

Dženita Karić
PALESTINSKI POSTKOLONIJALNI ROMAN I NOVELA
U DJELIMA ĆABRE 'IBRĀHĪMA ĆABRE I ĆASSĀNA KANAFĀNĪJA

Izdavač
Orijentalni institut u Sarajevu
Zmaja od Bosne 8b, Kampus Univerziteta u Sarajevu
71000 Sarajevo, BiH, e-mail: ois@bih.net.ba

Glavni urednik
Prof. dr. Esad Duraković

Odgovorna urednica
Dr. Behija Zlatar

Recenzenti
Prof. dr. Esad Duraković
Doc. dr. Munir Mujić

Lektor
Prof. dr. Ismail Palić

DTP
Mahir Sokolija

Štampa
Bemust – Sarajevo

Izdavanje ove knjige omogućila je
Fondacija Abdulaziza Sauda al-Babtina za promociju pjesničkog stvaralaštva (Kuvajt).



CIP – Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

821.411.21(569.4).09-3

KARIĆ, Dženita

Palestinski postkolonijalni roman i novela u djelima Ćabre 'Ibrāhima Ćabre i Ćassāna Kanafānija / Dženita Karić. – Sarajevo : Orijeentalni institut, 2011. - 123 str. ; 24 cm. – (Posebna izdanja / Orijeentalni institut ; 36)

Bibliografija: str. 115-120 ; bibliografske i druge bilješke uz tekst.

ISBN 978-9958-626-18-0

COBISS.BH-ID 18940678

ORIJENTALNI INSTITUT U SARAJEVU
POSEBNA IZDANJA XXXVI

Dženita Karić

PALESTINSKI POSTKOLONIJALNI
ROMAN I NOVELA U DJELIMA
ĠABRE 'IBRĀHĪMA ĠABRE I
ĠASSĀNA KANAFĀNĪJA

Sarajevo, 2011.

Mojim roditeljima

Sadržaj

UVOD	9
POSTKOLONIJALNI PALESTINSKI ROMAN I NOVELA NA RAZMEĐU MODERNIZACIJSKIH PROCESA I TRADICIONALIZMA	15
Različita poimanja modernizma u književnosti zapadnog kulturalnog kruga i u arapskoj književnosti	15
Vremenske prijelomnice u razvoju arapske postkolonijalne književnosti	23
Specifičnost palestinskog postkolonijalnog romana u arapskoj književnosti	28
KONSTRUIRANJE IDENTITETA	31
Prostor i identitet	31
Konstruiranje palestinskog identiteta na okupiranim teritorijama	32
Simbol bračne zajednice	33
Mimikrični čovjek	36
Dihotomija prisutnosti i odsutnosti	37
Prostor i pojedinac	40
Konstruiranje palestinskog identiteta u uvjetima egzila	42
Internalizacija osjećanja lišenosti	46
Bezdomnost kao stalno stanje i mimikrija kao jedan od odgovora	50
Intelektualac u egzilu	58
Walīd Mas‘ūd kao revolucionar: borba riječju i mačem	62
ULOGA ŽENSKOG ELEMENTA U PALESTINSKOM POSTKOLONIJALNOM ROMANU I NOVELI	67
POJAM GRANICE I PUSTINJE	77
Nakba u postkolonijalnom palestinskom romanu i noveli	78
Kontrolne tačke, granični prijelazi i izbjeglički logori	83
Pustinja – granica sukoba i susreta	89
NARATIVI POVRATKA	95

ZAKLJUČAK	107
SUMMARY	111
IZVORI	113
LITERATURA	115
INDEKS POJMOVA	121
INDEKS IMENA	125

Uvod

Moja zemlja bijaše, unatoč svemu, domovina 'Ayyūbova.

'Ilyās Ṣanbar

Sveto i *profano* neodvojivo je isprepletano u ljudskoj egzistenciji. Njihovi odnosi ne moraju nužno biti dualistički, isključivi, *drugo-ništeći*, već često predstavljaju složenu i kreativnu dijalektiku. Dodir *qaddāse* (svetog) i *'almāniyye* (ovozemaljskog) najočitiji je u jezičkoj stvarnosti. Stoga, spomen *Svete zemlje* (*Al-'ard al-muqaddasa; The Holy Land*) priziva kako uzvišeno i vječno, tako i zemno i prolazno. Jezik u ovoj sintagmi kreira još zagonetki: svetost predstavlja poništenje vremena, dok je zemlja ukotvljena u sadašnjosti, u napetosti, rađanju i umiranju.

Upravo ovaj element borbe i napetosti dominira današnjim razumijevanjem i predočavanjem *Svete zemlje*. Svetost, koju čine i zemlja i historija skupa, osvaja se, okupira, prisvaja bespoštednom borbom Davuda i Džaluta. Nameće se pitanje: da li je ova zemlja sveta zbog svih poprišta i bitki koje su izvojevale religije iznikle na njenom tlu, ili je, pak, njena svetost stalno nedosanjani san spokoja i pravde.

Palestina, *Filistīn*, stalni je (bolni) topos društvenih, političkih, kulturnih i inih diskursa, vijest koja rijetko silazi s naslovnih stranica i izvan medijske pažnje, ali, istovremeno, jedna od tamnih i krvavih rupa morala svjetske javnosti. Međutim, iako je čitavo XX i početak XXI stoljeća svjedokom kontinuiranih užasa kojima je palestinski narod izložen, postkolonijalna kritika, kao jedan od najutjecajnijih i najprominentnijih diskursa današnjice, nije se detaljno bavila palestinskim “slučajem”. Svako podrobnije istraživanje palestinskog postkolonijalnog iskustva dovodi u pitanje sam pristup tome “predmetu izučavanja”; postavlja se pitanje o kakvoj je “analizi” u tom smislu riječ, i da li je moguće koristiti jedan određeni pristup predmetu te analize.

Prije svega, potrebno je prihvatiti činjenicu da postoji razlika između pristupa posmatrača koji objekat svoje analize posmatra *izvana*, i onoga ko bi ovo iskustvo mogao analizirati *iznutra* i iz srži stvari. S jedne strane, postkolonijalno palestinsko iskustvo neodvojivo je od povijesti onoga što se naziva *Svetom zemljom* i svega što se podrazumijeva tim nazivom. S druge strane, pak, nemoguće je izolirati kolonijalni i postkolonijalni period u palestinskoj

historiji od cjelokupnog kolonijalnog iskustva dvadesetog stoljeća.¹ Nadalje, u tom kontekstu treba imati na umu da je palestinsko postkolonijalno iskustvo nužno povezano s bliskoistočnom historijom XX stoljeća i svim fenomenima koji su ga obilježili (*nahḍa*, modernizam, antikolonijalni pokreti i dekolonijalizacija, nacionalizam, globalizacija), ali i s iskustvom nearapskih zemalja Trećega svijeta, koje su prošle ili prolaze kroz kolonijalizam, imperijalizam, dekolonizaciju, ili se smatraju zemljama postkolonijalnog naslijeđa. Naravno, ne postoji validan način izjednačavanja društvenih i političkih fenomena na različitim prostorima (npr. značaj pokreta *nahḍa* i odnos prema njemu nije isti na području Palestine kao na području Sirije ili Egipta; također, kolonijalna praksa u Egiptu ili Indiji ne može biti istovjetna cionističkom projektu na području Palestine itd.). Međutim, potrebno je uočiti određene pojave koje su zajedničke prostorima postkolonijalnog naslijeđa i rezultat su određenih odnosa u društvu u širem značenju. Stoga ne začuđuje dosta česta usporedba Južnoafričke Republike i Palestine kad se govori o segregaciji stanovništva i okrutnoj diskriminaciji koja tu postoji (tzv. *bantustanizacija*)², ili pak kad je riječ o odnosu istovjetnosti irskog i palestinskog iskustva u kontinuiranom sukobu doseljeničke i domicilne kulture. Paralele koje se mogu povući uistinu su brojne, te na ovaj način Palestinu možemo povezati sa svim zemljama koje su pretrpjele kolonijalizam; s druge strane, pak, i samo palestinsko iskustvo, koje je jedinstveno i bez presedana u historiji, na neki način utječe u jednakoj mjeri na kreiranje svijesti o svijetu i društvu, a pronalazi i posebno mjesto u razmatranju arapskog kolektivnog i individualnog identiteta XX i XXI stoljeća.

Prilikom razmatranja palestinskog postkolonijalnog iskustva često se javlja tendencija pristupanja tome iskustvu kao jednoličnoj masi unificiranih glasova. U palestinskom slučaju jedna površna analiza mogla bi utvrditi razlike koje postoje između iskustva Palestinca (koloniziranog potčinjenog subjekta) na teritoriji Izraela, na okupiranim teritorijama ili pak u egzilu. Nadalje, do diferencijacije dolazi i kad se u analizu uplete element roda, starosne dobi, religijske, klasne ili političko-stranačke pripadnosti. Pored toga, postavlja se i pitanje identificiranja Drugog u svijesti samih Palestinaca (“vječitih Drugih”). Zbog svega navedenog moramo odbaciti apsolutnu monolitizaciju i poopćavanje koje može uslijediti kao rezultat skrivene ili otvorene, svjesne ili nesvjesne namjere da se kolonizirani potčinjeni subjekt i dalje zadrži u takvome stanju.

Time dolazimo i do pitanja povezanosti narativa i društveno-političke stvarnosti postkolonijalnoga svijeta. Narativ je često u službi formiranja ili preispitivanja identiteta, te njegova funkcija nije isključivo estetska (ovakav prodor u druge diskurzivne sfere odlika

¹ *Power, Politics and Culture: Interviews with Edward Said*, ur. Gauri Viswanathan, Bloomsbury, London, 2004, str. 429.

² *Ibid.*, str. 432.

je postkolonijalne književnosti i književnosti otpora).³ Općenito uzevši, u svjetskoj književnosti XX stoljeća mogle bi se raspoznati dvije struje: jedna koja se zalaže za to da pisac mora slijediti uzuse “objektivnosti” ili “neutralnosti”, odnosno usredsređenje na učitavanje i prenošenje “umjetničkih” vrijednosti, a druga struja, pak, kao autorov primarni zadatak nalaže društvenu ili političku angažiranost.⁴ Ovakva podjela u svakom je slučaju proizvoljna i ne odražava šarolikost književne produkcije prošloga stoljeća, ali ipak ukazuje na tendenciju da se iznova preispita odnos umjetnosti i stvarnosti. Metafora o umjetnosti kao ogledalu koje izražava svijet često se koristi kad se govori o arapskom romanu, s tim što se mora istaknuti kako arapski roman odražava dvije stvarnosti: postojeći svijet te svoju osobnost i historiju.⁵ Romanopisac i sociolog Halim Barakat, s druge strane pak, ulogu arapskog pisca smatra neodvojivom od težnje za društvenom promjenom, ali odbacuje ulogu umjetnosti koja će biti puki odraz stvarnosti te se zalaže za ulogu pisca kao inicijatora promjene.⁶

Postkolonijalna teorija samo je jedna u nizu teorija koje se bave odnosom stvarnosti i umjetnosti. Sam termin “postkolonijalni” izuzetno je heterogen, što je djelomično rezultat interdisciplinarne prirode postkolonijalnih studija, koje uključuju, naprimjer, i književnu analizu, ali i kritiku medicinskih ili ekonomskih teorija.⁷ U ovom kontekstu – a kako i sam naziv teorije govori – kolonijalni kontakt predstavlja historijsku, političku, društvenu i kulturnu okosnicu svih razmatranja postkolonijalne teorije. Kolonijalizam je kao pojava predstavljao skup različitih praksi, te se ne može upotrijebiti jedan objedinjavajući princip na osnovu kojeg ćemo promatrati različite aspekte kolonijalnog kontakta i njegove postkolonijalne stvarnosti. Ipak, na svim područjima obilježenim kolonijalnim kontaktom sudbine doseljenika i lokalnog stanovništva povezane su uvijek na dramatičan (često tragičan) način. Upravo na ovoj činjenici zasnovana je teza ovog rada o savremenoj palestinskoj prozi kao postkolonijalnom narativu. Naravno, na ovom se mjestu govori o kolonijalizmu kao proizvodu evropske ekspanzionističke težnje devetnaestog i dvadesetog stoljeća; raniji kolonijalistički pohodi nisu predmet ove studije.

I termin “postkolonijalni” u velikoj je mjeri problematičan kad govorimo o savremenoj palestinskoj književnosti. Ovaj se termin može koristiti u dva (komplementarna) značenja: u vremenskom značenju, kao stanje koje je uslijedilo *nakon* kolonijalnog iskustva, te u svom ideološkom značenju, kao stanje koje je *zamijenilo* kolonijalizam.⁸ Međutim, ovakva

³ Vidi više u: Muhammad Siddiq, *Arab Culture and the Novel: Genre, Identity, and Agency in Egyptian Fiction*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2007, str. 32.

⁴ Vidi više u: Vejn But, *Retorika proze* (prev. Branko Vučićević), Nolit, Beograd, 1976, str. 52.

⁵ Fabio Caiani, *Contemporary Arab Fiction: Innovation from Rama to Yalu*, Routledge Studies in Middle Eastern Literatures, Taylor & Francis e-Library, 2007, str. 3.

⁶ Ibid., str. 4.

⁷ Ania Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*, Routledge, London, 2000, str. xii.

⁸ Ibid., str. 7.

definicija pokazuje se nedostatnom i nedovoljno tačnom, kako to potvrđuje i palestinski slučaj. Nakon perioda osmanske uprave (svojevrnsne kolonizacije)⁹ Palestina je stavljena pod britanski protektorat (što bi bila vrsta neformalne kolonizacije) a potom je (ili pak istovremeno) uslijedilo pojačano doseljavanje Jevreja iz svih dijelova svijeta. To je rezultiralo stvaranjem države Izrael 1948. godine, ali samim tim činom ne prestaje njeno širenje na štetu integriteta palestinskog naroda, čak i u XXI stoljeću. Dakle, niti jedno spomenuto značenje odrednice “postkolonijalni” ne može odgovarati palestinskome slučaju, budući da kolonizacija još uvijek traje i zbog toga što je ta zbilja isuviše prisutna u palestinskom društvu.

Kako onda uopće upotrijebiti termin “postkolonijalni” u palestinskom kontekstu? Smatramo da je to moguće na način da se “postkolonijalni” ne uzima u obzir kao odrednica nečeg što dolazi *nakon* ili kao *zamjena* kolonijalizmu, već kao paralelno egzistirajući fenomen koji u svojoj prirodi nije isključivo antikolonijalistički, to jest ne svodi se samo u okvire otpora i zbacivanja represivnog kolonijalizma. Postkolonijalizam u ovom kontekstu mnogo je širi; to je fenomen koji u isto vrijeme sagledava postojeće stanje stvari (stalno stanje kolonijalizma i njegov prožimajući utjecaj u svim sferama javnog i privatnog života) te također ispituje i alternativne pravce (i stranputice) kojima (palestinsko) društvo kreće. Palestinsko je društvo u isto vrijeme i u (neo)koloniziranom i u postkolonijalnom stanju. Ovakva se dvostrukost/raspolućenost može objasniti insistiranjem na historijskom prezentu bez pozivanja na prošlost ili neizvjesnu budućnost (ovakav stav odlika je arapskog modernizma, koji predstavlja alternativu tradicionalizmu i eurocentričnom modernizmu).¹⁰ Također se možemo pozvati na definiciju termina “postkolonijalni” kao termina koji pokriva sve kulture koje su bile obilježene imperijalnim utjecajem od trenutka kolonizacije pa sve do danas.¹¹

Pitanje postkolonijalne palestinske stvarnosti nadalje se komplicira kad se promatra i binarna opozicija kolonizator – kolonizirani. Čini se da je palestinski slučaj jedinstven sam po sebi: kolonizator je i sam žrtva evrocentrične težnje koja je svoj odraz našla u konačnom pokušaju kolonijalizacije same Evrope. U ovakvom odnosu cionizam (kao inicijalna kapisla uspostavljanja izraelske države) djeluje kao kolonijalna mimikrija.¹² Kolonizator

⁹ O osmanskom periodu u palestinskoj historiji vidi: Fayṣāl Darrāġ, 1948-1998: Hazīma Filistīn, ‘ām hazīma al-’umma al-‘arabiyya, *Al-’Ādāb*, 4/5, Bayrūt, 1998, str. 3. O dijalektici odnosa današnje države Izrael i Republike Turske vidi informativnu kritičku analizu Normana Finkelsteina, ‘Isti’āda 1967: Ḥarb li ’inhā’ kull al-ḥurūb, *Al-’Ādāb*, 9/10, Bayrūt, 2010, str. 1.

¹⁰ Saree Makdisi, “Postcolonial Literature in a Neocolonial World: Modern Arabic Culture and the End of Modernity”. U: *The Pre-occupation of Postcolonial Studies*, ur. Fawzia Afzal-Khan and Kalpana Seshadri-Crooks, Duke University Press, 2000, str. 279.

¹¹ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2004, str. 2.

¹² Vidi više u: Daniel Boyarin, “The Colonial Drag: Zionism, Gender and Mimicry”. U: *The Pre-occupation of Postcolonial Studies*, ur. Fawzia Afzal-Khan i Kalpana Seshadri-Crooks, Duke University Press, 2000, str. 237.

u ovom kontekstu sinhrono djeluje i kolonijalno i postkolonijalno – kolonijalno budući da svojim dolaskom i praksom potvrđuje evrocentričnu kolonijalističku tradiciju, a postkolonijalno jer se nastoji nametnuti kao nezavisni subjekt s novostečenom slobodom.¹³ Palestinsko postkolonijalno iskustvo slučaj je dvostruke marginalizacije, budući da su Palestinci gurnuti na fizičku i društvenu marginu od kolonizatora koji je i sam predstavljao periferiju u evrocentričnom kontekstu.¹⁴ Ovakva pozicija izraelskog kolonizatora unosi dosta pometnje u etabliranoj postkolonijalnoj kritici, budući da se okupacija Gaze i Zapadne Obale često ne promatra kao kolonizacija. U tom kontekstu arapski intelektualac 'Umar Barġūtī govori o izraelskom izokretanju slike kolonizacije, pri čemu se Izrael doima kao žrtva “palestinskog imperijalizma” i “arapskoga svijeta”.¹⁵ Ovakav je stav, uz jezičku barijeru (poznata je činjenica kako je glavna struja postkolonijalne kritike usmjerena ka postkolonijalnim književnostima anglofonog i frankofonog svijeta) doprinio potiskivanju Palestine i palestinske književnosti izvan dometa postkolonijalne kritike. Čini se da je uistinu krajnje vrijeme da *imperija piše natrag*.

¹³ Više u: Joseph Massad, “The ‘Post-Colonial’ Colony: Time, Space and Bodies in Palestine/Israel”. U: *The Pre-occupation of Postcolonial Studies*, ur. Fawzia Afzal-Khan i Kalpana Seshadri-Crooks, Duke University Press, 2000, str. 311.

¹⁴ Usporediti s razmatranjem drugih postkolonijalnih društava koja su prošla kroz fenomen dvostruke marginalizacije u: Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2004, str. 142.

¹⁵ 'Umar Barġūtī, Ta'āyūš min dūn 'isti'māra, *'Aswāt min Filisṭīn al-ġadīd* 2, 7-8, 2010, str. 44.

Postkolonijalni palestinski roman i novela¹ na razmeđu modernizacijskih procesa i tradicionalizma

Različita poimanja modernizma u književnosti zapadnog kulturalnog kruga i u arapskoj književnosti

Kraj XIX i čitavo XX stoljeće u arapskoj kulturnoj javnosti obilježeni su raspravama i razmatranjima odnosa prema Zapadu, reformama, modernizmu, modernizaciji i modernosti te iznalaženju pravog odgovora na izazove, prijetnje i prilike koje su se pružale pred arapskim društvom. Širok je opseg odgovora koje arapski intelektualci daju, a kreću se od sekularističke kritike tradicionalnog arapskog društva do vjerskih revivalističkih i/ili reformatorskih pokreta. Ma koja bila polazna tačka ovih pokušaja i pokreta, ona svjedoče o prepoznavanju rascjepa nastalih tokom spomenutog perioda. Ibrahim M. ‘Abu Rabi u tom kontekstu navodi da tri glavna pojma koja mogu sukusirati razvoj arapskog mišljenja od početka XIX stoljeća do danas jesu *nahḍa* (renesansa, preporod), *ṭawra* (revolucija) i *‘awda* (povratak).²

Pitanje *nahḍe* ili “renesanse” – “preporoda” opsesivna je tema arapskih mislilaca i danas. Uzroci i korijeni fenomena *nahḍe* razmatraju se s različitih aspekata, a njeno porijeklo traži se i u klasičnome arapskom i islamskom dobu (tako, naprimjer, kuvajtski časopis *al-‘Arabī*

¹ Zdenko Lešić donosi jednostavnu definiciju novele: (...) *novela govori o nekoj neobičnoj zgodi iz života (...) ona se kreće u ovozemaljskom, ljudskom svijetu i u njemu pronalazi ono što je vrijedno pričanja.* (Zdenko Lešić, *Teorija književnosti*, Sarajevo Publishing, Sarajevo, 2005, str. 428). Edgar Allan Poe smatra da novela mora posjedovati tri odlike: jedinstvo dojma, trenutak krize i simetriju plana (ibid., str. 430), iako danas takva mjerila ne mogu biti relevantna, budući da *umjesto na priči, novela se sve češće zasniva na tekstualnosti koja izbjegava pričanje, a naročito na metatekstualnom preispitivanju uvjeta i mogućnosti narativnog diskursa* (ibid., str. 431). Roman je, s druge strane, *fikcionalno prozno djelo izvjesne dužine*, a prema E. M. Forsteru *svako fikcionalno prozno djelo preko 50.000 riječi bit će (...) tretirano kao roman* (ibid., str. 440). Za razliku od novele, koja se bavi jednom epizodom u ljudskom životu, roman se bavi promatranjem ljudskog života u širokoj perspektivi.

² Vidi u: *Tumačenje Kur’ana i ideologije XX stoljeća* (prirednik: Enes Karić), Bemust, Sarajevo, 2002, str. 46-47.

u jednom od svojih brojeva razmatra uspostavljanje “novog arapskog poretka” ukoliko se iz mišljenja Ibn Rušda – srednjovjekovnog arapskog filozofa – preuzme ono što vodi *nahḍi*³). Riječ *nahḍa* u savremenom arapskom mišljenju tumačena je i prihvatana različito: kao uvezeni zapadni proizvod (i danas se govori o problemu savremene arapske kulture kao *uvezenog – mustawrada* – proizvoda)⁴, kao otpor *taqlīdu* (slijepom oponašanju; tradicionalizmu) ili pak kao neophodni kulturni i društveni pokret kojim se treba izmijeniti postojeće stanje u kojem se nalazi arapski svijet. Rasprava o *nahḍi* prisutna je i danas na listovima vodećih arapskih časopisa – tako, naprimjer, kuvajtski intelektualac Sulaymān al-‘Askarī čak 2010. godine govori o potrebi arapskih intelektualaca da svojim vlastodršcima predstave planove za put ka *nahḍi*!⁵

Pa ipak, ideja *nahḍe* doživjela je brojna preispitivanja i kritike od istaknutih arapskih, ali i nearapskih intelektualaca: Tako, naprimjer, već spomenuti Sulaymān al-‘Askarī u tekstu *al-Muṣliḥūna al-ḡudād* govori o diskrepanciji između nekadašnjeg odnosa prema *nahḍi* i savremene situacije koja prijeti nezavisnom arapskom mišljenju:

Još uvijek se priča o napretku, razmatra se preporod, a rad na modernizaciji principa bavi se projektima rane nahde, koju su arapski mislioci početkom dvadesetog stoljeća pokušali utemeljiti u našim arapskim zemljama, kako pojedinačno, tako i pod sjenkom kolektiviteta. Ali ove projekte nahde, koji su bili upućeni ka nezavisnosti, oslobođanju, napretku i izgradnji zamijenili su – nakon oslobođenja zemlje, povratka političke nezavisnosti i uspostavljanja arapske vlasti – domovinski projekti, koji su uspjeli zanemariti i osujetiti druge. Čini se da smo zaboravili – pod teretom nacionalnih projekata – oko čega smo se trudili, tako da je proizišlo da danas živimo u periodu koji nalikuje na jučer, kojem je potrebno hrabro mišljenje da bi obnovilo projekte nahde, nakon što smo propustili vozove naprednih zemalja, jedan za drugim. To će nas mišljenje spriječiti da zakasnimo na voz u posljednji tren, da ne izumru Arapi, da njihova kultura ne bude zametena, a civilizacija uništena.⁶

Prethodni odlomak zaslužuje kraći osvrt. Al-‘Askarī s određenim pozitivnim uklonom promatra ideju *nahḍe* kao oslobađajućeg pokreta (dakle, ovaj mislilac *nahḍu* ne promatra samo u terminima usvajanja – uvoza stranih vrijednosti). Međutim, on priznaje da su takvi projekti izjalovljeni zamjenom s nacionalnim projektima. Al-‘Askarījev komentar svakako je lucidan i precizan; međutim, on ispušta iz vida palestinsko pitanje kao jedno od ključnih problema arapskoga svijeta. Oslobođanje i nezavisnost o kojoj on govori u prethodnom odlomku samo su djelimična istina za jedan dio arapskoga svijeta.⁷

³ ‘Āṭif al-‘Irāqī, “Faylasūf al-‘aql wa al-’istināra”, *al-‘Arabi*, oktobar 2006, str. 146.

⁴ Otvoreno pismo Sulaymāna al-‘Askarīja generalnom sekretaru Arapske lige ‘Amru Mūsāu: “al-Qimma al-ṭaqāfiyya al-munṭazara”, *al-‘Arabi*, juli 2010, str. 12.

⁵ Ibid., str. 10.

⁶ Sulaymān al-‘Askarī, “al-Muṣliḥūna al-ḡudād”, *al-‘Arabi*, decembar 2010, str. 8.

⁷ O uzrocima distanciranog odnosa arapskih zemalja prema palestinskom pitanju, ali i o osjećanju zajedništva vidi: Faysāl Darrāḡ, 1948-1998: Hazīma Filistīn, ‘ām hazīma al-’umma al-‘arabiyya, *al-‘Ādāb*, 4/5, Bayrūt, 1998.

Pa ipak, al-‘Askarijev stav u velikoj mjeri odražava preokupacije i brige savremenog arapskog mislioca u promišljanju *nahde*: arapskom svijetu treba *hrabro mišljenje*, kojim će se hitro zakoračiti u svijet napretka, *da ne izumru Arapi, da njihova kultura ne bude zameštena, a civilizacija uništena*.

O pitanju *nahde* i njenom problematiziranju pisao je i bosanskohercegovački intelektualac Esad Duraković. U svojoj *Duhovnoj biografiji* Duraković je izvrgnuo kritici činjenicu da se *nahda* poima kao renesansa, iako se njen početak vezuje za godinu Napoleonovog osvajanja Egipta, odnosno za početak aktivne kolonizacije arapskoga svijeta od evropskih sila. Na taj način Duraković se s pravom pita kako je moguće da preporod – renesansa određenog društvenog i kulturnog kruga nastaje njegovom subordinacijom pred kolonijalnim silama.⁸

Kad se u savremenom kontekstu govori o *nahdi*, potrebno je spomenuti kako neki arapski kritičari poput ‘Abd Allaha al-Ġismīja smatraju da se ona završava tek krajem šezdesetih godina dvadesetog stoljeća.⁹ Ta vremenska odrednica, kako se može u nastavku ovog rada primijetiti, uvelike je određena i samom modernom palestinskom historijom, te, u tom kontekstu, ovo vremensko određenje *nahde* svakako se mora uzeti u obzir prilikom istraživanja mnogostrukih odgovora na kolonijalnu i postkolonijalnu stvarnost arapskog (a posebice palestinskog) svijeta.

Tawra (revolucija), kao drugi ključni pojam koji obilježava arapsko mišljenje XX i XXI stoljeća, pokriva širok raspon odgovora na dinamiku moderne arapske povijesti. S tim pojmom u bliskoj je vezi pojam borbe (*širā‘, kifāh, niḍāl*), korišten da bi se njime definirale različite strategije postkolonijalnog i/ili antimodernističkog otpora. Kolonijalističko prisustvo zapadnih sila na prostoru Bliskog istoka u ekonomskoj, političkoj, kulturnoj i religijskoj sferi kod brojnih arapskih mislilaca i aktivista izaziva reakciju koja se ogleda u proklamiranju aktivizma, povezivanja riječi i djela, što se očituje, između ostalog, i u rađanju vjerskih pokreta poput Muslimanske braće (al-‘Iḥwān al-Muslimīn), ali i u organiziranju pokreta otpora ili *muqāwame*. I iniciranje vjerskih pokreta i dekolonizatorski aktivizam bili su usmjereni protiv kolonijalizma i poltronskih elita pod njegovim okriljem. Kolonijalistička praksa na Bliskom istoku svakako nije bila jedini uzrok nastanka aktivističkih pokreta: u slučaju Muslimanske braće bitnu ulogu odigrala je ideja države nacije i njen potonji krah. Ideja *tawre* uključivala je specifičan odnos ka prošlosti i samodefiniranju (naslijeđe prošlosti preispituje se i prevrednuje; odbacuje se slijepo priklanjanje ustanovljenim formama; kroz revoluciju nastoji se doći do konstruiranja novog identiteta – novog čovjeka). Kad Ibrahim M. Abu Rabi’ govori o ključnoj terminologiji u djelu Sayyida Quṭba, on navodi *ḡāhiliyyu, tawru, ḥarakiyyu* (dinamizam), *hiḡru* (iseljenje), *dawlu* (država) i tako dalje.¹⁰

⁸ Esad Duraković, *Duhovna biografija*, Dobra knjiga, Sarajevo, 2010, str. 129-130.

⁹ ‘Abd Allah al-Ġismī, “al-‘Arab wa al-falsafa allatī ‘iḥtārūhā”, *al-‘Arabī*, april 2007, str. 78.

¹⁰ *Tumačenje Kur’ana i ideologije XX stoljeća* (prir. Enes Karić), str. 270.

'*Awda* ili povratak u ovom kontekstu predstavlja tek donekle *tawri* suprotstavljen koncept koji podrazumijeva povratak autentičnom pretkolonijalnom naslijeđu. '*Awda* se, posljedično tome, može tumačiti kao koncept u suprotnosti s modernizmom i zahtjev za uspostavljanjem autentičnosti. Stoga *tawra* koja bi mogla dovesti do '*awde* postaje ideal brojnih arapskih aktivističkih pokreta u ključnim periodima dvadesetog stoljeća.

Ova tri ključna pojma mogu nam donekle pomoći u osvjetljavanju odnosa arapskog kritičkog mišljenja prema modernizmu, što, nadalje, olakšava i razumijevanje postkolonijalizma i njemu srodnih fenomena u arapskom mišljenju danas. No, na ovom mjestu prvenstveno je neophodno definirati modernizam u izvornoj (zapadnoj) formi te njegov kompleksan odnos prema arapskom književnom stvaralaštvu s kojim se susreće ili, pak, sukobljava.

Modernizam je skup strategija reprezentacije koje su usko vezane za pokrete s kraja devetnaestog i početka dvadesetog stoljeća u umjetnosti, a koje su se suprotstavljale i preispitivale romantičarske i realističke konvencije.¹¹ Nadalje, korijeni (zapadnog) modernizma mogu se tražiti u kritičkom odgovoru na niz kriza unutar kapitalističke modernosti, što implicira i pitanja industrijalizacije te kolonijalizma i imperijalizma.¹² Književni modernizam, prema Matei Calinescu, u isto je vrijeme i moderan i antimoderan – moderan zbog toga što je predan inovativnosti i odbacivanju tradicije, a antimoderan zbog toga što se suprotstavlja dogmi progresa i uspostavlja kritiku racionalizma.¹³ Modernizam u književnosti u zapadnom društvu pojavljuje se kao reakcija na modernost tog društva – odnosno, iako je reakcija, on svoje postojanje duguje toj tradiciji modernosti. S druge strane, arapski modernizam u književnosti ne nastaje u istim okolnostima budući da se on simultano pojavljuje s importiranim oblicima modernosti, odnosno on u određenom smislu "kasni" za modernizmom u zapadnoj književnosti. Zapravo, modernistički i postmodernistički fenomeni i procesi u zapadnom svijetu ne mogu biti ekvivalentni poimanju modernizma i postmodernizma u arapskom svijetu. O poimanju ovih fenomena u arapskoj književnosti govorit ćemo nešto kasnije, a sad ćemo se usredsrijediti na debatu unutar moderne arapske književnosti vezanu za ključne utjecaje u njoj.

Kad govori o porijeklu arapskoga romana i savremene arapske književnosti uopće, Muhammad Siddiq, arapski književni kritičar, navodi da se sva rasprava o tome svodi na razlikovanje dva pojma: '*aṣāla* (izvornost, originalnost) i '*ḥadāta* (novina, modernizam).¹⁴ Prvi termin u kontekstu arapske književnosti implicira pozivanje na

¹¹ *The Dictionary of Human Geography*, ur. Derek Gregory et al., Wiley-Blackwell, 2009, str. 469.

¹² *Ibid.*, str. 469.

¹³ Stefan G. Meyer, *The Experimental Arabic Novel: Postcolonial Literary Modernism in the Levant*, State University of New York Press, 2001, str. 2.

¹⁴ Muhammad Siddiq, *Arab Culture and the Novel: Genre, Identity and Agency in Egyptian Fiction*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2007, str. 22.

tradiciju i autoritet kanona (termin “kanonski” u arapski jezik možemo prenijeti kao *al-širā'iy*¹⁵), dok drugi ukazuje na odlučan raskid s prethodno uspostavljenim pravilima i normama. Može se pretpostaviti da kontrastiranje ova dva pojma za sobom povlači i sučeljavanje dva dijametralno suprotna pogleda na svijet. No, da bismo sagledali položaj proze u arapskom svijetu danas u svjetlu ovih kontrarnosti, treba ukazati na putanju njenog razvoja.¹⁶

Pod modernom arapskom književnošću podrazumijeva se književna produkcija nastala nakon 1870. godine.¹⁷ Prema nekim kritičarima, arapski roman nastao je iz žanrova *maqāma*, *qiṣṣe*, *ḥabara*, a svoje porijeklo nalazi i u brojnim proznim narativima poput *Hiljadu i jedne noći* te brojnih *sīra*, vjerskih hutbi i slično.¹⁸ Ipak, iako savremeni arapski roman svakako u svom razvoju sadrži ili preuzima određene odlike pobrojanih žanrova (a posebno u svom, uvjetno rečeno, postmodernističkom periodu, kad se te karakteristike modificiraju, preispituju ili prevrednuju), pozivanje na drevni izvor i kontinuitet od vremena arapske klasike predstavljalo bi oblik tradicionalizma, te bi se time negirala inventivnost i jedinstvenost arapskog romana.¹⁹ Niti jedan od pobrojanih književnih žanrova nije postao glavna narativna struja u modernoj arapskoj književnosti, a uzroke tome Edward Said vidi u činjenici da arapsko-islamska književna tradicija stvarnost vidi mnogostrukom, za razliku od evropske književne tradicije, koja stvarnost vidi nepotpunom, problematičnom i time autorizira inovaciju.²⁰ Čini se da je arapski roman kao takav rezultat posebnih historijskih procesa koji su se svom silinom odvijali na području Bliskoga istoka. Prije svega, tu mislimo na pokret *nahḍe*, koji je težio za svekolikom obnovom političkog i društvenog života, a koji je snažno utjecao na književnu produkciju tog vremena.

Paralelno s *nahḍom* postojale su (jednako moćne) tendencije da se uspostavi povratak klasičnom naslijeđu koji je graničio (ili bio jednak) tradicionalizmu. Pokret *nahḍa* možemo uvjetno prikazati kao *adopt* ili usvajačku fazu u odnosima između kolonizatorskih sila i zemalja Bliskoga istoka, budući da u ovoj fazi dolazi do nekritičnog usvajanja kulturnih

¹⁵ Kamāl 'Abū Dīb, “Kašāf muṣṭalahiyy”. U: Edward Said, *al-'Istiṣrāq*, prev. Kamāl 'Abū Dīb, Mu'assasā al-'abhāt al-'arabiyya, Bayrūt, 2005, str. 27.

¹⁶ Česta su isticanja prominentnosti poezije nad prozom u arapskoj književnoj kritici. Međutim, postoje i snažne kritike ovakve tendencije. Vidi: Naḡīb al-Mānī, “Matā taḥḍuṭu al-nahḍa al-naṭriyya al-'arabiyya?”, *al-'Iḡtirāb al-'adabī*, br. 47, 2001, str. 23-24.

¹⁷ Ami Elad-Bouskila, *Modern Palestinian Literature and Culture*, Frank Cass Publishers, London, 1999, str. 3.

¹⁸ Vidi više u: Muhammad Siddiq, *Arab Culture and the Novel: Genre, Identity, and Agency in Egyptian Fiction*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2007, str. 25.

¹⁹ Ibid., str. 26.

²⁰ Više u: Halim Barakat, *Days of Dust* (predgovor Edward Said), The Medina University Press International, Wilmette, Illinois, 1974, str. xiii-xiv.

artefakata zapadnoga svijeta. S jedne strane *nahḍa* je obilježena velikim prevodilačkim poduhvatima, upoznavanjem s književnim klasicima zapadne kulture, pa čak i intenzivnim odlascima arapskih intelektualaca u Evropu radi studijskih boravaka (*težili su prenošenju znanja, mišljenja, kulture i umjetnosti koju su vidjeli tamo i pokušavali su uspostaviti mišljenje koje bi pozivalo promjenama i reformaciji*²¹). *Nahḍa* je također predstavljala protutežu neoklasicističkom pokretu u arapskom svijetu, koji je nastojao izbaviti taj svijet iz njegovog nesigurnog i nepovoljnog položaja na način povratka arapskoj klasi. Kao što možemo primijetiti, oba pokreta nastojala su pobjeći od sadašnjice tražeći utočište u drugim kulturalnim krugovima ili u drugim vremenskim periodima.

Bitno je spomenuti kako je većina arapskih zemalja, naravno izuzevši Palestinu, nakon formalnog proglašenja svoje nezavisnosti nastojala oživjeti principe *nahḍe* te pronaći svoj put modernizma.²² Saree Makdisi smatra kako je ipak postojala alternativa ove dvije težnje, a to bi, uvjetno rečeno, mogao biti arapski *modernizam*.²³ Moramo imati na umu da se arapska kulturna javnost u isto vrijeme suočavala s velikim izazovima savremenog doba svojstvenim samo toj kulturi, ali i s izazovima koji su okupirali zapadnu kulturu stoljećima ranije.

Sudbina arapskog romana upravo je primjer koji dokazuje ovo sučeljavanje i arapski odgovor koji je uslijedio. Arapski roman, kao što možemo ustvrditi, svoje izvorište ne može naći u jednom integralnom žanrovskom izvoru, i njegov nastanak u potpunosti je različit od nastanka evropskoga romana. Porijeklo savremenog arapskog romana neki arapski književni kritičari traže u tri tradicije: evropskoj, klasičnoj arapskoj te usmenoj arapskoj tradiciji.²⁴

Međutim, dok se evropski romanopisac može pozvati na konačno izvorište svoga romana u vidu klasičnoga epa, arapski romanopisac ni u žanru *maqāma* ni u žanru *qiṣṣe* ili *sīre* ne može sa sigurnošću odrediti svoje književno porijeklo. U tom slučaju moglo bi se pretpostaviti da je arapski roman jednostavno preinaka evropskoga modela; međutim, na taj način potpuno bismo zanemarili ogromne razlike koje postoje u evoluciji ove dvije romanescne tradicije. Evropski roman početak svoga uspona doživljava početkom osamnaestoga stoljeća, da bi svoju kulminaciju doživio u devetnaestom stoljeću. Razvoj evropskog romana nužno je povezan s usponom srednje klase i rastućim nacionalnim tendencijama, tako da roman često prikazuje ili veliča osobine ili vrline upravo buržoaskog društva (za ilustraciju nam može poslužiti lik penjača na društvenoj ljestvici kod

²¹ ‘Abd Allah al-Ġismī, “al-‘Arab wa al-falsafā allatī ’iḥtārūhā”, *al-‘Arabī*, april 2007, str. 78.

²² Saree Makdisi, “Postcolonial Literature in a Neocolonial World: Modern Arabic Culture and the End of Modernity”. U: *The Pre-occupation of Postcolonial Studies*, ur. Fawzia Afzal-Khan i Kalpana Seshadri-Crooks), Duke University Press, 2000, str. 271.

²³ *Ibid.*, str. 269.

²⁴ Sayyid al-Bahrāwī, “al-Riwāya al-‘arabiyya wa al-‘adab al-ša‘bī”, *al-‘Arabī*, decembar 2009, str. 64.

Stendhala ili Balzaca), a tada se stvara i koncept nacionalne književnosti.²⁵ Evropski roman svoju prekretnicu doživljava s modernizmom, kad se počinju preispitivati ustaljene narativne tehnike i tematika romana uopće, što se opet može tumačiti kao odraz promijenjene stvarnosti (prožete Prvim svjetskim ratom i slabljenjem koncepta nacionalne države). Naravno da se krupne promjene u romanesknoj tradiciji ne smiju tumačiti plošno, ali ovakvo pojednostavljenje može nam djelimično ukazati na to kako se arapski roman rađa u potpuno drugačijem društveno-historijskom kontekstu. Za razliku od evropskog romana, koji se javlja usporedo s pojavom i usponom nacionalne države, arapski roman od svog je početka suočen sa stvarnošću kolonijalizma, dok su začeci nacionalne svijesti u evropskom smislu tek na pomolu.

Kao u početku razvoja evropskog romana, prvi arapski romanopisci pred sobom imaju ulogu (auto)didaktičara, prosvjetitelja, a potom poniru u historiju te u njoj traže inspiraciju za svoja djela. Također, slično kao i u razvoju evropskog romana, štampa je odigrala jednu od ključnih uloga u razvoju arapskoga romana.²⁶ Međutim, za razliku od prvih evropskih romanopisaca arapski romanopisci djeluju s jedne strane pod snažnim utjecajem evropskog civilizacijskog kruga, koji se rješava ideja utemeljenih na nacionalizmu, a s druge strane djeluju u svijetu koji se tek treba suočiti s kolonijalizmom i formirati nacionalnu svijest kao jedan od odgovora na takvu stvarnost²⁷. Prisjetimo se da je pred arapskim autorima bio složen zadatak upoznavanja arapske javnosti s književnim rodом drame te da se prvi esejista u arapskoj književnosti pojavljuje tek početkom dvadesetog stoljeća (Muṣtafā Luṭfī al-Manfalūṭī). U ovakvom društvenom i kulturnom okruženju arapski pisci nastojali su se uhvatiti ukoštac s pitanjima religije, društva, historije, modernizma, jezika – pitanja *koja su bila zbunjujuće isprepletena jedna s drugima*.²⁸ Svi pisci mogu proširivati granice određenog žanra, ali pisci koji preuzimaju formu iz neke druge tradicije svjesniji su preinaka i prilagodbi koje moraju napraviti da bi taj žanr uklopili u novostečeni kontekst.²⁹ Na taj način ova forma postaje bliska tradiciji u koju dolazi.

²⁵ Više u: Halim Barakat, *Days of Dust* (predgovor Edward Said), The Medina University Press International, Wilmette, Illinois, 1974, str. x.

²⁶ Roger Allen, *The Arabic Novel: An Historical and Critical Introduction*, Syracuse University Press, New York, 1982, str. 25.

²⁷ Fenomen kolonijalizma u arapskoj književnosti može biti poticaj za brojne studije o začecima postkolonijalne arapske književnosti. Kao predmet jedne od takvih studija predlažemo analizu književnosti *mahdžera* s početka dvadesetog stoljeća s aspekta postkolonijalne teorije. (O književnosti *mahdžera* vidi više: Esad Duraković, *Poetika arapske književnosti u SAD*, Zid, Sarajevo, 1997).

²⁸ Halim Barakat, *Days of Dust* (predgovor Edward Said), The Medina University Press International, Wilmette, Illinois, 1974, str. xv.

²⁹ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2004, str. 179.

U počecima razvoja arapskog romana razaznaju se dvije glavne struje: egipatska i sirijsko-libanonska.³⁰ (Sve ostale arapske zemlje slijedile su njihove putanje, a prvo znamenito ime u historiji arapskog romana jeste Ğurġi Zaydān, autor historijskih romana.)³¹ Općenito uzevši, možemo primijetiti da je putanja razvoja arapskoga romana imala hibridan karakter, budući da se ne može ukazati samo na jedno izvorište ili jedan plodotvorni kontekst u čijem okrilju bi se razvijao arapski roman.

Vratimo se razlikovanju modernizma i postmodernizma u arapskoj književnosti u kontrastu s njihovom distinkcijom u zapadnoj književnosti. Prema Brianu McHaleu, dominantna je modernističke fikcije epistemološka, odnosno bavi se pitanjima tumačenja svijeta i istraživanjem njegovih granica, dakle prvenstveno se bavi pitanjem *znanja*, te na pojedinca postavlja teret odgovornosti za stvaranje tog svijeta; u formalnom pogledu modernizam u književnost unosi preokupaciju različitim perspektivama istog predmeta, fokalizaciju putem "jedinственe svijesti" te varijaciju unutarnjih monologa. S druge strane, dominantna je postmodernističke fikcije ontološka, to jest postmodernizam na svijet gleda kao na već zadatu strukturu, a osnovna pitanja kojima se on bavi jesu pitanja o svijetu/svjetovima, njihovoj strukturi te načinu postojanja teksta i svijeta koji proizvodi taj tekst.³² Stefan G. Meyer, razmatrajući ovu McHaleovu pretpostavku, tvrdi da je predispozicija modernizma psihološka, a postmodernizma egzistencijalistička.³³ Upravo u ovoj tvrdnji nalazimo podlogu za razlikovanje poimanja i prihvatanja modernizma u arapskoj i zapadnim književnostima: kako modernistički arapski roman nikada nije razvio psihološki aspekt na način na koji je to zapadni roman učinio, on je od svog začetka bio prepušten drugim strujama koje su bliže postmodernističkom pogledu na čovjeka kao sociološki determiniranog entiteta.³⁴ Zbog činjenice da arapski moderni roman otpočinje svoju putanju tek početkom dvadesetog stoljeća (kad je modernizam u Evropi bio na vrhuncu ili već naginjao svome zalasku) pred arapske pisce bio je postavljen težak zadatak sustizanja jedne zaokružene romanescne tradicije. Kao granični period između modernizma i postmodernizma u evropskoj književnosti postavlja se egzistencijalizam, koji je zbog svoje preokupacije jedinkom koja je pod apsolutnim utjecajem i kontrolom izvanjskih sila na koje ne može djelovati postao prijemčiv arapskim autorima pedesetih i šezdesetih godina dvadesetog stoljeća (filozofija egzistencijalizma, prema kritičaru 'Abd Allahu al-Ğismīju, u arapskoj se kulturnoj javnosti širila *putem* književnosti i utjecala *na*

³⁰ Roger Allen, *The Arabic Novel: An Historical and Critical Introduction*, Syracuse University Press, New York, 1982, str. 26.

³¹ Prisjetimo se na ovom mjestu značaja historijskih romana Waltera Scotta u razvoju engleskog romana.

³² Brian McHale, *Postmodernist Fiction*, Routledge, Taylor&Francis e-Library, 2004, str. 9-10.

³³ Stefan G. Meyer, o. c., str. 4.

³⁴ *Ibid.*, str. 4.

arapsko književno stvaralaštvo³⁵). Egzistencijalizam stoga postaje svojevrsni most između realizma i modernizma u arapskoj književnosti.³⁶ Na ovaj način dolazimo do određene kontradikcije: ukoliko je, kao što smo već spomenuli, moderni arapski roman iz šezdesetih godina protekloga stoljeća bio prepušten stanovitim postmodernističkim strujama, a s druge strane ukoliko pripada i egzistencijalističkom valu, koji je u arapskom kontekstu pobuna protiv realističkog tona i usmjerenja arapske književnosti s početka dvadesetog stoljeća, da li je taj roman modernistički ili postmodernistički? Atribut “postmodernistički” dosta je često svrstavan uz postkolonijalnu književnost, tako da se često (pogrešno) i podrazumijeva. No, moramo se također zapitati da li je moguće upotrebljavati određene termine u kontekstu iz kojeg *nisu* iznikli. Savremeni arapski kritičar Fayṣāl Darrāġ oštro tvrdi da je postmodernizam evropski fenomen koji se mora posmatrati u odnosu na kontekst iz kojeg je nastao, te u tom tonu tvrdi da je arapska stvarnost predmoderna, a ne postmoderna, te se pojam modernizma na taj način može redefinirati tako što mu se doda još jedno (nezapadno) značenje koje implicira svijest o *neživljenju* u modernoj eri.³⁷ Ovakvo redefiniranje pojmova težnja je kritičara iz postkolonijalnoga svijeta kao jedan od načina razobličavanja prikrivene evrocentričnosti. Arapski modernizam snažno je povezan s političkom stvarnošću u kojoj i protiv koje se rađa. Budući da je plod takve reakcije, sasvim je logično da pripada i dijeli određen broj odlika s ostalim postkolonijalnim književnostima u svijetu, ali istovremeno preispituje nametnute obrasce i klasifikacije po kojima se kolonijalni manihejski odnos reproducira.

Vremenske prijelomnice u razvoju arapske postkolonijalne književnosti

Prisjetivši se definicije koja pod postkolonijalnu odrednicu dovodi sve kulture koje su bile pod imperijalnim utjecajem od početka kolonizacije, možemo utvrditi da postkolonijalne književnosti prolaze kroz različite faze koje *odgovaraju fazama razvoja bilo nacionalne ili regionalne svijesti i uspostavljaju projekt razlikovanja od imperijalnog centra*.³⁸ Prema ovom principu prvu i drugu fazu u razvoju postkolonijalne književnosti predstavljaju autori i djela koja veličaju “centar”, kolonijalnu silu, njen napredak i progres, zapadnu razboritost, a premda se mogu baviti i bogatom neevropskom prošlošću, njihov potencijal za

³⁵ Abd Allah al-Ġismī, “al-‘Arab wa al-falsafā allatī ’iḥtārūhā”, *al-‘Arabī*, april 2007, str. 81. i 82.

³⁶ Stefan G. Meyer, o. c., str. 8.

³⁷ Fayṣāl Darrāġ, “Ma ba‘da al-ḥadāta fi ‘ālam bilā ḥadāta”, *al-Karmel*, br. 51, Aman, 1997, str. 82. (usp. Stefan Meyer, o. c., str. 274).

³⁸ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2004, str. 4.

subverzivnost veoma je skroman. Raskid s ovakvim načinom mišljenja i okretanje temama sadašnjosti i problemima savremenog svijeta uvode novu eru u historijatu postkolonijalnih književnosti.

Govoriti o arapskoj postkolonijalnoj književnosti u širem kontekstu podrazumijeva uključivanje i jednog šireg historijskog konteksta, te bi jedna opsežnija studija na taj način obuhvatala i istraživanje samih začetaka arapske moderne književnosti još u devetnaestom stoljeću. Međutim, ova se studija ograničava samo na određene vremenske prijelomnice iz dvadesetog stoljeća koje su od izravne važnosti kako za palestinsku, tako i za arapsku postkolonijalnu književnost uopće. Na taj su način dvije vremenske odrednice u fokusu, ne isključujući relevantnost perioda prije i poslije perioda omeđenih tim odrednicama.

U razvoju arapskoga romana jedna od najznačajnijih godina prekretnica jeste 1948, godina proglašenja države Izrael. Kao svojevrsni čin negacije palestinskog (a u širem kontekstu i arapskog) identiteta, ovaj događaj (koji Palestinci nazivaju *nakbom* ili katastrofom)³⁹ doveo je do osjećanja fragmentacije, raspršenosti i egzila.⁴⁰ *Nakba* je naravno pogodila prije svega Palestinece kao lokalno stanovništvo; međutim, njen utjecaj prožeo je sve pore arapskog društva uopće, a shodno tome i književnu produkciju nakon 1948. godine. Kako Saree Makdisi ističe, arapski modernizam (u kontrastu sa spomenutim tendencijama *nahḍe* ili tradicionalizma) razvijao se duž prijelomnih ili kriznih tačaka u savremenoj arapskoj historiji.⁴¹ Književnost kao da se počinje zbiljski suočavati s problemima sadašnjice, ili ih bar počinje prepoznavati. Umjesto dotadašnjih poniranja u historiju ili slijepog slijeđenja evrocentričnih modela romanopisci se okreću raspolućenoj zbilji i onome što bi Said nazvao stanjem prisutnosti-odsutnosti prouzrokovanim egzilom. *Problematika romaneskne forme ovdje je odraz rascijepljenog svijeta.*⁴² Upravo u ovom periodu u romanima prepoznajemo ključnu odliku postkolonijalnih književnosti: njihovu preokupaciju mjestom i izgnanstvom, pri čemu dolazi i do posebne krize identiteta povezane s prepoznavanjem veze između sebstva i mjesta.⁴³ Pisci nakon 1948.

³⁹ 'Ilyās Ḥūrī napominje kako godinu 1948. Palestinci nazivaju *nakbom*, a Izraelci godinom rata za nezavisnost (*ḥarb al-'istiqlāl*). Vidi: "Su'āl al-nakba: al-Sirā' bayna al-ḥādir wa al-ta'wīl – 'Adwār Sa'īd wa mas'ala Filisṭīn", *al-Karmel*, br. 78, *Rām Allah*, 2004, str. 46.

⁴⁰ Ibrahim Muhawi, "Irony and the Poetics of Palestinian Exile". U: *Literature and Nation in the Middle East*, ur. Ibrahim Muhawi and Yasir Sulayman, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, str. 31.

⁴¹ Saree Makdisi, "Postcolonial Literature in a Neocolonial World: Modern Arabic Culture and the End of Modernity". U: *The Pre-occupation of Postcolonial Studies*, ur. Fawzia Afzal-Khan i Kalpana Seshadri-Crooks), Duke University Press, 2000, str. 273.

⁴² Georg Lukacs, "Predgovor" u: *Teorija romana*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1990, str. 10.

⁴³ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2004, str. 8.

nastoje prikazati/iskazati Drugog u stalnoj dijalektici centra i margine. U tome se razaznaje postkolonijalna preokupacija prostorom, a ne vremenom; u/oko prostora nastaje sukob, dok vrijeme dolazi tek sekundarno. Pa ipak, dolazi do promjene promatranja vremenskog slijeda: hronološki linearan narativ zamijenjen je narativom u kojem dolazi do fragmentacije vremena, a pouzdanog, sveprisutnog pripovjedača sve češće zamjenjuje polifono pripovijedanje i nepouzdan pripovjedač. Preokupacija sadašnjošću sve glasnije dovodi do kritike tradicionalnih društvenih normi ili opresivnih političkih sistema, iako pri ovoj konstataciji moramo biti oprezni, budući da također dolazi do buđenja nacionalne svijesti koja u nekim djelima u svom ekstremnom obliku dovodi do veličanja nacionalne države i njenih struktura: *Poticaj koji vodi ka nacionalnom samoostvarenju u kritičkim procjenama književnosti ne izbjegava prečesto nacionalni mit.*⁴⁴

Sljedeća ključna godina u historiji arapske književnosti jeste 1967. (poznata kao *naksa* – neuspjeh). Te godine Izrael u junskom ratu, koji je trajao samo šest dana, enormno širi svoje granice, nanosi težak poraz okolnim arapskim državama te okupira Gazu i Zapadnu Obalu. Ovaj događaj u modernoj palestinskoj književnosti (a možemo razmatrati njegove implikacije i u perspektivi moderne arapske književnosti uopće) simbolizira (paradoksalno) okosnicu oko koje se počinje formirati jasnija svijest o identitetu i samoodređenju. Na sličan se način promišlja i o pitanjima modernosti i modernizma te uloge arapskog intelektualca u tom procesu. Pa ipak, period koji je uslijedio nakon 1967. godine Ćabrā smatra “periodom duhovne nemoći”,⁴⁵ što predstavlja internalizaciju političkog, vojnog i društvenog neuspjeha otpora izraelskom doseljničkom kolonijalizmu. S druge strane, *naksa* je nekim palestinskim autorima, paradoksalno, osnažila volju i odlučnost da se borba protiv okupacije nastavi.⁴⁶ U kontekstu cjelokupne savremene arapske književnosti treba napomenuti da su pedesete i šezdesete godine bile doba prodiranja filozofije egzistencijalizma u to područje, te su stoga događaji iz 1967. kod arapskih autora dodatno osnažili sentiment koji je izražavao nemoć pred izvanjskim silama okrutnoga svijeta. Godina 1968, koja je u modernoj svjetskoj historiji ostala upamćena kao godina studentskih pobuna i protesta, a u književnosti i filozofiji kao godina bune protiv strukturalizma i pojava novih pravaca mišljenja, u arapskoj kulturnoj javnosti poprimila je dodatnu revolucionarnu notu zbog *nakse*.⁴⁷

⁴⁴ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2004, str. 16.

⁴⁵ Citirano prema: Bassam K. Frangieh, “Modern Arabic Poetry: Vision and Reality”. U: *Tradition, Modernity and Postmodernity in Arabic Literature: Essays in Honor of Professor Issa J. Boullata*, ur. Kamal Abdel-Malek & Wael Hallaq, Brill, Leiden – Boston – Köln, 2000, str. 226.

⁴⁶ Ibid., str. 233.

⁴⁷ Ćābir ‘Uṣfūr, ‘Afkār wa ‘aġniha, *al-‘Arabī*, juli 2010, str. 77-81. Vidi također članak istog autora: Ćābir ‘Uṣfūr, Wa‘y al-hazīma, *al-‘Arabī*, juni 2010, str. 74-79, za šire tumačenje događaja iz 1967.

Egzistencijalizam u filozofiji i književnosti snažno je utjecao na arapsku književnost tog perioda, a Kirsten Scheid obrazlaže njegovu prijemчивost za određene (intelektualne) slojeve arapskog društva:

Može se reći da je egzistencijalizam koji su predvodili Arapi u pedesetim godinama proteklog stoljeća bio važan što se tiče mlade generacije koja je odbijala način života svoje okoline (...).⁴⁸

Kao što smo primijetili u prethodnom poglavlju, arapski modernizam svojevrsna je reakcija na kolonijalizam u svim njegovim aspektima, ali i na tradicionalizam u vlastitom društvu, pa je egzistencijalizam u arapskoj književnosti bio jedan od najučinkovitijih odgovora na takvo stanje. Struja realizma u arapskoj književnosti snažna je i dalje u ovom periodu između 1948. i 1967, a ostaje dominantna i nakon 1967, bar što se tiče njene recepcije kod arapske javnosti. Prijemчивost egzistencijalizma za arapsku književnost pedesetih i šezdesetih godina dvadesetog stoljeća može se pripisati dekolonizatorskom buđenju u zemljama Trećeg svijeta, a određene njegove karakteristike (poput nemoći pojedinca pred izvanjskim silama) donekle su zastupljene u palestinskom postkolonijalnom romanu. Međutim, postkolonijalni palestinski roman samo djelomično prati egzistencijalističku struju u književnosti; njegova preokupacija ipak je društveni i kulturni angažman koji potiče na aktivnu ulogu pojedinca. Ove dvije tendencije vidljive su u dvije novele istog autora: Kanafānjev *Ljudi na suncu* oslikavaju nemoć i potpunu izgubljenost u surovom svijetu kontingentnosti, dok *Šta vam je ostalo* prikazuje slabašni, ali dojmpljivi poziv na društveno djelovanje.

Dakako, ovakva tendencija u književnosti direktan je odraz palestinske političke stvarnosti u periodu šezdesetih godina, a posebno nakon 1967. godine. Prema Ibrahimu M. Abu Rabi' u, događaji iz 1967. godine (unatoč tome što se smatraju manjim porazom od gubitka palestinske teritorije i formalnim nastankom države Izrael 1948. godine) bili su ipak veća prekretnica za razvoj modernog arapskog mišljenja:

Ako je 1948. – godina osnivanja države Izrael – predstavljala glavni šok za arapsku svijest, poraz iz 1967. godine, koji je za posljedicu imao poraz “arapskog progresivnog projekta” naserizma i projekta arapskog nacionalizma započetog u devetnaestom stoljeću, označio je početak sporog i dubokog buđenja arapskog svijeta u bolnoj stvarnosti, ekspanzionističkom projektu izraelske države i osvješćavanje za konkretne korake koji se moraju poduzeti da bi se postigla ravnoteža između ove bolne stvarnosti i arapskog potencijala.⁴⁹

⁴⁸ Kirsten Scheid, al-Ġins, al-Kaḍb, al-'Ibdā', al-'Ādāb, br. 9-10/2000, str. 29.

⁴⁹ Ibrahim M. Abu-Rabi', *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, Pluto Press, Sterling, 2004, str. 59.

Ġassān Kanafānī, kad govori o kulturnoj situaciji nakon 1967. godine, napominje da je arapski svijet bio u stanju intelektualne paralize do te mjere da je upotrebljavao "sljepački jezik" da bi izrazio svoje nedaće.⁵⁰ Ono što je poraz iz 1967. godine ipak učinio jeste da se počinje buditi djelotvornija kritička svijest, a u kontekstu postkolonijalne teorije to znači da se iz *adapt* faze (iz faze prilagođavanja) prelazi u *adept* (ili "majstorsku"⁵¹) fazu, odnosno dolazi do kritičkog sagledavanja *sebe* u odnosu na *Drugog*, ali i refleksivno, u odnosu na samoga sebe. Međutim, neki kritičari smatraju kako se nakon 1967. godine i osamostaljiivanja Narodnog fronta za oslobođenje Palestine pisci poput Kanafānija okreću isključivo kolektivu *koji književno djelo drži tek jednim od oružja zajedničke borbe*.⁵²

I godina 1967. i godina 1948. bile su prije svega godine prijelomnice za palestinsko društvo, a time i za palestinsku književnost. Ipak, iako su godine *nakbe* i *nakse* uveliko usmjeravale potonju književnu produkciju, Maḥmūd Darwīš, najslavniji arapski pjesnik savremenog doba, smatra da je pogrešno misliti da palestinsko pjesništvo i književnost općenito nastaju iz ničega; oni imaju svoj kontinuitet prije ovih navedenih odrednica.⁵³ Ovakav Darwīšev stav odražava otpor prema kolonijalističkoj namjeri zatiranja kulturnih i društvenih korijena Palestinaca i pobunu protiv zaborava kao nesvjesnog kolonizatora palestinskoga identiteta.

Arapski intelektualci nakon 1967. godine susreću se s novim izazovima i pitanjima, od kojih je jedno od najznačajnijih pitanje kulture ili pak kulturā. Da li je arapska književna i kulturna produkcija, u tom kontekstu, monolitna, ili pak u njoj postoji dovoljno različitosti koje podliježu ponaosobnom proučavanju svake od njih? Ovim se ne podrazumijeva samo horizontalno (geografsko) diferenciranje, već i vertikalno razlikovanje kultura po njihovom ideološkom usmjerenju (tako 'Abd al-'Azīz al-Maqāliḥ tvrdi da su neke od najznačajnijih *kultura napretka – taqāfa mutaqaaddima, prilagođena središnja kultura – taqāfa wustīyya tawfiqiyya, taqāfa salafīyya – tradicionalistička kultura te taqāfa tamāhī wa al-dūbān* ili *kultura kombinacije i taljenja*, koju smatra najpogubnijom jer teži brisanju nacionalne kulture).⁵⁴ Ovdje ćemo po strani ostaviti razmatranja o (često nasilnim) pokušajima da se arapska kultura razjedini ili pak rasprave o (neuspjelim) panarabističkim projektima. Bitno je, s druge strane, pokušati odrediti posebnost palestinske prozne književne produkcije u arapskoj književnosti XX stoljeća te ukazati na diferencijacije unutar palestinskog romana izazvane, između ostalog, i snažnim ispreplitanjem *života i umjetnosti*.

⁵⁰ Ibrahim M. Abu-Rabi', *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, Pluto Press, Sterling, 2004, str. 59.

⁵¹ Zdenko Lešić i dr., *Suvremena tumačenja književnosti*, Sarajevo Publishing, Sarajevo, 2006, str. 536.

⁵² Tatjana Paić-Vukić, "Ljudi na suncu Ġassāna Kanafānija", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 46/1996 (1997), str. 87.

⁵³ 'Antūn Šalḥat, "Fī al-taqāfa wa al-huwiyya: madāhila ta'šī'iyya", *al-'Ādāb*, 7/8, Bayrūt, 2003, str. 29.

⁵⁴ 'Abd al-'Azīz al-Maqāliḥ, "Wāqī' al-taqāfa al-'arabiyya lā yu'ālaḡ bi al-qimam", *al-'Arabī*, decembar 2010, str. 28.

Specifičnost palestinskog postkolonijalnog romana u arapskoj književnosti

Palestinska književnost dvadesetog stoljeća neraskidivo je povezana s političkom, društvenom i historijskom stvarnošću, i to je krucijalni element koji je čini odjelitom od šireg okvira savremene arapske književnosti. Ova tvrdnja ne implicira to da se arapska nepalestinska književnost ne dotiče izvanfikijske stvarnosti, već ističe činjenicu da je književnost u palestinskom kontekstu predstavljala oblik borbe ili otpora koji je često zauzimao važnije mjesto od oružanog. Ğassān Kanafānī ovu specifičnost palestinske književnosti tumači na sljedeći način:

...kulturalna forma u otporu poprima veliki značaj koji nikada nije manji od samog oružanog otpora, stoga je promatranje, istraživanje i otkrivanje njene dubine postalo neprocjenjiva nužnost u razumijevanju zemlje na koju se oslanjaju puške oružane borbe.

U periodu između 1948. i 1967 arapski intelektualci na opkoljenim teritorijama, kroz najteže okolnosti potlačenosti i kulturne potčinjenosti, uspostavili su historijski model za kulturni otpor svojom postojanošću, progresivnošću i dubinom.⁵⁵

Tu odjelitost palestinske književnosti u odnosu na ostale arapske književnosti u regionu možemo nazvati terminom *književnosti otpora*, te se na taj način palestinska književnost uklapa u jedan drugačiji okvir koji sačinjavaju književnosti drugih (bivših) koloniziranih krajeva. Barbara Harlow književnost otpora definira kao *posebnu kategoriju književnosti koja se značajno pojavila kao dio organiziranih borbi za nacionalno oslobođenje i pokrete otpora u Africi, Latinskoj Americi i na Bliskom istoku*.⁵⁶

Djela koja nastaju u ovom periodu i sama su dokaz buđenja svijesti: *u svim postkolonijalnim društvima riječ vodi ka znanju koje potiče preispitivanje, a to preispitivanje pokreće promjenu*.⁵⁷ Nakon početnog muka koji je uslijedio nakon 1948. godine⁵⁸ palestinska proza okreće se temama u kojima se jasno naslućuje raskid sa starim formama i slikama (muškoga) identiteta, a u fokusu nekih djela dolazi i do razmatranja ženskog identiteta u palestinskom kontekstu.

Sve navedeno možemo ilustrirati na primjeru književnog opusa Ğassāna Kanafānija. Književno i kritičko djelo Ğassāna Kanafānija (rođen 1936. godine u Akki, poginuo od

⁵⁵ Ğassān Kanafānī, *al-'Adab al-filisīnī al-muqāwama tahta al-'iḥtilāl*, Mu'assasa al-'abhāt al-'arabiyya, Bayrūt, 1987, str. 13-14.

⁵⁶ Barbara Harlow, *Resistance Literature*, Methuen, New York, 1987, str. xvii.

⁵⁷ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2004, str. 84.

⁵⁸ Na ovom bi mjestu zanimljivo bilo povući paralelu sa stanjem društvenog i kulturološkog šoka netom nakon što je Austro-Ugarska okupirala Bosnu. To upućuje na činjenicu da postkolonijalna društva prolaze kroz slična stanja bez obzira na specifičnosti društveno-historijskog konteksta.

podmetnute autobombe 1972. u Bejrutu) u potpunosti je isprepletano s palestinskom historijom i savremenim palestinskim iskustvom.⁵⁹ *Kanafānĭjeva djela fikcije – raznovrsna, eksperimentalna i nejednake umjetničke vrijednosti, kakva jesu – nude poučan primjer za istraživanje dijalektičkog međuodnosa između političkog značenja i estetskih vrednota u književnosti.*⁶⁰ Prema Muhammadu Siddiqu, Kanafānĭjeva se djela mogu hronološki podijeliti u tri faze: prva faza obuhvata period između 1956. i 1965; drugi period uključuje djela objavljena između 1965. i 1968, dok je treći period započeo 1968, a završen je njegovom tragičnom smrću 1972. godine. Upravo u prikazu ovog opusa primjećujemo kako godina 1967. utječe na završetak središnjeg prijelaznog perioda u Kanafānĭjevom opusu. Nadalje, u Kanafānĭjevim djelima možemo primijetiti kako se slika o sebi (*autoimage* ili *al-ṣūra al-dātiyya*) kreće od prizora izgubljenosti ka stanju odlučnosti, ali kako ova slika nikada nije definitivno određena ili okamenjena, primjećujemo stalno traganje koje je odlika cjelokupne postkolonijalne književnosti. Pored *autoimagea*, koji dolazi u prvi plan istraživanja, evidentan je i razvoj slike o Drugome ili *heteroimagea* (*al-ṣūra li al-'āḥar*). Drugi se prvenstveno treba prepoznati; od slike Drugog koji je nepoznat i neodređen dolazimo do kontakta s Drugim koji se nastoji upoznati. Drugi se konstruira iz arhive sebstva, ali se artikulira i kao potpuno različit od njega.⁶¹

Razvoj postkolonijalne svijesti primjećujemo i u antitradicionalističkom preokretanju ukotvljenih centara u margine te u (ma koliko rudimentarnom) pokušaju da se pitanje žene postavi u fokus.

Na ovom putu jedan drugi pisac Ćabrā 'Ibrāhīm Ćabrā unosi model policentričnosti samom strukturom svoga romana. Ovaj pisac (rođen 1920. u Betlehemu, umro 1994. u Bagdadu) i plodotvorni umjetnik u fokus svojih radova na različite načine stavlja Palestinu, a posebno je zaokupljen fenomenom *prisilnog emigriranja*, koje *čitavoga života doživljava kao iščašenost*.⁶² Kroz roman *U potrazi za Velidom Mesudom* primjećujemo daljnji razvoj palestinske postkolonijalne književnosti kroz pitanja identiteta, granice, spola ili dijalektike centra i margine, koja kod Ćabre poprimaju novu dimenziju, između ostalog i zbog toga što se ova pitanja prije svega tretiraju u formi romana te smještaju u perspektivu egzila. Postkolonijalni palestinski roman ne pronalazi rješenje u pukom preokretanju pozicija binarne

⁵⁹ Vidi više u: Muhammad Siddiq, *Man is a Cause*, Near Eastern Studies, University of Washington, Number 2, Seattle, 1984, str. xii.

⁶⁰ Ibid., str. xii-xiii.

⁶¹ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2004, str. 102.

⁶² Esad Duraković, "Ibrahim Džebra ili stasanje arapske proze", u: *Prolegomena za historiju književnosti orijentalno-islamskoga kruga*, Connectum, Sarajevo 2005, str. 446. U ovom poglavlju nalazi se više biografskih podataka o životu i djelu Ćabre Ibrāhīma Ćabre kao i pomna analiza Ćabrinog pripovjedačkog postupka.

opozicije kolonizator – kolonizirani: *Ukidanje (...) centra ne uključuje stvaranje alternativnog fokusa subjektivnosti, novog centra.*⁶³ Ono što ovaj narativ čini jeste postavljanje margine u položaj subjekta uz mnoštvo drugih subjekata pored njega.

Pitanja dijalektike centra i margine usko su povezana s konstrukcijom identiteta i njegovog odraza u djelu. Na tom se području ukrštaju brojna druga pitanja, poput reprezentacije i podređenosti, znanja i moći, samosvijesti i samoodređenja, alijenacije i hibridnosti. Identitet u postkolonijalnoj palestinskoj književnosti određen je i prostorno-vremenskim kontekstom te ključnim pitanjem sjećanja u kojem se istovremeno ukrštaju sva tri vremenska plana: prošlost, sadašnjost i budućnost (na ovaj način palestinski autori prkose hegelijskom konceptu vremena). Naposljetku, čini se da svaki palestinski autor sebi i svojim likovima prije svega postavlja pitanje: “Ko sam?”. Ovo pitanje, naravno, nije isključiva svojina palestinskih postkolonijalnih autora; međutim, ono u sebi nosi i snažan poziv na suočavanje s vlastitom pozicijom sebstva kao stalnog Drugog. Dakle, u postkolonijalnom palestinskom narativu identitet se formira, preispituje ili dekonstruira na osnovu samopromatranja sebe kao Drugog. To je, naposljetku, potpuno preokretanje monocentričkog kanona, što pokazuje visoku samokritičnost palestinskog romana.

⁶³ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, str. 103.

Konstruiranje identiteta

Prostor i identitet

Biti Palestinac znači biti u posebnom odnosu prema prostoru koji se proteže od rijeke Jordan do Mediterana. Svakodnevni život Palestinaca obilježen je bitkom za djelić zemlje, bilo da žive kao građani drugog reda u nekom od izraelskih gradova, bilo da su zatočenici izbjegličkih logora ili pak da im je svaki životni korak ograničen kontrolnim tačkama. Biti Palestinac znači svjedočiti uzurpiranju vlastitoga prostora (naseljavanjem – *'istīṭān*) i progonu u tuđi (izgon – *hiḡra* i boravak u egzilu – *manfā*).

Palestinski autori svojim djelima oslikavaju ovu borbu za prostor. Oni se ne ustručavaju prikazivati svaki detalj danonoćnih poniženja kroz koja prolaze Palestinci pod okupacijom ili onda kad žive izbjegličkim životom. Ne začuđuje, stoga, istaknutost autobiografskog žanra u savremenoj palestinskoj književnosti (prisjetimo se kako jedno od najznačajnijih palestinskih djela ovog žanra nosi naslov *Out of Place – Izvan mjesta*; autor je Edward Said).

Na osnovu preokupacije palestinskih autora prostorom možemo podijeliti konstruiranje identiteta u romanima i novelama na tri kategorije:¹

1. konstruiranje palestinskog identiteta na okupiranim teritorijama (područja Gaze i Zapadne Obale);
2. konstruiranje palestinskog identiteta u egzilu;
3. konstruiranje palestinskog identiteta na području države Izrael.

Fokus je ove studije na konstrukciji palestinskog identiteta na području okupiranih teritorija te u egzilu, a treća kategorija isključena je iz ovog razmatranja zbog toga što bi njena analiza zahtijevala jednu zasebnu studiju. Naime, ova posljednja kategorija implicira posmatranje palestinskog identiteta u državi u kojoj on može biti definiran isključivo negativnom odrednicom – nejevreji; osim toga, u ovu se analizu uključuje i pitanje jezika, historije, zajedničkih simbola, pored brojnih elemenata koje bi analiza prethodne dvije

¹ O ovoj podjeli vidi također u: Edward Said, *The Question of Palestine*, Vintage Books, New York, 1992.

kategorije isto tako uključivala. Drugi mogući razlog izostavljanja analize treće kategorije jeste činjenica da je Izrael za veliki broj Palestinaca zemlja egzila, ali i zemlja okupacije u isto vrijeme, što predstavlja sintezu prve dvije kategorije. Palestinci koji žive u Izraelu odvojeni su od arapskoga svijeta, te kao posljedicu toga nastoje svoj život organizirati u malom prostoru pod izraelskom dominacijom (dakle, u svojevrsnom unutarnjem egzilu).² U skorije vrijeme palestinska književnost nastala u Izraelu i na hebrejskom jeziku privlači dosta pažnje književnih kritičara, te se svakako očekuju i detaljnije analize iz perspektive postkolonijalne kritike.

Konstruiranje palestinskog identiteta na okupiranim teritorijama

Šta Arapi rade ovdje?³

Fokus na pitanje dijaspora i egzila često marginalizira pitanje stanovništva na teritoriji koja je bila kolonizirana, još uvijek prolazi kroz stanje kolonijalizacije ili je pak okupirana. Ova kategorija stanovništva, za razliku od stanovništva u egzilu, ne posjeduje liminalnu poziciju, odnosno čini se da ne posjeduje priliku za istovremeno sagledanje vlastitog identiteta iznutra i izvana.⁴

Svaka palestinska zajednica mora se boriti da održi svoj identitet na bar dva nivoa: prvo, svoj palestinski identitet u odnosu prema historijskom susretu s cionizmom i okrutno brzim gubitkom domovine, te palestinski identitet u egzistencijalnom kontekstu svakodnevnog života...⁵

Kad govorimo o konstrukciji identiteta “pod opsadom”, to podrazumijeva i preispitivanje koncepta “doma” kao mjesta koje predstavlja zaštitu i sigurnost. Okupacija implicira stalnu prijetnju ne samo kulturnom identitetu već i samom fizičkom postojanju jedinice ili ugroženog kolektiva. Iako ne postoji izmještanje ili bijeg (fizička promjena mjesta), prijetnja od protjerivanja stalna je, i to stvara osjećaj bezdomnosti. U tom kontekstu domen privatnog i javnog nije više jasno razgraničen. Prisutan je i osjećaj stalnog iščekivanja i odlaganja sadašnjosti (što je, kako ćemo vidjeti i u sljedećem poglavlju, odlika i identiteta u egzilu).

² Edward Said, *The Question of Palestine*, Vintage Books, New York, 1992, str. 117.

³ Pitanje koje je Ben Gurion uputio Haimu Laskowu prilikom dolaska u jedan palestinski grad okupiran od Izraelaca. Vidi: 'Ilyās Ḥūrī, Su'āl al-nakba: al-Sirā' bayna al-ḥādir wa al-ta'wīl – 'Adwārd Sa'īd wa mas'ala Filisṭīn, *al-Karmel*, br. 78, Rām Allah, 2004, str. 46.

⁴ Vidi više u: Benita Parry, *Postcolonial Studies: A Materialist Critique*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2004, str. 100.

⁵ Edward Said, *The Question of Palestine*, Vintage Books, New York, 1992, str. 121.

Započnimo analizu primjerom Kanafānījeve novele *Šta vam je ostalo*⁶. Protagonisti su ove Kanafānījeve novele Hāmīd, Maryam, Zakariyya, Vrijeme i Pustinja. Osnovni fabularni okvir ove novele jest sljedeći: Hāmīd i Maryam jesu brat i sestra koje je majka ostavila/ izgubila prilikom bijega iz grada Jaffe, u kojem su živjeli. Maryam se udaje za Zakariyyu, koji je već oženjen i ima petero djece, a osim toga je i izdajica zbog čije je krivice ubijen jedan od palestinskih boraca. Hāmīd, s druge strane, skoro je dvadeset godina mlađi od svoje sestre i prema njoj gaji pomiješana osjećanja koja graniče s incestuoznim. Nakon što se njegova sestra uda za Zakariyyu, Hāmīd odlazi iz kuće u Gazi da bi došao do Jordana (gdje se navodno nalazi njegova majka) preko pustinje Negev. U pustinji Hāmīd susreće nepoznatog vojnika Izraelca te tu nastaje sukob na život ili smrt; istodobno s tim Maryam u svome domu u Gazi proživljava dramu u kojoj se bori za život svog nerođenog djeteta. Novela završava tako što Maryam ubija Zakariyyu, a Hāmīd izraelskog vojnika ipak ostavlja u životu (iako je kraj otvoren i dozvoljava i drugačija čitanja – naime, da je izraelski vojnik u stanju između života i smrti jer je do kraja novele prepušten na milost i nemilost protagoniste Hāmīda). Na oba plana likovi poput Pustinja i Vremena imaju ključnu ulogu: Pustinja je medijator između Hāmīda, Maryam i nepoznate budućnosti, dok Vrijeme u isti mah usmjerava sudbinu i Hāmīda i Maryam. Iako radnja ovog djela nema složenu fabulu, u neprestanom smjenjivanju glasova primjećujemo odraz složene fragmentiranosti stvarnosti koja se oslikava u ovom djelu. Ukoliko se posmatraju odnosi likova u noveli, ističe se odnos Maryam i Hāmīda, koji se međusobno dopunjuju u ponovnoj konstrukciji/obnovi identiteta nakon kriznog trenutka: Maryam odlukom da svoje nerođeno dijete nazove Hāmīdom zapravo spašava brata koji se nalazi u Pustinji. Činom ponavljanja uspostavlja se kontinuitet, a razbija kontingencija; time se potvrđuje prisustvo i implicira trajnost.

Simbol bračne zajednice

Već spomenuti osjećaj stalnog iščekivanja u bliskom je odnosu s odlukama koje donose protagonisti ove novele. Dok su Maryam i Hāmīd boravili u Gazi, prije njene veze sa Zakariyyom, stalno se odlagala mogućnost da stupe u bračnu zajednicu ili uopće da potraže potencijalne partnere za brak. Sprva se braku protivio njihov otac, još dok su živjeli u Jaffi, koji je smatrao da se ne može govoriti o drugim stvarima prije nego što se riješi palestinsko pitanje. Na ovaj se način prirodni slijed prekidao ili stavljao u stanje vječnog čekanja boljeg vremena:

Moja je majka govorila baš tim tonom: ako se zaručiš s Fathīyem, neću reći: “Dobro”, već ću reći onako kako njegov otac kaže: “Peke!” A otac zastade pred vratima, ljutit, sav bi se tresao kad bi se naljutio, te glasno i hrapavo povika: “Ne govorite o ženidbi dok se ovaj problem ne riješi!” Kad bi izgovarao riječ “problem”, prijetećom i krvavom činila se ta opasnost. (ŠVJO, 34)

⁶ U nastavku će se naslov novele navoditi skraćenicom: ŠVJO.

Događaj o kome u ovom dijelu pripovijeda Maryam odnosi se na sljedeće: Maryamina prijateljica Fathīya željela ju je udati za svoga brata još dok su živjele u Jaffi. S pomalo nostalgичnim tonom Maryam pripovijeda kako je tradicionalna Fathīyina porodica nje govala uspomene na beduinsko doba (otud Maryamina majka pravi razliku između izraza “dobro” (*tayyib* u originalu) i “peke!” (*‘ahlan wa sahlān*), koji je Fathīyin otac koristio kad bi želio izraziti svoje odobravanje u skladu s drevnom tradicijom), a u širem kontekstu ovaj nostalgični ton koristi se svaki put kad se govori o vremenu prije progonstva iz Jaffe. S druge strane, primjećujemo reski očev odgovor na pitanje Maryamine udaje (iako se Maryam u to doba već primicala zrelosti). Očev odgovor predstavlja nam sliku početnog suočenja s nepoznatom prijateljicom (izraelskim kolonijalizmom) koju on naziva “problemom” (*al-qadīya*) i za koju pretpostavlja da neće dugo trajati (otuda i njegova težnja da zaustavi bilo kakvu drugu društvenu aktivnost koja će remetiti odbranu onoga što smatra svojom domovinom). Ovdje primjećujemo nesnalaženje u novonastaloj situaciji i svojevrsnu zatečenost koja ne pronalazi pravi odgovor. Stanje lutanja i iščekivanja evoluiru u stalnu rezignaciju i u drugoj Hāmidovoj generaciji:

“Zar ne razmišljaš o braku?” Hāmid zatrese glavom: oženit ću se onda kad se ponovo okupi porodica u kući boljoj od ovog bijednog sobička. (ŠVJO, 43)

I ovdje primjećujemo pasivni odnos prema sadašnjosti. Likovi su raspolučeni između prošlosti koja ih koči i budućnosti koja postoji u stalnom iščekivanju. *U Palestini nakon 1948. kolektivni rituali koji su formalno uređivali žudnju, kao i konvencionalni odnosi moći i stvaranja, bili su nesređeni.*⁷ Dakle, žudnja je postojala, ali poremećen je bio odnos prema instituciji braka. Simbol braka istaknut je u ovom djelu: on predstavlja zajednicu koja ima mogućnost da produži egzistenciju i donese promjenu; međutim, zajednica u koju stupaju Zakariyya i Maryam ima disfunkcionalni karakter i završava ubistvom jednog partnera. S druge strane, brak kao zajednica ima određeni potencijal uspjeha, odnosno potomstvo koje bi eventualno nastalo iz takve zajednice potvrdilo bi prisustvo i osiguralo kontinuitet. Iako Maryam začinje dijete u vanbračnoj vezi, njena odluka da ne izvrši pobačaj te da nerođeno biće nazove imenom svoga brata ukazuje na ponovno uspostavljanje izgubljenog (muškog) identiteta.

Zakariyya i Maryam nisu funkcionalan par, što može biti rezultat i Zakariyyine ličnosti, koja teži liku mimikričnog čovjeka, ali i cjelokupnog života pod opsadom u kojem tri protagonista novele žive. *U veoma doslovnom značenju palestinska nesreća od 1948. godine jeste to da biti Palestinac uopće znači živjeti u jednoj utopiji, bezmjestu, određene*

⁷ Amy Zalman, “Gender and the Palestinian Narrative of Return in Two Novels by Ghassan Kanafani” (u: *Literature and Nation in the Middle East*, ur. Yasir Suleiman i Ibrahim Muhawi), Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, str. 50.

vrste.⁸ U nastojanju da se riješi problem prostora (život pod opsadom implicira ograničenost kretanja i izoliranost), likovi iz vida gube temporalni aspekt (život koji buja i kreće se usprkos zabranama). Za razliku od bračnoga para, brat i sestra u ovoj noveli u nekoj mjeri djeluju po principu *yanga* i *yina*, pri čemu ženski element u tom odnosu oživljava brata, a samim time i konstruira cjelovitiji i koherentniji identitet Palestinca koji opstaje.

S motivom bračne zajednice blisko je vezan i motiv postelje, bilo u njenoj seksualnoj konotaciji ili u značenju obitavališta sna i smrti. Ponekada se oba značenja upotrebe postelje stapaju u jedno, kao u sljedećem odlomku:

I nikad nisam znala što sam te večeri prošla ispred kafane u kojoj si sjedio, kao slučajno. I zašto sam usporila, pa ti olakšala da me vidiš i da me sustigneš. I nikad nisam znala da će me taj mali trenutak nakon četiri mjeseca odvesti u tvoj krevet pod ovim zakačenim tabutom koji stalno kuca. Kuca. U njegovoj postelji. Ovo je njegova postelja. Zajedno smo spavali u ovoj sobi, dok je naša tetka spavala u drugoj sobi, prije nego što je umrla. Moj krevet pružao se ispod prozora, a njegov na drugoj strani naspram sata. Potom sam pomjerala svoj krevet u vanjsku sobu nakon što je tetka umrla, a on je ostao tu, nasuprot satu, na ovom krevetu, slušajući većinu vremena njegove odsječne reske otkucaje koji koračaju po zidu oko sebe, bez i jednog trenutka stanke...(ŠVJO, 22)

Događaj koji se opisuje u ovom ulomku odnosi se na susret Zakariyye i Maryam koji je rezultirao njihovom seksualnom aferom; međutim, motiv postelje iz svog seksualnog značenja pretače se u značenje sna, a potom i smrti (iz *erosa* prelazi se u *thanatos*). Zloslutno kucanje sata i sknavljenje postelje predskazanje su sljedeće smrti koja će se desiti na kraju novele. Simbol sata (pored toga što je lice Vremena, jednog od protagonista) usko je povezan s oba spomenuta značenja. Baš kao što Maryamina i Zakariyyina veza predstavlja svojevrsnu krađu, jer Maryam krade supruga i oca petero djece, a Zakariyya krade njenu nevinost, tako je i sam sat koji Hāmid donosi kući ukraden:

Kad je vratio stolicu na svoje mjesto, upitah ga ono što je očekivao: “Koliko si ga platio?” On mi dade odgovor koji nisam očekivala: “Nisam ga kupio, ukrao sam ga.” (ŠVJO, 19)

Vrijeme u palestinskom kontekstu nije dar koji likovi uživaju – ono se kupuje ili krade, jer im je uskraćeno. Maryam i Hāmid ne mogu funkcionirati u prezentu i u stvarnosti jer je ona isuviše fragmentirana. Fragmentaciju Kanafānī izražava i simbolikom ogledala:

U čitavoj kući nije bilo jednog velikog ogledala da u njemu vidim svoje tijelo odjedanput. Gledala sam samo svoje lice, a kad bih pomjerala ogledalo, prošla bi slika mojih grudi, stomaka, bedara, koji su mi se činili nepovezanim dijelovima tijela jedne iskidane djevojke koju probadaju mukli otkucaji, kidajući i podsmjehujući se, kucaju bez milosti. (ŠVJO, 25)

⁸ Edward Said, *The Question of Palestine*, Vintage Books, New York, 1992, str. 124.

Maryam govori o otkucanjima koji određuju njen život, čineći je svakog trena starijom i nesretnijom jer osjeća da svoj život jalovo trati u iščekivanju kraja okupacije i mogućnosti da se uda i zasnjuje porodicu. Život u Jaffi, koji doziva u sjećanje, uvijek predstavlja pozitivnu stranu njenoga života koji je danas raspolučen između nade i nemogućnosti da se ta nada ostvari (ovakvo stanje tereti i likove čiji se identitet konstruira u egzilu). U odnosima koje ostvaruje ona je pasivna polutka, iako njen izbor i veza s oženjenim muškarcem predstavlja aktivno udaljavanje od tradicionalnog modela braka. *Želja za životom kod Palestinaca ispunjena je strpljenjem, ali ne strpljenjem potčinjenih, već saburom koji se nadahnjuje Ayyubom*, veli 'Ilyās Šanbar, palestinski historičar.⁹ Čini se da je Maryamino strpljenje ipak slomljeno, a želja za životom postala nestrpljiva i beskompromisna.

Mimikrični čovjek

Zakariyya, za razliku od Hāmida, lik je koji bismo mogli svrstati u kategoriju likova koji teže postati mimikrični ljudi. Mimikrija je jedan od načina na koji se kolonizirani subjekt odnosi prema realnosti kolonizacije. Naravno, kompleksan je fenomen mimikrije u postkolonijalnom kontekstu:

Bhabha tvrdi da kad domicilni stanovnik reartikulira kolonijalističku želju za promijenjenim, prepoznatljivim, skoro sličnim drugim, ona se odigrava kao parodija, kao dramatizacija koja se treba razlikovati od "primjene zavisnih kolonijalnih odnosa preko narcisoidne identifikacije".¹⁰

Zbog specifičnosti palestinske situacije ova definicija samo djelomično odgovara opisu Zakariyyinog ponašanja. Bhabhina definicija koju prenosi Benita Parry podrazumijevala bi "uglađenost", ispitivanje kolonizatorskog kulturnog modela u kontekstu kolonizirane kulture i hibridne momente koji nastaju u tom kontaktu i reartikulaciji. Međutim, u kontekstu Kanafānījeve novele mimikrija i "lukava uglađenost" zapravo se svode na slučaj Zakariyyine izdaje, budući da kolonizatori/doseljenici ne nastoje prenijeti/nametnuti svoju kulturu na lokalno stanovništvo, čime bi stvorili jednu posredničku klasu koloniziranih, već predstavljaju prijetnju fizičkom opstanku lokalnog stanovništva. Drugim riječima, možemo zaključiti da se u sljedećem odlomku Zakariyya ponaša jednostavno kao izdajica i kvisling:

Zid iza logora bio je visok. Sve su nas okupili tu, gdje smo se tiskali u uskom prolazu koji je vodio u onu srušenu zgradu (...) U podne je istupio policajac i prozvao Sālīma, ali red

⁹ 'Ilyās Šanbar, Fī Filisfīn wa mā ba'd ziyāra, *al-Karmel*, br. 72/73, 2002, str. 131. Vidi intervju 'Ilyāsa Šanbara dat časopisu Bh. dani, br. 277, 2002: <http://www.bhdani.com/arhiva/277/t27709.shtml>

¹⁰ Benita Parry, "Problems in Current Theories of Colonial Discourse" (u: *The Post-Colonial Studies Reader*, ur. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin), Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2003, str. 41-42.

Ijudi ostao je nepomičan, miran i pokisao, a kad ga je prozvao opet povišenim glasom, pomaknu se neki čovjek klecavim koracima te zaškripi šljunak jedan časak pa opet nastupi tišina. (...) Policajac se polahko povuče šireći put ispred uskih cijevi: “Ako i dalje ovako budete skrivali tog momka, svi ćete u pakao! Znamo da je tu među vama.” (...) U sljedećem trenutku istupi Zakariyya iz nepomičnog reda i baci se na koljena, a dvojica ga zgrabiše za prsa. On povika. Čelične cijevi polahko se spustiše. Policajac potom istupi i udari ga. Dvojica vojnika prihvatiše ga i uspraviše na slabe noge. On reče: “Odat ću vam Sālima.” Prije nego što je to učinio, sam Sālīm istupi naprijed i stade pravo pred nas. Vidjeli smo kako nas je obuhvatio nezaboravnim pogledom zahvalnosti dok su ga vodili ispred sebe. Ali Sālīm se vrati, okrenu i prostrijeli Zakariyyu pogledom mrtvacu: hladno, oštro... (ŠVJO, 23-24)

Međutim, postoji još jedan razlog zašto Bhabhina definicija mimikrije ne odgovara liku Zakariyye, odnosno zašto samo djelomično određuje njegov identitet. Bhabhin pojam “mimikrije” i “lukave uglađenosti” implicira da je postojala/postoji *transakcijska, a ne konfliktna kolonizacija*¹¹, što u palestinskom kontekstu predstavlja teoretsko zamagljivanje književne stvarnosti, budući da je odnos između kolonizatora i koloniziranog postavljen na antagonističkim osnovama, a ne na principu kolonizatorskog izazova i prilagođavanja tom izazovu od koloniziranog.

Slika koju Kanafānī prikazuje u gore navedenom odlomku tipičan je prizor okupacije: uzak prolaz ispred razvaline upućuje na stalnu stegu i degradaciju kojoj su Palestinci izloženi. S druge strane, zbijenost redova i njihova nepomičnost predstavljaju zaživljavanje palestinske nacionalne i patriotske svijesti. Novela *Šta vam je ostalo* spada u djelo koje se prije svega bavi oblikovanjem nacionalnog identiteta (Chinua Achebe smatra da pisac ne može biti isključen iz obaveze reeduciranja i obnove¹²) i stoga karakterizacija likova nije istaknuta – Zakariyya je prikazan kao nitkov (*nitn*) i beskičmenjak.

Ipak, začetke karakterizacije lika “mimikričnoga čovjeka” svakako se mogu primijetiti na ovome mjestu, a razmatrat će se pojava ove odrednice i u analizi nekih drugih djela odabranog korpusa.

Dihotomija prisutnosti i odsutnosti

Oznaku “prisutnog-odsutnog” (present-absent) prvi put koristi izraelska vlada kad želi time označiti prognane Palestine čije je posjede nastojala konfiscirati.¹³ Ova je oznaka

¹¹ Benita Parry, *Postcolonial Studies: A Materialist Critique*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2004, str. 62.

¹² Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2004, str. 125.

¹³ Ibrahim Muhawi, “Irony and the Poetics of Palestinian Exile” (u: *Literature and Nation in the Middle East*, ur. Yasir Suleiman i Ibrahim Muhawi), Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, str. 33-34.

kasnije prerasla u svojevrsnu metaforu unutarnjeg egzila, jer se time označava zatiranje svih ekonomskih, društvenih i kulturnih prava Palestinaca, čije se fizičko prisustvo tek donekle tolerira. Oni su "prisutni", ali ne postoje jer se njihov identitet poništava samim kolonizatorovim postojanjem. Od stalnog iščekivanja napetost prerasta u osjećanje ludila i potpune alijenacije. Tako se Kanafānījeva Maryam povlači u ozidani svijet čamotinje i jada:

Odmah je poludjela i utonula u svoju samoću koja ju je pritiskala podižući neprobojni zid koji ponekada podižu luđaci između sebe i svijeta. (ŠVJO, 36)

Poređenje luđaka i osobe koja je prisutna-odsutna nije neobično, budući da se u oba slučaja stvara zid između vanjskog i unutrašnjeg svijeta, i diskrepancija se između njih povećava. Međutim, pobuna Kanafānījevih likova, kad se javi, nije izravno usmjerena protiv kolonizatora, već se iskazuje u njihovim međusobnim odnosima (Zakariyya – Maryam, Hāmīd – Maryam, Zakariyya – Hāmīd). Zapravo, te odnose sve dublje prožima tišina koja se kao motiv javlja i u drugoj Kanafānījevoj noveli *Ljudi na suncu*, kad je sudbina tri lika zapečaćena njihovom grobnom tišinom u utrobi cisterne. Tišina djela *Šta vam je ostalo* predstavljena je zaćahurivanjem svakog lika u svoj vlastiti svijet budući da je izgnan iz vanjskog. Na taj se način pojavljuje trostruki egzil: likovi su prognani iz Jaffe i došli su Gazu, u kojoj i dalje (iako je to još uvijek palestinska teritorija) predstavljaju uljeze, budući da im se nijeću osnovna prava. Treća varijanta egzila predstavljena je spomenutom tišinom koja prelazi u alijenaciju.

Mogli bismo zaključiti da je glavno pitanje koje pokreće ove junake pitanje doma. Okupirani prostor Gaze predstavlja njihov privremeni dom, ali oni, iako svjesni da povratka u Jaffu (na izraelsku teritoriju) nema, i dalje žive u procjepu privremenosti. Na ovaj način možemo tumačiti i Hāmīdovu odluku da ode iz Gaze u potragu za majkom koja se navodno nalazi u Jordanu. U tome se ogleda njegova težnja da pronade centar u obezglavljenom svijetu koji ga okružuje; na neki način on je svjestan da taj centar (simboliziran likom majke – ženski element opet pomaže obnovi muškog identiteta) možda i nije ono što zamišlja, ali u odluci da prijeđe pustinju ipak se nazire odlučnost da se fragmentirani svijet napokon dovede u cjelinu:

Uvijek ti je pisala govoreći kako živi sa svojim bratom i njegovom djecom, koju pazi. (...) Ali šta ćeš uraditi ako joj sad uđeš u kuću i ona ti kaže: "Ovo je moj muž. Morala sam se udati jer sam mislila da sam sve izgubila." Šta ćeš onda učiniti? Vratiti se opet u Gazu? Zamisli pažljivo. Zamisli kako ti govori: "Nisam imala ni četrdeset i bila sam sasvim sama. Trebala sam izabrati hoću li svoj život provesti služeći tvom daidži i njegovoj djeci, ili se udati za čovjeka koji će mi – kad umrem – kupiti ćefine i tabut." (ŠVJO, 42)

U ovom odlomku Maryam govori bratu da ono što je on zamislio – ta koherentna cjelina, okupljanje porodice – u stvarnosti može biti samo dodatna fragmentacija, jer njihova majka u tom trenutku, na tuđinskoj teritoriji, možda ima muža – ne njihovog oca, već

tuđinca. I opet u ovom slučaju imamo jukstapoziciju motiva braka (seksualnosti) i smrti: kad u zamišljenom razgovoru s Hāmidom njegova majka kaže da je morala birati između služenja bratovoj porodici i udaje za drugog muškarca, svoj izbor ona pravda činjenicom da će je taj muškarac spremiti za odlazak na drugi svijet na način koji njoj dolikuje. Zanimljivo je kako Maryam postavlja i pitanje povratka u Gazu kao jedno od neprihvatljivih rješenja nakon eventualnog odlaska. Zapravo, čini se da se likovi nalaze u bezizlaznoj situaciji, budući da ni boravak ni odlazak ne rješavaju njihovu patnju. Kanafāni takvo stanje opisuje kratko: *Iz jednog pakla u drugi...*(41).

Tragedija likova nastaje kad se pomiješaju planovi vanjskog i unutrašnjeg – kad se kaos iz domena javnog prenese u privatno okruženje. Ovakvo stapanje binarnih opozicija ne samo da dovodi do preispitivanja značenja doma već i do miješanja planova prošlosti, sadašnjosti i budućnosti te do brisanja razlike između društvenog i psihičkog. Takvo stanje dovodi do ambivalencije i podriivanja svih kanoniziranih pravila te samim time predstavlja potencijal za hibridnost. Kad se vanjski kaos (prvenstveno izgnanstvo, a potom i okupacija) prenese u Maryamin privatni domen, tada dolazi do njenog (svjesnog ili nesvjesnog, potpuno je nebitno) revolta u kojem se ona veže za čovjeka s kojim po društvenim i moralnim kriterijima datog društva ne bi trebala ulaziti u bračnu zajednicu. Kod Maryam taj je revolt rezultat prigušivanja njene prirode usljed vanjskih faktora na koje nije mogla utjecati (ali na koje utječu muškarci u njenom životu). Hāmid, s jedne strane, osjeća isti pritisak na svoju prirodu zbog kolonizacije i okupacije, ali taj se pritisak kod njega izražava drugačije: kao muškarac, “glava” svoje nepotpune porodice, on smatra da treba dugo čekati na osnivanje vlastite porodice, što kod njega dovodi i do pomiješanih osjećanja prema majci i sestri. On je jedini lik koji svoj revolt iskazuje odlaskom i aktivnom potragom za domom koji se nalazi u nepoznatom.

Kad govori o kompleksu inferiornosti, Frantz Fanon smatra da je on posljedica dvostrukog procesa: prije svega ekonomskog, a potom, kao posljedica toga, procesa internalizacije te inferiornosti.¹⁴ Prvi argument može se proširiti da obuhvata ne samo ekonomske već i kulturne, društvene i političke procese koji prethode takvim procesima ili su sinhroni s njima. Kompleks inferiornosti potom se manifestira u potpunoj rezigniranosti i pasivnosti koja graniči s alijenacijom, koja ipak, za razliku od sudbine protagonista novele *Ljudi na suncu*, kulminira izlaskom iz unutarnje i vanjske (fizičke i psihološke, društvene i individualne) okupacije.

Izlazak iz utvrđene teritorije (koju bismo, služeći se podjelom prostora Deleuza i Guattarija, mogli nazvati *ispruganim* – striated – prostorom) koja je, ma koliko limitirajući, ipak prostor poznatog, Hāmida postavlja u domenu nepoznatog ili *nomadskog* prostora. U takvom će prostoru njegov identitet dodatno oblikovati susret s Drugim, u ovom slučaju izraelskim

¹⁴ Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, Pluto Press, 1986, str. 13.

vojnikom. Prije tog susreta Hāmidov kompleks inferiornosti nije se mogao očitovati u svijetu u kojem su i ostali Palestinci ugroženi na isti ili sličan način; međutim, njegov susret sa svijetom osame (pustinje), a potom susretanje Izraelca (koji je oličenje doseljenika/kolonizatora koji su bili pokretači njegove patnje i degradacije zajednice kojoj pripada) dovodi do preispitivanja identiteta i restrukturiranja pozicije koju zauzima. U susretu sa svojim Drugim Hāmid doživljava potpuni obrat ustaljenih pozicija: sad on dominira i preuzima moć (jer u fizičkoj borbi na život i smrt nadvladava izraelskog vojnika). Zanimljivo je i Kanafānijevo pozicioniranje borbe u pustinji gdje su Hāmid i njegov Drugi ravnopravni prvi put.

Identitet Kanafānĳevih likova koji prolaze kroz iskustvo okupacije oblikovan je s nekoliko međusobno zavisnih elemenata:

- stalnom vanjskom izolacijom koja dovodi do internalizacije procesa potčinjavanja;
- fragmentacijom vremena i prostora;
- ulogom ženskog elementa;
- susretom s Drugim.

Konstrukciju identiteta na okupiranim teritorijama u nekim njenim aspektima mogli smo sagledati u analiziranom Kanafānĳevom djelu. Bitno je napomenuti kako brojni autori ističu i druge elemente koji utječu na konstrukciju identiteta u uvjetima opsade – tako, naprimjer, Maḥmūd Šaqīr ističe globalizaciju (*awlama*), koja na specifičan način utječe na život omladine u Gazi i na Zapadnoj Obali.¹⁵ O *awlami*, ipak, ne možemo detaljno govoriti u kontekstu romana Ğabre Ibrāhīma Ğabre, ali o uzajamnim prostorno-vremenskim odnosima i njihovom utjecaju na individuu ovaj autor na specifičan način govori u poglavlju o mladome Walīdu, junaku svoga romana *U potrazi za Velidom Mesudom*.

Prostor i pojedinac

U romanu Ğabre Ibrāhīma Ğabre *U potrazi za Velidom Mesudom* (1978)¹⁶ glavni je lik Palestinac u iračkom egzilu čiji nestanak izaziva pometnju u elitnom društvu u kojem se Walīd kretao. U radnji romana saznajemo za brojne njegove povezanosti s pripadnicima elitnog sloja u egzilu koji sačinjavaju kako Palestinci, tako i nepalestinci. Transformacija prostora nakon *nakbe* očita je iz sljedećeg odlomka u kojem se jukstaponira slika prošlosti (koja predstavlja, opet, idiličnu viziju prošlosti) uz sliku općeg haosa i beznađa nakon 1948. godine:

Sutra, čim se vratimo s groblja, valja požuriti na drugu sahranu. Jedan po jedan, Isa, naši ljudi odlaze i ne vraćaju se. Naša omladina se sva rasula, svi do jednoga, tražeći

¹⁵ Maḥmūd Šaqīr, “al-kitāba hīnamā taksuru al-nimṭ”, *al-Karmel*, br. 83, 2005, str. 201.

¹⁶ Naslov ovog romana u nastavku će se navoditi skraćenicom: UPVM.

zalogaj hljeba po bijelome svijetu, a njihovi očevi ovdje umiru osamljeni, u bijedi i nevolji, kao naš prijatelj Mesud. Ostavio je za sobom tri mladića, a nema ni jednog da prisustvuje njegovoj sahrani.

Nekada mi se činilo da je Vitlejem istrgnut iz raja. Međutim, u njemu smo sada slušali samo vijesti o smrtnim slučajevima, o svecima, praznicima i pokojnicima. (...)

Koliko se sjećam, 1950. godine, ili godinu dana kasnije, Vitlejem se proširio zbog hiljada izbjeglica. Međutim, meni, starosjediocu, činilo se da ga omladina napušta, tako da su ostali samo starci i nešto djevojaka, premda je i većina djevojaka sanjarila o odlasku u daleka mjesta, gdje bi mogle učiti i raditi. Što se tiče izbjeglica, koncentrirali su se u starom dijelu gradića, ili u stračarama podignutim na okolnim brežuljcima, u ad-Dahšiji, na stijenama uz vinograde, na neplodnom zemljištu, pod pocijepanim šatorima, očekujući da ih povede neka nada, ali ih je stvarnost vraćala iz sjećanja na polja bremenita plodovima u surovu i škrtu svakodnevicu. Život se ipak nekako odvijao, u galami i jurnjavi za koju pregršt brašna i leće. Poniženje i pesimizam bili su neizbježni. Život je kako-tako tekao dok su se iz daljine čuli prijeteći glasovi kontrolora, policije, administratora. Logori, ta nova strašna zajednica, “gomilali” su se do neslučenih razmjera. (UPVM, 85-86)

Egzil, izbjeglice, logori koji mijenjaju topografiju poznatog prostora – novi su fenomeni koji izazivaju osjećanje alijenacije i otuđenja kod osobe koja odbija živjeti u prezentu ispunjenom smrću. Prekid rituala kojima se potvrđuje obnavljanje i kontinuitet kolektivnog identiteta zajednice (poput bračnih rituala) kao svoju posljedicu ima čvršće očuvanje rituala kojima se obilježava prirodno okončanje životnoga ciklusa (poput sahrana). Međutim, dešava se i suprotno, naime da same sahrane, iako predstavljaju događaje koji simbolički ujedinjuju zajednicu, gube na elementu kolektivnog ujedinjenja. Ritual sahrane osnažuje zajednicu kao trajniji element društva, budući da podsjeća na konačno određite kojem se svaki pojedinac upućuje; međutim, kako omladina napušta mjesto svog rođenja i raskida vezu s tradicionalnom sredinom, u koju dolaze novi ljudi s vlastitim svjetonazorima, prije svega u borbi za vlastitu egzistenciju, spomenuti ritual ne može više ispunjavati funkciju ujedinjenja zajednice.

Pored prekida u kontinuitetu dolazi do promjene topografije iz vizure osobe koja boravi na okupiranom području. *Mi podrazumijevamo da su pejzaži “prostori” ili “mjesta”, ili oboje istovremeno, refleksivno postojeći u našem kognitivnom, kao i u tjelesnom iskustvu materijalnoga svijeta, te oblikuju i oblikovani su našim simultano višestrukim identitetima čovjeka.*¹⁷ U skladu s tim naratorovo promatranje sredine koja se mijenja podrazumijeva i preispitivanje vlastitog identiteta. Pa ipak, transformacija sredine više ukazuje na izmijenjenu sudbinu palestinskog kolektiviteta:

¹⁷ Tadhg O’Keeffe, “Landscape and Memory: Historiography, Theory, Methodology” (u: *Heritage, Memory and the Politics of Identity: New Perspectives on the Cultural Landscape* (ur. Niamh Moore i Yvonne Whelan), Ashgate e-Book, 2007, str. 4.

Jedna stjenovita, trnovita padina držala je hiljade duša! Nisam nikakav filosof, govorio sam, ali nije ni potrebna filosofija da bi čovjek shvatio kako stijenje i trnje ne daju život koji položiš u raspuklinu kamenite i trnovite padine i da jednom takav život mora i sam postati kamen i trn. (UPVM, 86)

Zbog čega je toliko bitna transformacija prostora? Ako prihvatimo konstataciju da je svaki pejzaž (predio, prostor, mjesto) nečije fizičko ili duhovno nasljedstvo,¹⁸ onda transformacija tog prostora nužno implicira i promjenu u duhovnom ili fizičkom kontinuitetu baštinjenja određenih vrijednosti koje se vežu za taj prostor. Upravo iz ovog razloga gubitak palestinske teritorije iz perioda prije 1948. godine implicira ne samo fizički gubitak teritorije već i mogući gubitak duhovne veze koja je Palestine spajala s tim prostorom. U navedenom odlomku sjećanje na “rajski Betlehem“ sad je prožeto podsjećanjem na brojne izbjeglice koje preplavljuju mjesto, a koncentriraju se na njegov neplodni dio al-Dahštju, koja je predstavljala nekadašnje naslijeđe stanovnika Betlehema, a sad predstavlja mjesto iz kojeg će nova, sumornija generacija Palestinaca – izbjeglica izmijeniti krajolik sa svetim ozračjem u mjesto svakodnevne borbe za život.

Prostorno-vremenska transformacija i promjena odnosa prema prostoru kao naslijeđu dodatni su elementi koji konstruiraju palestinski identitet na području okupiranih teritorija. Pa ipak, palestinski identitet na području okupiranih teritorija u Kanafānjevim i Ğabrinim djelima ne može se promatrati u izolaciji i odjelito od fenomena egzila i migracijskih tendencija koje postoje unutar prividno stabilnih struktura kolektivnog identiteta, što je predmet sljedećeg poglavlja.

Konstruiranje palestinskog identiteta u uvjetima egzila

Egzil (gurba) označava političko stanje, budući da je produkt nasilnih protjerivanja ili prinudnog stanja bezdomstva. Istovremeno, egzil predstavlja stanje bivanja, odnosno stanje bića koje odbacuje nametanje ideologija i kanona i na taj način zadobija karakterističnu poziciju: iako se nalazi u svijetu, stalno je *izvan* njega.¹⁹

Dok se nakba u nasilju odigravala 1948, a predviđena palestinska zemlja podijeljena između Jordana i Izraela, izraelski arabisti predviđali su da će se izbjeglice ili asimilirati drugdje ili “biti slomljeni” i “umrijeti”, dok će se “većina njih pretvoriti u ljudsku prašinu i društveni otpad, te se pridružiti najsiriromašnijim slojevima u arapskim zemljama”.²⁰

¹⁸ Vidi više u: *ibid.*, str. 10.

¹⁹ Daniel Boyarin, Predgovor za *States of Exile: Visions of Diaspora, Witness and Return* (Alain Epp Weaver), Herald Press, Scottsdale, 2008, str. 15.

²⁰ Noam Chomsky, Predgovor drugom izdanju *The Palestinians: From Peasants to Revolutionaries* (Rosemary Sayigh), Zed Books, New York, 2007, str. vii.

Kako je naznačeno u posljednjem dijelu prethodnog poglavlja, preispitivanje identiteta dešava se ukoliko se prijeđu granice *ispruganog* prostora i ukoliko se (na iskustveno teži ili lakši način) dopre do druge (fizičke ili duhovne) teritorije. Migracija (prisilna ili uvjetno dobrovoljna) može biti obogaćujuće iskustvo; međutim, ona s druge strane donosi i konflikt zbog vjerskih, kulturnih ili etničkih razlika.²¹ Iskustvo migracije, kao i iskustvo kolonijalizma, nije homogeno i unitarno, pa čak ni u jednom historijski i društveno ograničenom kontekstu. S pojmovima egzila i migracije u najbližem je odnosu i pojam dijaspore, a kao objedinjavajući i sadržavajući element sva tri pojma služi koncept prostora/mjesta:

U strahu od bijede ili političke represije ljudi koji se kreću u potrazi za boljim životnim uvjetima pokazuju određenu sklonost za održavanje veza sa svojom zemljom ili regijom odakle su potekli. Bez obzira na značenje koje mu pridaju ili njegov status, to je stvarno mjesto. Ipak, među narodima koji su nasilno rastjerani ovo mjesto može biti stvarna i historijska zemlja za povratak i/ili odbranu ili zamišljeno mjesto, bez korijena u historiji ili geografiji, koje služi kao referenca za identitet. Ove dvije predstave mogu biti komplementarne ili opozitne unutar istog naroda.²²

Osim toga, za palestinsku dijasporu karakteristično je i kolektivno iskustvo progona (nakon 1948. godine). Međutim, svaka podjela koja bi nastojala poopćiti migrantsko iskustvo naišla bi na brojne kontradiktornosti; no, palestinsko iskustvo izbjeglištva moglo bi se uvjetno podijeliti na sljedeće:

- iskustvo izbjeglica u logorima u susjednim arapskim zemljama;
- iskustvo izbjeglica koje su u egzilu, ali uživaju veću slobodu kretanja²³.

Pitanja koja se postavljaju pri analizi konstrukcije identiteta u egzilu u nekoj su mjeri istovjetna s problematikom konstrukcije identiteta na okupiranim teritorijama, ali ipak postoje i značajne razlike među njima. Prije svega, za oba aspekta postavlja se pitanje domovine (odnosno doma, ognjišta, rodne grude), tj. zajedničko je osjećanje bezdomnosti i stanje prisutnosti-odsutnosti; krucijalno je i pitanje Drugog (Drugi kao okupator ili kolonizator te Drugi kao Arap nepalestinac), kao i opće osjećanje raspolućenosti. Ipak, s druge strane, problematika konstrukcije palestinskog identiteta u egzilu postavlja u fokus nove probleme, poput čežnje za povratkom (ova je težnja često povezana s političkim ili vojnim

²¹ Juliane Hamer, *Palestinians Born in Exile: Diaspora and the Search for a Homeland*, University of Texas Press, Austin, 2005, str. 1.

²² Denise Helly, "Diaspora: History of an Idea" (u: *Muslim Diaspora: Gender, Culture and Identity*, ur. Haideh Moghissi), Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2007, str. 10-11.

²³ *Mnogi Palestinci, čak i oni koji žive izvan izbjegličkih logora u arapskom svijetu, smatraju sebe izbjeglicama.* (Juliane Hamer, *Palestinians Born in Exile: Diaspora and the Search for a Homeland*, University of Texas Press, Austin, 2005, str. 5).

aktivnostima radi postizanja cilja²⁴) ili podvojenosti identiteta koji je rastrgnut između sredine iz koje je prognan i nove sredine u kojoj traži svoju esenciju ili egzistenciju. Liminalni karakter identiteta dolazi do izražaja upravo u dijasporskom kontekstu jer se ovaj identitet nikada ne može u potpunosti integrirati u novo društvo sve dok je povratak u Palestinu (konkretnu fizičku odrednicu) ili nemoguć ili deiluzionirajući. U ovom aspektu dodatno će se analizirati pojava mimikričnosti, koja je u prethodnom poglavlju najavljena tek u svom začetku.

Postkolonijalno palestinsko iskustvo egzila u potpunosti je vezano za godinu 1948, kad je oko sedam stotina hiljada stanovnika historijske Palestine bilo prisiljeno napustiti svoje domove i imovinu i otići u neku od okolnih arapskih zemalja (Siriju, Jordan, Libanon ili Egipat).²⁵ U ovom kontekstu bitno je napomenuti i to da migracijski pravci ne uključuju samo odlaske (progonstva) iz Palestine i povratak na njenu teritoriju, već i kretanje Palestinaca između zemlje azila i drugih zemalja (što bi bila vrsta dvostruke migracije).²⁶

Istaknuto pitanje koje možemo smatrati specifičnim za konstrukciju identiteta u egzilu jeste pitanje unutarnje podjele Palestinaca po klasnoj osnovi. Prema nekim podacima, većina prognanih Palestinaca pripadala je klasi zemljoradnika, dok je manji broj sačinjavao srednju klasu.²⁷ S tim u vezi svakako je i pitanje žena, koje često predstavljaju dvostruko kolonizirani subjekt čiji se glas dodatno marginalizira usljed patrijarhalnih uzusa i tradicionalističkog shvatanja odnosa među spolovima. Na način subverzacije ovih uzusa postkolonijalna konstrukcija identiteta ne mora nužno podrazumijevati nacionalističku (za razliku od nacionalne) osnovicu, već se upravo na ovaj način mogu tražiti alternative takvim načinima identifikacije.

Pa ipak, ključno pitanje konstrukcije identiteta u egzilu jest pitanje nacionalnog identiteta: koji je to element koji sačinjava kohezivnu silu pomoću koje se jedinka veže za zajednicu? Da li je moguće govoriti o stabilnom nacionalnom identitetu ukoliko ne postoji koherentna teritorijalna osnova (koju simbolizira priznata država) kao referent za temelje identiteta? Ukoliko kolektivni identitet jednoga naroda sačinjava koloplet elemenata poput zajedničkog jezika, historije i/ili religije te prostora na kojem obitavaju, zar u tom slučaju ne možemo tvrditi da je slika palestinskog identiteta na neki način nepotpuna, budući da se ne može konkretno odgovoriti na pitanje šta je Palestina.

²⁴ Juliane Hamer, *Palestinians Born in Exile: Diaspora and the Search for a Homeland*, University of Texas Press, Austin, 2005, str. 15.

²⁵ Ibid., str. 11.

²⁶ Naprimjer, 'Abd al-Raḥmān Šākir navodi kako je stanje palestinskih izbjeglica u Iraku nakon američke okupacije stravično pogoršano. Kad su neke od tih izbjeglica pokušale pronaći utočište u Jordanu, ova ih je država odbila, iako je čak polovina jordanske populacije palestinskog porijekla! 'Abd al-Raḥmān Šākir, "al-Ġidāl ḥawla ḥaqq al-'awda", *al-'Arabī*, april 2007, str. 26-27.

²⁷ Juliane Hamer, o.c., str. 19.

Prije svega, težnja da se identitet predstavi kao potpuna i dovršena cjelina rezultat je jedne vrste zapadnog esencijalističkog mišljenja koje, kao takvo, uspješno pobijaju savremene postmodernističke i poststrukturalističke teorije.²⁸ Ovakva težnja nastoji uspostaviti identitet na osnovama istovjetnosti, dok se, s druge strane, uviđa da se identitet formira na razlici, *différance*, to jest u odnosu prema Drugom, a ne zacrtanim i statičnim kategorijama koje se ne razmatraju dijahrono i koje ne priznaju historičnost i mijenu. U skladu s tim formiranje i konstruiranje jednog identiteta može postojati samo kao odraz u Drugome kao u ogledalu – odakle se promatra i vlastiti odraz i Drugi. Primijenimo ovaj zaključak na palestinsku postkolonijalnu situaciju i stanje egzila: kad se Palestinac nađe u državi koja ima određene teritorijalne granice i formalno uspostavljenu strukturu vlasti, on je svjestan svoje diferanse, odnosno bezdomnosti. Upravo u ovom procjepu uspostavlja se palestinski identitet, a budući da takvo stanje/osjećanje dijeli i veći broj njegovih/njenih sunarodnjaka, tad možemo govoriti o kolektivnom osjećaju bezdomnosti, koji je neodvojiva komponenta savremenog palestinskog identiteta.²⁹ Osjećanje bezdomnosti ne podrazumijeva nepostojanje apstraktnog ili konkretnog entiteta; naprotiv, ono je emfaza lišenosti – što znači da takav entitet postoji, ali je do njega teško ili nemoguće doći. Palestinski se identitet, kao posljedica toga, nalazi na razmeđu nove i tuđinske sredine (u ovom smislu Palestinci dijele sličnu sudbinu s brojnim emigrantskim zajednicama u svijetu) i tu se ponajbolje očituje. Veza koju Palestinci održavaju s tim entitetom (koji u konkretnom obliku, tj. na području okupiranih teritorija, ne odgovara ideji historijske Palestine, ali je donekle predstavlja) prostorna je koliko i vremenska, jer na razvoj palestinskog identiteta utječe ne samo konkretna lišenost domovine već i vremenski period koji ih fizički razdvaja od nje (otuda i značaj godine 1948. u cjelokupnom palestinskom postkolonijalnom kontekstu). Domovina je često prikazana u majčinskom (odnosno ženskom) obilježju,³⁰ dok je odlazak od nje nužno povezan s nesrećom i lošim predskazanjem.

Ostaje nam da naznačimo još jedan element u razmatranju konstrukcije palestinskog identiteta u egzilu, a to je pitanje intelektualca u egzilu između političkog angažmana i pasivnog odnosa prema stvarnosti. U uskoj je vezi također i pitanje odnosa umjetnosti i stvarnosti unutar postkolonijalnog djela: na koji se način umjetnik (kao književni lik) bori s fragmentiranom stvarnošću?

²⁸ Riad M. Nasser, *Palestinian Identity in Jordan and Israel: the Necessary 'Other' in the Making of a Nation*, Taylor & Francis e-Library, 2005, str. 2.

²⁹ Osjećanje bezdomnosti kulminira u izbjegličkim logorima. Čak i danas (godine 2011, više od šezdeset godina nakon *nakbe*) izbjeglički logori u Siriji, Libanu i Jordanu predstavljaju gorući humanitarni problem. Za opis života u izbjegličkom logoru vidi: Tīnā' 'Aṭawī, "al-Filistīniyūn fī al-šitāt", *al-'Arabī*, decembar 2009, str. 36-51.

³⁰ Kad govori o alžirskim izbjeglicama, Frantz Fanon ističe kako je kod njih postojala jaka ljubav prema roditeljskim slikama (simbolima) koje su brižljivo čuvane (u: Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Grove Weidenfeld, New York, 1963, str. 278).

Konstruiranje identiteta u egzilu usložnjava se u daljoj mjeri što se više odmičemo od (konkretne ili idealizirane, historijske ili apstraktne) Palestine, budući da identitet u sve širem obimu raznoglasja Drugih također “provjerava” svoju cjelovitost i svoju mogućnost očuvanja ideje o sebi i prostoru ispunjenom simbolima.

Internalizacija osjećanja lišenosti

Northrop Frye ističe kako je priča o gubitku i ponovnom stjecanju identiteta okvir cjelokupne književnosti.³¹ Dakle, identitet koji je na neki način fragmentiran, necjelovit ili su mu određeni tvorbeni elementi u opasnosti posmatra se u odnosu na realnu ili imaginarnu sliku identiteta kakav je on postojao u prošlosti (ili kakav je zamišljen da bude). Zbog čega je toliko bitna promjenjiva slika identiteta u književnome djelu? *Identitet nije slaganje neovisnih pripadnosti, on nije “patchwork”, to je crtež na nategnutoj koži. Ako dodirnemo samo jednu pripadnost, cijela osoba titra.*³² Lišenost u kontekstu palestinskog narativa zauzima istaknutu poziciju. Manifestaciju ovog fenomena primjećujemo od motiva amputacije, preko smrti koja je sveprisutna sve do šireg promatranja sudbine palestinske nacije kroz fizički gubitak domovine. Prisutna je i internalizacija osjećanja lišenosti koja se manifestira gubitkom sjećanja i/ili prava na povratak.

Osjećanje lišenosti u postkolonijalnoj književnosti nije ograničeno samo na emociju doslovne uskraćenosti za određenu ličnost, predmet ili imaginiranu zajednicu. Leo Spitzer smatra da je osjećanje “nostalgije” sada postalo neizlječivo stanje koje ne može biti zamijenjeno osjećanjima prisustva i dobitka.³³ Osjećanje lišenosti u svojoj konačnici dovodi do paralize i nemogućnosti da se djeluje na odgovarajući način, a to, opet, dovodi do posvemašnje pasivnosti i statičnosti koje su karakteristika (muških) likova postkolonijalne književnosti.

Lišenost u palestinskom postkolonijalnom romanu i noveli počinje s motivima fizičke lišenosti, te je u tom kontekstu najistaknutiji primjer svakako primjer Kanafānījevog lika 'Abu Ḥayzurāna iz novele *Ljudi na suncu*.³⁴ Dok se drugi gubici internaliziraju, 'Abu Ḥayzurānov primjer ističe se kao prizor gubitka u doslovnom smislu, ali i kao simbol za opće stanje palestinske nacije u periodu neposredno nakon 1948. godine. Radnja ove novele dešava se deset godina nakon *nakbe*, odnosno 1958, kad se trojica Palestinaca odlučuju iz

³¹ Vidi više u: Muhammad Siddiq, *Arab Culture and the Novel: Genre, Identity, and Agency in Egyptian Fiction*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2007, str. 6.

³² Amin Maalouf, *U ime identiteta* (prev. Živan Filippi), Prometej, Zagreb, 2002, str. 29.

³³ Syrre C. Hout, “The Predicament of In-Betweenness” (u: *Literature and Nation in the Middle East*, ur. Ibrahim Muhawi i Yasir Suleiman), Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, str. 193.

³⁴ U nastavku: LJNS.

ekonomskih razloga prijeći iračku granicu i ući u Kuvajt, nadajući se kako će time osigurati bolje uvjete za svoj život i život svoje porodice. Međutim, iako je smjer njihovog putovanja u suprotnom smjeru od Palestine, svaki korak koji naprave vraća ih na mjesto odakle su potekli, odnosno svaki sljedeći trenutak gradira njihovo osjećanje neizmjerne lišenosti. 'Abu Ḥayzurān, koji je vodič ove trojice preko pustinje i granice, zbog koje će i umrijeti, čini se kao osoba koja takve granice prelazi bez većih problema i koji živi ekonomski uspješnije od svoje palestinske braće. Međutim, njegova tjelesna snaga zapravo skriva najveći gubitak koji takvim smatra patrijarhalno poimanje muškog nacionalnog identiteta, a to je njegova kastracija nakon ranjavanja koje je pretrpio u ratu. Ovakav je gubitak mnogolik, budući da predstavlja, prije svega, biološku nemogućnost produžavanja loze stjecanjem potomstva, dakle disrupciju u kontinuitetu pojedinačnog i kolektivnog identiteta. Internalizirajući ovaj osjećaj, 'Abu Ḥayzurān ne vidi svrhu u svom biološkom postojanju, te ne vidi smisao svoje žrtve, što, u konačnici, dovodi i do pesimističnog kraja ove novele (primijetimo kako se opća slika palestinskog stanja u ovoj noveli razlikuje od novele *Šta vam je ostalo*, a motive za takvu razliku možemo pokušati pronaći u promjeni društveno-historijskoga konteksta druge novele koja je za svoju posljedicu, između ostalog, imala i uvođenje ženskog elementa u radnju):

Vozio se s nekoliko naoružanih ljudi kada je ispred njih eksplodirao pakao, usljed čega se našao licem na zemlji... To je sve, a sada, žestoki bol neprestano navaljuje među njegovim nogama, ogromna okrugla lampa okačena je iznad njegovih očiju, a on stižući očne kapke koliko može pokušava vidjeti ljude i stvari... Iznenada se sjeti nečega crnoga i poče luđački vikati, ne sjeća se šta je tada rekao, ali je osjetio neku ruku kako mu pritišće usta, bila je u rastezljivoj rukavici. Do njega je dopirao glas koji kao da je dolazio kroz pamuk:

– Budi razuman...budi razuman... to je u svakom slučaju bolje nego da umreš..!

Ne zna da li su ga mogli čuti dok je vikao kroz zube i dok je ruka u rastezljivoj rukavici pritiskala njegova usta a glas se gubio u njegovom grlu. U svakom slučaju on još uvijek sluša isti glas, kao da je neki drugi čovjek vikao u njegovo uho:

– Ne... smrt je bolja. (LJNS, 58-59)

'Abu Ḥayzurānovo tijelo svojevrsno je poprište na kojem se odvijaju bitke za nacionalni cilj; u postizanju tog imaginarnog/imaginiranog cilja Kanafānī je strogi kritičar i kolonijalizma, ali i slijepog nacionalizma, koji ne primjećuje "malog čovjeka" i njegovu sudbinu. 'Abu Ḥayzurān gubi dio svoga tijela koji za njega i za zajednicu u kojoj živi predstavlja obilježje/simbol časti; to je direktna aluzija na nemogućnost dotadašnjeg rješavanja problema kolonijalizma, odnosno na nepostojanje efektivne dekolonizacijske politike:

Prošlo je deset godina od dana kada su mu istrgnuli muškost, proživljavao je to poniženje iz dana u dan, iz sata u sat. S ponosom je gutao taj problem, osjećao je taj nedostatak u svakom

trenu tokom ovih deset godina, ali ga nikada nije uspio prevladati niti prihvatiti... deset dugih godina pokušao je prihvatiti stvari, ali koje stvari? Da jednostavno prizna kako je izgubio muškost u ime domovine? Koja korist? Njegova je muškost izgubljena, izgubljena je i domovina, neka ide u propast sve u ovom prokletom svijetu... (LJNS, 59)

Primjećujemo kako se u ovom proznom narativu upliće (meta)nacionalizam, odnosno kako dolazi do spajanja aspekata roda i nacionalizma. Na isti način na koji bračna zajednica u postkolonijalnom proznom narativu predstavlja osnovu funkcionalnog društva, odnosno nacionalne države (kao u negativnom primjeru bračne zajednice Maryam i Zakariyye iz novele *Šta vam je ostalo*), tako i svaka disfunkcija u ovom aspektu postaje neuspjehom da se takva državna zajednica očuva. Bračna zajednica muškarca i žene kao simbol nacionalne države česta je u nacionalnim književnostima; međutim, u palestinskom kontekstu dolazi do usložnjavanja ovog simbola budući da ženski element (domovina) stalno izmiče, te je u posjedu Drugog.³⁵ Osjećanje lišenosti u 'Abu Ḥayzūrānovom slučaju ne može biti nadoknađeno ničim, te je njegova prvotna reakcija na lišenost neprihvatanje stvarnosti i život u liminalnom području između želje za samodokazivanjem i snažnog osjećanja samošibanja:

Nikako, nakon deset godina on nije prihvatio da zaboravi svoju tragediju i da se privikne na nju. Štaviše, nije to prihvatio ni onda kada su ga pod skalpelom pokušavali ubijediti da je izgubiti muškost bezbolnije nego izgubiti život. Kako je to proketo, oni to uopće ne znaju, ne znaju ništa, a onda se utrkuju da podučavaju ljude svemu... Misliš li da nije prihvatio ili nije mogao prihvatiti? Od prvih momenata odlučio je ne prihvatiti. Da, to je tačno. No, nije mogao pojmiti tu stvar nikako, tako da je na kraju u besvjesnom stanju pobjegao iz bolnice... Kao da je njegov bijeg mogao ponovo stvari učiniti onakvim kakve su bile. (LJNS, 59-60)

Kanafānī indikativno postavlja 'Abu Ḥayzurāna na čelo ove grupice ljudi koji također nastoje pobjeći od sudbine koja ih čeka u Palestini. Izbor ovakvog lika pretskazanje je nesreće kojom će se ova novela završiti. 'Abu Ḥayzurān predvodi 'As'ada, Marwāna i 'Abu Qaysa preko teritorija nepoznatog; njegov neuspjeh i u tom aspektu sugerira nemoć palestinske vladajuće strukture da odgovori na probleme kolonijalističke ekspanzije. I drugi likovi novele *Ljudi na suncu* posjeduju osjećanje lišenosti koje se manifestira na različite načine. 'Abu Qays, najstariji od njih, osjeća da mu je ukradeno deset godina života koje je proveo u pasivnosti i rezignaciji:

Deset proteklih godina nisi radio ništa osim što si iščekivao. Trebalo ti je deset dugih, gladnih godina da povjeruješ kako si izgubio svoja stabla, svoju kuću, svoju mladost i svoje selo, sve to. Za ovih dugih godina ljudi su sebi prokrčili puteve, a ti se poput onemoćalog

³⁵ Više u: Mary N. Layoun, *Wedded to the Land: Gender, Boundaries, and Nationalism in Crisis*, Duke University Press, London, 2001, str. 148.

psa svijšaš u jednoj bijednoj kući. Šta misliš, šta si očekivao? Da bogatstvo provali krov tvoje kuće... Tvoje kuće? To nije tvoja kuća... (LJNS, 21)

Kao i u konstrukciji identiteta na području okupiranih teritorija, iščekivanje je stanje likova koji svoj identitet formiraju u egzilu. 'Abu Qaysov jedini način da preživi sadašnjost jeste njegov emotivni i misaoni boravak u prošlosti, odnosno povlačenje u unutarnji egzil. Kad govori o Palestini svoje mladosti, o *Bāb al-šamsu*³⁶, 'Abu Qays ne koristi vlastitu imenicu *Palestina*, već odrednicu koja ukazuje na vrijeme gubitka domovine: *tamo u zemlji koju je napustio prije deset godina* (LJNS, 15). Iako je neraskidivo vezan za zemlju iz koje je potekao, 'Abu Qays osjeća da ništa više ne pripada njemu, odnosno osjeća nostalgiju prema nečemu što ne može biti njegovo ili je prisutno samo u imaginaciji:

– Umrijet ćeš? Heh! Ko kaže da to nije bolje od tvoga sadašnjeg života? Deset godina se nadaš da ćeš se vratiti maslinovim stablima koja si nekada imao u svome selu... Svome selu! Heh! (LJNS, 22)

'As'ād, drugi Kanafānijev lik iz *Ljudi na suncu*, lišen je slobode što je, na površinskom nivou, izravna posljedica njegovog političkog aktivizma, ali, promatrano u širem kontekstu, 'As'ād je lišen prava na identitet i punopravno obitavanje na bilo kojem mjestu:

– Šta si ti sebi uvertio u glavu! – povika – Tvoje ime je ubilježeno na svim graničnim prijelazima; ako bi te sada vidjeli sa mnom, nema pasoša, nema dozvole za prolaz... pored toga, utorik protiv države, šta misliš šta bi se desilo? Dovoljno ti je jasno... (LJNS, 27)

Bez političke moći pojedinac je sveden na puko postojanje, stanje prisutnosti-odsutnosti koje ga priječi da bude funkcionalan član porodice ili šire zajednice: *Kad i gdje neki "izbjeglica" bude protjeran iz države ili nasilno obespravljen na neki drugi način, on često nema kamo otići, čak i ako stigne nekamo, ako je samo u tranzitu.*³⁷ 'As'ādovo osjećanje lišenosti slobode povezano je, opet, s motivom disfunkcionalne bračne zajednice, koju on odbija jer ne želi biti kupljen kao *vreća đubriva za njivu* (LJNS, 30). To što odbija brak s Nadom, svojom bliskom rodicom, implicira njegovo nepristajanje na kompromise kojima će sebe uniziti ili zbog kojih će se haotično izgubiti u svijetu koji priznaje silu kao jedini mogući zakon. Samim time što bježi iz svijeta koji ne priznaje njegovu slobodu općenito, a slobodu volje posebno, 'As'ād ipak na neki način ispunjava svoj cilj, jer svaka lišenost teži ispunjenju iako ono može biti neostvarivo. Gubitak slobode općenito, a

³⁶ Naziv za palestinski prostor prije 1948. godine (u: Fabio Caiani, *Contemporary Arab Fiction: Innovation From Rama to Yalu*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2007, str. 139).

³⁷ Judith Butler i Gayatri Chakravorty Spivak, *Who Sings the Nation-State: Language, Politics, Belonging*, Seagull Books, Calcutta, 2007, str. 6.

posebno gubitak slobode kretanja, oduzima definirajuću karakteristiku ljudskosti,³⁸ ali isto tako pokreće kreativne sile koje svoj izlaz pronalaze u bijegu.

Kohezivni element svih varijanti osjećanja lišenosti kod junaka ove novele jeste gubitak oslonca: *gubitak sigurnosti koja je vezana za dom čitavu zemlju preokreće u bezizlazni egzil*.³⁹ Svi likovi usmjereni su ka pronalaženju doma, odnosno centra koji kao takav neće biti mimikrična varijanta kolonijalističkog centra, već samosvojno središte iz kojeg bi junaci mogli primiti impetus i izbjeći alijenaciju.⁴⁰ Međutim, njihova težnja nije rezultirala pronalaskom doma, već dubokim osjećanjem bezdomnosti koja je proizvod besciljnog lutanja.

Bezdomnost kao stalno stanje i mimikrija kao jedan od odgovora

Anderson naciju definira kao *zamišljenu političku zajednicu*, jer članovi neke zajednice ni u jednom trenutku ne poznaju sve ili većinu svojih sunarodnjaka. Također, kako spomenuti autor navodi, ta zajednica, ma koliko velika, ipak ostaje ograničena; zamišljena je kao suverena jer predstavlja (kao izraz prosvjetiteljske reakcije na hijerarhijski dinastički poredak) simbol slobode; naposljetku, zamišljena je kao *zajednica* jer se uvijek podrazumijeva kao horizontalno drugarstvo, iako u stvarnosti takva situacija često nije slučaj.⁴¹ Za konstrukciju palestinskog identiteta u egzilu jako je bitan element zamišljene zajednice, jer to održava ideju palestinstva i na okupu čuva članove te razučene zajednice. Ideju o imaginarnoj zajednici podržava i nacionalni mit koji njeni članovi stvaraju ili podržavaju. Iako možemo govoriti o postojanju izraelskog nacionalnog mita, palestinski autoritativni (paralelni) narativ ne postoji.⁴² To ipak ne znači da ne postoje projiciranja slike cionizma i njegove uloge koja se ponekad predstavlja jednostrano (jednostavno kao kolonijalistički pokret, a da se ne uzima u obzir i njegova nacionalistička priroda).⁴³

Dakako, postoji još jedan element koji kao dio zajedničkog proživljenog iskustva (ili kao imaginirano proživljeno iskustvo) predstavlja bitnu odrednicu konstrukcije

³⁸ Yasir Suleiman, "The Nation Speaks" (u: *Literature and Nation in the Middle East*, ur. Ibrahim Muhawi i Yasir Suleiman), Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, str. 222.

³⁹ Syrine C. Hout, "The Predicament of In-Betweenness in the Contemporary Lebanese Novel" (u: *Literature and Nation in the Middle East*, ur. Yasir Suleiman i Ibrahim Muhawi), Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, str. 199.

⁴⁰ Potraga za korijenima i izvorištima zajednička je i zapadnom kanonskom mišljenju, ali i arapskom tradicionalizmu. O tome više vidi u studiji Edwarda Saida pod naslovom *Beginnings*.

⁴¹ *Ibid.*, str. 6-7.

⁴² Rashid Khalidi, *The Iron Cage: The story of the Palestinian Struggle for Statehood*, Beacon Press, Boston, 2006, str. xxxiii.

⁴³ Vidi više u: Rashid Khalidi, o. c.

palestinskog identiteta u egzilu, a to je osjećanje bezdomnosti izazvano upravo osjećanjem lišenosti države gdje bi ta (imaginirana) zajednica obitavala. Osjećanje bezdomnosti u najvećoj je mjeri povezano s prezentom, koji se čini kao dugačka linija koja se proteže od godine *nakbe* ka neizvjesnoj tački u budućnosti. Ovo internalizirano osjećanje (karakteristično za identitet u egzilu) ne može biti odvojeno od pitanja nacionalizma. Prema Timothyju Brennanu, u postkolonijalnim romanima stvarnosti egzila i nacionalizma neizbježno su svjesni/povezani jedni s drugima.⁴⁴ Međutim, ove stvarnosti često su predstavljene kao suprotstavljene, budući da egzil implicira “ispadanje” iz ustaljenog poretka stvari, dok nacionalizam teži da kanonizirane principe dodatno učvrsti (pitanje mjesta, jezika, etnije itd.). Ipak, odnosi između ove dvije realije ne moraju biti kontradiktorni, što nam palestinski slučaj u prozi izvrsno dokazuje: i egzil i boravak u Palestini proizvode osjećanje lišenosti; u slučaju egzila, zbog toga što je ideja o imaginiranoj zajednici tek iluzija iz koje su Palestinci isključeni; s druge strane, kad je riječ o boravku u Palestini, odnosno subjekatima na okupiranoj teritoriji, ova imaginirana zajednica postaje iluzija koja ne odgovara okrutnim okolnostima okupacije.

Osjećanje bezdomnosti usložnjava se kad je riječ o subjektima iz egzila, a samim time i njihov je odgovor na heterogeniju stvarnost kompleksniji. U romanu *U potrazi za Velidom Mesudom* jedan od ključnih motiva jeste kasetna na kojoj je glavni junak snimao svoj “automatski govor”, a koja je pronađena u njegovom automobilu nakon što je nestao. Na taj se način saznaju detalji njegove fragmentirane stvarnosti koji otkrivaju ne samo njegov odnos prema društvu u kojem se kretao u godinama svog egzila već i njegovo duboko osjećanje bezdomnosti i raspolućenosti između imaginirane zajednice koja postoji u njegovom sjećanju i drugog lica (Fanonove “bijeje maske”) koje nosi u sadašnjosti:

Da li je raj tamo iza neba, tamo gdje se spajaju nebo i horizont? Kada bih dosegao taj ljubičasti horizont na plavim brdima, nebo bi se otvorilo i kroz njega bih u raj ušao... Ah, jadniče, neznalico, dokle ćeš sanjati o ulasku u druge svjetove, a imaš samo ovaj surovi i grubi svijet s kojim se moraš nositi i ne smiješ ga se plašiti... (UPVM, 25)

Walīdov monolog nadalje priziva asocijaciju na hladnoću i, za razliku od Maryaminog prisjećanja na Jaffu, njegova sjećanja evociraju nemoć i slabost, u slici djeteta koje ne može držati olovku zbog hladnoće, i stoga ne može pisati. Walīdovo osjećanje bezdomnosti čini ga, između ostalog, dvostrukom ličnošću: on, s jedne strane, mimikrijski naizgled udovoljava zahtjevima svoje okoline, ali, s druge strane, njegova unutarnja rastrgnutost ispoljava se na takav način da istovremeno i fascinira i odbija okolinu:

⁴⁴ Syrine C. Hout, “The Predicament of In-Betweenness in the Contemporary Lebanese Novel” (u: *Literature and Nation in the Middle East*, ur. Yasir Suleiman i Ibrahim Muhawi), Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, str. 191).

Velid je, kako ga je Kazim tada vidio, izdanak “iščezle aristokratije” koja ne zaboravlja svoju istoriju. On je izgubljen među ljudima, a duboko u toj aristokratiji, tako da to osjeća-nje tjera njene pripadnike u jednu vrstu iluzornog viteštva, u uobražavanje o neodređenom elitizmu. Velid nastoji da to prikrije ili priguši, budući da tako šta ne odgovara njegovom vremenu, “a htio bi biti značajan dio svoga vremena”. U dubini duše, intimno, on se toga čvrsto drži... (UPVM, 62)

U prethodnom poglavlju, koje se odnosi na konstituciju identiteta na okupiranom području, analizirana je pojava “mimikričnog čovjeka” koji je, u liku Zakariyye, bio u svom začetku kod Kanafānija. U romanu *U potrazi za Velidom Mesudom* njegova bi se ličnost u potpunosti mogla okarakterizirati tom odrednicom koja za jedan od svojih uzroka ima osjećanje bezdomnosti. Walīdova nesigurnost i nepronalaženje čvrstog uporišta kao posljedicu ima njegovo traženje centra u heterogenom svijetu umjetnosti, ljubavi, elitizma, hedonizma, a potom i nacionalizma. Mimikrija nikada ne označava potpuno stapanje s dominirajućom kulturom. Walīdova mimikrija krajnji je odgovor na stanje prisutnosti-odsutnosti: on nosi sjećanje na Palestinu (što Kāzīm tumači kao sjećanje na dane viteštva), ali svjestan je nemoći koju danas posjeduje, i zato nastoji biti čak korak ispred nepalestinske kulturno-društvene sredine u egzilu. Međutim, subverzivnost je mimikrije u tome da, prije ili kasnije, potisnuta osjećanja i sjećanja izbijaju na površinu, te u Walīdu bude želju za konkretnim ili duhovnim povratkom u Palestinu. Problematika prijelaza iz egzila u ponovno bivanje Palestincem⁴⁵ jaz je koji stvara kreativni konflikt i određuje konstrukciju Walīdovog identiteta. Dakako, njegov je identitet – kroz interakciju s brojnim likovima – fluidan, u čemu se ogleda njegov prividni internacionalizam.⁴⁶ On je čovjek koji u isto vrijeme pripada bilo kojoj sredini, ali se i nalazi izvan nje, što u njemu stvara umjetnički potencijal koji ga tjera naprijed:

Bilo kako bilo – reče Samira – on nije ostatak iščezle aristokratije o kojoj fantaziraš, Kazime. Ti to raščlanjuješ više nego što treba. Velid je izmješten, i da bi se to vidjelo nije potrebna velika pamet. On pokušava naći zemlju u kojoj će ponovo pustiti korijenje. Da nije toga, ne bi mogao misliti, pisati, niti bilo šta postići. Da li si mogao zaprljati njegovu nutrinu? Mislim da nisi. Šta ti znaš o njegovom životu? (UPVM, 64)

⁴⁵ Edward Said, “The Palestinian Experience”, (u: *The Edward Said Reader* (ur. Moustafa Bayoumi i Andrew Rubin), Vintage Books, New York, 2000, str. 16.

⁴⁶ Neki kritičari prave razliku između kozmopolitizma i internacionalizma: dok je kozmopolitizam proizvod već postojeće kulture intelektualaca, internacionalizam je ideologija azilantata, izbjeglica, osoba u trenutačno slabijem položaju. (Vidi: Timothy Brennan, “Postcolonial Studies and Globalization Theory”, u: *The Postcolonial and the Global*, ur. Revathi Krishnaswamy i John C. Hawley, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2008, str. 44). Mi ćemo za potrebe ovog rada ipak koristiti termin “internacionalizam”.

U ovom odlomku britka Samīrina primjedba baca novo svjetlo na Walīdovu ličnost, jer se fluidnost njegovog identiteta tumači u mnogo širem okviru od zadatih nacionalnih odrednica. Walīd nije samo pripadnik elite u egzilu ili pak samo Palestinac koji traži povratak u svoju domovinu. Njegove težnje mnogo su dublje, a samim tim i neuhvatljivije; u tom procjepu o Walīdu postoje nagađanja (sam naslov romana koji uključuje riječ *potraga* – *baḥt* – implicira uključivanje i čitalaca u igru pronalaska njegovog polivalentnog identiteta), ali nutrina o kojoj Samīra govori ostaje zatajeno mjesto samoga Walīda. Zanimljiva je činjenica da se Walīdova kreativnost pripisuje njegovoj liminalnoj poziciji; drugi likovi u romanu – pisci, doktori, intelektualci – pate od autorske blokade koja ih sprečava da svijet doživljavaju emocijama. Kod Walīda, pozicija subjekta u egzilu predstavlja istinski impetus za djelovanje riječju, usprkos ili upravo zbog mnoštva paradoksa kojima je okružen:

Pedeset godina, pedeset godina borbe, raspaljivanja mržnje, primanja udaraca i mržnje, upornog otpora. Koji je narod u istoriji preživjavao tako dug, strašan period neprijateljstva i ubijanja? Kako ijedan Palestinac može u tako teškoj, pustošnoj i stradalničkoj atmosferi misliti, raditi, graditi, pisati, boreći se s krvolocima i oholima kuda god se okrene? Pa ipak, vidiš! Velid je živio kao niko od nas, kako nismo živjeli ni ti ni ja: borio se, pisao djela, stekao bogatstvo, imao ideje i ostavio je za sobom takav trag za koji će nam trebati dosta vremena da bismo mu utvrdili domete... Kakvi su to paradoksi? Gdje je objašnjenje? (UPVM, 78)

Walīdov slučaj usložnjava se samim time što je on umjetnik, rastrgan između *sna i more*, a, u riječima samog autora, *intelektualac, ili pisac, na kraju uspijeva pobijediti moru kroz pisanu riječ, preko kreativnog izraza*.⁴⁷ Primijetimo kako dolazi do snažnog obrata u promatranju palestinske stvarnosti iznutra kod Ćabre: palestinski ideal uspijeva unatoč tome što se čini da je svijet usmjeren ka njegovom neuspjehu (bitno je istaknuti kontrast s rezignacijom Kanafānjevih likova iz novela *Ljudi na suncu* i *Šta vam je ostalo*). Jedan je od mogućih razloga za to svakako vremenska distanca s koje piše Ćabrā (prisjetimo se da je roman izišao 1978, odnosno punih trideset godina nakon *nakbe*), a koja je bila dovoljna da se u samopromatranje palestinskog identiteta unese i posebna odlučnost. Za razliku od toga, vrijeme koje je uslijedilo nakon *nakbe* mogli bismo nazvati stanjem kulturalnoga šoka, koje je potom preraslo u rezignaciju i pasivnost.

Polifoni karakter Ćabrinog romana sprva implicira da ti različiti glasovi vode određenoj rezoluciji; međutim, ta heterogenost zapravo dovodi do posvemašnje šutnje koja odražava politički palestinski kontekst. Kad govori o političkoj šutnji u slučaju Palestinaca, Edward Said smatra da je ona značila ne znati u ime koga ili za šta govoriti, i stoga je označavala

⁴⁷ Dalya Cohen Mor, *A Matter of Fate: The Concept of Fate in the Arab World as Reflected in Modern Arabic Literature*, Oxford University Press, New York, 2001, str. 254.

govor različitih glasova, od kojih niti jedan nije bio istinski palestinski glas.⁴⁸ U određenoj mjeri ovakva šutnja odnosi se i na Walīda, koji se često izražava onako kako njegova okolina zahtijeva, ne pronalazeći svoj vlastiti izričaj:

O njegovom životu znam samo ono što mi je htio ispričati. A to je malo. Biraio je samo ono što će odgovarati slici kakvu želi dati o sebi i da je drugi takvu vide. (UPVM, 64)

Uskoro sam ušao u njegovo društvo. Uveo me u njega kao da je i on sam, zapravo, stranac u tome društvu. Ne znam koliko se s njim srodio (...). Međutim, Velid nije od toga pravio poseban problem: kao Palestinac, mogao je uvijek reći kako je vezan za jedno takvo društvo, a mogao se i odvojiti od njega bez poteškoća i bez osjećanja bola, jer je iskonske korijene vukao iz nekih drugih brda i dolina kojima se, potajno, neprestano hranio. (UPVM, 39)

Kroz višestrukost Walidove ličnosti šutnja o njegovom pravom identitetu postaje odraz njegove liminalnosti. Ta šutnja *ne označava ni pristanak niti indiferentnost, već tvrdoglavo odbijanje da se prihvati da je podjela postala izdržljiva*.⁴⁹ Pristanak o kojem ova Clearyjeva definicija govori predstavlja afirmaciju okolnosti pod kojima je Palestina pala pod okupaciju; pristanak bi označio negaciju borbe i angažiranosti kojoj se Walīd uvijek priklanjao; isto to značila bi i njegova indiferentnost. Njegova mimikričnost protest je protiv svrstavanja u usko definirane kategorije. Ipak, da bi ostvario svoju potpunu realizaciju, on se mora vratiti u Palestinu.

Postkolonijalni narativi često se bave subjektima koji svoju liminalnu poziciju postižu tako što odlaze iz Trećeg svijeta u prvi – s margine kreću u centar. U slučaju Walīda Mas'ūda liminalnost je postignuta na višestruk način: on, prije svega, kao dječak odlazi u školu za monahe (ukoliko ova migracija ne predstavlja uvjerljiv primjer izmještanja iz jedne sredine u drugu, ona je svakako indikator Walīdove specifičnosti koja ga potiče da mijenja sredine i prilagođava se njima); potom, odlazi u Italiju (kolonizatorsku silu u kojoj Walīd doživljava dramatičnu transformaciju). Nakon *nakbe* njegov se život nastavlja u egzilu u jednoj od susjednih arapskih zemalja. Ġabrā konstruirao ovaj lik ističući njegovu posebnost, te ga često pozicionira uz ostale palestinske likove kako bi se istakla njegova *izraženija* liminalnost:

Nije me čudilo ništa što je radio, ili što sam o njemu čuo poslije toga dana. Shvatio sam prije mnogo godina da on mora biti izuzetak iz svakog pravila. (UPVM, 101-102)

Walīdovu mimikričnost možemo promatrati i u spletu njegovih odnosa sa ženskim likovima u romanu. Poput glavnoga lika romana Ṭayyība Šāliḥa *Vrijeme seobe na sjever*, i on

⁴⁸ Edward Said, "The Palestinian Experience" (u: *The Edward Said Reader* (ur. Moustafa Bayoumi i Andrew Rubin), Vintage Books, New York, 2000, str. 32.

⁴⁹ Joe Cleary, *Literature, Partition and the Nation State: Culture and Conflict in Ireland, Israel and Palestine*, Cambridge University Press e-Book, 2004, str. 105.

burnim vezama sa ženama nastoji potvrditi ili preispitati još jedan element svoga identiteta. U postkolonijalnom palestinskom narativu nailazimo na čestu blisku vezu između simbola/lika žene i slike domovine. Jukstaponiranje ovih pojmova možemo naslutiti iz sljedećeg odlomka, kad nakon slušanja Walīdove kasete njegovo društvo raspravlja o tome ko bi mogla biti misteriozna Šuħd, žena s kojom je Walīd očito imao seksualnu aferu o kojoj je govorio na kaseti:

– Ali, ko je ta Šuħd?

Iznenadiše me Ibrahimove riječi:

– To ste sve vi, dame... U stvari, hoću reći da je to Žena u njegovom životu, od nje je bježao i uvijek na nju nailazio na svome putu... (UPVM, 33)

Walīd je tragač za smislom, za domovinom, za ljepotom, i otuda njegovo vječito traženje žene koja će ispuniti njegovu čežnju. Međutim, njegovo estetsko traganje pogubno je za okolinu, što rezultira, između ostalog, nervnim rastrojstvom njegove supruge Rayme. S druge strane, njegova nestalnost u vezama sa ženama može se tumačiti i kao nesvjesno suprotstavljanje normama konvencionalnog braka i seksualnosti. Tāriq Ra'ūf, Walīdov prijatelj i psihijatar koji liječi njegove ljubavnice, ovakvom otvorenijem stavu prema seksualnosti daje naziv “donžuanizam” (UPVM, 131). Onoliko koliko sam iskušava granice slobode, toliko u drugima izaziva osjećaj tjeskobe, pa čak i podsvjesnu želju za natjecanjem. U svojim avanturama Walīd iskušava svoj ego i promatra njegove granice u kontaktu s drugim kao ženom.

Koliko žena je Velid Mesud poznao? Kamo sreće da mi je to rekao! Nešto mi je ipak rekao o tome, premda nije bio naročito pričljiv o svojim ljubavnim vezama, a rijetko je spominjao imena žena s kojima je imao odnos. Nešto o tome saznao sam i iz priče Dževada Ibrahima – da je često imao ljubavne veze s više žena istovremeno. Lično poznajem barem tri žene koje su ispoljavale “očaranost” Velidom. Postoje i druge kojima znam samo imena, bez obzira na to da li su glasine o njihovim vezama tačne ili ne. Jer, gdje god ima dima – tu ima i vatre. (UPVM, 129-130)

Ovaj odlomak pripovijeda spomenuti doktor Ra'ūf, koji nastoji analizirati Walīdov odnos sa ženama, u kojem je evidentno koliko Walīd odstupa od normativne heteroseksualnosti (predstavljene bračnom monogamijom), a koju, opet, povezuje s njegovim odlučnim političkim aktivizmom:

Čini se da tako dominirajuća pohota katkad dovodi i do pozitivnog ispoljavanja kompleksa majke koji se objavljuje u vidu muževnosti, odlučnosti, ambicioznosti, u suprotstavljanju nasilju, u želji za herojskim samopožrtvovanjem u ime istine. Dakle, kompleks koji se negativno ispoljava u ljubavi prema više žena u pozitivnom obliku se ispoljava u strasti za otkrivanjem tajni svijeta predstavljenih u revolucionarnom duhu koji vodi borbu za izmjenu lica svijeta. (UPVM, 131)

Walīd je istovremeno i oličenje stereotipnog mita o pohotnom orijentalcu, koji se razmeće svojom seksualnošću, ali i subverzija tog mita kojom ispisuje novu historiju drugosti. Njegova se polimorfnost iskazuje time što se on poigrava binarnim opozicijama preispitujući svaku stranu i ne priklanjajući se niti jednoj dokraja. Sami nestanak koji inicira potragu i preispitivanje područje je bezdomnosti, tenzije, vakuuma iz kojeg se rađa preispitivanje Walīdove okoline.

U Walīdovoj ličnosti dolazi do procjepa između težnje ka apstraktnom veličanju ljepote i putenosti koju okolina smatra opscenom. Walīdova težnja da spoji te dvije krajnosti (estetsko traženje Ljepote u Ženi i sirovu seksualnost) nije protuslovna, već može postati mjesto hibridnosti. Kao donžuanovski lik, Walīd plaši svojom sposobnošću zavodjenja, koja postaje njegov negativni oreol, jer, kako Baudrillard kaže, *zavodjenje svim ortodoksijama stalno predstavlja zlo i varku, crnu magiju za devijaciju svih istina, egzaltaciju zlih upotreba znakova, konspiraciju znakova*.⁵⁰ Zavodjenje kao fenomen pripisuje se ženskom elementu u prirodi, koji zavodi jer *nikada nije tamo gdje misli da jeste, ili gdje sebe zamišlja*.⁵¹ U svjetlu ovog Baudrillardovog zaključka, primjećujemo kako se Walīdova hibridnost proteže na svim poljima njegovoga života, pa čak i u domenu njegovog naizgled stabilnog muškog identiteta (zapravo, ženski element u fenomenu zavodjenja nije nužno povezan sa spolom, već je svojevrsna energija kojom se privlače okolni entiteti). Zapravo, zavodjenjem Walīd nastoji ovladati i realnom i simboličkom sferom, te njegovu potragu za idealom otjelovljenim u ženi ne možemo smatrati pukom pohotom, kako se čini nekim drugim likovima iz Walīdove sredine:

Kada Bog hoće da neku ženu učini prokletom, podari je pohotom. Kada hoće da muškarca učini prokletim, učini ga žrtvom takve žene. Uprkos svijesti i oštroumnosti, Velid je dopustio da njime ovladaju ovnujski instinkti i vezao se sa ženama takve vrste te je pohota sasvim ovladala njime. (UPVM, 130)

Walīdov odnos prema ženama nije puki odnos zavodnika – zavedenih/osvojenih, odnosno metakolonizatora/metakolonizirane osobe. Nadasve je zanimljiva dijalektika njegovih odnosa sa ženama: on zavodi, ali biva i zaveden/obmanjen:

Ono što zavodi nije neka ženska čarka, već činjenica da je usmjerena prema vama. Zavodljivo je biti zaveden, i, kao posljedica toga, biti zaveden je zavodljivo. Drugim riječima, osoba koja je zavedena pronalazi se u osobi koja zavodi. Ono što osoba koja je zavedena vidi u osobi koja ga zavodi, jedinstvenom objektu njegove fascinacije, njegov je vlastiti šarmantni ego, njegova dražesna slika o sebi...⁵²

⁵⁰ Jean Baudrillard, *Seduction* (prev. Brian Singer), New World Perspectives, Montreal, 1990, str. 2.

⁵¹ Ibid., str. 6.

⁵² Vincent Descombes, u: Baudrillard, o. c., str. 68.

Koristeći svoju zavodljivost, Walīd u ženama pokušava naći djeliće svog fragmentiranog identiteta. Njegovo cjelokupno biće teži integritetu koji ne postiže ni na ovaj način. U tajni kojom njegov oreol isijava i nakon smrti nalazi se razlog njegove privlačnosti, ali isto tako i njegove udaljenosti od samoga sebe. Raspolućenost se i ovdje odražava u jazu između pojave i suštine, to jest u odnosu između njegovog prisustva i odsustva. Baš kao i njegova fizička i duhovna prisutnost, i neuhvatljivost je dio privlačnosti:

Ponovo sam osjetio, kao prije petnaest godina u staroj stolarskoj radionici, da je ovo stvarenje nama došlo nekom greškom, na mjesto gdje nije trebao doći, došao je zato što je morao. Došao nam je kao ljubavnik, lualica, stranac i samotnik, uprkos tome što mu hrle njegovi roditelji, ljudi, uprkos tome što mu cijeli svijet hrli i sada i ubuduće, baš kao što ona djeca hrle ka slatkišima rasutim iz razbijenog krčaga. (UPVM, 101)

Događaj koji se u ovom odlomku opisuje odnosi se na Walīdov povratak u Betlehem nakon Drugog svjetskog rata i boravka u Italiji. Zanimljivo je Ćabrino suptilno poigravanje vjerskim simbolima u odlomku. Narator je navedenog ulomka 'Isā, stolar u Betlehemu, koji osjeća da Walīdova posebnost nije za njihovog mjestašca. Izbor ovakvog naratorovog imena i zanimanja svojevrsno su predskazanje da će Walīd ostati neuhvatljiv i ostalim likovima.

Postoji jedna komponenta Walīdove višestruke ličnosti koja zahtijeva posebnu analizu, a to je Walīdova uloga intelektualca u egzilu.⁵³ Kad smo govorili o mimikriji, kao jednu od njenih osnovnih komponenti naveli smo obrazovanje koje ili proistječe iz kolonizatorskog svijeta ili je pak stečeno kao rezultat migracije u zemlju bivšeg ili sadašnjeg kolonizatora. Međutim, da li Walīdova pozicija intelektualca nužno podrazumijeva puku imitaciju zapadnog modela intelektualca, ili je riječ o subverziji određenih ideoloških konstanti koje podričaju takav model? Odgovor se čini jasnim: mimikrija u pogledu obrazovanja i intelektualne pozicije samo je jedan od načina kojima Walīd izbjegava povinovati se orijentalističkom diskursu u njegovoj intelektualnoj manifestaciji, ali i u njegovoj radikalnoj formi koja je rezultirala cionizmom i progonstvom.

Walīdova pozicija intelektualca u egzilu samo je jedna varijanta hibridnog karaktera pripadnika visoke elite. Walīdovoj prvenstveno urbanoj poziciji intelektualca u egzilu suprotstavlja se pozicija intelektualca u egzilu koji živi u logorskom okruženju, a primjer ovakvog intelektualca nalazimo u Kanafānījevoj noveli *'Umm Sa'd*, koja je predmet sljedećeg poglavlja.

⁵³ Za uvid u migracije na Bliskom istoku te migracije intelektualca vidi: 'Aliyy Ḥanūš, "Tadhūr al-bi'a al-'iġtimā'iyya bi al-'Irāq: al-hiġrā al-ḥāriġiyya", *al-'Iġtirāb al-'adabī*, br. 44, 1999, str. 3-5.

Intelektualac u egzilu

*Pomislih: "Dužnost nam je da znamo za čime čeznemo.
Da li za domovinom? Za svojom slikom izvan domovine?
Ili da se slika naše čežnje za domovinom
Vidi u domovini?"*

Maḥmūd Darwīš, *Dākira li al-nisyān*⁵⁴

Edward Said smatra da je idealizacija egzila pogrešna, budući da je to *jedna od naj-tužnijih sudbina*, te da je kolektivna historija egzila (*ḡurbe*) općenito neuspješna, jer vodi ka decentralizaciji i alijenaciji. Međutim, autor napominje da je takva pozicija ujedno pravo mjesto za kritičara intelektualca, ukoliko se egzil promatra kao stalno stanje bezdomnosti, koje je istovremeno stvarno i metaforičko stanje.⁵⁵ Ovakva pozicija stalnoga nomada nema svog stalnog centra. No, da li postoji ideja koja bi, ipak, vodila takvog intelektualca protiv struje potpune disperzije u acentričnom svijetu? U slučaju palestinskog intelektualca u egzilu takva bi ideja predstavljala *‘awdu* ili povratak. Povratak ne podrazumijeva nužno da će doći do psihološkog ili emotivnog upotpunjenja; štaviše, u slučaju intelektualca Walīda ideja o povratku ispresijecana je pitanjima o suštini onoga čemu se on vraća. Da li se uopće ima čemu vratiti? Podsjetimo se na to da je Walīd iz domovine otišao kao adolescent, sa sjećanjima na mirno djetinjstvo i veliku porodicu; vrativši se iz Italije, porodica je već manja za jednoga člana – nakon mnoštva godina Walīd bi mogao zateći samo još veću tišinu:

Kada mu majka reče:

– Ubili su ti brata, ubili su ga jevrejski komandosi – njemu se ote kratak vapaj i prekri lice rukama, među svijetom koji je ispunio sobu. Galama se prekinu na nekoliko trenutaka kako bi se mogao čuti prigušeni vapaj. (UPVM, 101)

Pa ipak, sva Walīdova lutanja vode ka ideji povratka; međutim, dom kao krajnje određište nije definiran poput pozitivne odrednice u cionističkoj binarnoj opoziciji *heimlich/unheimlich*.⁵⁶ Zapravo, ono što Walīda vodi naprijed više je ideja kretanja kao procesa, nego povratak kao dovršen čin. *Gubitak kulturalnih korijena manifestira se ne samo u zapažanju starog – to jest poznatog, ali odsutnog – svijeta, kao i novog, potencijalno dezorijentirajućeg, već i u stalnom procesu voljnog samozašivanja*.⁵⁷ Na taj način i sama Walīdova

⁵⁴ Mary N. Layoun, *Wedded to the Land: Gender, Boundaries, and Nationalism in Crisis*, Duke University Press, London, 2001, str. 137.

⁵⁵ Alain Epp Weaver, *States of Exile: Visions of Diaspora, Witness and Return*, Herald Press, Scottdale, 2008, str. 45-46.

⁵⁶ Ibid., str. 50.

⁵⁷ Abdirahman A. Hussein, *Edward Said: Criticism and Society*, Verso, London, 2004, str. 20.

misao stalno fluktuirala odupirući se sili koja bi njegov identitet trajno odvojila od pripadanja Palestini, ali u isto vrijeme prihvata datosti nove kulture egzila. Prema Edwardu Saidu, moderni kritički orijentiran intelektualac ima *posebni, čak abrazivni stil života i društvene uloge koja je jedinstveno* lična; on može biti neugodan, anarhičan, čudan ili ekscentričan.⁵⁸ Njegove odluke neće biti rezultat društvenog pritiska ili ličnih interesa – on će nastojati biti kritički nastrojen i prema samome sebi.⁵⁹ Walīd se naizgled čini elitističkim intelektualcem; međutim, takvu sliku možemo pripisati njegovom povlaštenom društvenom položaju u egzilu.

Za razliku od Walīda, koji je, Gramscijevom terminologijom iskazano, i urbani i ruralni intelektualac, kao nijedna od tih kategorija u potpunosti, Kanafānījev narator u *'Umm Sa'd (Sa'dova majka)*⁶⁰ predstavlja tipičan primjer ruralnog intelektualca, naravno u kontekstu logora palestinskog stanovništva u egzilu. Walīd je urbani intelektualac zbog njegove povezanosti s elitom palestinskog i nepalestinskog porijekla; ruralni intelektualac jer je njegova povezanost s *običnim čovjekom* prisutna i kontinuirana; pa ipak, Walīd je u konačnici *i prisutan i odsutan*, odnosno, saidovski kazano, *izvan mjesta*.

Kanafānījev narator iz novele *'Umm Sa'd*, s druge strane, izravno je angažiran političkom borbom. Njegova uloga u ovoj noveli jeste da bilježi događaje iz života protagoniste – žene poznate kao 'Umm Sa'd. Događaji zabilježeni u noveli često nemaju hronološku povezanost, tako da čitalac dobiva dojam da su napisani onako kako ih je protagonistica pripovijedala, dakle po sjećanju i retrospektivno. Sa'dova majka poštuje važnost pisanog teksta, ali mnogo bitnijim smatra sadržaj koji će se prenijeti njime. *Znamo ono čega se možemo sjetiti*.⁶¹ Ukoliko se možemo sjetiti određenih događaja, lica, odnosa, predmeta – znači da smo imali udio u njihovom kreiranju ili modificiranju, odnosno da smo jednostavno imali određeni stav prema tome; na ovakav način potvrđuje se naše postojanje u prošlom vremenu i uspostavlja se kontinuitet – ovo se odnosi koliko na pojedince, toliko i na kolektivitete, poput palestinskog. 'Umm Sa'd čuva svoje sjećanje; svjesno ili nesvjesno, nastoji ga sačuvati od zaborava, te joj u toj funkciji treba pisani zapis, budući da je nepismena. Na taj način Kanafānī direktno kritizira kako okupatorske cionističke težnje da se kolonizirani palestinski subjekt sputa u svojim pravima na obrazovanje, tako i patrijarhalno tradicionalističko društvo koje uspostavlja prema ženi odnos kao prema podređenom.

⁵⁸ Citirano prema: Abdirahman A. Hussein, *Edward Said: Criticism and Society*, Verso, London, 2004, str. 306.

⁵⁹ *Reci istinu u lice moći*. Poziv Edwarda Saida intelektualcima za preispitivanje političke i društvene stvarnosti. Vidi u: Muḥammad Šahīn, Dākira laysat li al-nisyān, *al-Karmel*, br. 78, 2004, str. 63.

⁶⁰ U nastavku će se koristiti skraćenica US.

⁶¹ Walter J. Ong, *Orality and Literacy*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2005, str. 33.

Kad govori o odnosu stvarnosti i fikcije u autobiografiji, Ihab Hassan postavlja re-toričko pitanje: *Zar sjećanje nije sestra imaginaciji, bliska nostalgiji ili samoobmani?*⁶² U donekle izmijenjenom kontekstu priča Sa'dove majke nije prvenstveno Kanafānījev pokušaj da što vjernije prenese postkolonijalnu palestinsku stvarnost u egzilu, već potraga za identitetom i načinima njegove samorealizacije u takvome kontekstu. Na ovaj način odstupa se od dominantne manihejske retorike, koja obilježava postkolonijalnu historiju, to jest uvodi se "dvostruka kritika", koja preusmjerava fokus postkolonijalnog subjekta s Drugog/Zapada na unutrašnje preispitivanje autokolonizacije i autoviktimizacije.⁶³ "Dvostruka kritika" može se definirati kao dvostruka negativna hermeneutika koja prvenstveno poziva na demistifikaciju metafizičkog logocentrizma, odnosno dekonstrukciju diskursivnog kolonijalističkog nasilja u svim svojim oblicima.⁶⁴ Dakle, ova kritika implicira pobijanje svih oblika epistemološkog nasilja i dekonstruira mit o čvrstom porijeklu, ma s koje strane taj mit potjecao.

'Umm Sa'd svoju priču/priče pripovijeda ne u uvriježenom obliku Freytagove piramide (uspon nakon kojeg slijedi pad),⁶⁵ u dijalektici tenzije i popuštanja, već je njena priča strukturirana na jednom drugačijem principu koji je nelinearan i neprogresivan u uobičajenom smislu te riječi, a koji uključuje svojevrsno "iskakanje" iz jednog događaja u drugi. Pa ipak, priča Sa'dove majke nije ahronološka budući da u njoj možemo pratiti razvoj određenih događaja poput razvitka Sa'dove samosvijesti kroz njegovo odrastanje u logoru, a potom i pridruživanje palestinskim vojnim jedinicama. Ovi događaji, ipak, nisu povezani izravno hronološki, već su prikazani više kao odraz svijesti Sa'dove majke u datom trenutku.

No, i pored spomenutih zanimljivih odlika novele *'Umm Sa'd*, kritičari smatraju da je Kanafānī u ovoj noveli nauštrb umjetnosti dao prednost političkom angažmanu, što je uočljivo iz lika Sa'dove majke:

Junakinja romana *Um Saad* (1969) apsolutno je plošan lik, izgrađen posve u maniri gradnje pozitivnog junaka socrealističke književnosti, a simboli revolucije i otpora u tom se romanu rabe strahovito stereotipno.⁶⁶

Kao što smo već utvrdili, Kanafānījev intelektualac služi narodu; on je pravi sartrovski borac riječju koji, opet, riječ naroda postavlja iznad svoje. U tom kontekstu 'Umm Sa'd simbol

⁶² Wail S. Hassan, *Arab-American Autobiography and the Reinvention of Identity: Two Egyptian Negotiations*, Alif, 22, 2002, str. 13.

⁶³ Mustapha Hamil, *Interrogating Identity: Abdelkebir Khatibi and the Postcolonial Prerogative*, Alif, 22, 2002, str. 75.

⁶⁴ Ibid., str. 74.

⁶⁵ Ibid., str. 139.

⁶⁶ Tatjana Paić-Vukić, "Modernistički eksperiment palestinske književnosti", *Književna smotra*, XXIX, 104-105 (2-3), 1997, str. 85.

je ne samo ženskog roda već čitavog palestinskog naroda općenito. Ono što se svakako implicira jeste to da klasne razlike ne smiju predstavljati prepreku u komunikaciji ideje (otpora kolonizaciji) čija je potka identična i kod palestinskog intelektualca, ali i kod siromašne palestinske majke. Tatjana Paić-Vukić također napominje da *seljaci su onaj sloj palestinskoga društva kome je najviše bio naklonjen Kanafānī-političar i Kanafānī-književnik*.⁶⁷

Budući da je za glavni lik uzeo ženski lik, Kanafānī izokreće tradicionalni princip u društvu, ali i u prozi, po kojem se muškom glasu pridaje mogućnost otpora i stvaranja uvjeta za povratak u Palestinu. Ovakav Kanafānījev izbor daljnja je manifestacija tendencije koja započinje već 1963. godine s *Ljudima na suncu*. U ovoj noveli Kanafānī tradicionalni muški centralizirani glas prikazuje kao oslabljen i onemoćao, nesposoban pokrenuti potrebnu akciju za dekolonizaciju i povratak. Zbog toga, razmatrajući alternative monolitnom muškom glasu koji nije uspio očuvati integritet svoje domovine, uvodi se ženski lik, čak i u uvjetima logora u egzilu:

Moderne obrazovane klase, iz kojih su se pojavili pjesnici-nacionalisti, bile su također isključivo muške. Zato što su u kolonijalnom periodu samo muškarci imali pristup naprednom obrazovanju zasnovanom na pisanoj kulturi, samo su oni mogli učestvovati u kulturi štampe i sve snažnijem nacionalnom pokretu koji je štampa poticala. U suprotnosti s tim, u ruralnim područjima gdje su preovladavale usmene tradicije i gdje je pismenost bila nevažna za izvedbu pojavljivale su se žene kao uspješni pjesnici i društveni kritičari.⁶⁸

Iako u ovom odlomku Heather J. Sharkey ne govori o palestinskom kontekstu, već o kontekstu arapskih zemalja uopće, njen komentar uklapa se u našu već spomenutu distinkciju između intelektualca koji djeluje u urbanoj, egzilantskoj sredini te intelektualca koji djeluje u okruženju izbjegličkog logora. Ovaj potonji, s određenom razlikom u odnosu na intelektualca u urbanoj sredini, u podređenom je odnosu spram ženskog elementa u navedenoj Kanafānījevoj noveli. Riječ je za intelektualca njegov vlastiti mač. Pa ipak, djelo kao čin otpora više je vrednovano jer se njime izravnije postiže dinamika i promjena, nasuprot učmalosti i pasivnosti kojom je um intelektualca počesto sputan.

Muḥammad Arkoun, alžirski intelektualac u egzilu, primjećuje radikalnu dezintegraciju seoskog društva pedesetih i šezdesetih godina dvadesetog stoljeća, koja je razorila dotadašnji društveni i kulturni poredak.⁶⁹ Međutim, pozicija intelektualca u izbjegličkom logoru i

⁶⁷ Tatjana Paić-Vukić, "Pripovjedačka umjetnost Ćassāna Kanafānīja", magistarski rad odbranjen 1996. na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, str. 53.

⁶⁸ Heather J. Sharkey, "Arabic Poetry, Nationalism and Social Change" (u: *Literature and Nation in the Middle East*, ur. Ibrahim Muhawi i Yasir Suleiman), Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, str. 167.

⁶⁹ Muḥammad Arkoun i Joseph Mayla, *Min Manhāt̄m ilā Baġdād: Mā warā' al-ḥayr wa al-šarr* (prev. 'Aqīl Šayḥ Ḥusayn, Dār al-Sāqī, Bayrūt, 2008, str. 158.

izvan urbanog središta bliža je izravnoj kritici kolonijalizma, budući da je ovakav intelektualac u bližem kontaktu s dvostruko koloniziranim subjektom kojeg sačinjavaju siromašni Palestinci. On je bliži aktivnom djelovanju, što počesto implicira i uključivanje u vojne ili paravojne formacije za odbranu ili oslobađanje Palestine. U *Ljudima na suncu* prikazan je ovakav primjer aktivnog intelektualca u liku učitelja Sālīma, koji u 'Abu Qaysomovom sjećanju na događaje uoči *nakbe* odgovara na sljedeći način na upit seljana kakvu to korist imaju od njega:

– Šta znaš onda?

Profesor Salim kao da je upravo očekivao jedno ovakvo pitanje, skoči i brzo odgovori:

– Mnogo toga; znam, recimo, dobro pucati.

Dode do vrata i okrenu se, njegovo mršavo lice bilo je u grču:

– Ako vas napadnu, probudite me. Bio bih od koristi... (LJNS, 17-18)

I Kanafānījevi i Ğabrini intelektualci vođeni su idejom povratka i promjene. Kreativni spoj intelektualne kontemplacije i djelotvornog rada kod potonjeg autora svoju kulminaciju doživljava u revolucionarnom djelovanju glavnoga lika, što je u skladu s Kanafānījevīm poimanjem *muqāwame* ili *otpora*. Junaci palestinskih romana i novela najživotniji su onda kad im je smrt bliža od žile kucavice.

Walīd Mas'ūd kao revolucionar: borba riječju i mačem

Smatra se da se oblici otpora mogu svrstati u pet kategorija: otpor okupaciji, pobuna protiv kolonizatorske uprave, pokreti vjerske obnove, nacionalistički ustavni pokreti prema dekolonizaciji te pokreti za nacionalno oslobođenje.⁷⁰ Ova klasifikacija očito isključuje kulturni otpor koji u palestinskom slučaju poprima raznovrsne oblike.⁷¹ U Ğabrinom djelu vidljiv je pokušaj odbrane sinteze oružanog i kulturnog otpora – tako da Walīdov povratak označava istovremeno i njegovo uključivanje u pokret otpora kolonizaciji i svojevrsnu individualnu pobunu protiv kolonijalizma, ali i podršku pokretu za nacionalno oslobođenje; međutim, Walīd svoj doživljaj svijeta bilježi kao da tako nastoji uravnotežiti riječ i aktivni čin.

Walīd Mas'ūd želi konkretnom akcijom pomoći, ali isto tako u osnovi želi i sam sebe promijeniti. Njegov nestanak ostali likovi tumače, između ostalog, i njegovom odlukom

⁷⁰ Robert J. C. Young, *Postcolonialism: an Historical Introduction*, Blackwell Publishing, Oxford, 2001, str. 163.

⁷¹ U tom kontekstu, vidi članak Fayṣāla Darrāġa o pjesništvu Maḥmūda Darwīša i raznolikim oblicima otpora: Fayṣāl Darrāġ, "Šā'ir al-muqāwama fī ġamī' al-'azmina", *Al-'Ādāb*, 10-11, 2008, str. 1-4. Također, godine 2010. pojavio se film režiserke Iare Lee pod naslovom *Cultures of Resistance* koji govori o shvatanju otpora kao prevashodno kreativnog čina.

da se vrati u Palestinu te konkretnom akcijom sudjeluje u oslobađanju domovine. No, i prije toga primjetna je Walīdova rastrgnutost između djelovanja i kontemplacije te pokušaj da pomiri ta dva aspekta inherentna ljudskome postojanju. U poglavlju “Velid Mesud piše prve stranice autobiografije” Walīd objašnjava kako ga je od početka fascinirala mijena i kretanje:

Otkako znam za se, uvijek sam volio istu borbu: sa samim sobom, s drugima i sa svijetom. To je borba za ljubav koju sam želio svemu, svakom čovjeku. Ako sam htio promijeniti svijet u ime ljubavi (kakva tlapnja!), valjalo je promijeniti druge, a kada sam htio promijeniti druge – valjalo je najprije promijeniti sebe. (UPVM, 163)

U takvoj borbi Walīd osjeća bol rastrgnutosti između tijela i duha, a pad u tjelesno, odnosno vremensko, za njega označava početak djelovanja. Walīd je mnogostruko kompleksna ličnost, jer mu se ne može pripisati ni puko djelovanje, a, naravno, ni težnja za kontemplacijom (od utapanja u ovu sferu pobjegao je još dok je bio mladi monah u Italiji); zapravo, njegov je cilj da pokuša spojiti ove dvije polutke:

Međutim, šetajući obližnjim ulicama Rima, ili sjedeći na kamenu pored Isidorine fontane udaljene desetak minuta hoda od moje truhle sobe, želio sam, kada počnem tu akciju (“U domovinu! U domovinu!” govorio sam), da između akcije i meditiranja uspostavim smisle- nu vezu, znajući da je i sam Avgustin u tome vidio izbavljenje iz propadanja. (UPVM, 180)

Kao dva suprotstavljena modela za Walīdov lik postavljaju se, s jedne strane, likovi urbanih intelektualaca Kāzīma 'Isma'īla te 'Amīra 'Abd al-Ĥādīja, a, s druge strane, lik Marwāna, Walīdovog sina koji je poginuo u vojnoj akciji za oslobađanje jednog palestinskog sela od izraelske okupacije. Dok su prva dvojica salonski intelektualci (s tim što postoje velike razlike između njih), Marwān je u potpunosti predan borbi za palestinsku stvar, pa čak ne posjeduje ni osobinu mimikrije koja krase Walīda. On odlučuje živjeti u logoru iako za to ne postoji potreba, budući da je Walīd jedan od najutjecajnijih ljudi u iračkom egzilu. Kad ga Wiṣāl Ra'ūf, posljednja od Walīdovih ljubavnica, potraži u Bejrutu da bi mu uručila očevo pismo, on ostavlja dojam mladog revolucionara nove palestinske snage, koja traži odlučnu borbu za domovinu o kojoj, možda, i ne zna mnogo:

Nije bilo lahko pronaći Mervana u Bejrutu, uprkos uputstvima Velidovog prijatelja Halida Abu Matara. Najzad me je Halid dopratio do logora Sabre i poslije bezbroj pitanja tu smo našli Mervana. Pogledao me je začuđeno:

– Šta želite?

Nisam znala šta da odgovorim. Njegove lijepe oči bile su očeve, ali nešto sjajnije i s malo više odlučnosti kakve nije bilo u Velidovim očima. (...) vidjela sam Mervana, visokog, nasmijanog, koji nije prihvatao ništa osim svoje nove porodice u tome gradu-logoru koji me je, kako sam osjetila, vraćao zaboravljenoj suštini stvari. (UPVM, 256-257)

Walīdov se sin, za razliku od svoga oca, svjesno odvaja od okruženja više srednje klase, nema donžuansku crtu svoga oca, a ni obrazovanje ne stavlja ispred vojne akcije. Marwān živi u logoru Sabra (koji kod savremenog čitaoca priziva sjećanje na masakr iz 1982, kad su libanski falangisti s izraelskim prešutnim odobrenjem ubili nekoliko hiljada stanovnika tog logora), odakle planira akcije. Marwānova glavna motivacija svakako je oslobođenje Palestine; međutim, ekonomsko i socijalno stanje u logorima u egzilu bilo je toliko loše da je to moglo biti drugi motiv njegovoga revolta. Razlika između oca i sina predstavlja jaz između dvije palestinske generacije: prva generacija, koja je svoju zrelost proživjela nakon 1948. godine, susrela se s kontinuiranom društvenom i ekonomskom marginalizacijom; druga generacija, koja je odrasla u gurbu, aktivnije se uključuje u oružane borbe protiv Izraelaca, te je u formiranju njihovog identiteta primjetna veća samosvijest, što može biti posljedica razočarenja u režime i lidere arapskih zemalja koji su deklarativno promovirali prava Palestinaca, ali su im branili pravo na vojnu borbu.⁷²

Odnos između oca i sina obilježen je međusobnim poštivanjem, unatoč svim njihovim razlikama: Marwān nastoji istovremeno zaštititi svoga oca, ali i zadiviti ga. Walīd se nakon Marwānove pogibije vraća na okupirane teritorije i u potpunosti slijedi put svoga sina. S druge strane, Walīdov odnos prema intelektualcima iz metropole karakterizira određena podmukla simpatija. S jednim od njih 'Amīrom 'Abd al-Ḥādījem u intelektualnom smislu čini jednu koherentnu cjelinu modela modernog intelektualca, budući da je 'Amīr čovjek zaljubljenik u tehnologiju, odnosno u modernu civilizaciju u njenom materijalnom aspektu, dok Walīd traži nit duhovnosti koja se u tom traganju gubi:

Želim govoriti o Velidu, ali zašto umjesto o njemu govorim o Amiru? Da li su njih dvojica lica jednoga novčića, uprkos kontrastu? Pričanje o jednome mene tjera na priču o drugome, a da pri tome nije umjesna nedoumica o kome pričati ovdje, a o kome poslije. (UPVM, 189)

I 'Amīr i Walīd futuristi su, žive za progres, sekularizaciju, racio. Međutim, dok 'Amīr uspijeva da se održi u svom svijetu iluzija o napretku, Walīda pogađa otvoreni gorući palestinski problem zbog kojeg, kako smo već primijetili, odbacuje svoju ulogu mimikričnog čovjeka, koju 'Amīr 'Abd al-Ḥādī i dalje uspješno odigrava:

Ukoliko i nije izmješten iz Pariza ili Londona, Amir je izmješten iz prošlosti vlastitoga grada (...). Jer, Amir se gotovo plašio pogleda u prošlost: osvrtao se na djetinjstvo, na mladost i vrijeme studija samo kada bi ga ophrvale bolne uspomene u kojima nije htio vidjeti ništa lijepo. Zato je odbijao osvrtnje na prošlost uopće, pa i na historiju svoje nacije. (...) Amir živi za sadašnjost, samo za sadašnjost, upravo za dati trenutak što brzo promiče kao ljetnji oblak na bagdadscome nebu. (...) Amir gotovo ništa nije čitao na

⁷² Vidi u: *The Palestinians: From Peasants to Revolutionaries* (Rosemary Sayigh), Zed Books, New York, 2007, str. 104-105.

arapskom, osim ponešto što bi napisali njegovi prijatelji, kao Velid Mesud, naprimjer. (UPVM, 182-183)

'Amīr 'Abd al-Hādī, dakle, predstavlja sve ono što bi Walīd mogao biti u egzilu – što je posljedica visokog obrazovanja i novca koji je stekao. Marwān, s druge strane, predstavlja drugu krajnost, koju Walīd i sam naposljetku odabire. Na ovaj način Ćabrā ulogu revolucionara, odnosno čovjeka djelovanja, postavlja iznad pukog elitističkog statusa salonskog intelektualca.

U svojoj ulozi revolucionara Walīd prolazi i kroz izraelsko isljeđivanje na području koje smatra svojom domovinom. Na taj način dolazi do sukoba geografije rodoljublja i geografije kolonizatora, kao u sljedećem odlomku u kojem Walīda odvođe u zatvor:

Svaki kamen koji sam poznavao bio je na svome mjestu. Svako stablo. Ali, gdje su ljuljaške, gdje su prodavci malih krčaga, gdje su oni užurbani i nasmijani ljudi oko bunara (...). Gdje su flaše rakije, lijepe djevojke, pjevači romansi? Plačete li, moji siroti brežuljci? Da li da iskočim iz vojničkog vozila u tvoje bašte, da se zarijem u tvoje tlo i da postanem dio tvoje zemlje, dio tvoga trnja i pukotina? (UPVM, 226)

Motiv stapanja sa zemljom pojavljuje se i u *Ljudima na suncu* i u noveli *Šta vam je ostalo* kao znak stalnog pripadanja zemlji koja se Palestincima stalno otuđuje. Pojavljivanje ovog motiva može se povezati s djelovanjem koje će uslijediti, odnosno takva vrsta povezivanja sa zemljom tjera junake na aktivnije djelovanje za odbranu i oslobođenje.

Kada Walīda sprovode u ponovni egzil, u vojnom vozilu s jevrejskim vojnicima, on doživljava neobični susret s Jevrejnom koji je istovremeno i kolonizator i izbjeglica, odnosno osoba u egzilu:

Ugurali su me u vojnički automobil. Tri vojnika i vozač šutili su. Kiša je padala s neba sivog kao olovo. Njihove čizme, opasači i oružje ispunjavali su mali automobil. Stisnut između dvojice, šutio sam kao i oni i posmatrao kišu. Negodovali su zbog kiše, zbog dugog puta i govorili su: "Za dva sahata ostavit ćemo te. Hoćeš li ići u Bagdad?" Pogledao sam u lice, u oči tome što je govorio i vidio sam da su tužne. Odmahnuo sam glavom. (UPVM, 230)

Jevrej s kojim se Walīd susreće u automobilu predstavlja Drugog koji je u ambivalentnoj ulozi izmještene osobe koja je u službi kolonizatorske ideologije. U ovom odjeljku geografija rodoljublja i geografija kolonizatora dobivaju obrnuti smisao za tog vojnika: mjesto za koje samo možemo pretpostaviti da predstavlja njegov istinski dom jest Bagdad. Međutim, vjerovatno kao rezultat cionističkog plana okupljanja svih Jevreja u jednoj zemlji, ovaj lik morao napustiti je Bagdad da bi se obreo na drugom mjestu sa zadatkom da pripadnike drugog naroda isljeđuje, što je bio dio postupka koji vodi njihovom protjerivanju iz vlastite domovine. Time se dokazuje da su različiti motivi i putevi egzila, kao i

povezanost između prostora i osjećanja. Ono što Walīdu predstavlja domovinu za Jevreja je egzil, dok područje koje je Walīdu tek privremeni dom Jevrejina predstavlja mjesto odakle je iščašen, mjesto istinskog povratka.

U svojoj ulozi revolucionara Walīd pokreće i likove oko sebe, a posebno Wiṣāl, koja ga na tom putu prati od njegovog nestanka pridruživši se fedajinskoj borbi za oslobođenje Palestine. Ova povezanost žene i revolucionarne borbe, bilo u konkretnom kontekstu poput gore navedenog ili pak u prenesenom kontekstu povezanosti ženskog elementa i motiva borbe, prožima postkolonijalni palestinski narativ u potpunosti, a pogotovo u konstrukciji (muškarčevog) identiteta.

Uloga ženskog elementa u palestinskom postkolonijalnom romanu i noveli

Jedna od ključnih tema u postkolonijalnoj književnosti pitanje je simbola žene u narativu. Onako kako se žensko pitanje općenito u arapsko-islamskoj kulturi počinje razmatrati u svjetlu modernističkih trendova krajem devetnaestog stoljeća, njegova istaknutost bitna je i za razmatranje narativa kao poprišta različitih društveno-historijskih procesa. Iako prvi roman u arapskoj književnosti nosi žensko ime (*Zaynab*, 1913), do dekonstrukcije kanonski predodređenih uloga trebalo je još nekoliko desetaka godina. U postkolonijalnom palestinskom romanu bitno je ispitati i odnos ženskog elementa u narativu u dekolonizatorskoj funkciji, pored preispitivanja stereotipne uloge žene u narativu i ukazivanja na ambivalentnosti koje se mogu pojaviti kao alternativno tumačenje odnosa između polova te samopromatranja polova.

U prethodnom poglavlju analiziran je motiv bračne zajednice, koja služi kao mikro-model za nacionalnu državu i formiranje nacije uopće. Primijećeno je kako svaki partner u paru (bilo disfunkcionalne ili funkcionalne zajednice) djeluje u predodređenim ulogama: kao u brojnim narativima koji utječu na formiranje nacionalnog identiteta, ženski dio para simbolizira domovinu, dok je muški partner stanovnik te domovine, o čijoj požrtvovnosti ovisi opstanak ženskog elementa u tom paru. Žena u postkolonijalnom palestinskom narativu žrtva je dvostruke kolonijalizacije: s jedne strane njena sloboda i djelovanje ugroženi su dolaskom okupatora i stalnom degradacijom koja je uslijedila; s druge strane njeno bivstvovanje ograničeno je uskim patrijarhalnim normama i zabranama. Međutim, funkcija ženskog elementa u postkolonijalnom narativu nije svedena na pasivno učešće u deskripciji stanja koloniziranog. Štaviše, žena u postkolonijalnom palestinskom proznom narativu osnažuje povratak muškog/nacionalnog identiteta.

Frederic Jameson zalagao se za to da se odnos između nacije i naracije shvati kroz sredstvo alegorije, jer je ona mjesto heterogenosti i prekida, za razliku od unifikacija starijeg simbolizma ili čak realizma. Jameson nadalje tvrdi da se svaki postkolonijalni narativ može promatrati kao alegorija jedne nacije, jer, iako ovi narativi pripovijedaju život pojedinca, oni neumitno govore o čitavom kolektivitetu.¹ Ovakav stav pretrpio je

¹ Citirano prema: Viola Shafik, *Popular Egyptian Cinema: Gender, Class and Nation*, The American University in Cairo Press, Kairo, 2007, str. 89.

snažne kritike od Elle Shohat i Roberta Stama, koji nadalje tvrde da alegorijska tendencija (inače prisutna u cjelokupnoj umjetnosti) dobiva svoj preuveličani oblik u slučaju represivnih režima, te ističu takozvane “alegorije nemoći” kao vrstu tih preuveličanih alegorija koje stvaraju pisci iz bivših kolonija ili područja koja su još uvijek pod kolonijalizacijom.² Moćan element u izgradnji te alegorije predstavlja jukstapozicija, ili čak izjednačavanje motiva žene i domovine, bilo zbog emotivne veze koju lik osjeća prema ženi, odnosno prema domovini, ili pak zbog ženske reproduktivne moći koja rezultira u odnosu majka – sin kad se radi o odnosu imaginarne ili stvarne domovine i čovjeka koji potječe od nje. Zbog toga ne čudi činjenica da se u *Ljudima na suncu* često jukstaponira slika zemlje i žene:

Svaki put kada bi udahnuo miris zemlje, dok je ležao na njoj, učinilo bi mu se kao da miriše kosu svoje supruge, dok ona izlazi iz kupatila, nakon što se okupala hladnom vodom... taj miris, miris žene koja se okupala hladnom vodom i raširila svoju još uvijek vlažnu kosu po njegovom licu... Otkucaji srca upravo su onakvi kao da nosiš vrpčića među nježnim dlanovima... (LJNS, 15)

Dok je 'Abu Qaysova vizija žene, a samim time i domovine, prikazana u nostalgичnom tonu, kod 'Abu Ḥayzurāna žena je prolaznost, san o kratkotrajnoj avanturi, te je svakako simbolično zašto ga carinici povezuju s prostitutkom po imenu Kawkab. Budući da je 'Abu Ḥayzurān kastriran, on ne može sanjati ni o vezi s takvom ženom, a to implicira njegovo duhovno ili intelektualno nepostojanje u egzilu. U noveli *Šta vam je ostalo* simbolički odnos žena – domovina produbljuje se do te mjere da se odnos između protagoniste – muškog junaka Pustinja kao personificiranog ženskog subjekta prikazuje opisom seksualnog odnosa.

Žena kao simbol pojavljuje se i u drugačijem, donekle izmijenjenom kontekstu. U hronološki prvoj Kanafānījevoj noveli *Ljudi na suncu* ženski se lik pojavljuje kao podređeni subjekt koji ovisi o muškom subjektu i koji je vrsta “kolateralne štete” muške nesnalažljivosti ili jednostavno i samog muškog podređenog odnosa prema izraelskom kolonizatoru. Kad Marwānov otac odluči oženiti invalida, svoju odluku pravda na sljedeći način:

Njegov stari prijatelj, Šefikin otac, predložio mu je da se oženi njome... Rekao mu je kako ona ima trosobnu kuću u predgrađu koju je platila novcem što ga je za nju prikupila jedna humanitarna organizacija... Šefikin otac želi samo jednu stvar: da skine sa sebe teret vlastite kćeri – koja je izgubila desnu nogu za bombardovanja Jaffe – i prebaci taj teret na kakvog sredovječnog čovjeka! On je na pragu groba i želi da se spusti u njega tako da ne brine za sudbinu svoje kćerke koju su svi odbili zbog te njene, ponad koljena amputirane, noge...

² Citirano u: Viola Shafik, o. c., str. 90.

Moj otac je razmišljao o toj stvari: kada bi dvije sobe dao pod kiriju, a sa svojom hromom ženom da živi u trećoj, proživio bi ostatak života mirno bez potrebe da se bavi bilo čime... i što je još važnije od toga... pod betonskim krovom... (LJNS, 41)

Žena je u ovom slučaju teret/problem koji je odraz prvenstveno muškog neuspjeha (nemogućnosti da odbrane njihovu egzistenciju, a potom i čast), a koji se bračnom zajednicom može u određenoj mjeri ako ne riješiti, a onda zatamiti ili prigušiti. Bračna je zajednica u ovom slučaju puki ekonomski ugovor, novčana transakcija u kojoj amputirana Šafikina noga u isto vrijeme, paradoksalno, predstavlja i krupni nedostatak, ali i način pomoću kojeg se postiže određeni interes. Žena je podsjećanje na lišenost i nemogućnost ispunjenja želje u 'Abu Ĥayzurānovom slučaju:

Noge su mu podignute, a leđa su mu i sada na bijelom udobnom krevetu dok mu strašan bol zavija u preponama... Bila je tu neka žena koja je pomagala ljekarima. Kad god se toga sjeti, lice mu prekrije stid... Kakva ti je onda korist od patriotizma? Potrošio si život srljajući u opasnost, a evo te sada više ne možeš ni spavati pored žene! Šta si dobio? Neka sve ode u propast. Sada jedino želim više novca...više novca. (LJNS, 74)

Dok ova Kanafānījeva novela prikazuje stanje gubitka (koje se očituje u osjećanju lišenosti), novela *Šta vam je ostalo* priča je o povratku, odnosno pokušaju da se nadomjesti stanje odsutnosti. Onoliko koliko je prva novela govorila o porazu i neuspjehu kao prvenstveno muškoj katastrofi (ličnoj i kolektivnoj), druga novela koristi ženski element kao alternativnu mogućnost za opću i pojedinačnu samorealizaciju. Međutim, baš kao što je u prvoj noveli neuspjeh bio isključivo muški neuspjeh, tako je i u drugoj noveli povratak prvenstveno muški poduhvat.³ No, dolazi do značajnog preokreta u perspektivama ove dvije novele: dok je u prvoj muškarac samovoljno odlazio od Palestine, noseći sjećanja na ženske osobe u svom životu kao teret ili kao sram, u drugoj noveli muškarac se vraća Palestini, odnosno samome sebi, uz pomoć ženskog subjekta. U tom kontekstu trebamo tumačiti Ĥāmidovu odluku da pronade svoju majku kao nesvjesno nastojanje da se pronade izgubljeni put do identiteta, s tim da kretanje ka majci u Jordanu označava težnju da se povrati slika o Palestini od prije 1948. godine. Majka u ovoj noveli postoji kao imaginarni lik – utočište, dok je Maryam u određenoj mjeri emotivna zamjena za majku – odnosno čak simbol okupirane Palestine, koja ga vraća sebi. Na taj način ova novela prikazuje alternativnu narativnu mogućnost izbjavljenja i ponovnog povratka sebi, ali, kako smo već naznačili, ne na način potpune rekuperacije, već u hibridnom trenutku preispitivanja i dvosmislenosti. Upravo takav je i sam kraj novele, koji Ĥāmidu ostavlja u pustinjskim nepregledima, odakle je svaki put mogući put povratka i put egzila, kao i put smrti. Ovakvu viziju ne posjeduju junaci *Ljudi na*

³ Više u: Amy Zalman, o. c., str. 49.

suncu, kojima je getoizacija ne samo konkretno okruženje već i *autoimage* koji određuje i promatranje budućnosti:

– Putu...! Zar još ima puteva na ovom svijetu?
 Zar ih nije obrisao svojim čelom i saprao znojem za sve ovo vrijeme?
 Svi govore to: naći ćeš se na putu! (LJNS, 25)

Za razliku od muškog lika, koji je ipak dinamičan, ženski lik obilježen je svojevrstnom stvaralačkom stacioniranošću koja je potrebna muškom liku da se vrati u sigurno okrilje. *Prizori koji feminiziraju palestinsku zemlju uspostavljaju ideju da žene, poput same zemlje, nikada nisu otišle, već iščekuju muški povratak.*⁴ Čak i u razmatranju kontakta s Drugim takav poduhvat ne uključuje ženskog subjekta, koji se može samo braniti ili napadati, čime se implicira izjednačavanje nacije sa ženskim elementom.⁵ Ma koliko da je ideja o takvom povratku izgledala jalova u *Ljudima na suncu*, u drugoj noveli ona obiluje motivima plodnosti i stoga ostavlja sliku kontinuiteta:

Kad se pogleda unutar specifičnih okvira narativa povratka, paradoksalna karakterizacija ženstvenosti u tropu zemlje-kao-žene čini se mnogo dinamičnijom nego inače. Žene su okarakterizirane kao istovremeno agresivne i pasivne, seksualno svoje glave i seksualno poslušne, iskupljujuće i sramotne, zapanjujuće prisutne i pozitivno odsutne kao lik majčinskog potencijala (praznina koja označava buduću prisutnost).⁶

U ovakvom opisu prepoznajemo Maryam, ženu koja je istovremeno buntovna i svoje glava, ali i požrtvovana i odana. U njenom slučaju odražava se i posebna vizija reprodukcije kao ženskog načina borbe protiv kolonijalizma. Dakle, ne samo što Maryam odlukom da ne pobaci svoje dijete i da ga nazove po imenu svoga brata predskazuje njegov povratak u okrilje domovine ili bar osnažuje njegovu volju da se bori za nju, ona također u doslovnom smislu ispunjava zadatu joj ulogu. Kanafānī u svojim novelama ipak slijedi kanonski zadatu podjelu uloga muškarca i žene, s tim što se ženska seksualnost, odnosno ženska majčinska uloga, potencira u osnaživanju nacionalnog sentimenta.

Slika ženskog subjekta u *'Umm Sa'd* unekoliko se razlikuje od prethodna dva slučaja. Prije svega, Kanafānī kao jedinog protagonistu uvodi ženu, čime želi postići promatranje palestinske izgnaničke perspektive iz drugog ugla – dvostruko koloniziranog subjekta. Pa ipak, mada možemo raspravljati o mogućim motivima koji su Kanafānīja nagnali da uzme ženski lik za protagonistu svoje novele (poput već spomenute nakane da se palestinska stvarnost osmotri i drugačije), lik Sa'dove majke kulminacija je pokušaja da se ženskom

⁴ Amy Zalman, o. c., str. 49.

⁵ Viola Shafik, o. c., str. 90.

⁶ Amy Zalman, o. c., str. 72.

subjektu odredi uloga izgradnje muškog identiteta. Dekolonizatorsko djelovanje u potpunosti je podređeno izgradnji muškoga lika, odnosno Sa'da. O Sa'dovoj majci kao ženi ne saznajemo mnogo. O tome na koji se način ona kao ličnost nosi s činjenicom boravka u logoru doznajemo preko njene uloge u kolektivu. Način je njene borbe muški; a do njenog ženskog identiteta možemo doprijeti samo ukoliko u obzir uzmemo njeno snažno majčinsko osjećanje. Međutim, na jednom mjestu u noveli Kanafānī autorskom iskrenošću daje glas ženskoj solidarnosti naspram okrutnog svijeta egzila: to je trenutak u kojem se 'Umm Sa'd, koja se zaposlila kao čistačica u Ammanu, susreće sa ženom koja je prije nje radila na tom istom mjestu, a koju je sada poslodavac istjerao budući da slijedi logiku koristoljublja iskoristivši Sa'dovu majku zbog nižih nadnica koje joj mora isplatiti:

Iznenada je osjetila kako neka žena stoji iza nje, prekrštenih ruku na grudima, pogleda oštro uprtog u nju, kao da ju je već neko vrijeme tako promatrala. (...) Žena prozbori:

– Došla sam da ti nešto kažem. Ja sam ovaj sprat čistila tri puta sedmično, i prije mjesec i tri dana dođe mi domar i otpusti me... koliko ti plaća?

– Pet lira, sestro.

– Meni je davao sedam. Ja sam žena koja ima četvero djece. Rekoše mi da je sedam lira mnogo...

Žena se približi nekoliko koraka Sa'dovoj majci:

– Koji je tvoj grijeh? Ti si poput mene i imaš djecu, ali ja sam sebi rekla kad mi je ukinita plaća: doći ću k tebi, jer možda je mjesto gdje si radila prije nego što si došla ovdje još uvijek upražnjeno. Reci mi...

'Umm Sa'd reče:

– Sestro, a odakle si? (...)

– S juga.

– Jesi li Palestinka?

– Ne, Libanka s juga. (US, 59)

Ovaj odlomak indikativan je kao pokazatelj kako se, uvjetno rečeno, feministička tema koristi za promicanje cilja nacionalne nezavisnosti i samoodređenja. Odnos prema ženi odraz je uspjeha ili neuspjeha tog plana. Ukoliko je žena prisiljena preuzeti teret izdržavanja porodice, to se ne smatra njenim osamostaljenjem, već slabošću muških članova njene porodice. Stvar se, dakako, usložnjava kad je riječ i o neobrazovanosti, zbog čega su žene izloženije eksploataciji i nesigurnosti. Kanafānī na ovaj način ističe da je borba za nacionalnu nezavisnost isključivo muška problematika, dok su žene satjerane u ono što bi Bouhdiba nazvao "carstvom majki", gdje se žena pojavljuje kao nepresušan izvor utjehe u suprotnosti prema "kastirajućim nakanama okoline".⁷ 'Umm Sa'd upravo je ovakav model. Sve što o njoj saznajemo u vezi je s muškim svijetom, bilo da se radi o sinu,

⁷ Citirano u: Viola Shafik, o. c., str. 144-145.

suprugu ili poslodavcu, pa čak i scena njenog susreta s Libankom također je uvjetovana kolonijalizacijom od svijeta kojim upravljaju muškarci. Stavljajući svoju junakinju na taj način u svijet divljeg kapitalizma Kanafānī remeti kanonsku prostornu podjelu po kojoj se žensko mjesto određuje *unutar*, a ne *izvan* doma (onako kako se ovaj koncept uobičajeno i stereotipno shvata kao zatvoreni, ograđeni prostor). Koristeći prethodno spomenutu Deleuzovu i Guattarijevu podjelu prostora na nomadski (slobodni) i ograđeni (ograničeni), može se ustvrditi kako kolonijalizacija utječe na nasilni prelazak iz utvrđenog prostora na kojem dominiraju hijerarhija, (muški) autoritet i relativna sigurnost u područje na kojem ne djeluju nikakva pravila i koje je, samim time, poprište sumnji, dvosmislenosti i preispitivanja. 'Umm Sa'd je, budući primorana izići iz svog doma i početi tražiti posao, istupila iz svog predodređenog domena djelovanja i kročila u neizvjesnost.

Pitanje koje postavlja Kirsten Holst Petersen u svom eseju "First Things First" jeste: da li je bitnije (u datom historijskom trenutku) boriti se prvenstveno za oslobođenje od kolonijalizma ili pak boriti se za žensku ravnopravnost?⁸ Budući da je Kanafānījeva upotreba simbola i motiva žene veoma očita u korpusu tri novele koje obrađujemo u ovom radu, nije teško zaključiti da se dekolonizatorski cilj postavlja visoko iznad bilo kakvih mogućih pitanja o podređenom ženskom položaju u patrijarhalnom društvu i kolonijalnom okruženju. Prepoznavanje dvostruke kolonizacije još uvijek nije prisutno kod Kanafānīja, budući da je njegov izravni cilj prvenstveno nastojanje da se Palestina – zemlja – žena oslobodi.

Kad se Kanafānī bavi pitanjem položaja žene na okupiranim teritorijama ili u egzilu, ali i kad se bavi pitanjem klase, statusa ili obrazovanja u bilo kojem od njihovih aspekata, sve je više uočljiv jaz koji se javlja između očekivanih snova o oslobođenju i samodeterminaciji, s jedne strane, i, s druge strane, stvarne historijske situacije u kojoj su se Palestinci našli tokom 1960-ih. U tom smislu palestinski postkolonijalni roman i novela pokazuju tendenciju da se deesencijalizira kulturni nacionalizam tako što postkolonijalni subjekt preispituje ne samo svoju tipiziranu statičnost u odnosu na kolonijalni subjekt već i univerzalistički standard "kulture".⁹ Kod Kanafānīja ovakvo deesencijaliziranje tek je u začetku; međutim, kod Ćabre dolazi do snažnijeg isticanja hibridnog oblika ličnosti kao progresivnog modela kojim će biti moguća takva dekonstrukcija. Ovakav hibridni oblik rezultat je Ćabrinog ambivalentnijeg odnosa prema granici, bilo da se radi o granici između spolova, klasa, domovine i egzila, obrazovnih slojeva, religija i slično. U kontekstu hibridnosti i različitih manifestacija postkolonijalnog identiteta uputno je citirati W. E. B. DuBoisa, koji, kad govori o historiji Afroamerikanaca i njihovom odnosu prema vlastitosti, napominje kako spajanje različitih elemenata sopstva, naposljetku, ne treba značiti njihovo isključivanje ili

⁸ Kirsten Holst Petersen, *First Things First, The Post-Colonial Studies Reader* (ur. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin), Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2003, str. 252.

⁹ Više u: Neil Larsen, "Foreword" (u: D. Emily Hicks, *Border Writing: The Multidimensional Text*, Minnesota University Press, Minneapolis, 1991), str. xiv.

taljenje/utapanje u jedno, već mogućnost da se istovremeno živi više aspekata ličnosti.¹⁰ Slijedeći ovu pretpostavku, Palestinac u egzilu živi više identiteta koji ne moraju nužno biti u sukobu; štaviše, oni sprečavaju utapanje u monolitnost, što obilježava kulturu kombinacije i taljenja (*taqāfa al-tamāhī wa dūbān*), kako je definira već spomenuti arapski kritičar 'Abd al-'Azīz al-Maḡālīh.

U Ćabrinom romanu nalazimo sve spomenute aspekte granice u kulturalnom smislu, te se svaki od tih elemenata manifestira na specifičan način. U poglavlju koje govori o Walīdu kao mimikričnom čovjeku spomenuli smo kako je njegova nestalnost dio njegove privlačnosti; međutim, takvu pretpostavku možemo primijeniti za većinu ženskih likova kroz njihove reakcije koje su subverzivne u odnosu na ustaljeni, kanonski oblik promatranja ženskog subjekta (kakav je prisutan u Kanafānjevim novelama). Kao razlog za ovakvu liberalniju prezentaciju ženskog subjekta svakako se može navesti i element klase: većina Ćabrinih žena pripadnice su visoke srednje klase, obrazovane u zapadnim školskim institucijama, te uživaju u produktima kapitalističkog postkolonijalnog procvata (možda upravo kao rezultat onog društveno-historijskog konteksta u kakav dolazi 'Umm Sa'd). U takvom okruženju, *sa sve više žena iz srednje klase koje su postigle određenu ekonomsku nezavisnost obrazovanjem i radom, muška zabrinutost i binarni pogled na žene nije se mogao održati konzistentno.*¹¹ Dolazi do višeznačnosti u promatranju ženskog subjekta, koji istovremeno i podliježe moći iskazujući svoju podređenost, ali se također i odupire takvoj pasivnosti. Žena-kao-objekt pojavljuje se u onolikoj mjeri u kojoj izgrađuje Walīdov lik (u kontekstu njegove potrage za Ljepotom), ali žena također postaje i subjekt Walīdove konkretizirane želje.

Za razliku od Kanafānjevog pomalo plošnog prikazivanja ženskoga lika (isključivo u kontekstu njene uloge izbavitelja muškog subjekta) Ćabrā svoje junakinje svrstava u manje ili više otvorene kategorije griješnica i svetica (podjela koja nije rijetka u književnosti; u američkoj književnosti to je slučaj s likom žene u djelima Ernesta Hemingwaya). U nizu likova poput Samīre, Suzan, Ğinān, An, Rabāh, izdvajaju se dvije žene koje mogu ponaosob pripadati navedenim kategorijama. To su Maryam al-Šafar, žena u tridesetim godinama, majka i (bivša) supruga, koju karakterizira iznimna nervna osjetljivost, te Wišāl, mlada djevojka i pjesnikinja, koja je krila svoju ljubav prema Walīdu sedam godina. Walīda fasciniraju obje žene. Ipak, u Wišāl on pronalazi svoju ženu – ljubavnicu – sveticu. Za razliku od Walīdovog odnosa prema Maryam, koji je destruktivne prirode, odnos prema Wišāl više je od pukog ljubavničkog odnosa, budući da se s ljubavničkim često prepliću i vjerski motivi, tako da je teško razlučiti koji se od ova dva

¹⁰ Vidi citat u: 'Aḥmad 'Abu Zayd, 'Aḡrāb fi 'awṭān 'aḡnabiyya, *Al-'Arabī*, april 2007, str. 34. Također vidi: <http://www.bartleby.com/114/1.html>, stranica na kojoj se nalazi online izdanje W. E. B. DuBoisovog djela *The Souls of Black Folks*.

¹¹ Viola Shafik, o. c., str. 174.

diskursa dekonstruira ili naglašava na ovaj način: da li se vjerski diskurs profanizira, ili se pak fizički odnos uzdiže na duhovnu ravan? Kad se Walīd obraća Wiṣāl, on je naziva “prorokom” (UPVM, 240), njihov je odnos “božanstven” (UPVM, 245), Wiṣāl sebe naziva “Djevicom Marijom” (UPVM, 237) i nanosi mu rane svojim noktima ne sluteći da će on njoj nanijeti neprobolne rane, “kao pet Isusovih rana” (UPVM, 244). Indikativna je činjenica da, uvjetno rečeno, na kraju ovog romana Wiṣāl odlazi da ga pronade, a ne Maryam al-Šafar; iako u obje Walīd traži nadahnuće:

– Nadahnuće je kada nestaješ u onome što vidiš, u onome što vidiš duhovnim okom, kao viziju, kao san, dakle u onome što vidiš ne samo čulom vida. To je slično iskustvu sumerskog umjetnika prije pet hiljada godina. Sjećaš li se neobičnih sumerskih skulptura muškaraca i žena u stojećem stavu, kojima su oči začuđujuće velike, toliko da zauzimaju najveći dio lica, istaknute su crnim bitumenom da bi im se naglasila veličina? To je zbog toga što su skulpture s takvim očima zagledane u neku daleku, duboku, neobičnu viziju. U isti mah, primijetit ćeš da su im ruke toliko male da se skoro i ne uočavaju. Zašto? Zato što izvajane ruke ističu tjelesnost, a tjelesnost je u umjetnikovom iskustvu, u ovom slučaju nezamjetna; oči koje gledaju, ti prizori duha, predstavljaju sve, a tijelo ništa... To je nadahnuće koje, takoreći, prenosi iz stanja ljudskosti u stanje božanstvenosti... (UPVM, 205)

Walīd teži da prevlada tjelesnost, ali se nikako ne može lišiti svoje putenosti. Zapravo, on čitav život živi krajnosti tjelesnosti i duhovnosti te akcije i kontemplacije, da bi naposljetku odabrao put nestanka koji vodi u Palestinu.

Znakovit je Ğabrin izbor imena posljednje Walīdove ljubavnice, koji upućuje na njegovo konačno opredjeljenje za spajanje duhovnog i tjelesnog elementa, budući da Wiṣāl u sufizmu označava *konačno dostizanje* cilja i upotpunjenje ličnosti.

Pored ove kategorizacije kod Ğabre se žena pojavljuje i kao umno poremećena supruga, što je indikativno budući da *su historija i ludilo istraženi kao način podnošenja ili nepodnošenja šokantne i izluđujuće stvarnosti. Ludilo je također način bijega*.¹² Na mnogo suptilniji način od Kanafānija Ğabrā istražuje ženski identitet u fragmentiranoj stvarnosti te mehanizme njene odbrane koji su drugačiji od muškarčevih. U ovom kontekstu i u odnosu na ovaj element u analizi možemo ustvrditi kako je u formaciji ženskog identiteta kod Kanafānija takav mehanizam podređen nacionalnom idealu. U ovom slučaju riječ je o nacionalnom oslobođenju koje se, usprkos sporadičnoj nesvjesnoj subverzivnosti i pokušaju samopropitivanja, ipak koristi *ideološkom retorikom u kriznim trenucima*¹³, budući da je primjer narativa identiteta. S druge strane, Ğabrā, za čiji roman također možemo tvrditi da je narativ identiteta, ukalufnjene modele nastoji preobraziti ili promatrati u drugom svjetlu. Naravno,

¹² Muhsin Jassim al-Musawi, *The Postcolonial Arabic Novel: Debating Ambivalence*, Brill, Leiden – Boston, 2003, str. 17.

¹³ Muhsin Jassim al-Musawi, o. c., str. 34.

hibridnost koju ovakva preobrazba donosi predstavljena je anksioznošću, kompleksima, raspolućenošću, disperzijom, potiskivanjem; *problematika proizlazi iz "kontradiktornih toposa egzila i nacije"*¹⁴, koji svojom prividnom ili realnom isključivosti dovode do takvog fenomena. Također, u razmatranju odnosa identiteta i postkolonijalnog palestinskog narativa bitan je trenutak diskontinuiteta ili prekida, u kojem dolazi do povrata ili preispitivanja identiteta. Ovakav trenutak prisutan je u romanu *U potrazi za Velidom Mesudom* u trenutku kad se sazna za njegov nestanak. U takvoj tišini i šutnji glavnoga lika rađa se potencijal za prevrednovanje odnosa likova između sebe kao i njihovog odnosa prema Walīdu.

Postoji još jedan aspekt zbog kojeg je bitan ovaj trenutak diskontinuiteta u romanu. Walīd nestaje u pograničnom području, odnosno i u trenutku egzila, ali i u trenutku prelaska granice. Da granica u romanu ne postoji, ne bi bilo moguće uvidjeti ambivalentnosti i kontradiktornosti u formiranju identiteta – u cjelokupnom odabranom korpusu postkolonijalne palestinske književnosti.

¹⁴ Muhsin Jassim al-Musawi, o. c., str. 46.

Pojam granice i pustinje

Granice određuju identitet i potvrđuju razlike.¹

Kad pokušava definirati granicu, Piero Zanini kaže da ta, uvjetno rečeno, linija o kojoj ne znamo ništa označava naša mjesta i određuje našu ličnost i identitet.² Ona može biti i konkretna i apstraktna; može djelovati na principu binarnih opozicija, ili tek na principu nijansiranja određenog značenja; no, u svakom slučaju, za granicu je uvijek bitno postojanje svijesti o njoj.³

Egzil je, zapravo, krajnji odraz isključenja jedinke ili kolektiva iz određenog prostora te više ili manje nasilno prebacivanje tih jedinki ili veće skupine preko granice. Naravno, boravak *izvan* ograničenog sistema ili na njegovom rubu može biti i dobrovoljni čin, odnosno svjestan izbor – *način da se manifestira svoj identitet*.⁴ Egzil je, prema tome, specifično *nadstanje* koje dovodi do dvostruke vizije, zbog svoje granične prirode bivanja unutar i izvan, u prisutnosti i u odsutnosti, individualno i u kolektivitetu. Kao takav, on podrazumijeva promjenu stanja, koje nije svršeni čin, već se kontinuirano nastavlja i onda kad se pojedinac naizgled “skrasi” na novom mjestu boravka. No, da bi uopće mogao postojati egzil, uvijek mora postojati granica koja odvaja stalnost od nomadstva ili statički položaj od dinamike. Granica je ta koja izaziva bunt u konkretnom i apstraktnom smislu; zbog granice dolazi do sukoba, ali i do kreativnog pomjeranja.

U postkolonijalnom palestinskom romanu i noveli granica je istaknuta zbog toga što zbog nje sve počinje i njoj se vraća. Ona prožima ljudske živote i u prostornom (primarnom) smislu, ali i u svojoj vremenskoj dimenziji. Možemo ustvrditi da se čitava logika kolonijalizma zasniva na pojmu granice, koji ne samo da implicira razliku već potiče njenu afirmaciju na principu negativne manihejske dijalektike. Strukture moći određuju rigoroznost granice, odnosno pojačavaju stereotype i epistemološko nasilje kao sredstvo kojim se kolonizator služi da bi takvu podjelu zadržao. To je, naravno, jedan način na

¹ Fu’ād Maġribī, “al-Filistīniyyūn wa al-ḥudūd”, *al-Karmel*, br. 67, 2001, str. 144.

² Piero Zanini, *Značenja granice* (prev. Slavica Slatinac), Clio, Beograd, 2002, str. 16.

³ Ibid., str. 16.

⁴ Ibid., str. 58.

koji se može promatrati granica u kolonijalnom aspektu. S druge strane, pak, postkolonijalni autori nastoje uvidjeti tu granicu i u njenom modificiranom aspektu. Granica, ili preciznije rečeno granično područje, može se u drugačijem tumačenju promatrati kao prednost, budući da iskustva stečena s obje strane (ili više strana) granice dozvoljavaju dvostruku viziju egzila.

Kad se granica razmatra iz aspekta kolonijalističke vizure svijeta, u postkolonijalnom palestinskom narativu primjetno je mikromodeliranje ovakve granice u različitim varijantama. To znači da se negativna dijalektika reproducira i unutar same domene koloniziranog/potčinjenog (tehnikom koja naliči postupku *mise en abime*). Granica se reproducira ne samo u odnosu kolonizator/kolonizirani već i u odnosu Palestinac/Arap (nepalestinac), muškarac/žena, musliman/kršćanin/jevrej i slično (moramo napomenuti da ovi parovi ne moraju nužno stajati u opozitnom odnosi koji je obilježen negativnom tenzijom). U postkolonijalnom palestinskom narativu ova se granica razmatra i dekonstruira u njenom binarnističkom, djelilačkom obliku, te se javlja u svojoj hibridnoj varijanti.

Granica u postkolonijalnom palestinskom romanu i noveli prvenstveno stoji u odnosu s godinom *nakbe*, koja je rascijepila savremenu palestinsku historiju u dva nesretna perioda – prije (*qabl*) i poslije (*ba 'd*).

Nakba u postkolonijalnom palestinskom romanu i noveli

Godina 1948. u palestinskim narativima različitih vrsta označava se kao “palestinska katastrofa”, odnosno palestinski poraz koji je uslijedio kao posljedica kulminacije kolonijalističkih težnji i proglašenja države Izrael te iste godine. Pretpostavlja se da je oko 15.000 Palestinaca ubijeno te iste godine,⁵ dok je mnogo veći broj protjeran u okolne arapske zemlje. Njihova komunikacija s domovinom (palestinskim teritorijama od prije 1948. godine kao i okupiranim teritorijama) oslabljena je ili potpuno prekinuta. O tome kako su posljedice *nakbe* na području okupiranih teritorija i u egzilu transponirane u umjetničkim djelima bilo je govora u prethodnim poglavljima.

Nakba je pored katastrofalnih posljedica po palestinsko samoopredjeljenje i nezavisnost, paradoksalno, proizvela i efektivnije palestinsko samoorganiziranje, koje će svoji odraz naći i u književnosti, pogotovo u djelima Ğassāna Kanafānija. Značaj ove godine po umjetničku postkolonijalnu produkciju višestruk je jer je uzrok opsesivnom vraćanju autora u temu prošlosti, kako obrazlaže 'Antūn Šalḥat:

⁵ Vidi u: *The Palestinians: From Peasants to Revolutionaries* (Rosemary Sayigh), Zed Books, New York, 2007, str. 136.

Pitanje nakbe iz godine 1948. jedan je od ključnih razloga što se palestinska književnost uporno, generaciju za generacijom, period za periodom, vraća u prošlost. Ova prošlost, u odnosu na palestinsku jedinstvenost, predstavlja biće koje stvara, ona naglašava odbijanje pristajanja na ograničenost (...).⁶

Prvobitni šok koji je uslijedio nakon *nakbe* doveo je do internalizacije osjećanja inferiornosti i do potiskivanja sadašnjosti iz palestinske svakodnevnice, a zauzvrat dolazi sjećanje na prošlost kao utočište. Ovakav pristup sugerira kolektivno potiskivanje tragičnog događaja i nemogućnost suočenja sa stvarnošću; međutim, to je samo jedan aspekt iz kojeg se utjecaji *nakbe* mogu i trebaju promatrati. Zanimljiva je činjenica da ovakvo promatranje *nakbe* pronalazimo u *Ljudima na suncu*, koji su hronološki najbliži *nakbi* i koji odražavaju stanje prije efektivnijeg palestinskog samoorganiziranja na dekolonizacijskom planu. Istina, tragovi palestinskog vojnog organiziranja pronalaze se i u ovoj noveli, ali su oni prikazani kao neučinkoviti pokušaj da se situacija u Palestini i u egzilu promijeni, pokušaj koji rezultira njihovim daljnjim otuđenjem i neuspjehom:

Abu Hajzuran je bio vješt vozač, služio je u britanskoj vojsci u Palestini prije 1948. više od pet godina. Kada je napustio vojsku i pridružio se jednoj grupi pokreta otpora, bilo je poznato kako je on najbolji vozač kamiona koga je moguće naći. Zbog toga su ga borci iz al-Tire pozvali da upravlja jednim starim oklopnjakom koga su mještani zarobili za vrijeme jednog jevrejskog napada... I mada nije bio upućen u upravljanje oklopnjacima, nije htio srušiti nade svih onih koji su stajali na obje strane puta i gledali ga kako ulazi kroz vrata tog malog oklopnjaka i nestaje na nekoliko trenutaka. Potom je pokrenuo motor uz golemu buku i oklopnjak je počeo klaparati uskim pješčanim putem. Ali nije dugo potrajalo i oklopnjak se pokvario, a Abu Hajzuranova nastojanja da ga popravi nisu urodila plodom... Ako je razočarenje drugih bilo veliko, onda je njegovo razočarenje bilo veće (...). (LJNS, 49-50)

Nakba je bila prekretnica koja je u ovoj noveli prekinula normalan životni tok protagonistu. Godine koje prolaze od 1948. vrijeme su razočarenja, potiskivanja i nemotivacije, te je primjetan i motiv želje za smrću kao boljim rješenjem od života u egzilu ili okupiranoj zemlji:

Neka ti se Bog smiluje, profesore Salime! Neka ti se Bog smiluje! Ti si bez sumnje pribran kod Boga čim je dao da umreš na noć prije nego je jedno selo palo u jevrejske ruke... Samo jednu noć prije... O Bože! Ima li veće božanske blagodati od ove...? Tačno je da su ljudi imali posla dok su te sahranili i posmrtnu počast ti iskazali... Ali, ti si ionako ostao tamo! Sačuvao si se od poniženja i jada i svoju starost spasio si od sramote... Neka ti se Bog smiluje, profesore Salime... Šta misliš da si živ, da te je zadesila sva bijeda koja je zadesila mene... Da li bi učinio ono što ja činim sada? Bi li pristao da nosiš svo blago na leđima i da preko pustinje bježiš u Kuvajt ne bi li našao zalogaj hljeba? (LJNS, 16)

⁶ 'Antūn Šalhat, "Fī al-ṭaqāfa wa al-huwiyya: madāhila ta'šīliyya", *al-'Ādab*, 7-8, 2003, str. 30.

U ovom odlomku saznajemo i za glavne motivacijske razloge za ovakav stav: 1948. je donijela izgnanstvo i bijedu zbog koje je 'Abu Qays prisiljen tražiti koru hljeba u tuđini, u nepoznatom prostoru, i to u poznim godinama, koje predstavljaju dodatni razlog za sramotu. Kanafānī u ovoj noveli prikazuje kako je *nakba* uništila tri generacije, zbog čega se niti jedna ne može baviti stvarnošću ili misliti na budućnost. Te je godine uništeno 'Abu Qaysovo zrelo doba i stabilnost koja dolazi s tim; 'As'ādova zrelost ne može se izraziti u svojoj punini; Marwān nikada neće ni postati punoljetni čovjek.

Godina 1948. kao godina početka *hiġre*, koja je dovela do egzila, označila je početak izbjegličkog vala koji je na površinu iznio klasne, obrazovne, ekonomske razlike među Palestincima, ali istovremeno i monolitizirao njihovo iskustvo u očima zapadne javnosti. Postkolonijalnim narativom prkosi se ovakvoj homogenizaciji jednog raznolikog društva, pa se, slijedom toga zaključka, ne može tvrditi ni da je iskustvo 1948. godine u svim slučajevima isto. U ovom kontekstu postoji velika razlika između postkolonijalnog palestinskog glasa koji se javlja u Kanafānījevim novelama i glasa iz Ğabrinog romana. Kanafānī daje glas seljacima, "običnim ljudima", dok se Ğabrini romani bave obrazovanom elitom, te kako Rosemary Sayigh tvrdi:

Konstelacija palestinske dijaspore reproducirala je regionalne i klasne podjele koje su postojale u Palestini prije 1948. godine. Jaz između obrazovane urbane srednje klase i neobrazovanog seljaka, beduina i proleterskih klasa produbio se: Palestinci iz srednje klase proširili su se po svim gradovima Bliskog istoka i dalje, dok su mase ostale zakovane siromaštvom u kampovima tri domaćinske zemlje. Društvena interakcija između Palestinaca u kampovima i onih izvan njih bila je smanjena na minimum: kampovi su bili najočitiiji, konkretni podsjetnici na ponižavajući poraz iz 1948.⁷

Jedna od promjena koju Ğabrā u svom romanu opaža u vezi s *nakbom* iz 1948. godine jeste promjena imena mjesta koja su donedavno pripadala palestinskome stanovništvu. U poglavlju "Mervan Velid s drugovima napada Umu-l-Ajn", u kojem se opisuje Marwānova pogibija, ukratko je prikazan kolonijalistički naum u praksi:

Ramat Jusuf nalazi se skoro na samoj granici. To je, zapravo, jedno arapsko selo, zvano Umu-l-Ajn, koje su Izraelci okupirali 1948, iselili arapsko stanovništvo, promijenili mu naziv i učvrstili ga, a posljednjih godina podržavala ga je artiljerija, mitraljezi i nekoliko oklopnjaka. To je osrednje planinsko mjesto, okruženo voćnjacima, maslinjacima i šumama zelenike koje se uspinju do visoravni nasred koje je podignuto selo. (UPVM, 271)

Ovaj se kolonijalistički plan sastoji iz nekoliko faza. Prije svega, selo je okupirano, lokalno stanovništvo iseljeno nakon toga, naziv je sela (indikativno!) promijenjen odmah

⁷ Sayigh, o. c., str. 101.

nakon toga, a tek onda dolazi utvrđivanje oružjem. Činjenica da Ćabrā ne navodi novo ime za selo svjedoči o odbacivanju *hebrejske semantičke i kartografske hegemonije*,⁸ odnosno o sprečavanju pokušaja da se preobrazi prošlost osvojene zemlje na taj način što će se izmijeniti imena koja bi mogla asociirati na lokalno stanovništvo.⁹ Imenovanje je složen čin koji upućuje na društveni aspekt prostora i vremena,¹⁰ odnosno označava povezanost onoga koji imenuje s prostorom koji se imenuje, to jest utvrđuje već spomenuti kontinuitet kao pretpostavku za buduće djelovanje na tom prostoru. Ukoliko se naziv lokaliteta promijeni, podrazumijeva se i promjena vlasnika te same duhovne geografije i historije toga prostora u skladu s kolonijalističkim ili doseljeničkim ciljem. Insistiranje na starom nazivu prvenstveno govori o želji da se ta historija ne zaboravi, a tek onda o tome da se učini konkretna akcija na povratku u staro mjesto. *Nomen est omen* – ime je znak – govori o tome da svaka granica mora početi razlikom u imenovanju.

Godina 1967, koja je u arapskom govornom području poznata kao godina *nakse* ili neuspjeha, kod Kanafānija i Ćabre ne zauzima istaknuto mjesto, za razliku od godine 1948. *Naksa* je označavala poraz ne samo za palestinski narod nego i za sve arapske zemlje koje su učestvovala u tom kratkom ratu. Kao posljedica poraza iz ove godine razbijena je nacionalistička iluzija o jedinstvu i moći okolnih arapskih zemalja, što svoj odraz svakako pronalazi u književnosti. Za razliku od djela *Ljudi na suncu* i *Šta vam je ostalo*, čvrsta, muška perspektiva prisutna u ovim novelama zamjenjuje se novim glasom koji preispituje uspjeh dotadašnje politike i ideologije. Sasvim je moguće da upravo iz ovog razloga dobivamo ženski glas u *'Umm Sa'd* (napisanoj nakon 1967. godine) koji postavlja novu perspektivu u sagledavanju palestinske stvarnosti. U Ćabrinom romanu ova nova perspektiva još je očitija; poraz je sagledan iz različitih uglova, i u potpunosti se gubi mit o čvrstom identitetu. Kako je već spomenuto u prethodnom poglavlju, sve jasnije oblikuje se lik revolucionara: u *Ljudima na suncu* on je tek u svojoj rudimentarnoj formi u liku 'As'āda, a u noveli *Šta vam je ostalo* naslućuje se u Ĥāmidovom simboličkom povratku u Palestinu. Ovdje pak lik revolucionara preuzima primat nad likom izbjeglice, koji je bio dominantan do tada: *Uspon pokreta otpora nakon 1967. doveo je do rađanja*

⁸ Yasir Suleiman, "Introduction: Literature and Nation in the Middle East, an Overview" (u: *Literature and Nation in the Middle East*, ur. Ibrahim Muhawi i Yasir Suleiman), Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, str. 8.

⁹ Zanimljivo je kako se ovaj fenomen promjene naziva lokaliteta javlja u brojnim agresorskim/kolonizatorskim/osvajničkim/okupatorskim pohodima; primjer koji je sličan ovome jeste, između ostalog promjena odrednice "bosanski" u nazivu gradova odrednicom "srpski" tokom agresije na BiH 1992-1995. i neko vrijeme nakon nje, ali kao njen produžetak.

¹⁰ Nadia Yaqub, "The production of locality in the oral palestinian poetry duel" (u: *Literature and Nation in the Middle East*, ur. Ibrahim Muhawi i Yasir Suleiman), Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, str. 19.

*novog stereotipa: umjesto "izbjeglica" Palestinci su sada postali "teroristi".*¹¹ Uporedo s tim rađao se i mit o bogatom Palestincu iz srednje i visoke klase koji se pretvara u teškog kapitalistu, umjesto da životari u logoru na samoj margini. Taj stereotip¹² o bogatom Palestincu u romanu je prikazan uz pomoć ironije:

Oni pričaju koještarije: Kakav to novac gomilate, ti, Velide, i tvoje kolege? Zašto ne ostanete i ne istruhnete u logorima, već se sakupljate po arapskim metropolama i bavite se krupnim poslovima koji kod ljudi izazivaju zavist, a zaboravljate jedinstvenu obavezu prema svojoj otetoj zemlji? Zašto sami, goloruki ne ratujete, kad arapske zemlje neće da vojuju svojim armijama? Naravno, čim se pokrenete, udarit će vas po glavama i zemlju će vam pod nogama prevrnuti. Znaju da ste vi strašna eksplozivna snaga koja čeka određeni čas. Znaju da jedino vi ne zaboravljate i da se arapski svijet bez vas neće ni za pedalj pokrenuti naprijed. Oni koji su paralizirani i okamenjeni hoće da i vi budete paralizirani, okamenjeni. Htjeli bi da vulkan proguta vlastitu vatru i da u svojim njedrima pohrani lavu... (UPVM, 292)

Predrasuda o Palestincu kao beščutnom bogatašu podsjeća na orijentalističku (a često i okcidentalističku¹³) predstavu o Jevreju – tvrdici koji izaziva zavist. Ovakav diskurs implikacija je neprestane potrebe za marginalizacijom Drugoga, kojemu se pripisuju sve slabosti od kojih pati neko društvo. *Naksa* je, možemo ustvrditi, pridonijela razbijanju određenih predrasuda, ali je, istovremeno, nametnula i brojne druge. U *heteroimage* (slici Drugog) koji ovaj prethodni odlomak nudi istovremeno se primjećuje i *autoimage* (slika o samome sebi). Odgovor na pitanje zašto se takvi stereotipi stvaraju o ljudima koji se mogu upoznati (jer su fizički nadomak – u egzilu, u logoru – onih koji izriču takve stavove) povezan je sa samom organizacijom prostora u postkolonijalnom kontekstu. Kao što smo tvrdili da imenovanje znači kontrolu nad nekim predmetom ili prostorom, odnosno označavanje granica svoje vlastite teritorije, na sličan se način podrazumijeva i odnos prema Drugom, ma koliko nemoćnom, kad on dođe na prostor već utvrđenih granica. Drugi u tom slučaju svojim prisustvom krši granice i pragove, a time i našu vlastitu sliku. Dopustiti ulazak tuđina na određeni prostor koji smo definirali svojim znači ponovno osmotriti samoga sebe:

¹¹ Sayigh, o. c., str. 199.

¹² Kamāl 'Abu Dīb definira stereotip (al-namādiġ al-munammatta) kao *oblik koji prelazi u najveći model koji ne dopušta bilo kakav individualizam. To je slika jedinki društva koja je utvrđena ovim okvirom.* (Kamāl 'Abū Dīb, "Kašāf muštaḥiyy", u: Edward Said, *al-'Istiṣrāq*, prev. Kamāl 'Abū Dīb, Mu'assasa al-'abhāt al-'arabiyya, Bayrūt, 2005, str. 33)

¹³ Barakāt Muḥammad Murād smatra da je okcidentalizam (*tagrībīyya*) obrnuti orijentalizam (*al-'istiṣrāq al-ma'kūs*). Vidi: Barakāt Muḥammad Murād, *Masāḥa ramādiyya wa 'uḥrā baydā'*, *al-'Arabī*, juni 2010, str. 29.

Kada neki stranac, prema definiciji koju je dao Simel, stigne u određenu sredinu, on u njenoj unutrašnjosti pokreće proces dezorganizacije, i to ne samo kulturne, već i prostorne. Ovo bespravno ulaženje izaziva koliziju između različitih prostora, što onoga ko proživljava ovo iskustvo migracije (onoga ko migrira, s jedne strane, i starosedeoca, s druge) prisiljava da se angažuje na reorganizaciji i ponovnom merenju svoje sredine, i na redefinisaju svojih granica u odnosu na onoga drugog. Jedan će pokušati da pronađe “svoje mesto” u novoj zajednici, trudeći se da ga obeleži svojim elementima, a onaj drugi će pokušati da odbrani ono što smatra da je njegovo vlasništvo, gotovo obavezno, uz jačanje svojih granica.¹⁴

Počevši od vremenske odrednice koja predstavlja granicu što utječe na formiranje identiteta (prije 1948. i poslije 1948, te poslije 1967), stiže se do prostornih granica zbog kojih, primarno, i počinje tenzija i sukob, budući da kolonijalizam prije svega predstavlja borbu jačeg subjekta za nadmoć nad teritorijom koja mu historijski ne pripada. Specifičnost izraelskog kolonijalizma jeste u tome što se omeđenost prostora koji taj kolonijalizam smatra svojim iskazuje oštrim, krutim, krvavim granicama (kontrolnim tačkama i zidovima) o kojima ovisi život Palestinaca na margini.

Kontrolne tačke, granični prijelazi i izbjeglički logori

Granica, pored određivanja nečije suverenosti na određenom prostoru, također služi da ograniči kretanje i da ostvari kontrolu nad ljudima koji se nalaze na tom prostoru. Unutar tih granica mogu postojati i interne granice. One impliciraju dodatno sužavanje prostora za ljude na margini, čime se njihovo kretanje ograničava do te mjere da ih prisiljava na izgon i traženje druge teritorije na kojoj će sloboda kretanja biti veća. Međutim, čest je slučaj da se prelaskom u drugu teritoriju ti isti prognanici podvrgavaju istovjetnim restrikcijama s kojima su se sučeljavali i na području s kojeg su prognani. Takav je slučaj s izbjeglicama koje nakon prelaska granice i dolaska u drugu državu žive u logorima ili kampovima, u kojima je njihovo kretanje ograničeno na uski, strogo kontrolirani prostor, vrstu distopije koja, formalno, ima određeni rok trajanja i koja predstavlja problem čije se rješenje odlaže do nekog nepoznatog datuma u budućnosti. Takav problem ima dva moguća rješenja: povratak u domovinu odakle su izgnani (a kojoj, po zakonu novonastale države, ne pripadaju više), ili asimilaciju u novo društvo. Ovakvo stanje podrazumijeva da su prijedene granice koje dijele bivše prebivalište od budućeg; prelazak granica mijenja status čovjeka iz stanovnika određenog prostora u izbjeglicu usljed kolonijalističke ekspanzije.

U kontekstu (post)kolonijalne stvarnosti prelazak granice traumatično je iskustvo bez obzira na motivaciju. Ono uvijek podrazumijeva promjenu iskustva i zalazak u nepoznato.

¹⁴ Pjero Zanini, o. c., str. 69.

Ponekad sam prelazak traje relativno kratko, svega nekoliko trenutaka, a nekada prelazak uključuje sate ili dane neizvjesnosti. U svakom slučaju, prelazak granice svojevrsna je inicijacija koja vodi u preživljavanje ili u uništenje:

Onaj ko prelazi granicu istovremeno je ja i drugi. "Subjekt" osobe koja prelazi granicu pojavljuje se iz dvostrukog niza oznaka dva skupa referentnih kodova s obje strane granice. Osoba koja prelazi granicu povezana je, u kontekstu identiteta, aktivnosti, zakonskog statusa i ljudskih prava, s agentima koji kontroliraju granicu, sekundarnom inspekcijom, helikopterima...¹⁵

Osobu koja prelazi granicu ne možemo posmatrati izolirano od cjelokupne strukture koja je u službi kontrole granice, odnosno koja daje ili osporava dozvolu da se iz jedne ograđene teritorije prijeđe u drugu. U ovom slučaju izlazak iz omeđene teritorije ne podrazumijeva ulazak u nomadski prostor, koji je slobodan i nesputan, već implicira ulazak u prostor koji je također pod kontrolom druge, možda donekle različite, ali svakako hegemonične strukture. Na određeni način, *neograničeno, bezgranično plaši i umanjuje naš stepen shvatanja stvarnosti, povećava našu ranjivost*.¹⁶

Postkolonijalna se proza zanima odnosom između granice i jedinke, odnosno odnosom između strukture i jedinke u širem značenju. U ovom kontekstu glavni sukob novele *Ljudi na suncu* zbiva se na graničnom prijelazu između Iraka i Kuvajta, kad se trojica Palestinaca koji se, iz različitih motiva koje ipak objedinjava onaj ekonomski, odlučuju na ilegalni prelazak granice. Ovaj prelazak uključuje, pored njih, i trgovca ljudima te graničare. U pozadini je također krijumčar po imenu hadži Riđā, kao osoba povezana i s vozačem i s graničarima, koje, vjerovatno, podmićuje za svoje sramotne rabote. Vozač i Palestinci trebaju prijeći preko dva granična prijelaza da bi se dokopali Kuvajta, koji im se pričinjava kao ekonomska oaza. Oni su zapravo dvostruki egzilanti: protjerani iz Palestine, svoje privremeno utočište nalaze u Iraku, iz kojeg zbog siromaštva moraju ići dalje, u Kuvajt. Budući da ilegalno prelaze granicu, njihov prelazak mora biti skriven, tako da ih vozač trpa u praznu cisternu za vodu. Skriveni u utrobi cisterne, oni trebaju u njenoj mrkloj tmuni prijeći preko graničnog prijelaza po vremenu koje je pakleno vrelo. Sunce koje ih obasijava nije zaštitnik koji ih grije, već konačni ubica. Prvi granični prijelaz, odnosno carinsku zonu oni prelaze jedva preživljavajući zahvaljujući velikoj brzini kojom je cisterna prevalila kilometre pustinje:

Carinska zona je jedna široka pješčana površina u Safvanu nasred koje se nalazi usamljeno veliko stablo okićeno duguljastim lišćem što pravi veliki hlad... Po krajevima su postavljeni sobiči s drvenim vratima koji skrivaju pretrpane stolove i vječito zauzete ljude... (LJNS, 67)

¹⁵ D. Emily Hicks, o. c., str. xxvi.

¹⁶ Pjero Zanini, o. c., str. 54.

Ovakav opis kontrastira se s pretpostavljenim stanjem unutar cisterne: vrelina, gušenje, muk, mrak. U ovom su trenutku Palestinci prepušteni svojoj sudbini koja ovisi o vozačevom umijeću da ih u što kraćem roku preveze preko tog prijelaza. Kanafānī na ovaj način prikazuje kako oni, u tom trenutku, ne postoje za vanjski svijet. Njih u narativu više nema, jer su ulaskom u cisternu ušli u područje koje nije određeno za njih ili ljude uopće, a ulaskom u takvu “teritoriju” moraju se povinovati zakonima koji pripadaju tome prostoru. Njihova jedina veza s vanjskim svijetom jeste vozač¹⁷ koji njima upravlja onako kako mora ili kako želi. Na ovom mjestu pronalazimo primjer metakolonizacije: tri Palestinca fizički su i psihički kolonizirani od drugog Palestinca, koji je u prednosti zbog toga što poznaje granične prijelaze i zna voziti cisternu. U ovom kontekstu 'Abu Ḥayzurān je osoba koja se nalazi s obje strane: on poznaje pravila koja se nalaze s jedne strane (ekonomsku, političku i svaku drugu potlačenost Palestinaca koju iskorištava), ali poznaje i svijet graničara koji im naposljetku nesvjesno i presuđuju:

Poslije svega minut i po Abu Hajzuran prođe sa svojim vozilom kroz golemu otvorenu kapiju koja se nalazila u bodljikavoj žici što je opasavala centar al-Matlaa. Zaustavi vozilo ispred širokih stepenica koje su vodile u omalterisanu jednokatnicu unutar koje su se s obje strane protezale male odaje s nevelikim i zatvorenim prozorima. Nasuprot nje stajalo je nekoliko prikolica u kojima se prodavala hrana. Zvuk ventilatora ispunjavao je prostor.

U kraju dvorišta predviđenom za čekanje bilo je tek jedno-dvoje vozila. Potpuna tišina prekrivala je sve, jedino ju je remetilo brujanje ventilatora koji su bili pričvršćeni na prozore što su gledali na dvorište. (LJNS)

Donoseći papire/dokumente pred graničare, 'Abu Ḥayzurān predstavlja određenu vrstu tumača, prevodioca što treba da prenese tri života koja o njemu ovise s jednog prostora na drugi. Kroz dijalog koji je uslijedio u tom prostoru između dvije države – u tom prostoru koji ne pripada nikome – otkriva se njegova nemoć da zavara strukture koje upravljaju puštanjem u drugi, nepoznati prostor. Kanafānī u ovom dijelu daje ironijsku podlogu ovakvom nadvladavanju strukture moći na taj način što u razgovor ubacuje banalnu priču o plesačici Kawkab, koja navodno provodi noći s 'Abu Ḥayzurānom. Čitalac potpunu ironiju uviđa ne samo zbog banalizacije razgovora koji krade sekunde bitne za život Palestinaca zatvorenih u cisterni već i zbog toga što već zna da je 'Abu Ḥayzurān kastriran, te je priča o njegovim avanturama s bilo kakvom ženom potpuno besmislena. Vrijeme koje se graničarima/carinicima čini potpuno kratko zapravo je beskrajno dugo za ljude u cisterni koji su se u međuvremenu pogušili. Iz takvog graničnog stanja likovi nastoje pobjeći, jer se na granici, koja nije prirodno stanje subjekta, ne može duže ostati:

¹⁷ Zanimljivo je napomenuti kako se u kontekstu ilegalnih prelazaka granice između Meksika i Sjedinjenih Američkih Država osoba koja ilegalno prevozi putnike naziva *coyote* ili kojotom. (D. Emily Hicks, o. c., str. xxiii)

Kada je za sobom zalupio vrata, ponovo ga ošinu vrelina, ali on ne mareći za to sjuri niz široke stepenice preskačući po dva stepenika i nađe se ispred vozila. Za trenutak pogleda u cisternu i učini mu se da metal samo što se nije počeo topiti pod tim strašnim suncem. Motor odgovori na prvi stisak ručice, projuri kroz kapiju ne osvrćući se na stražara... (LJNS, 81-82)

Kod 'Abu Ḥayzurāna primjećujemo snažnu želju da njegov poduhvat uspije i da Palestince prevede preko granice na područje Kuvajta. Međutim, on u tom nastojanju ne želi da se granice izbrišu, budući da su one izvor njegovog ekonomskog preživljavanja. *Upoznati granicu da bismo bili u stanju da savladamo prepreke i da na najbolji način iskoristimo mogućnosti koje nam može ponuditi – to je lekcija koja nam stiže od švercera.*¹⁸ Njegov stav prema granici i ljudima koje je preveo preko granice najbolje očituje posljednji postupak u noveli – krađa satova koji se nalaze na rukama žrtava i njihovog novca:

Pope se na sjedište, upali motor i poče se polahko vraćati pokušavajući koliko može da pomiješa tragove točkova svoga vozila s drugim tragovima. Bio je odlučio da vozi tako natraške do glavnog puta kako bi potpuno zameo trag, ali čim je malo odmakao, naumpade mu nešto i ponovo ugasi motor. Vрати se do mjesta gdje je ostavio tijela i povadi novac iz džepova. Svuče Mervanov sat i vrati se u vozilo hodajući na petama... (LJNS, 87)

U strukturi moći i kontrole koja dovodi do stradanja Palestinaca graničari i vodič svoj život zasnivaju *na granici i oko granice*, čije je postojanje neophodno za njih. Granica može biti fizička (poput rijeke ili planine), tako da se prirodnim čini njeno dijeljenje prostora na dvije polutke, ona je *najočiglednija, ona je ono u šta smo sasvim sigurni, ono što je najmanje diskutabilno.*¹⁹ Međutim, granica je isto tako često vještačka i proizvod je ljudskog nastojanja da se prostor kontrolira, da se dominira ili da se brani:

Pridiže se, osloni se laktovima na zemlju i ponovo se zagleda u veliku rijeku kao da je nije ni vidio prije toga. Dakle to je ta Šatt al-Arab: "Jedna velika rijeka kojom plove lađe natovarene datulama i povrćem. Poput je ulice usred grada kojom se kreću automobili..." (LJNS, 18)

Granica, koju ovdje predstavlja rijeka, mjesto je heterogenosti, okupljanja i komunikacije, trgovine i uspjeha. Uspoređena je s ulicom koja, poput trga, predstavlja mjesto razmjene i saznanja, ambivalentni javni prostor koji pruža jednaku mogućnost svim akterima da sudjeluju u njenim aktivnostima. Međutim, ista rijeka u sljedećem odlomku poprima drugačije značenje:

¹⁸ Pjero Zanini, o. c., str. 56.

¹⁹ Ibid., str. 29.

Al-Šatt huči, mornari se nadvikuju, nebo plamti, a crna ptica besciljno lebdi.

Ustade, strese prašinu s odjeće i stade buljiti u rijeku.

Osjeti više nego ikada prije da je izgubljen i malehan, pređe dlanom preko svojih neuređenih brkova i odagna iz glave sve misli koje su se bile nakupile poput mravljih vojski što pretiču jedna drugu.

Preko ovog al-Šatta, samo preko njega nalazi se sve čega je lišen.

Tamo je Kuvajt... Ono što je u njegovim mislima živjelo tek kao san i imaginacija nalazi se tamo preko... To mora biti nešto stvarno, od kamena, zemlje, vode i neba, a ne onakvo kakvo se javlja iz drijemeža u njegovoj klonuloj glavi. Tamo moraju postojati sokaci, ulice, muškarci, žene i dječurlija koja trče između stabala... Ne... ne... tamo nema stabala... (LJNS, 20-21)

U ovom odlomku al-Šatt je prepreka koja 'Abu Qaysa dijeli od svega što će mu pomoći u budućem životu. Zanimljivo je kako 'Abu Qays projicira Kuvajt kao Palestinu, zemlju iz koje je izgnan, a kojoj se u imaginaciji vraća. Na ovaj način granica izaziva njegovu rastrgnutost između prošlosti, budućnosti i sadašnjosti, ali ga tjera i da uvidi razliku. Zapravo, granica je razlika ili kompleksni skup razlika. Uvidjeti razliku moguće je samo ukoliko postoji izmještenost ili iščašenost, koju 'Abu Qays svakako posjeduje. Njegovo obitavanje na prostoru Iraka predstavlja zonu između dvije destinacije, odnosno sam Irak svojevrsna je granica koja 'Abu Qaysa drži u stanju prisutnosti-odsutnosti. Kao i u prethodnom slučaju, granica ne trpi boravak Drugog duži vremenski period, tako da je 'Abu Qays prisiljen ići dalje, ići naprijed.

Ponekada granica ne zahtijeva kompleksnu strukturu graničara i vodiča kao u prethodnom slučaju. U noveli *Šta vam je ostalo* Hāmid odlazi iz Gaze u pokušaju da, također ilegalno, prijeđe granicu. U njegovom slučaju granica je isto tako prirodna kao i al-Šatt i predstavljena je golemim pustinjskim prostranstvom Negev, koji se nalazi idući od Gaze, preko izraelskih teritorija pa sve do Jordana. Dok prelazak Palestinaca iz *Ljudi na suncu* traje svega nekoliko sudbonosnih minuta, Hāmidov prelazak traje satima. Umjesto graničara i vodiča, on se susreće s izraelskom patrolom (koja prolazi ne primijetivši ga), a kasnije i s izraelskim vojnikom koji, nenaviknut na takve uvjete, gubi svoj put u pustinji i nailazi na Hāmida. Izraelac koji je u uobičajenim okolnostima predstavnik moći u pustinji je izjednačen s Hāmidom, ili je čak u inferiornom položaju u odnosu na njega. Pustinja je kao barijera, također, ambivalentna granica u kojoj se uloge preokreću, a odlazak u nju popraćen je neizvjesnošću:

– (...) Reci mi, Zakariyya, koliko je čovjeku potrebno da pješke prijeđe površinu od Gaze do Jordana?

– Deset sam ti puta to rekao.

– Ne, nisi mi rekao.

– Dvanaest sati...

Okrenu se nastranu trenutak, potom se pridiže na jastuku. Sat je kucao. On završi:

– Ako dobro poznaje put. (ŠVJO, 28)

Ovaj razgovor koji vode Maryam i Zakariyya upućuje na to koliko je opasan i težak put prelaska preko granice, ali i koliko su izolirana okupirana područja s kojih Ḥāmid bježi. Iako je granica često poprište sukoba i mjesto iskušenja, ona je istovremeno i prostor pročišćavajućeg iskustva. Ona, kao posebna vrsta inicijacije, daje simboličku vrijednost prelasku, koji *dobija novu, magično-religioznu vrednost, postaje ritual*. Znači: “*pridružiti se jednom novom svetu*”.²⁰ Granica, u ovom slučaju, a za razliku od granice u *Ljudima na suncu*, postaje i mjesto susreta, a ne isključivo mjesto sukoba. Jer, iako se baš u pustinji/na granici dešava krvavi obračun između Izraelca i Ḥāmida, tu se također začinje njegova samosvijest. Pored toga, u pustinji su konkretna obilježja granice izbrisana, što implicira i njihov nestanak u apstraktnom smislu. Kad se granice brišu, *to je sredstvo da se stvori konfuzija, da se natera da izgubi “identitet”, da se dovede u nepravilnu, mešajući, bez razlike, ono što bi granica želela da kontroliše i konture koje bi trebalo da je opisuju*.²¹ Ḥāmidova odluka da prijeđe preko granice izražava njegov bunt protiv uspostavljanja takvih ograničenja, ili pak njegovo ignoriranje istih.

Jedna od ekstremnih manifestacija konfliktne granice svakako je primjer izbjegličkog logora. Izbjeglički logor/kamp prostor je ograničen bodljikavom žicom ili nekom drugom preprekom koja i vizuelno označava odjeljivanje i nepripadanje tog prostora širem kontekstu u kojem se nalazi. Logor je mjesto prisutnosti-odsutnosti; njegovi su stanovnici fizički prisutni, ali često ne posjeduju pravo na kretanje izvan tog utvrđenog okvira. Ograničenost je kretanja, dakle, prva razlika logora u odnosu na grad ili selo, odnosno bilo kakvo drugo ljudsko obitavalište. Zbog toga se izbjeglički logor – svojevrsni rezervat – često poistovjećuje sa zatvorom, pa tako i u sljedećem odlomku u kojem se nalaze riječi Sa‘dove majke:

– Zar misliš da ne živimo u zatvoru? A šta to radimo u logoru ako ne šetamo unutar ovog čudnog zatvora? Postoje razne vrste zatvora, Ibn al-‘Ām! Razne vrste! Logor je zatvor, i tvoja je kuća zatvor, i novine su zatvor, i radio je zatvor, i stražar, i ulica, i oči ljudi... Naše su zgrade zatvor, i proteklih je dvadeset godina zatvor, i naš je muhtar zatvor... Ti govoriš o zatvoru? Sav je tvoj život zatvor... Ti sebe zavaravaš, Ibn al-‘Āme, da je grana zatvora u kojem živiš rasevjetana? Zatvor, zatvor, zatvor. I ti sam si zatvor... Zašto onda misliš da je Sa‘d uhapšen? Uhapšen je jer neće da potpiše papir na kojem piše da je bezvrijedan? Ko je od vas bezvrijedan? Svi ste potpisali te papire na ovaj ili onaj način, i usprkos tome ste zatvorenici... (US, 22)

U očima kolonizatora Arapi predstavljaju ljude čiji nomadski život uzrokuje i njihovu nestalnost u načinu razmišljanja i prenošenja takve stvarnosti u djela. Slijedom te predodžbe nomadi predstavljaju opasnost ustanovljenom poretku stvari i otuda potreba da se njihovo kretanje ograniči na uski prostor s utvrđenim i striktnim pravilima. Nomad označava

²⁰ Pjero Zanini, o. c., str. 38.

²¹ Ibid., str. 54.

apsolutnog Drugog čije kretanje narušava stabilnost i zbog toga se mora povinovati kontroli.²² Međutim, onoliko koliko konfliktna granica (označena bodljikavom žicom ili ne) izolira jednu skupinu (koja je u očima druge nomadska ili prijeteca), taj zid sam odsijeca društvo ili strukturu koja i sama pravi tu prepreku da bi se zaštitila. Takva granica (bilo da je riječ o fizičkom zidu ili predrasudi) počiva na vlastitoj nemoći integracije drugačijih elemenata u svoju strukturu. Za razliku od graničnih prijelaza, izbjeglički logori i kontrolne tačke uglavnom su djelo o kojem odlučuje jedna, a ne dvije strane sporazumno. Izbjeglički logori koji se nalaze na području druge države na taj način predstavljaju izdvajanje jednog dijela vlastite teritorije, ali uz uvjet da se njihovi stanovnici izoliraju od lokalnog stanovništva. Možemo tvrditi da su okupirane teritorije donekle slične izbjegličkim logorima; oba se prostora smatraju privremeno ustupljenim, a ne trajnim vlasništvom izbjeglica ili okupiranog stanovništva. Granica koja okružuje ta područja nije samo odbrambeni mehanizam koji koristi kolonizatorska/okupatorska sila već i način postepenog proširivanja kolonizatorske teritorije. U slučaju izbjegličkog logora ta granica prije svega može biti odrednica ograničene trpeljivosti domaćinske zemlje.

Od svih spomenutih varijanti postojanja granice pustinja kao motiv najzastupljenija je i u konkretnom i u prenesenom smislu u postkolonijalnoj palestinskoj prozi. Kod Kanafānija pustinja nije samo motiv, već lik koji ravnopravno sudjeluje u radnji, usmjerava kretanje ostalih likova i određuje samu atmosferu novele. Motiv pustinje prožima i ostale novele, kao i Ćabrin roman. Zapravo, figura praga i sličnih hronotopa *često se iznova pojavljuje (...). Prag je u pustinji, u kamenitoj zemlji, palači, zatvoru, stepeništu, hodniku, prolazu, trgu i ulici, ali je tamo također u metaforičkoj manifestaciji neodlučnosti i želje gdje duša postaje mjesto strahova i nezadovoljstva.*²³ Granica u kontekstu pustinje objedinjava mnoštvo ambivalentnih aspekata o kojima će biti riječi u nastavku.

Pustinja – granica sukoba i susreta

U Kanafānijevoj noveli *Šta vam je ostalo* Pustinja, baš kao i Domovina, postaje ženski transformirajući element koji usmjerava likove ka sukobu i konačnoj rezoluciji, po red toga što je poprište borbi. U “liku” Pustinje objedinjavaju se i Vrijeme i Prostor, koji progovaraju,²⁴ jer granica je prostor, ali njena uloga diferenciranja također je historična,

²² Vidi više u: Ana M^a Manzanar, “Circles and Crosses: Reconsidering Lines of Demarcation” (u: *Border Transits: Literature and Culture Across the Line*, ur. Ana M^a Manzanar), Rodopi, Amsterdam, 2007, str. 19.

²³ Muhsin Jassim al-Musawi, o. c., str. 4.

²⁴ Amy Zalman, o. c., str. 67.

što je čini poroznom s protokom vremena. Pustinja kao granica jeste egzil, budući da se u ovoj noveli ona postavlja kao antipod doma koji Hāmid napušta. U tom smislu Pustinju možemo odrediti kao suprotnost domu, njegovu binarnu opoziciju, ali istovremeno i kao prostor pozitivnog naboja. O tome svjedoči činjenica da Hāmid bježi iz kuće koja za njega predstavlja poprište unutarnjih borbi, dok Pustinja predstavlja mjesto na kojem Hāmid nadvladava uvjetno rečeno “vanjskog neprijatelja”, odnosno Izraelca.

Ukoliko Pustinja predstavlja mjesto gubitka i napuštenosti, onda je Kanafānījeva odluka da tom prostoru dade vlastiti glas izraz pobune protiv marginalizacije. Pustinja ima dodatnu prednost u poimanju granice: ona se prostire unedogled i ne sadrži vidljive pragove i fizičke granice koje dijele pustinju od neke druge pustinje. Ukoliko postoje razlike među tim prostorima, one su nijansirane tako da ih posmatrač rijetko ili nikako ne primjećuje. Povratak Pustinji subverzija je odnosa prema gradu kao centru moći. Time se preispituje uloga romana ili novele kao prvenstveno urbanog žanra. *U postkolonijalnom narativu, svako kretanje, pokret ili govor duboko su ukorijenjeni u prostoru, ne samo kao okruženje već kao interaktivna prisutnost koja informira život i odgovor.*²⁵

Pustinja kao topos usko je povezana s motivom sunca, koji u postkolonijalnoj palestinskoj noveli poprima značenje različito od uobičajenog poimanja sunca kao hranitelja i zaštitnika. Sunce je neprijatelj za trojicu Kanafānījevih Palestinaca, koji od njega naposljetku i umiru:

Sunce na sredini neba iscrtava iznad pustinje široki šator od bijelog ognja, a plamteće trake prašine koje idu u suprotnom smjeru skoro da zasljepljuju oči... Znali su im govoriti kako se taj i taj nije vratio iz Kuvajta jer je umro, ubio ga je sunčani udar. Udario je krampom u zemlju i onda pao po krampi i zemlji. Sunčani udar ga je ubio, želite ga sahraniti ovdje ili tamo? To je sve, sunčani udar! Tačno. Ko je to nazvao sunčanim udarom? Zar nije bio genij? Ova pustara je poput kakvog skrivenog diva koji ih šiba po glavi bičem od vatre i ključale smole. Ali, zar je sunce moglo ubiti njih i svu energiju koja se nalazila u njihovim grudima? (LJNS, 75)

Motiv sunca nadalje se usložnjava, a potom mijenja i postaje opis pakla na zemlji. U tom se kontekstu treba tumačiti i naslov ove novele. Naslov “Ljudi na suncu” prosječnom čitaocu odašilje poruku svjetlosti i topline. Međutim, Kanafānījevo poigravanje ovom sintagmom dovodi do pojavljivanja motiva sunca kao još jednog uzročnika palestinske nesreće, odnosno kao vrste moćnog metakolonizatora. Nasuprot tom motivu, pojavljuje se i motiv zemlje, koji je često jukstaponiran s motivom sunca, ali i u djelomičnom kontrastu s njim, budući da zemlja, kao pasivni element, često pozitivno utječe na aktera određene scene, ali istovremeno u sebi krije mogućnost da promijeni takvu ćud:

²⁵ Ibid., str. 282.

Abu Kajs je ležao potrbuške na vlažnom tlu. Zemlja pod njim počela je treperiti: otkucaji umornog srca prostirali su se po zrnima pijeska i onda ulazili u njegove ćelije... Kadgod bi prsa prslonilo na tlo, osjetio bi to kucanje, kao da je srce Zemlje, otkako je legao tako prvi put pa sve do sada, nemilosrdno probijalo sebi put prema svjetlu dolazeći iz krajnjih dubina Ognja. (LJNS, 15)

'Abu Qays nalazi se između neba i zemljine unutrašnjosti, rascijepljen, bez centra i sadašnjosti u kojoj bi aktivno sudjelovao. Sunce, kao u Camusovom *Strancu*, zasljepljuje vid i razum, te dovodi do alijenacije. Na ovaj način Kanafānī oslikava jedno specifično stanje koje Palestinci u ovoj noveli prolaze, a to je osjećanje da i priroda učestvuje u zavjeri protiv njih:

Mali bijedni svijet probijao je sebi put kroz pustinju poput teške kapi ulja na vreloj kalajisanoj tavi... Sunce je bilo visoko iznad njihovih glava, okruglo, užareno, zasljepljujuće. (LJNS, 73)

Pitanje odnosa prirode i čovjeka od iznimne je važnosti u postkolonijalnom narativu. Ukoliko se prirodi daje istaknuto mjesto, vlastiti glas, to ukazuje na subverzivnu tendenciju da se potkopa centrizam koji postavlja grad kao mjerilo stvari. Kad postkolonijalni roman posmatramo u kontrastu s određenim predstavnicima kanonskog evropskog romana, primjećujemo kako postkolonijalni roman vraća glas prirode na način koji je u tradicijama oralne usmenosti obilježen specifičnostima koje evropskom romanu nisu poznate. Dok priroda u evropskom romanu može djelovati kao podloga za radnju ili indikator atmosfere (kao u romantičarskom romanu, naprimjer), u postkolonijalnom palestinskom romanu i noveli ona dobiva vlastiti izričaj, te učestvuje dvovalentno u odnosu na protagoniste određenih novela: u noveli *Ljudi na suncu* priroda je rušilačka i neprijateljska; međutim, u noveli *Šta vam je ostalo* ona poprima karakter pomagača i utječe na razvijanje samosvijesti svoga protagoniste Hāmida. Možemo primijetiti veliku diskrepanciju između pogleda na svijet u prvoj i drugoj noveli: dok prva pokušava da prenese palestinsko osjećanje rezignacije i petnaest godina nakon poraza iz 1948. godine, druga je obilježena osjećanjem optimizma koji se rađa, što može biti rezultat Kanafānījeve povraćene vjere u mogućnost palestinskog samoorganiziranja koje je rezultat osnivanja PLO-a (Munazzama al-Tahrīr al-Filasṭīniyya – The Palestinian Liberation Organization ili Palestinska oslobodilačka organizacija) 1964. godine. Godine od *nakbe* do 1964. Rašid Halidi naziva “izgubljenim godinama”²⁶, te se ovakvo stanje može primijetiti u prvoj noveli. Nakon 1964. godine težnja za nacionalnim određenjem oživljava, tako da u postkolonijalnoj palestinskoj prozi i priroda učestvuje u osnaživanju ovakve ideje. U noveli *Šta vam je ostalo* Pustinja je stereotipizirani ženski element koji je pasivan:

²⁶ Amy Zalman, o. c., str. 55.

Bez straha i neodlučnosti leže na zemlju i osjeti kako drhti pod njim poput djevice, dok je zraka svjetlosti dodirivala pješčane humke nježno i tiho. Samo se tu baci na prašinu i osjeti kako je topla i glatka. Iznenada se začu sirena i auto prođe ispred njega potpuno, pa on zari svoje prste u meso zemlje i osjeti kako mu toplina ulazi u tijelo, i učini mu se da mu u lice diše, pa ga njen živahni jezik prži (...) (ŠVJO, 18)

Mieke Bal smatra da su u percepciji prostora bitna tri čula: vid, sluh i dodir.²⁷ Zemlja, odnosno Pustinja, štiti Hāmida od toga da ga izraelska patrola otkrije tako što mu nudi svoje tijelo, poput žene. Pustinja je u ovom slučaju čak i simbol plodnosti, jer putem nje Hāmid se vraća majci i pobijedivši izraelskog vojnika prvi put preokreće situaciju u svoju korist.

Povratak Pustinji kao motivu može se kod Kanafānija tumačiti i kao njegovo namjerno vraćanje tradicionalnom arapskom poimanju i vrednovanju pustinje kao jednog od ključnih kontekstualnih faktora u formiranju slike identiteta u staroj i klasičnoj arapskoj književnosti. Pustinja je neizbježni pratilac beduina, stalno okruženje s kojim se bori, ali i koje mu pruža nepresušnu inspiraciju. Kao što znamo, Kanafānī je pisac socijalnog angažmana, i stoga je njegova implicitna podrška na strani ljudi koji su najviše propatili zbog kolonijalnih/okupatorskih pohoda. Prije 1948, za vrijeme Britanskog mandata, ali i poslije *nakbe*, strukturu palestinskog društva sačinjavali su, većinski, beduini, seljaci, radnici te ekonomski i obrazovno povlašteniji slojevi, od kojih su beduini bili u najnepovoljnijem položaju. Glas koji Kanafānī daje Pustinji implicira, između ostalog, i njegovo solidariziranje s najugroženijom skupinom.

Stav koji su kolonizatori i neki orijentalisti imali prema Palestini, odnosno pustinjskom području i beduinima, najbolje ilustrira T. E. Lawrenceov stav iz 1909. godine o naseljavanju pustinjske teritorije: *Što prije Jevreji sve to obrade, tim bolje; njihove su kolonije svijetle tačke u pustinji*.²⁸ U ovom komentaru primjećujemo kako se i kome povjerava zadatak kultiviranja zemlje, odnosno kako se uopće tretira pustinja kao neobrađeno tlo. Na taj način kolonizatorski um izvlači nekoliko zaključaka: divljina (pustinja ili prašuma) inherentno je lošija od kultivirane površine (koju obrađuje ljudska ruka općenito). Nadalje, jevrejska zajednica sposobnija je od palestinske da se bavi obrađivanjem pustinjske površine i njenim pretvaranjem u plodne oaze. Prema tome, kolonizatorski je zadatak da cionistička misija bude provedena unatoč činjenici što Palestinci na tom prostoru obitavaju stoljećima, za razliku od jevrejske zajednice, koja je bila razučena po čitavom svijetu. Pri tome, taj isti palestinski narod nema namjeru otići iz takvog prostora, jer ne postoji niti jedno drugo mjesto koje bi mogao nazvati svojim domom. Tako dolazi do sukoba između simbolike zemlje koja za Izraelce predstavlja cilj kolonijalizacije (proširivanje granice, a ne samo njena odbrana), dok ista zemlja za Palestince predstavlja sve uži prostor koji pokušavaju

²⁷ Mieke Bal, *Naratalogija* (prev. Rastislava Mirković), Alfa, Beograd, 2000, str. 111.

²⁸ Sayigh, o. c., str. 199.

strukturirati kao svoj dom. Kanafānī Pustinji vraća glas, ali ne pustinji koja je pod ljudskim nadzorom (iako njome uistinu prolaze ljudske patrole koje pripadnicima drugog naroda ograničavaju kretanje), već pustinji koja ne priznaje kolonizatorski autoritet. Pustinja u tom slučaju djeluje kao rušilačka snaga, ali za razliku od svoje uloge u *Ljudima na suncu*, ona sada djeluje u antikolonizatorskom pravcu.

Do sada je bilo riječi o granici kao mjestu razdvajanja te o pustinji kao prostoru koji ratuje i bori se, tako da učestvuje kao sila konflikta i nasilja. Granica, vremenska ili prostorna, prisiljava Palestince da zbog nje uništavaju svoje živote. No, da li ta ista granica može postati mjesto približavanja, odnosno – da li postoji pravac suprotan egzilu? Koji bi bili motivacijski porivi koji vode ka povratku, i da li taj povratak znači zatjecanje predašnjeg stanja ili pak suočavanje s promjenama?

Povratak je umnogome antikolonizatorski čin. On podrazumijeva bunt protiv nasilja koje je vodilo egzilu i prkosni čin koji kolonizatoru upućuje poruku neustrašivosti i ustrajnosti. Pa ipak, povratak, prije svega, označava snažnu vezanost kolonizirane osobe ili kolektiva za zemlju iz koje potječu. Povratak ne mora nužno označavati samo fizički povratak – on je, podjednako, i psihički i emotivni povratak kulturnim i društvenim korijenima koji su kolonijalizmom sputavani ili zanemarivani. Ova činjenica krucijalna je za postkolonijalnu književnost, budući da se u pitanjima kulture prelamaju politička i društvena pitanja određenog vremena.

Povratak je iznimno zanimljiv fenomen zbog toga što stanje koje se zatječe u zemlji iz koje je pojedinac ili kolektiv bio nagnan da ode nikada ne može biti jednako stanju koje su izgnanici ostavili. U tom smislu potrebno je promatrati i simboliku prostora koji je podložan historičnosti: kako isti prostor može simultano predstavljati i bolno mjesto i topos radosti? Kako iskustvo kolonijalizma mijenja prostor i da li je moguće rekonstruirati prošlost ili započeti s novim iskustvima u kojima će se kombinirati i tradicija i kolonijalno iskustvo, ali i postkolonijalna realnost?

Narativi povratka

Važnost prostorne komponente u postkolonijalnom palestinskom romanu i noveli (i u postkolonijalnoj palestinskoj književnosti uopće) primjetna je i po učestalosti određenih pojmova iz semiotike prostora, poput *ḥayme* (logora), *manfe* (egzila) i *'awde* (povratka).¹ Edward Said na jednom mjestu postavlja pitanje da li se pod povratkom uistinu misli na konkretni fizički povratak iz egzila, ili pak povratak samima sebi, te zaključuje da je, za njega, pravi povratak onaj koji vodi historiji, odnosno razumijevanje onoga što se uistinu desilo, razloga zbog kojih se desilo i toga ko su Palestinci. Said također ističe da je ovakav povratak, iako nije fizički, usko vezan za pojam zemlje za koju su oni vezani važnim historijskim pretenzijama i porijeklom. Prema Saidu, Palestinci dijele zajedničku samosvijest o egzilu, obespravljenju i migracijama ne samo zbog toga što se njihovo postojanje veže za simbol Svete zemlje već i zbog toga što je to iskustvo dio zajedničke historije dvadesetog stoljeća.² U tom kontekstu povratak u postkolonijalnom palestinskom romanu i noveli više je od pukog kretanja ka mjestu koje se smatra domovinom. Povratak je i snažna težnja da se upozna prošlost i u njoj pronađe uporište za budućnost. Pravo je na povratak, kako 'Umar Barġūtī veli, osnovni ispit za moral.³

Jedan od najučinkovitijih načina za suprotstavljanje kolonizatoru upravo je mehanizam povratka koji uključuje i kolektivno (pod)sjećanje kao dio palestinskog identiteta, što u sljedećem odlomku obrazlaže Salmān 'Abu Sitta:

Svakako, apsolutno najznačajnije palestinsko dostignuće bilo je očuvanje palestinskog identiteta i kolektivno sjećanje. Ovo je svojom ulogom dovelo do upornog i stalnog ustrajavanja u borbi za nedostupna prava, a prvo od njih bilo je pravo na povratak na svoja ognjišta i u domovinu.⁴

Povratak je često potraga za identitetom koji u egzilu ne pronalazi svoje upotpunjenje. No, na isti način *potraga za smislom identiteta nije jednostavno miran povratak svojoj*

¹ Judith Gabriel, "Dark Ruins of the Tribal Poets", *al-Jadid*, vol. 4, 22, 1998.

² *Power, Politics and Culture: Interviews with Edward Said* (ur. Gauri Viswanathan), Bloomsbury, London, 2004, str. 429.

³ 'Umar Barġūtī, "Ta'āyush min dūn 'isti'māra", *'Aṣwāt min Filisṭīn al-ġadīd* 2, 7-8, 2010, str. 53.

⁴ Salmān 'Abū Sitta, "al-'Awda hiya 'asās 'ayy ḥall", *al-'Ādab*, 2002, 7-8, str. 8-9.

*autohtonoj esenciji.*⁵ Takav povratak podrazumijeva preispitivanje kolonizatorskih/imperijalističkih vrijednosti, ali i vrijednosti društva u koje se dolazi, kao i konteksta egzila odakle se uvjetno rečeno odlazi. *On ili ona (izgnanik, Dž. K.) mora radikalno redefinirati pojmove vremena, mjesta, ljepote i moći prije nego što povratak postane moguć, i mora se riješiti svih iluzija (...) isprazniti svijest da bi se postigla reintegracija.*⁶ Ovim se želi postići povezivanje napuštene domovine i čovjeka koji se vraća, ali ne na način koji će implicirati dominaciju jednog nad drugim. Kad Frantz Fanon govori o intelektualčevom povratku narodu, on ističe da takav povratak implicira ukidanje ideologije kolonizatora koja je zasnovana na individualizmu, budući da sama organizacija borbe, pored drugačije retorike, povlači za sobom i kohezivniju strukturu i odnose između koloniziranih subjekata.⁷ Logično, kao opći preduvjet fenomenu povratka stanje je egzila ili izbjeglištva. U tom kontekstu, pak, postoje i stanovite razlike između pojmova *manfā* (egzil, izbjeglištvo) i *'igtirāb* (život u tuđini, iseljeništvo). Fahrī Šālih obrazlaže kako neki kritičari razlikuju ova dva pojma u kontekstu motivacije povratka: stanje osobe koja je u *manfi*, egzilu, povezano je s čežnjom za povratkom, dok osoba koja je u *'igtirābu* kao prioritet postavlja odlazak iz domovine zbog nekog razloga. Ovaj kritičar nadalje objašnjava da se ova podjela može samo djelomično prihvatiti zbog toga što su motivi odlaska iz nečije domovine počesto isprepleteni, a samim time i težnja za povratkom nije apsolutno istovjetna u svim situacijama.⁸ Ipak, bez obzira na ovu Šālihovu primjedbu, Kanafānjevima i Ğabrinim likovima u stanju *manfe* dominira čežnja za povratkom u domovinu iz koje su *istjerani*, a koju nisu dobrovoljno napustili.

Razlika između perioda 1948-1967. i kasnijih godina u palestinskoj historiji očituje se i u težnji za povratkom. Dok je prvi period bio okarakteriziran strpljivim, mirnim iščekivanjem prve moguće prilike za povratak,⁹ u drugom periodu, pak, dolazi do pokretanja intenzivnije akcije za povratak. Ovo prvobitno raspoloženje svoje uporište ima u kontinuiranoj nadi da će arapski režimi naposljetku ipak izvojevati pobjedu.¹⁰ U tom kontekstu prva Kanafānjeva novela *Ljudi na suncu* nije narativ povratka, bar ne u izravnom smislu, budući da njeni protagonisti slijede smjer suprotan od Palestine, a ovo njihovo okretanje *od* Palestine može se protumačiti kao jedan od razloga zašto su i stradali na

⁵ Jane M. Jacobs: *Edge of Empire: Postcolonialism and the City*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, New York, 2002, str. 40.

⁶ Michael Dash, In Search of the Lost Body: Redefining the Subject in Caribbean Literature, *The Post-Colonial Studies Reader* (ur. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin), Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2003, str. 332.

⁷ Više u: Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Grove Weidenfeld, New York, 1963, str. 46.

⁸ Fahrī Šālih, "Ma'nā 'adab manfā", *al-Kalima*, 10, 2007, str. 1.

⁹ Više u: Sayigh, o. c., str. 67.

¹⁰ *Ibid.*, str. 67.

kraju. Povratak Palestini postoji samo u domenu mašte i želje koje nisu djelotvorne da ih pokrenu u akciju.

Što se pak tiče ostalih djela, ona, u svojim različitim aspektima, vjernije pripadaju narativima povratka. Među njima se svakako ističu novela *Šta vam je ostalo* i roman *U potrazi za Velidom Mesudom*, dok je u noveli *'Umm Sa'd* povratak ograničen na revolucionarne tendencije njenog sina Sa'da.

Povratak u noveli *Šta vam je ostalo* predstavljen je, između ostalog, povratkom u zatvoreni prostor koji je simboliziran maternicom u kojoj se nalazi utočište:

Onoliko koliko zatvoreni prostor *može biti protumačen* kao “pećina”, “grob”, “kuća”, “žena” (i da mu se pripišu, prema tome, osobine tmine/tame, toplote, vlage), ulazak u to *tumači se* na različitim nivoima kao “smrt”, “začeće”, “povratak kući” i tako dalje.¹¹

Povratak, u ovom kontekstu, može označavati i suočavanje sa smrću u istoj mjeri koliko je to pokušaj povratka životu kakav je on bio prije krucijalnog trenutka kolonijalizma. Kao što smo i naznačili u prethodnim dijelovima ovoga rada, primjećujemo kako se iznova javlja ženski element koji, predstavljen maternicom ili plodnom zemljom, upućuje na povratak u okrilje.

Postoji razlika između putovanja i povratka, budući da putovanje podrazumijeva otvoreno kretanje, neomeđeno imperativnim ciljem, dok povratak implicira ispunjenje određene želje koja je motiv za takav poduhvat. U analiziranju koncepta povratka bitno je spomenuti i element želje te njenog ispunjenja. Povratak je iniciran željom, ali ne nužno i njenim ispunjenjem; stoga želja može biti preskriptivna ili pak otvorena, bez privlačne sile koja je vodi ka ispunjenju.¹² U tom kontekstu, kad govori o poeziji Maḥmūda Darwīša, Mary Layoun ističe kako kod njega, ali i u širem palestinskom kulturnom diskursu, između pojmova *putovanja* i *povratka*, kao i prostora i mjesta, ne postoji strogi opozitni odnos.¹³ Na taj način povratak je vrsta putovanja u palestinskom diskursu, budući da se putovanjem stječe nova samospoznaja. Povratak može biti kontradiktoran termin koji implicira mitsko vraćanje određenim tradicionalnim, kulturnim, etničkim ili drugim korijenima uz neposredno ispunjenje tog cilja.¹⁴ Povratak u palestinskom kontekstu, naravno, nije lišen nostalgicnih osjećanja i očekivanja, ali je također dokaz o razbijanju iluzije o domovini koja je ahistorična i nepodložna nepovoljnim promjenama.

U razmatranju teme povratka njen je neodvojivi element sjećanje. Budući da se sjećanje ne može nametnuti po želji dominantne skupine ili ideologije, ono može biti prostor za

¹¹ De Lauretis u: D. Emily Hicks, *Border Writing: The Multidimensional Text*, Minnesota University Press, Minneapolis, 1991, str. 106.

¹² Mary N. Layoun, o. c., str. 144.

¹³ Ibid.

¹⁴ Vidi više u: Mary N. Layoun, o. c., str. 144. Takvo što nalazimo u cionističkim narativima.

ambivalentnosti i subverzivna čitanja historije. Na sličan način *sjećanja na gubitak i čežnja za zemljom mogu stvoriti osnovu za kolektivni zahtjev za prava ili nadoknadu*.¹⁵ U sjećanju se, dakle, formira apstraktna mogućnost za povratak. Bez sjećanja pretpostavljena se veza s domovinom gubi. Kanafānījevi likovi u noveli *Ljudi na suncu* imaju sjećanje, ali je ono nedovoljno efektivno da ih pokrene u akciju povratka Palestini (imaginarnoj ili realnoj). Međutim, već u njegovoj drugoj noveli čin je povratka Palestini evidentniji, dok kod Ćabre povratak i zamišljenoj i stvarnoj Palestini predstavlja cjeloviti i konačni povratak, koji je oličenje aktivizma. Na ovaj način u postkolonijalnom palestinskom romanu nadaje se zaključak da povratak nije moguć bez lične akcije i žrtve. U slučaju Walīda Mas‘ūda, njegova je žrtva, pored života u egzilu i stalnog osjećanja bezdomnosti koje ga prati, gubitak sina Marwāna, koji je svojom smrću kako zadužio svoga oca da ga prati u Palestinu, tako i podario njegovome životu konačni smisao.

Povratak u zemlju iz egzila, iz dijaspore, uvijek je svojevrsni sukob između imaginarnog prostora i stvarnosti koja se zatječe prilikom konačnog dolaska u rodnu zemlju. Prije svog konačnog nestanka Walīd Mas‘ūd odlazio je u Palestinu jer je, s vremenom, osjećao sve veću potrebu za povratkom u domovinu. Na jedno od svojih kratkotrajnih povratničkih putovanja poveo je i Maryam al-Šafar. U sljedećem odlomku, pored dojma koji stvarna Palestina ostavlja na Walīda i Maryam, primjećujemo i kako se nabranjanjem toponima nastoji očuvati i zaštititi Palestina od kolonijalističkog pohoda, ali i potvrditi pravo na palestinsku svojinu na toj teritoriji:

Čim se avion spustio na aerodrom Klindija, htjela sam zaplakati. Ta priroda, taj vazduh, te boje – nisam navikla na njih, nisam ih zasluživala. Široki put između zeleno-ljubičastih brežuljaka oko kojih su bile nanizane kamene bijele kuće – Bože, kako je lahko dospjeti u raj! Kao oštar rez nožem u srce! Velid je svemu davao boju i težinu, udvostručavao je užitak i patnju, kao vodič zaljubljenoj turistkinji: Tamo je Ramallah, ovdje Bejthanina, desno je Jerusalim. Oteo nam ga je neprijatelj i nema nam ko pomoći. Tu je Jerusalim koji ćemo krvlju braniti, premda nam nema ko pomoći. (UPVM, 216)

Povratak je suočenje s dvije kontradiktorne emocije blaženosti i bijesa. Ova osjećanja udvostručavaju se kod Walīda Mas‘ūda, što je posljedica njegove duge izoliranosti i lišenosti zbog koje je i povratak u Palestinu konfrontiranje s dvostrukom stvarnošću: domovinom za kojom je čežnuo i kolonijalnom prisutnošću koja je više nego nametljiva. Na taj način drugo osjećanje nužno prati prvo i dolazi do određenog demaskiranja. Međutim, za razliku od brojnih drugih djela postkolonijalne književnosti u kojima protagonisti bivaju razočarani samim prostorom u koji se vraćaju, u slučaju Walīda Mas‘ūda ljutnja je usmjerena ka kolonizatorima – doseljenicima koji uzurpiraju mjesto koje on smatra palestinskim, odnosno svojim.

¹⁵ *The Dictionary of Human Geography*, ur. Derek Gregory et al., Wiley-Blackwell, 2009, str. 454.

Prisustvo kolonijalizma evidentno je na svakom djeliću Palestine, kojoj se Walīd Mas'ūd vraća. Njemu ne promiče ni unutarnji egzil predstavljen brojnim izbjegličkim naseljima, tako da se ovdje javlja paradoksalna situacija: Walīd Mas'ūd vraća se u rodni kraj, gdje susreće i druge Palestince, koji su, međutim, izbjeglice na palestinskom području zbog toga što su protjerani iz drugih područja koja su sada pod izraelskom kontrolom. Ono što njemu predstavlja dom njegovom je palestinskom sunarodnjaku egzil:

Odveo me je u izbjeglički logor u ad-Duhejši, na kraju Vitlejema. Bio je to improviziran grad, zbijen, s kamenim kućama stiješnjenim stijenjem sa svih strana, grad koji je bio sav u pokretu i u kome su se komešala lica i zvuci. Bio je organiziran na neki neobičan način uprkos buci i djeci koja su se posvuda nalazila.

– Ovdje su revolucionarne ćelije – rekao je Velid. – Ovdje su sabotaže i zapreke svih vrsta. Revolucionarne ćelije djeluju na svakoj stopi ovih kamenjara. (UPVM, 217)

*Ljudi se lociraju i preoblikuju u odnosu na mjesto onoliko koliko to mjesto sadrži društvenu historiju jedne nacije.*¹⁶ Palestina je slojevito mjesto ispunjeno simbolima – i upravo oko tih simbola nastaje konflikt. U promijenjenim okolnostima, iako značaj zemlje ostaje isti za ljude koji na njoj žive ili su emotivno vezani za nju, mijenjaju se i načini borbe ili odbrane tog simbola. *U svim modernim društvima sveta mjesta odražavaju jedno živo zajedništvo konsenzusa i konflikta.*¹⁷ Mjesto određuje identitet – u postkolonijalnoj književnosti ova činjenica više je nego istaknuta. U postkolonijalnoj palestinskoj književnosti, pak, ova činjenica dobiva na svom dodatnom značaju jer se zemlja smatra još i svetom – za više religija – tako da kolonizatorsko (u ovom slučaju cionističko) nametanje moći poprima širi značaj za kolonizirane subjekte i podstiče njihov žustri odgovor.

Revolucionarna aktivnost način je borbe protiv kolonijalne dominacije. Međutim, postoji više načina kojima se ističe suptilno suprotstavljanje takvoj sili, a koje primjećuju Maryam i Walīd pri svom povratku u Palestinu:

Ovdje seljanke ne oblače crninu koja se nameće seljankama u iračkim selima čim oči otvore. Koliko je velika razlika između simbolike izražene u crnini, tami, odricanju od života i između ovih veselih boja, radosti i osvita! Takav odnos prema životu ne može biti pobijeđen, rekla sam Velidu. (UPVM, 217)

U analizi likova Maryam i Walīda bitno je primijetiti njihovu ključnu razliku u pogledu na mjesto u koje dolaze. Za Walīda to je, kako smo vidjeli, prostor povratka te njegovo ujedinjenje s prošlošću i način potrage za identitetom. Za Maryam, s druge strane, dolazak

¹⁶ Anastasia Christou, *Culture and Identity: Second Generation Greek-Americans Return 'Home'*, Imiscoe Dissertations, Amsterdam, 2006, str. 34.

¹⁷ *Ibid.*, str. 35.

u Palestinu predstavlja putovanje, preispitivačko i spoznajno, ali ipak samo kratkotrajni boravak u zemlji koja nije njena domovina.

U slučaju Walīda Mas‘ūda dom nije neko stacionirano, nepomično mjesto. On ga radije traži u ljudima. No, onako kako je i živio u egzilu, raspolučeno i nespoznato do kraja, tako u očima ljudi koji su ga nekada okruživali izgleda njegov povratak u Palestinu. U sljedećem odlomku to je vidljivo u riječima Wiṣāl Ra’ūf, njegove posljednje poznate ljubavnice u egzilu:

- On je na okupiranoj teritoriji pod drugim imenom. Možda je i lik promijenio. Mislim da niko ne zna gdje se tačno nalazi. (...)
- Visal, to je divna mašta. Romantika. Međutim, zar ne vidite da je, ako je Velid zaista živ, suština u tome što on sve ostavlja, napušta vlastiti identitet? (...)
- Znam, znam. Počeo je to još u mladosti, a ne sada, u zreloom dobu. Međutim, u mladosti nije imao nikoga ko bi ga htio...
- Imao je majku, braću, oca emigranta.
- Doktore Dževade, zar ne znate da čovjek pronalazi sebe tek kada se odvoji od majke, oca, braće? (UPVM, 339-340)

U gornjem odlomku nalazi se analiza razvoja Walīdovog identiteta. Njegova životna putanja čini jedan krug: on je svoju prvobitnu porodicu napustio dva puta: jednom kad je otišao u Italiju, a drugi put kad je otišao u egzil u arapske zemlje. Nakon boravka u egzilu on zatvara taj krug prvo povremenim odlascima u Palestinu, u kojima ostvaruje kontakte s palestinskim revolucionarima, a potom i konačnim nestankom na okupiranim teritorijama. Ovaj nestanak implicira još jedan aspekt povratka u domovinu – to je nestalnost, koja je karakteristika palestinskog identiteta u dvadesetom stoljeću, a posebno u njegovoj drugoj polovini. Palestinski pisac Fawaz Turki u knjizi *Exile's Return* rekao je da je Palestinac, bilo zbog odgoja ili senzibiliteta, lutilica, pomalo lud i uvijek pomalo različit od ostalih. Sam naziv *Palestinac* ne postaje toliko nacionalno opredjeljenje koliko egzistencijalni termin.¹⁸ Povratkom se ne okončava krug; ne doživljava se koherentnost, već se i dalje usložnjava fragmentacija identiteta.

Issa Boullata smatra da, za razliku od Kanafānjevih protagonista, koji svoj povratak vezuju za oružanu borbu, Ğabrini protagonisti ne vraćaju se i ne smiruju.¹⁹ Možemo se samo djelomično složiti s ovom konstatacijom: Kanafānjevi likovi vraćaju se i bore, ali i Ğabrin se Walīd Mas‘ūd vraća, i njegov povratak vezan je za revolucionarnu borbu. Naravno, Issa Boullata u pravu je ukoliko pokušaj Walīdovog povratka proglasimo

¹⁸ Kamal Abdel-Malek, Professor Issa J. Boullata: A Profile of an Intellectual Exile (u: *Tradition, Modernity and Postmodernity in Arabic Literature: Essays in Honor of Professor Issa J. Boullata*, ur. Kamal Abdel-Malek & Wael Hallaq), Brill, Leiden – Boston – Köln, 2000, str. 2.

¹⁹ *Ibid.*, str. 11.

neuspješnim, odnosno ukoliko prihvatimo da je mrtav, ubijen prilikom svog puta u Palestinu. Ipak, Mas'ūdova smrt u tom slučaju simbolizira najveću žrtvu za domovinu i konačni povratak – iščeznuće u njoj. Smrt je u Walīdovom slučaju i logična posljedica završetka ili upotpunjenja kruga: njegov život započeo je u Palestini, stoga se u njoj, ili na putu k njoj, mora i završiti.

Za vrijeme jednog od svojih kratkotrajnih boravaka u Betlehemu, Walīd, koji je već čvrsto uvezan s revolucionarnim ćelijama palestinskih fedajina, doživljava hapšenje, a potom isljeđivanje. Kolizija između nasilništva koje doživljava od kolonizatora i ljubavi koju osjeća prema domovini u koju se vraća Walīd doživljava kao dvije strane binarne opozicije, s tim da priroda koja je njemu poznata pati poput koloniziranog subjekta:

Gradić se odjenuo kišom, kao hudovica u crninu. Posmatrao sam ga dok je svjetlucao kao dragulj, s mnogo lasta u zraku, posmatrao sam ga dok je cvijet badema i kajsija grlio njegove kuće, a s prozora se razlijevala radosna cika žena, posmatrao sam ga dok je snijeg, kao vjenčanica, zatrpavao njegove ulice i terase, posmatrao sam ga sedmoga juna kada su Izraelci puškama udarali po kućama i narod se borio, a onda su popodne došli, osvojili ga, okupirali. S prvim jesenjim kišama, kroz maslinova stabla, čitav zrak se ispunio suzama, a ja sam ranjeni grad posmatrao iz džipa, s liscama na rukama. Šutke sam gledao doline i daleke brežuljke kroz tamni veo tuge. Ako ćeš ti živjeti od moga mučenja, od moje smrti, grade moj, neka me muče i neka umrem. Ko su ovi osvajači što ni lica nemaju? Poznajem ih i ne poznajem ih. Vrlo često sam ih viđao. Dolaze, ruše, ubijaju nas dok se ne zamore i prestanu. Tresući se i drmusajući, džip nas je vozio ka al-Mavradi, zatim se uspinjao krivudavim putem ka manastiru Svetog Ilijasa. Svaki kamen koji sam poznavao bio je na svome mjestu. Svako stablo. Ali, gdje su ljuljaške, gdje su prodavci malih krčaga, gdje su oni užurbani i nasmijani ljudi oko bunara, gdje su prodavci ćevapa, džigerice, iznutrice, gdje je miris pečenog mesa što se širi među maslinama? Gdje su flaše rakije, lijepe djevojke, pjevači romansi? Plačete li, moji siroti brežuljci? (UPVM, 225-226)

U prethodnom odlomku opisan je grad u proljeće, u doba prije kolonijalizma. Opis naglo, nakon podsjećanja na 1967. godinu, prerasta u gorko prikazivanje stvarnosti nakon okupacije. Grad je personifikacija Palestinca koji prolazi kroz mučenje. Prostor ne samo da određuje lik već stoji u stalnoj interakciji s njim. Na ovom mjestu se podvaja Walīdova vizija grada, odnosno mjesta u koje se vraća. On dolazi u prostor koji je u svom fizičkom aspektu isti; međutim, promijenili su se stanovnici. Nekadašnji trgovci i prodavači, sitne zanatlije u tradicionalnom društvu zbog kolonizacije sada više ne žive tu.

U sljedećem odlomku Ćabrā opisuje kako se priroda zlokobno utapa u nastalo stanje, ali, poput Palestinaca nakon šoka iz 1948. godine, i dalje čeka bolje vrijeme:

Uspinjali smo se. Uspeli smo se do Bab al-Halila, a stijene u velikim zidovima liče na zvijeri što leže, čekaju. Ne osmjehuju se. I ne plaču. Čekaju. (UPVM, 226)

Priroda iz prošlosti ispunjena ugodnim zvucima i bojama prvo se preobražava u oličenje tuge, a potom u lik koji strpljivo iščekuje. Indikativno je kako nestanak stanovnika (onih koji su boravili na tim prostorima prije neke kritične vremenske prijelomnice) za sobom povlači i nestanak pozitivnog osjećanja. Ovakva povezanost čovjeka i mjesta na kojem je obitavao u arapskoj književnosti iskazana je motivom ruine ili *'aṭlāla*. Ovaj je motiv arapsko beduinsko iskazivanje teme sjećanja i povratka,²⁰ u kojem se narator prisjeća stanja kakvo je nekada bilo, uz obaveznu lamentaciju stanja kakvo je danas. Na ovaj način preispituje se koncept doma kao mjesta na kojem se nakon obaveznog povratka uživa sigurnost i toplina poput majčinske utrobe. Dom, kako u motivu *'aṭlāla*, tako i u postkolonijalnom palestinskom romanu i noveli, sada je mjesto na kojem obitavaju sjećanja, jer pravi život može postojati jedino uz ljude kojih više tu nema. U pitanju palestinskog povratka pojavljuje se pomiješanost osjećanja krivnje zbog odlaska (pitanja egzila i povratka intrinzično su povezana) i osjećanja neminovnosti napuštanja određenoga mjesta. *Postoji kontradikcija između teme koja govori o potrebi Palestinaca da prihvate svoju krivnju zbog toga što su napustili svoju domovinu i prikazivanja samog napuštanja, koje je predstavljeno neizbježnim.*²¹ U realizaciji ovog motiva, odnosno u njegovoj postmodernoj preinaci, ističe se i određena protuprirodnost koja je posljedica kolonijalnog nasilja: smrt Waḥīdovog sina Marwāna postaje inicijalni trenutak njegovog povratka. Bez smrti nema ponovnoga rođenja.

Kod palestinskog koloniziranog subjekta javlja se osjećanje da stanje stalnog egzila može biti prekinuto tim povratkom. Ğabrā u jednom eseju navodi da se egzilom gubi jedan dio biti. Ovo je osjećanje kako individualno, tako i kolektivno.²² Nameće se sljedeći zaključak: ukoliko je egzil bio mjesto ambivalentnosti i hibridnosti, prostor s obje strane stvarnosti i samim time prostor dvostruke vizije koja je omogućavala veću kreativnost od djelovanja koje se rađa u zatvorenom, ispresijecanom prostoru povratak dovodi i do snažnijeg osjećanja nepripadanja. Takvo osjećanje najprije rezultira razočaranošću, ali kao svoju posljedicu ima dvostruku viziju koja subjektima pruža mogućnost društvene kritike postkolonijalnog konteksta u koji se vraćaju.

Iako povratak u postkolonijalnom palestinskom romanu i noveli označava iniciranje revolucionarne akcije i jak društveni angažman, on za sobom nužno povlači i reakciju kolonijalne vlasti na takav postupak, te otuda kod Ğabre imamo detaljne opise okrutnosti kolonijalne vlasti prema povratnicima u palestinske krajeve. Kolonijalna vlast nastoji

²⁰ Hilary Kilpatrick, "Literary Creativity and the Cultural Heritage: The 'aṭlāl in Modern Arabic Fiction" (u: *Tradition, Modernity and Postmodernity in Arabic Literature: Essays in Honor of Professor Issa J. Boullata*, ur. Kamal Abdel-Malek & Wael Hallaq), Brill, Leiden – Boston – Köln, 2000, str. 29.

²¹ Hilary Kilpatrick, o. c., str. 35.

²² Halim Barakat, "Explorations in Exile and Creativity" (u: *Tradition, Modernity and Postmodernity in Arabic Literature: Essays in Honor of Professor Issa J. Boullata*, ur. Kamal Abdel-Malek & Wael Hallaq), Brill, Leiden-Boston-Köln, 2000, str. 311.

izbaciti one ljude koji joj se čine nepodobnima, a to je u ovom slučaju Walīd. Pored ovog, površinskog cilja uklanjanja potencijalno opasnog subjekta iz neposredne okoline, kolonizatorski je cilj učiniti Walīda Drugim na vlastitom području:

Uveli su me u ćeliju. Zatim su me odveli u jednu prostoriju gdje su bili ljudi koje sam prepoznao, a da ih ranije nisam ni vidio. Bili su umorni, mršavi, odlučni i lijepi. Slušao sam razne zvuke: krike, buku tijela koja vuku po zemlji. Suočio sam se sa isljednicima koji vode tu ogavnu operaciju što je zahvatila cijelu zemlju i kojoj nema kraja. Tvoje ime, starost, adresa, otac, majka? Jedan udarac šakom među oči ošamutio me je za nekoliko trenutaka. Sabri me udario kamenom u lice zato što sam mu uzeo petero obojenih jaja na Uskrs, ali on me je udario i pobjegao. Ovdje ne bježe. Udaraju, staju na glavu, jer su ti ruke vezane, i narod ti je vezan. Kakve imaš veze sa FATAH-om? Emigrirao si u Bagdad. Boravio si u zemljama Zaljeva. U Bejrutu. Šta radiš u Vitlejemu? S kim si se sastao u al-Halilu? U Betsahuru? U Nablusu? U Ramallahu? U al-Biri? Samo sa svojom ženom. Tvoja žena je neubjedljiv izgovor. Sasvim. (UPVM, 226-227)

Povratak u postkolonijalnom palestinskom romanu i noveli vođen je idejom, prvenstveno o zamišljenoj domovini, te je iniciran osjećanjem lišenosti i bezdomnosti. Također, povratak označava djelovanje. Zanimljivo je u ovom kontekstu primijetiti kako se Walīd pri povratku u Palestinu (na putovanju s Maryam al-Šafar) ne predaje dugotrajnim diskusijama koje je uživao voditi dok je bio u egzilu. On se jednostavno prepušta akciji, u ovom slučaju ilegalnom fedajnskom djelovanju, dok mu stanje u egzilu ne omogućava praktično iskazivanje svoga borbenog potencijala.

Postkolonijalni palestinski roman i novela povratkom uspostavljaju novi, alternativni odnos prema pojmu doma, a samim time i pojmu kolonizacije kao nasilnog sistema ulaska na *tuđu* teritoriju. Dok Palestinci smatraju da je njihov odnos prema Izraelu odnos koloniziranog prema kolonizatoru, većina jevrejskih analitičara smatra da dolazak Jevreja na područje Palestine ne predstavlja kolonizaciju (kao što bi bio slučaj engleskih doseljenika u Sjedinjenim Američkim Državama početkom sedamnaestog stoljeća ili pak francuskih doseljenika u Alžir), već povratak domu.²³ Dom koji oni smatraju svojim za njih postoji usprkos dugotrajnom prekidu kontinuiteta obitavanja na tom prostoru. Palestinsko polaganje prava na dom još uvijek sadrži svježije sjećanje na progon, dakle sjećanje koje uključuje žive sudionike događaja iz 1948. godine. Stoga palestinske pretenzije na dom i domovinu u postkolonijalnom romanu i noveli imaju manje izražen simbolički aspekt za razliku od jevrejskog, čija ideja povratka uključuje i mitološki aspekt koji izjednačava konkretne realije s imaginativnim oreolom koji priča o povratku uključuje. Dakle, svijest o simbolici Svete zemlje kod Ćabre i Kanafanija postoji; međutim, fokus se prije svega stavlja na prostor

²³ Heribert Adam i Kogila Moodley, *Seeking Mandela: Peacemaking Between Israelis and Palestinians*, Temple University Press, Philadelphia, 2005, str. 25.

konkretne akcije, odnosno popravljajna/poboljšajna stanja koje se u tom trenutku nalazi na području Palestine. Protagonista u palestinskom postkolonijalnom romanu i noveli blizak je običnom čovjeku, njegovim problemima i nedaćama, a ne bavi se (isključivo) temama koje govore o davnašnjem porijeklu i potrebi vraćanja korijenima i zemlji za koju su vezani na simbolički način, putem predanja i tradicije.

U analizi poimanja povratka u postkolonijalnom palestinskom romanu i noveli može nam pomoći i razlikovanje između pojma “korijena” i “puta/rute” (roots i routs). Dok je pojam “korijena” statičniji i implicira vraćanje fiksiranoj odrednici domovine, pojam “puta/rute” označava fleksibilnije poimanje te odrednice preko pokretljivijih, transkulturalnih i deteritorijaliziranih geografija migracije i ponovnog naseljivanja.²⁴ Primjenjujući pojam “puta/rute” na postkolonijalni palestinski roman i novelu, ističemo svu ambivalentnost “doma” jer je on u palestinskoj stvarnosti (transponiranoj u književnosti) vezan i za konkretnu geografsku odrednicu, ali i za iskustvo egzila koje je neodvojivo od njega. Drugim riječima, “Palestina” danas više nije (pitanje je da li je ikada i bila) puka geografsko-historijska odrednica. “Palestina” je danas i “dom” ali i “put/ruta”, kao i “dom” za antikolonijalnu borbu širom svijeta. Ona, kao što je slučaj u drugim postkolonijalnim književnostima, postaje istovremeno i mjesto “korijena”, ali i prostor za nove početke, odnosno ona u sebi sadrži i prostor za sjećanja, ali i potencijal za budućnost:

Ideja otpora dobiva sadržaj i snagu od Palestine; ono što je još korisnije jest to da otpor od Palestine dobiva detalje i pozitivno novi pristup mikrofizici opresije. Ako pomislimo da Palestina ima funkciju mjesta na koje *se vraća*, ali istovremeno i *potpuno novog* mjesta, što je djelomično vizija ponovno uspostavljene prošlosti i nove budućnosti, možda čak i historijska katastrofa transformirana u nadu za jednu drugačiju budućnost, bolje ćemo razumjeti značenje te riječi.²⁵

Iz ovakvog stava možemo izvući nekoliko zaključaka. Povratak Palestini kreativno je središte palestinskih autora, jer se u realizaciji vraćanja objedinjavaju i prisustvo i odsutnost, prošlost i budućnost, što, opet, konačno dovodi do sagledavanja sadašnjosti kao stanja koje Palestincima u postkolonijalnoj književnosti stalno izmiče. Odgovor koji palestinska postkolonijalna književnost nudi u motivu povratka zapravo je jedno od mogućih rješenja za opozitni odnos tradicije i modernizma, o čemu smo govorili u prvom poglavlju. Povratkom se u palestinskoj književnosti rađa akcija, koja kod Kanafānija i Ğabre predstavlja jedini mogući učinkoviti rezultat nastojanja da se na vlastitom prostoru ne bude Drugi. Konkretnom (vojnom) akcijom podriva se autoritet kolonizatora koji nastoji nametnuti

²⁴ *The Dictionary of Human Geography*, o. c., str. 159.

²⁵ Edward Said, *The Question of Palestine*, o. c., str. 125.

svoju kulturu, jezik, način života; zapravo, budući da je uloga kolonizatora u Palestini ujedno i doseljenička i kolonizatorska, otporom se u postkolonijalnoj palestinskoj književnosti nastoji zbaciti cionistički interes brisanja palestinskog naroda iz postojanja. Povratkom koji nije melanholičan i koji je obilježen otporom nastoji se izravno promijeniti stvarnost; povratak u književnosti također predstavlja ono što bismo mogli nazvati “uzvratnim pisanjem” budući da se na taj način podrivaju orijentalističke i evrocentrične pretpostavke koje kako stvaraju, tako i osnažuju dijalektiku kolonijalnog subjekta i koloniziranog objekta. Edward Said tvrdi da, budući da niko nije izvan geografije, niko nije ni isključen iz borbe oko geografije. Ta je borba zanimljiva i zbog borbe oko formi, simbola i slika.²⁶ Povratkom se u palestinskoj postkolonijalnoj književnosti izražava bunt, upornost, odlučnost i općenito otpor svim strukturama moći.

I likovi novele *Ljudi na suncu* osjećaju snažnu težnju za povratkom, što je jedna od formativnih sila koje utječu na razvoj identiteta likova, bez obzira na nemogućnost ostvarenja te ideje. Zapravo, za Bachelarda, *dom, iako njegove fizičke karakteristike mogu biti opisane u izvjesnoj mjeri, nije fizički entitet, već jedna orijentacija ka fundamentalnim vrijednostima... s kojima je dom, kao intimni prostor univerzuma, povezan s ljudskom prirodom* (Bunkše, 2004, str. 101–102).²⁷ Na ovom mjestu uputno je postaviti trougao odnosa: povratak – dom – otpor. Povratak, apstraktni ili konkretni, mora biti usmjeren domu, koji predstavlja spomenuta orijentacija ka određenim fundamentalnim vrijednostima (sigurnost, zaštićenost, tradicija, ali ne tradicionalizam itd.). Ukoliko su vrijednosti kojima se kolonizirani subjekt vraća na neki način ugrožene, javlja se forma otpora koja je u postkolonijalnom palestinskom romanu izražena oružanom borbom koju pokreću fedajinske organizacije.

Ovako izražen povratak, odnosno ideja koja ga vodi, može zvučati kao optimistična nada u pravu *nahḍu*, čiji je cilj dekolonizacija i konačno samoodređenje. Međutim, s druge strane, povratak može biti i devastirajuće iskustvo koje svoju oštricu usmjerava naspram postkolonijalnih vlada (odnosno, u palestinskom slučaju, palestinske samouprave). Iako su takva postkolonijalna djela u književnosti jako česta (kao najočitiji primjer možemo spomenuti djela V. S. Naipaula), postkolonijalna palestinska književnost kao svoju primarnu preokupaciju ipak uzima oštru kritiku kolonijalne vlasti, budući da, za razliku od brojnih drugih zemalja postkolonijalnoga svijeta, Palestina u djelima svojih autora još uvijek nema svoju neovisnost i utjecajnu strukturu vlasti koja bi mogla predstavljati primarni cilj njihove kritičke oštrice.

Pitanje povratka (i njegove realizacija) u postkolonijalnom palestinskom romanu i noveli ni u kojem slučaju ne označava zatvaranje kruga i ispunjenje cilja koje ova djela u

²⁶ *The Dictionary of Human Geography*, o. c., str. 95.

²⁷ *Ibid.*, str. 341.

svojoj društvenoj i kulturnoj angažiranosti postavljaju. Ispunjenjem tog (privremenog) cilja problematika postkolonijalne književnosti još se više komplicira. Povratak u kontekstu postkolonijalne palestinske književnosti povezan je s mitom o Feniksu, koji se ponovo rađa iz pepela i započinje novi život, ali u isto vrijeme on predstavlja suočenje s bolnom realnošću koja traje. Puna implikacija i kreativni potencijal povratka doći će do izražaja u onom trenutku kad prestane stalna kolonizacija Palestine i Palestinaca u svim aspektima, odnosno onoga dana kada *post* iz *postkolonijalnog* bude označavao upravo to – okončanje kolonijalizma.

Zaključak

Prve rečenice ove studije nastajale su u osvit 2009. godine, kad su izraelski tenkovi upali u Gazu da bi još jednom potvrdili da onaj ko ima silu ima i vlast. Dvije godine poslije ova studija – izrasla iz magistarskog rada autorice – dobiva svoj konačni oblik. I baš kao 2009. godine, Palestina živi svoj paralelni, virtuelni život na novinskim stupcima, televizijskim prijenosima i na internetskim stranicama, u jeku krvavih previranja i revolucija na Bliskom istoku.

Palestina je postala poznati topos potlačenosti i obespravljenosti, ali i davudovskog otpora i ejubovske strpljivosti. Zanimljivo je kako se često povlače “sestrinske” paralele među zemljama koje su pretrpjele agresiju, okupaciju ili kolonizaciju: Bosna i Palestina, Sjeverna Irska i Palestina, Palestina i Kosovo, Čečenija i Palestina. U svakoj od tih paralela Palestina zauzima mjesto stalnog mučenika, mrlje na savjesti okolnih režima i oličenja beskrajne žrtve.

No, čini se da se priča ovdje naglo zaustavlja. I pored toga što izraelska politika naseljavanja pruža očit primjer/preslik kolonijalnih projekata poduzimanih tokom XIX i XX stoljeća, široko i razučeno polje postkolonijalnih studija palestinski primjer pipavo i pažljivo zaobilazi iz niza počesto neopravdanih razloga, od kojih je sumnja u kolonizatorsku ulogu Izraela etički najbezobzirnija.

Jedan od ključnih razloga za izostavljanje palestinske književnosti iz razmatranja postkolonijalne kritike jeste jezik kojim je pisana ova književnost. Iako je moderna palestinska književnost snažno isprepletena sa stvarnošću, te, kako tvrdi Kanafānī, u službi otpora ili *muqāwame*, glavna strujanja postkolonijalne kritike ipak su bila više usmjerena postkolonijalnoj književnosti pisanoj na engleskom jeziku te stvaranoj u anglofonim područjima. Na taj način dolazi se do svojevrsnog centrizma unutar postkolonijalne teorije i kritike koji je u suprotnosti s politikom pluralizma i njegovanjem razlike (*différance*). Stoga samo označavanje moderne palestinske književnosti kao postkolonijalne postaje poprište raznovrsnih ambivalentnih odnosa i kontradiktornosti.

Iako svojom formom prati liniju evropskog modernističkog romana i novele, palestinski postkolonijalni roman i novela prkose kanoničnosti putem jezika i sadržaja. Kanafānī i Ġabrā izborom arapskog jezika kao medija kojim će prenijeti svoju književnu poruku iskazuju

antikolonijalni stav i pobunu protiv jezičke kolonizacije. Na ovom se mjestu možemo prijetiti Ngugi wa Thiongogov stava da je jezik *najvažnije sredstvo preko kojeg je (kolonijalna) moć fascinirala i zatvarala dušu. Metak je bio način fizičkog podređivanja. Jezik je način duhovnog.*¹ Edward Said također, u ponešto drugačijem kontekstu, objašnjava da je jezik bio predmet zanimanja ranih orijentalista i time potvrđuje koliko je proučavanje jezika (u orijentalističkom i kolonizatorskom diskursu) bilo preduvjet za kolonizaciju:

Često zaboravljamo da se savremena zapadna filologija, koja je započela u osvit devetnaestog stoljeća, raširila da bi modificirala općenito uvriježeno mišljenje o jeziku i njegovim posvećenim stanjima. Ta modifikacija pokušala je prvenstveno utvrditi koji je jezik nastao prvi...²

Imajući na umu ovaj kolonizatorski ili orijentalistički cilj, jasno je koliko je značajan povratak pisaca iz koloniziranih područja jeziku svoje kulture i tradicije. Na taj način ne samo da se ponovo uspostavlja kontinuitet već se i preispituje vertikalna po kojoj je neki jezik “prvi” ili “potonji”. Jezik je najočitije i najučinkovitije sredstvo postkolonijalnih pisaca koji njime žele istaknuti svoju nezavisnost.³ Pri tome, pitanje kontinuiteta dobiva na važnosti pri razmatranju odnosa prema jeziku te odnosa prema historiji. Ono predstavlja osnovu odnosa između jastva i Drugog, naposljetku osnovu samopromatranja. U palestinskom postkolonijalnom romanu i noveli kontinuitet ne sadrži isti značaj kao u kolonijalističkoj agendi: njegov cilj nije monopolizirati i monolitnim učiniti pravo na tradiciju i historiju, već kontinuitetom istaknuti svoju opredijeljenost za dekolonizacijski cilj i jednako pravo na učešće u modernom svijetu.

Pored korištenja arapskog jezika kao jezičkog medija otpora palestinski autori svojim se izborom teme upuštaju u prostor na kojem žele ravnopravno učestvovati u iskazivanju svoga pogleda na postkolonijalni svijet. Na taj način ovi autori u svojim djelima daju glas ne samo marginaliziranom Palestincu već i dvostruko podređenim likovima – ženama – dok istovremeno dobivamo sliku o Drugom. Međutim, svakako je značajnije to da ovi autori prikazuju kako se od prisutnog ega/jastva, odnosno od lokalnog palestinskog stanovništva koje je u skorijoj prošlosti (prije kolonijalizacije, odnosno prije 1948. godine u krajnjem slučaju) bilo neovisno i relativno slobodno stvara objekt, odnosno Drugi. Ovo je bitna značajka postkolonijalne književnosti koja prikazuje kako se protagonisti odnose

¹ Dennis Walder, *Post-Colonial Literatures in English*, Blackwell Publishing, Oxford, 1998, str. 54.

² Edward Said, *Al-‘ālam wa al-naṣṣ wa al-nāqīd* (prev. ‘Abd al-Karīm Maḥfūd), *Min manšūrāt ‘ittihād al-kuttāb al-‘arab*, 2000, str. 46.

³ Ova tvrdnja, naravno, ne isključuje ogroman korpus literature (književnosti otpora) koja je napisana na nekom od jezika kolonizatorskih sila. Međutim, kako kaže Barbara Harlow, *sam izbor jezika u kojem autor piše je politička izjava od strane autora (...)*. Vidi više u: Barbara Harlow, o. c., str. xviii.

prema vlastitoj sudbini u autokolonizirajućem stavu. Kanafānī i Ćabrā svojim djelima prikazuju krajnji domet evrocentričnih i orijentalističkih stavova u njihovom djelovanju nad koloniziranim subjektom, odnosno prikazuju šta uistinu kolonijalizacija čini od Drugih.

Palestinska postkolonijalna književnost na osebujan način prikazuje formiranje identiteta u okolnostima opresije u kojima, također, postoje unutarnje razlike. Iste političke prilike (izraelska kolonijalizacija i okupacija) dovode do stvaranja dva različita (ali ne i oprečna) tipa književnosti, a samim time i najmanje dva načina konstruiranja identiteta: pod opsadom i u egzilu. Insistiranje na činjenici da ovi modusi nisu suprotni implicira to da je *naglasak u književnosti otpora na političkom, kao moći da se promijeni svijet*.⁴ Dakle, iz političkog domena "izvire" problematika kojom se bavi postkolonijalna književnost; stoga u tom domenu ona mora pronaći i snagu kojom će djelovati i usmjeravati to djelovanje.

Iskustvo egzila transponirano u književnosti odlika je koju palestinski postkolonijalni roman i novela dijeli s ogromnim korpusom postkolonijalne književnosti. Egzil kao fenomen karakteristika je modernoga doba, kako Edward Said objašnjava u sljedećem odlomku:

Sigurno je jedna od najnesretnijih odlika ovog doba to da je stvorilo više izbjeglica, migranata, izmještenih osoba i ljudi u egzilu nego ijedno doba prije u historiji, većinom kao popratna pojava, i, dovoljno ironično, posljedica velikih postkolonijalnih i imperijalnih sukoba.⁵

Postkolonijalna književnost, u kontekstu svoje angažiranosti, iznalazi načine da razbije stereotipizirane načine koji utječu na formiranje identiteta. Na taj se način u palestinskoj postkolonijalnoj književnosti otvara put ka uvođenju ženskog aktivnog elementa koji će preobraziti kako kolonijalistički, tako i tradicionalni patrijarhalni model odnosa moći u novi policentrički sistem odnosa koji ne afirmira hijerarhijsku vertikalu. Naravno, u korpusu novela i romana u ovoj studiji takve tendencije tek su u svome začetku. Kanafānījevo pak djelo radikalnije raskida s tradicionalističkom koncepcijom odnosa među spolovima. Naime, dok je Ćabrino djelo više orijentirano ka pitanju egzila i intelektualnog djelovanja u njemu, Kanafānī se dotiče šireg aspekta, uključujući žensko pitanje, ali i klasne razlike prouzročene kako razarajućim kolonijalizmom, tako i sklerotičnim tradicionalizmom.

Uloga elementa ženskog u palestinskoj postkolonijalnoj književnosti odraz je dva značkovita trenda savremene književnosti općenito: slabljenja snažnih muških glasova ("smrt velikih narativa") te jačanja izražavanja alternativnih pogleda na stvarnost. Uključivanje ženskog elementa svojevrsno je prelaženje granica. Granica u palestinskom postkolonijalnom romanu i noveli predstavlja jedan od ključnih motiva, budući da od nje zavise životi njenih junaka. Granica uvijek označava promjenu u karakteru ili pak promjenu odnosa

⁴ Barbara Harlow, o. c., str. 30.

⁵ Edward Said, *Culture and Imperialism*, Vintage, London, 1994, str. 402.

među likovima; ona predstavlja i finalnu dijelnicu između života i smrti (kao u noveli *Ljudi na suncu te Šta vam je ostalo*), što naglašava njenu istaknutost u cjelokupnoj postkolonijalnoj književnosti. Da granica ne mora nužno biti utvrđena, potvrđuje i simbol pustinje koji najviše ističe egzistencijalističku notu palestinske postkolonijalne novele. U pustinji kao proširenom pojmu granice također dolazi do promjena, ali su ove promjene radikalnije i dovode do samog preispitivanja odnosa između kolonizatora i koloniziranog.

Na ovaj način dolazimo do posljednjeg elementa u analizi postkolonijalnog palestinskog romana i novele. Primjećujemo kako doseljenička kolonijalizacija prouzrokuje prvenstveno dva fenomena: najprije okupaciju, odnosno boravak koloniziranog subjekta pod autoritetom kolonizatora koji kontrolira sve aspekte njegovog/njenog djelovanja u društvu i u privatnom životu, a zatim i odlazak u egzil – voljno ili prisilno napuštanje koloniziranog područja od koloniziranog subjekta. Odlazak u egzil implicira prelazak granice. Granica je, pak, stalno dvosmislena, jer, pored toga što može određivati odlazak u nepoznato, ona, s druge strane, često nagovještava i povratak. Povratak, dakle, predstavlja prividno zatvaranje kruga u postkolonijalnom palestinskom romanu i noveli. Ipak, taj sami čin povratka postaje mjesto za rađanje novog oblika uzvratnog pisanja.

Opsesivna tema savremene arapske književnosti, ali i književne kritike, jeste potraga za preobrazbom i samoodređenjem. Prvi kolonijalni kontakti ujedno su označili i početak tegobnog i često krvavog puta *nahde*, čiji pravi i potpuni domet još uvijek nije ostvaren. Šezdesete godine prošloga stoljeća bile su za Palestince period konačnog osvještenja i usmjeravanja ka samoodređenju i borbi.

Na ovaj način možemo reći da Ğassān Kanafānī i Ğabrā Ibrāhīm Ğabrā stoje kao predvodnici postkolonijalnog palestinskog romana i novele, koji će se kasnije razvijati u drugim pravcima. Njihova je književnost sa svojim motivima i temama djelomično i paradigmat-ska, ali je ona i kreativno razvijanje tih ustaljenih paradigmi. Njena perceptibilnost ne crpi se samo iz nje same; štaviše, crpi se iz sudbine palestinskog naroda i Bliskog istoka u cjelini. Kanafānī i Ğabrā svojim su djelima obuhvatili iznimno širok opseg palestinskog postkolonijalnog iskustva na način koji je predstavljao (i još uvijek predstavlja) avangardu u cjelokupnoj arapskoj književnosti, pored toga što su posvjedočili i samim historijskim događajima koji su upisani u palestinsku postkolonijalnu povijest. Njihov je književni odgovor na kolonizaciju u sebi obuhvatao kako otpor prema univerzalističkim težnjama kolonizatora, tako i snažnu želju da se borba riječju nametne kao legitiman način za stjecanje ravnopravne uloge u svijetu.

Summary

Contemporary Palestinian literature has not often been in the focus of postcolonial theory and criticism. There are many reasons for such treatment of this literature by modern theories; the problem of language is prominent among them, as are the specific political, historical and social circumstances in which modern Palestinian literature emerged. In this context, the role of the Israeli colonizer is often negated or deliberately disregarded.

This study aims to discover modes and methods which Palestinian novel and novella use to resist the constant colonization. This resistance is known as *muqāwama*, and it strives to deconstruct the colonialist impositions of language, way of living and thought, understanding of tradition, history and reality.

In addition the use of the Arabic language as a linguistic mode of resistance, Palestinian authors select their topics in such a way so that they venture into the space of equal participation in expression of their own view onto the postcolonial world. They are primarily trying to present how colonialism transforms an equal Subject into an Object, further attempting to question such a tendency by giving voice to the marginalized Palestinians: refugees, poor mothers, invalids, orphans. Such a decision is the result of a peculiar border crossing, one of the key motifs in Palestinian postcolonial novel and novella, since the lives of protagonists depend on it. The border is also closely connected to the idea of return, and it presents an illusory closure of the cycle of fate in Palestinian postcolonial novel and novella.

Gassān Kanafānī and Ġabrā Ibrāhīm Ġabrā stand as leaders of the Palestinian postcolonial novel and novella, later developing in different directions. In its motifs and themes, their literature is partially paradigmatic, but it is also a creative development of these commonly accepted paradigms.

With their works, Kanafānī and Ġabrā encompassed an extraordinarily wide range of Palestinian postcolonial experience in a way that was truly (and continues to be) the avant-garde of the whole Arabic literature, in addition to the fact that they witnessed the very historical events embedded into the Palestinian postcolonial history. Their literary answer to colonization contained both the resistance to the Universalist tendencies of the colonizers, and the strong will to impose a battle of words as a legitimate way for obtaining an equal role in the world.

Izvori

Džebra Ibrahim Džebra, *U potrazi za Velidom Mesudom* (prev. Esad Duraković), ZID, Sarajevo, 1995.

Gassan Kanafani, *Ljudi na suncu* (prev. Munir Mujić), Connectum, Sarajevo, 2006.

Ġassān Kanafānī, *Mā tabaqqā lakum*, Mu'assasa al-'abhāt al-'arabiyya, Bayrūt, 2001.

Ġassān Kanafānī, *'Umm Sa'd*, Mu'assasa al-'abhāt al-'arabiyya, Bayrūt, 2004.

Literatura

- Abdel-Malek, Kamal, "Professor Issa J. Boullata: A Profile of an Intellectual Exile" (u: *Tradition, Modernity and Postmodernity in Arabic Literature: Essays in Honor of Professor Issa J. Boullata*, ur. Kamal Abdel-Malek & Wael Hallaq), Brill, Leiden – Boston – Köln, 2000)
- 'Abū Dīb, Kamāl, "Kašāf muštalāḥiyy" (u: Edward Said, *al-'istišrāq*, prev. Kamāl 'Abū Dīb, Mu'assasa al-'abhāt al-'arabiyya, Bayrūt, 2005)
- 'Abū Sitta, Salmān, "al-'Awdat hiya 'asās 'ayy ḥall", *al-'Ādab*, 2002, 7-8.
- Abu Rabi', Ibrāhīm M., *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, Pluto Press, Sterling, 2004.
- 'Abū Zayd, 'Aḥmad, 'Aḡrāb fī 'awṭān 'aḡnabiyya, *al-'Arabī*, april 2007.
- Allen, Roger, *The Arabic Novel: An Historical and Critical Introduction*, Syracuse University Press, New York, 1982.
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities*, Verso, London, 1991.
- 'Arkūn, Muḥammad i Joseph Mayla, *Min Manhātn 'ilā Baḡdād: Mā warā' al-ḥayr wa al-šarr* (prev. 'Aqīl Šayḥ Ḥusayn), Dār al-Sāqī, Bayrūt, 2008.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, Helen Tiffin (ur.), *The Post-Colonial Studies Reader*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2003.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2004.
- al-'Askarī, Sulaymān, al-Mušliḥūna al-ḡudād, *al-'Arabī*, decembar 2010.
- al-'Askarī, Sulaymān, al-Qimma al-ṭaqāfiyya al-munṭaẓara, *al-'Arabī*, juli 2010.
- 'Aṭawī, Ṭinā', al-Filistīniyyūn fī al-šitāt, *al-'Arabī*, decembar 2009.
- al-Ba'albakī, Munīr; Rūḥī al-Ba'albakī, *al-Mawrid*, Dār al-'ilm li al-malāyīn, Bayrūt 2003.
- Badawī, Zakī, *Mu'ḡam muštalāḥāt al-'ulūm al-'iḡtimā'iyya*, Maktabat Lubnān, Bayrūt, 1993.
- al-Baḡrāwī, Sayyid, al-Riwāya al-'arabiyya wa al-'adab al-ša'bī, *al-'Arabī*, decembar 2009.
- Bal, Mieke, *Naratologija* (prev. Rastislava Mirković), Alfa, Beograd, 2000.
- Barakat, Halim, *Days of Dust* (predgovor Edward Said), The Medina University Press International, Wilmette, Illinois, 1974.
- Barakat, Halim, Explorations in Exile and Creativity (u: *Tradition, Modernity and Postmodernity in Arabic Literature: Essays in Honor of Professor Issa J. Boullata*, ur. Kamal Abdel-Malek & Wael Hallaq), Brill, Leiden – Boston – Köln, 2000.
- Barḡūtī, 'Umar, Ta'āyuš min dūn 'isti'māra, *'Ašwāt min Filistīn al-ḡadīd* 2, 7-8, 2010.
- Baudrillard, Jean, *Seduction* (prev. Brian Singer), New World Perspectives, Montreal, 1990.

- Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*, London-New York, Routledge, 1994.
- Booth, Wayne C, *Retorika proze* (prev. Branko Vučićević), Nolit, Beograd, 1976.
- Boyarin, Daniel, Predgovor za *States of Exile: Visions of Diaspora, Witness and Return* (Alain Epp Weaver), Herald Press, Scottsdale, 2008.
- Boyarin, Daniel, *The Colonial Drag: Zionism, Gender and Mimicry* (u: *The Pre-occupation of Postcolonial Studies*, ur. Fawzia Afzal-Khan i Kalpana Seshadri-Crooks), Duke University Press, 2000.
- Butler, Judith i Gayatri Chakravorty Spivak, *Who Sings the Nation-State: Language, Politics, Belonging*, Seagull Books, Calcutta, 2007.
- Caiani, Fabio, *Contemporary Arab Fiction: Innovation from Rama to Yalu*, Routledge Studies in Middle Eastern Literatures, Taylor & Francis e-Library, 2007.
- Chomsky, Noam, Predgovor drugom izdanju *The Palestinians: From Peasants to Revolutionaries* (Rosemary Sayigh), Zed Books, New York, 2007.
- Christou, Anastasia, *Culture and Identity: Second Generation Greek-Americans Return 'Home'*, Imiscoe Dissertations, Amsterdam, 2006.
- Cleary, Joe, *Literature, Partition and the Nation State: Culture and Conflict in Ireland, Israel and Palestine*, Cambridge University Press e-Book, 2004.
- Cohen Mor, Dalya, *A Matter of Fate: The Concept of Fate in the Arab World as Reflected in Modern Arabic Literature*, Oxford University Press, New York, 2001.
- Darrāġ, Fayṣal, Ma ba'da al-ḥadāṭa fī 'ālam bilā ḥadāṭa, *al-Karmel*, Aman, 51, 1997.
- Darrāġ, Fayṣal, Šā'ir al-muqāwama fī ġamī' al-'azmina, *al-'Ādāb*, 10-11, 2008.
- Darrāġ, Fayṣal, 1948-1998: Hazīma Filistīn, 'ām hazīma al-'umma al-'arabiyya, *al-'Ādāb*, 4/5, Bayrūt, 1998.
- Dash, Michael, In Search of the Lost Body: Redefining the Subject in Caribbean Literature, *The Post-Colonial Studies Reader* (ur. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin), Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2003.
- Derek, Gregory et al. (ur.), *The Dictionary of Human Geography*, Wiley-Blackwell, 2009.
- Duraković, Esad, *Duhovna biografija*, Dobra knjiga, Sarajevo, 2010.
- Duraković, Esad, Ibrahim Džebra ili stasanje arapske proze, u: *Prolegomena za historiju književnosti orijentalno-islamskoga kruga*, Connectum, Sarajevo, 2005.
- Duraković, Esad, *Ljudi na suncu – metafora za stradanje* (pogovor), *Ljudi na suncu* (prev. Munir Mujić), Connectum, Sarajevo, 2006.
- Duraković, Esad, *Poetika arapske književnosti u SAD*, Zid, Sarajevo, 1997.
- Elad-Bouskila, Ami, *Modern Palestinian Literature and Culture*, Frank Cass Publishers, London, 1999.
- Fanon, Frantz, *Black Skin, White Masks*, Pluto Press, 1986.
- Finkelstein, Norman, 'Isti'āda 1967: Ḥarb li 'inhā' kull al-ḥurūb, *al-'Ādāb*, 9/10, Bayrūt, 2010.
- Frangieh, Bassam K., *Modern Arabic Poetry: Vision and Reality* (u: *Tradition, Modernity and Postmodernity in Arabic Literature: Essays in Honor of Professor Issa J. Boullata*, ur. Kamal Abdel-Malek & Wael Hallaq), Brill, Leiden – Boston – Köln, 2000.
- Gabriel, Judith, Dark Ruins of the Tribal Poets, *al-Jadida*, vol. 4, 22, 1998.

- Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, ur. i prev. Quintin Hoare i Geoffrey Nowell Smith, International Publishers, New York, 1992.
- al-Ġsmī, 'Abd Allah, al-'Arab wa al-falsafā allatī 'iḥtārūhā, *al-'Arabī*, april 2007.
- Hamer, Juliane, *Palestinians Born in Exile: Diaspora and the Search for a Homeland*, University of Texas Press, Austin, 2005.
- Hamil, Mustapha, *Interrogating Identity: Abdelkebir Khatibi and the Postcolonial Prerogative*, *Alif*, 22, 2002.
- Hanūs, 'Aliyy, Tadhūr al-bi'a al-'iġtimā'iyya bi al-'Irāq: al-ḥiġrā al-ḥāriġiyya, *al-'iġtirāb al-'adabī*, Kingston-upon-Themes, br. 44, 1999.
- Harlow, Barbara, *Resistance Literature*, Methuen, New York, 1987.
- Hassan, Wail S., *Arab-American Autobiography and the Reinvention of Identity: Two Egyptian Negotiations*, *Alif*, 22, 2002.
- Helly, Denise, *Diaspora: History of an Idea (u: Muslim Diaspora: Gender, Culture and Identity*, ur. Haideh Moghissi), Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2007.
- Heribert, Adam i Kogila Moodley, *Seeking Mandela: Peacemaking Between Israelis and Palestinians*, Temple University Press, Philadelphia, 2005.
- Hout, Syrine C., *The Predicament of In-Betweenness*, (u: *Literature and Nation in the Middle East*, ur. Ibrahim Muhawi i Yasir Suleiman), Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006.
- Ĥūrī, 'Ilyās, Su'āl al-nakba: al-Sirā' bayna al-ḥādir wa al-ta'wīl – 'Adwārd Sa'id wa mas'ala Filistīn, *al-Karmel*, br. 78, Rām Allah, 2004.
- Hussein, Abdirahman A., *Edward Said: Criticism and Society*, Verso, London, 2004.
- al-'Irāqī, 'Ātif, *Faylasūf al-'aql wa al-'istināra*, al-Arabi, oktobar 2006.
- Jacobs, Jane M.: *Edge of Empire: Postcolonialism and the City*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, New York, 2002.
- Kanafānī, Ġassān, *al-'Adab al-filistīnī al-muqāwama taḥta al-'iḥtilāl 1948-1967*, Mu'assasa al-'abhāṭ al-'arabiyya, Bayrūt, 1987.
- Karić, Enes, ur., *Tumačenje Kur'ana i ideologije XX stoljeća*, Bemust, Sarajevo, 2002.
- Khalidi, Rashid, *The Iron Cage: The story of the Palestinian Struggle for Statehood*, Beacon Press, Boston, 2006.
- Kilpatrick, Hilary, *Literary Creativity and the Cultural Heritage: The 'aṭlāl in Modern Arabic Fiction (u: Tradition, Modernity and Postmodernity in Arabic Literature: Essays in Honor of Professor Issa J. Boullata*, ur. Kamal Abdel-Malek & Wael Hallaq), Brill, Leiden – Boston – Köln, 2000.
- Krishnaswamy, Revathi i John C. Hawley (ur.), *The Postcolonial and the Global*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2008.
- Larsen, Neil, Foreword (u: D. Emily Hicks, *Border Writing: The Multidimensional Text*, Minnesota University Press, Minneapolis, 1991).
- Layoun, Mary N., *Wedded to the Land: Gender, Boundaries, and Nationalism in Crisis*, Duke University Press, London, 2001.
- Lešić, Zdenko et al., *Suvremena tumačenja književnosti*, Sarajevo Publishing, Sarajevo, 2006.
- Lešić, Zdenko, *Teorija književnosti*, Sarajevo Publishing, Sarajevo, 2005.
- Loomba, Ania, *Colonialism/Postcolonialism*, Routledge, London, 2000.

- Lukacs, Georg, *Teorija romana*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1990.
- Maalouf, Amin, *U ime identiteta* (prev. Živan Filippi), Prometej, Zagreb, 2002.
- Mağribī, Fuʿād, al-Filistīniyyūn wa al-ḥudūd, *al-Karmel*, br. 67, 2001.
- Makdisi, Saree, Postcolonial Literature in a Neocolonial World: Modern Arabic Culture and the End of Modernity, (u: *The Pre-occupation of Postcolonial Studies*, ur. Fawzia Afzal-Khan i Kalpana Seshadri-Crooks), Duke University Press, 2000.
- al-Māniʿ, Nağīb, Matā taḥḍutu al-nahḍa al-naṭriyya al-ʿarabiyya?, *al-ʿIğtirāb al-ʿadabī*, br. 47, 2001.
- Manzanas, Ana M^a, Circles and Crosses: Reconsidering Lines of Demarcation (u: *Border Transits: Literature and Culture Across the Line*, ur. Ana M^a Manzanas), Rodopi, Amsterdam, 2007.
- al-Maqaḷih, ʿAbd al-ʿAziz, Wāqiʿ al-ṭaqāfa al-ʿarabiyya lā yuʿālağ bi al-qimam, *al-ʿArabī*, decembar 2010.
- Massad, Joseph, *The “Post-Colonial” Colony: Time, Space and Bodies in Palestine/Israel*, (u: *The Pre-occupation of Postcolonial Studies*, ur. Fawzia Afzal-Khan i Kalpana Seshadri-Crooks), Duke University Press, 2000.
- McHale, Brian, *Postmodernist Fiction*, Routledge, Taylor&Francis e-Library, 2004.
- Meyer, Stefan G., *The Experimental Arabic Novel: Postcolonial Literary Modernism in the Levant*, State University of New York Press, 2001.
- Muhawi, Ibrahim, Irony and the Poetics of Palestinian Exile (u: *Literature and Nation in the Middle East*, ur. Ibrahim Muhawi i Yasir Suleiman), Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006.
- Murād Barakāt Muḥammad, Masāḥa ramādiyya wa ʿuḥrā bayḍāʿ, *al-ʿArabī*, juni 2010.
- Musawi, Muhsin Jassim, *The Postcolonial Arabic Novel: Debating Ambivalence*, Brill, Leiden – Boston, 2003.
- Nasser, Riad M., *Palestinian Identity in Jordan and Israel: the Necessary ‘Other’ in the Making of a Nation*, Taylor & Francis e-Library, 2005.
- O’Keeffe, Tadhg, Landscape and Memory: Historiography, Theory, Methodology, u: *Heritage, Memory and the Politics of Identity: New Perspectives on the Cultural Landscape* (ur. Niamh Moore i Yvonne Whelan), Ashgate e-Book, 2007.
- Ong, Walter J., *Orality and Literacy*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2005.
- Paić-Vukić, Tatjana, “Ljudi na suncu” Ğassāna Kanafānija”, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 46, 1996 (1997).
- Paić-Vukić, Tatjana, “Modernistički eksperiment palestinske književnosti”, *Književna smotra*, XXIX, 104-105 (2-3), 1997.
- Paić-Vukić, Tatjana, Pripovjedačka umjetnost Ğassāna Kanafānija, magistarski rad odbranjen 1996. na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu.
- Parry, Benita, *Postcolonial Studies: A Materialist Critique*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2004.
- Parry, Benita, Problems in Current Theories of Colonial Discourse (u: *The Post-Colonial Studies Reader*, ur. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin), Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2003.
- Petersen, Kirsten Holst, First Things First, *The Post-Colonial Studies Reader* (ur. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin), Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2003.

- Said, Edward, *al-Ālam wa al-naṣṣ wa al-nāqid* (prev. 'Abd al-Karīm Maḥfūd), *Min manšūrāt 'ittihād al-kuttāb al-'arab*, 2000.
- Said, Edward, *Culture and Imperialism*, Vintage, London, 1994.
- Said, Edward, The Palestinian Experience, u: *The Edward Said Reader* (ur. Moustafa Bayoumi i Andrew Rubin), Vintage Books, New York, 2000.
- Said, Edward, *The Question of Palestine*, Vintage Books, New York, 1992.
- Šālih, Fahrī, Ma'nā 'adab manfā, *al-Kalima*, 10, 2007.
- Šanbar, 'Ilyās, Ft Filisṭin wa mā ba'd ziyāra, *al-Karmel*, br. 72/73, 2002.
- Scheid, Kirsten, al-Ġins, al-Kaḍb, al-'Ibdā', *al-'Ādāb*, 9-10, 2000.
- Shafik, Viola, *Popular Egyptian Cinema: Gender, Class and Nation*, The American University in Cairo Press, Kairo, 2007.
- Sharkey, Heather J., Arabic Poetry, Nationalism and Social Change, u: *Literature and Nation in the Middle East*, ur. Ibrahim Muhawi i Yasir Suleiman), Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006.
- Siddiq, Muhammad, *Arab Culture and the Novel: Genre, Identity, and Agency in Egyptian Fiction*, Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2007.
- Siddiq, Muhammad, *Man is a Cause*, Near Eastern Studies, University of Washington, Number 2, Seattle, 1984.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, Can the Subaltern Speak? (u: *The Post-Colonial Studies Reader*, ur. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin), Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2003.
- Suleiman, Yasir, *Introduction: Literature and Nation in the Middle East, an Overview* (u: *Literature and Nation in the Middle East*, ur. Ibrahim Muhawi i Yasir Suleiman), Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006.
- Suleiman, Yasir, The Nation Speaks, (u: *Literature and Nation in the Middle East*, ur. Ibrahim Muhawi i Yasir Suleiman), Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006.
- Šahīn, Muhammad, Dākira laysat li al-nisyān, *al-Karmel*, br. 78, 2004.
- Šākir, 'Abd al-Raḥmān, al-Ġidāl ḥawla ḥaqq al-'awda, *al-'Arabī*, april 2007.
- Šalḥat, 'Antūn, Fī al-ṭaqāfa wa al-huwiyya: madāḥila ta'šlīyya, *al-'Ādāb*, 7/8, Bayrūt, 2003.
- Šaqīr, Maḥmūd, al-Kitāba ḥīnamā taksur al-nimṭ, *al-Karmel*, br. 83, 2005.
- 'Uṣfūr, Ġābir, 'Afkār wa 'aḡniḥa, *al-'Arabī*, juli 2010.
- 'Uṣfūr, Ġābir, Wa'y al-hazīma, *al-'Arabī*, juni 2010.
- Viswanathan, Gauri (ur.), *Power, Politics and Culture: Interviews with Edward Said*, Bloomsbury, London, 2004.
- Walder, Dennis, *Post-Colonial Literatures in English*, Blackwell Publishing, Oxford, 1998.
- Warschawski, Michel, *On the Border* (prev. Levi Laub), Pluto Books, London, 2005.
- Weaver, Alain Epp, *States of Exile: Visions of Diaspora, Witness and Return*, Herald Press, Scottsdale, 2008.
- Yaqub, Nadia, The production of locality in the oral palestinian poetry duel, (u: *Literature and Nation in the Middle East*, ur. Ibrahim Muhawi i Yasir Suleiman), Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006.
- Young, Robert J. C., *Postcolonialism: an Historical Introduction*, Blackwell Publishing, Oxford, 2001.

Zalman, Amy, *Gender and the Palestinian Narrative of Return in Two Novels by Ghassan Kanafani* (u: *Literature and Nation in the Middle East*, ur. Yasir Suleiman i Ibrahim Muhawi), Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006.

Zanini, Piero, *Značenja granice* (prev. Slavica Slatinac), Clio, Beograd, 2002.

<http://www.bartleby.com/114/1.html>

<http://www.bhdani.com/arhiva/277/t27709.shtml>

http://www.sas.ac.uk/fileadmin/documents/postgraduate/Papers_London_Debates_2010/Bernard_Palestine_and_postcolonial_studies.pdf

Indeks pojmov

- adab al-muqāwama*, v. književnost otpora
adapt, v. faza prilagodavanja
adept, v. "majstorska" faza
adopt, v. usvajacka faza
'almāniyya, v. profano
ambivalentnost 39, 65, 67, 72, 75, 86, 87, 89, 98, 102, 104, 107
arapski moderni roman 11, 18-24
'aṣāla, v. izvornost
'atlāl, v. ruina
autobiografija 31, 60, 63
autoimage (al-ṣūra al-dātiyya) 29, 70, 82
autokolonizacija 60
autoviktimizacija 60
'awda, v. povratak
'awlama, v. globalizacija
- baht*, v. potraga
bantustanizacija 10
bezdolnost 32, 42, 43, 45, 50-52, 56, 58, 98, 103
bezmjesto 34
boravak u egzilu (*manfā*) 31, 96, 100
borba (*ṣirā'*, *kifāh*, *niḍāl*) 9, 17, 25, 27, 28, 31, 40-42, 53-55, 59, 62-64, 66, 70, 71, 83, 89, 90, 95, 96, 99, 100, 104, 105, 110
- Centar 23, 25, 29, 30, 38, 50, 52, 54, 58, 90, 91
cionistička misija, v. cionizam
cionizam 10, 12, 32, 50, 57-59, 65, 92, 97, 99, 105
- dekolonizacija 10, 17, 47, 61, 62, 67, 71, 72, 79, 105, 108
- dekolonizatorsko buđenje 26
différance, v. razlika
dihotomija prisutnosti i odsutnosti 37
dijalektika centra i margine 25, 29, 30
dinamizam (*ḥarakiyya*) 17
dom 32, 38, 39, 43, 50, 58, 65, 66, 72, 90, 92, 93, 99, 100, 102-105
Drugi 9, 10, 25, 27, 29, 30, 39, 40, 43, 45, 46, 48, 60, 65, 70, 82, 87, 89, 103, 104, 108, 109
dvostruka kritika 60
- egzil (*ḡurba*) 10, 24, 29, 31, 32, 36, 38, 40, 42-46, 49-54, 57-61, 63-66, 68, 69, 71-73, 75, 77-80, 82, 84, 90, 93, 95, 96, 98-100, 102-104, 109, 110
egzistencija / egzistencijalizam 22, 23, 25, 26, 32, 34, 41, 44, 69, 100, 110
epistemološko nasilje 60, 77
evrocentričnost 12, 13, 23, 24, 105, 109
evropski roman 20, 21, 91, 107
- faza prilagodavanja (*adapt*) 27
fedajini / fedajinska borba 66, 101, 103, 105
fragmentacija 25, 33, 35, 38, 40, 45, 51, 74
fragmentirani identitet 24, 46, 57, 100
- ḡāhiliyya* 17
geografija kolonizatora 65
geografija rodoljublja 65
geografija, borba oko 105
globalizacija (*'awlama*) 10, 40
granica 22, 25, 29, 43, 45, 47, 55, 72, 73, 75, 77, 78, 80-89, 92, 93, 110

granični prijelazi 49, 83-89, 109, 110
gurba, v. egzil

ḥadāta, v. modernizam

ḥarakiyya, v. dinamizam

ḥayma, v. logor

hegemonija 81, 84

heimlich / unheimlich 58

heterogenost 11, 51-53, 67, 86

heteroimage (al-ṣūra li al-'aḥar)

heteroseksualnost 55

hibridnost 22, 30, 36, 39, 56, 57, 69, 72, 75,
 78, 102

hiğra, v. iseljenje

idealizacija egzila 46, 58

identitet 10, 17, 24, 25, 27-47, 49-57, 59, 60,
 64, 66, 67, 69, 71-75, 77, 81, 83, 84, 88, 92,
 95, 99, 100, 105, 109

'iğtirāb, v. iseljenišтво

inferiornost 39, 40, 79, 87

intelektualac u egzilu 45, 52, 53, 57-59, 61-
 63, 109

internacionalizam 52

iseljenišтво (*'iğtirāb*) 96

iseljenje (*hiğra*) 17, 31, 80

'istīṭān, v. naseljavanje

izgon, v. iseljenje

izraelski nacionalni mit 50

izvornost (*'aṣāla*) 18

kanon / kanonski (*al-širā'iy*) 19, 30, 39, 42,
 50, 51, 67, 70, 72, 73, 91, 107

katastrofa (*nakba*, 1948.) 12, 24, 26-28, 34,
 40, 42-46, 49, 51, 53, 54, 62, 64, 69, 78-81,
 83, 91, 92, 101, 103, 108

kifāh, v. borba

književnost mahdžera 21

književnost otpora (*'adab al-muqāwama*) 11,
 28, 62, 107-110

kolonizacija / kolonijalizam 10-12, 17, 18, 21,
 25, 26, 32, 34, 43, 47, 62, 67, 68, 70, 72, 77,
 83, 92, 93, 97, 99, 101, 106, 108, 109, 110

kolonijalna mimikrija, v. mimikrija

kolonizator 12, 13, 27, 30, 36-38, 40, 43, 57,
 65, 68, 77, 78, 88, 92, 93, 95, 96, 98, 101,
 103-105, 110

kolonizirani 10, 12, 30, 36, 37, 44, 59, 62,
 67, 70, 78, 85, 93, 96, 99, 101-103, 105,
 109, 110

konstrukcija identiteta 30-33, 40, 43-45, 49-
 52, 66

kontrolne tačke 31, 83, 89

korijeni (*roots*) 50, 54, 58, 93, 97, 104

kozmopolitizam 52

liminalna pozicija, v. liminalnost

liminalnost 32, 48, 53, 54

lišenost 45-51, 69, 98, 103

logor (*ḥayma*) 31, 36, 41, 43, 45, 57, 59-64,
 71, 82, 83, 88, 89, 95, 99

ludilo 38, 74

lukava uglađenost 36, 37

“majstorska” faza (*adept*) 27

manfā, v. boravak u egzilu

marginā 13, 25, 29, 30, 54, 82, 83

marginalizacija 13, 32, 44, 64, 82, 90, 108

migracija 42-44, 54, 57, 83, 95, 104,

mimikrični čovjek 34, 36, 37, 52, 64, 73

mimikrija / mimikrično 12, 36, 37, 50-52,
 57, 63

modernizam (u arapskoj književnosti) 12, 18,
 20-24, 26

modernizam (u književnosti zapadnog
 kulturalnog kruga) 12, 15, 18, 21, 22

modernizam (*ḥadāta*) 10, 18, 21-23, 25, 104

monolitizacija 10, 80

muqāwama, v. otpor

nacija 17, 46, 50, 64, 67, 70, 75, 99

nacionalni identitet 37, 44, 47, 67

nakba, v. katastrofa

naksa, v. neuspjeh

nahḍa, v. preporod

naseljavanje (*'istīṭān*) 31, 92, 107

- neuspjeh (*naksa*, 1967.) 25-29, 69, 81-83, 96, 101
- nidāl*, v. borba 58, 77, 88, 89
- nomadi / nomadstvo 58, 77, 88, 89
- nomadski prostor 39, 72, 84
- novela 15, 26, 31, 33-39, 46-48, 50, 53, 57, 59-62, 65, 67-73, 77-81, 84, 86, 87, 89-91, 95-97, 98, 102-105, 107-110
- Odnos čovjeka i prirode** 91
- otpor (*muqāwama*) 12, 25, 28, 17, 53, 60-62, 79, 81, 104, 105, 107, 108, 110
- Palestinska postkolonijalna književnost** 11, 13, 15, 24, 26, 28-30, 46, 67, 72, 75, 77, 78, 89-91, 95, 98, 99, 102-110
- palestinsko postkolonijalno iskustvo 9-11, 13, 29, 44, 45, 80, 95, 104, 105, 109, 110
- postkolonijalizam 12, 18
- postmodernizam 18, 19, 22, 23, 45, 102
- potraga (*baḥt*) 38, 39, 50, 53, 56, 60, 73, 95, 99, 110
- povratak (*'awda*) 15, 16, 18, 19, 38, 39, 43, 44, 46, 52, 53, 57, 58, 61, 62, 66, 69, 70, 75, 81, 83, 90, 92, 93, 95-106, 108, 110
- preporod (*nahḍa*) 10, 15-17, 19, 20, 24, 105, 110
- present-absent*, v. prisutni-odsutni
- prisutni-odsutni (*present-absent*) 24, 37, 38, 43, 49, 52, 59, 77, 87, 88
- profano (*'almāniyya*) 9, 74
- progon / progonstvo 31, 34, 43, 44, 57, 103
- prostor 10, 17, 25, 31, 32, 35, 38-46, 49, 66, 72, 77, 80-90, 92, 93, 95, 97-99, 101-105, 108
- pustinja 33, 38, 40, 47, 68, 69, 77, 79, 84, 87-93, 110
- put/ruta (*routs*) 104
- qaddāsa*, v. sveto
- razlika** (*différance*) 43, 45, 61, 77, 87, 88, 107, 109
- renesansa (*nahḍa*), v. preporod
- revolucija (*tawra*) 15, 17, 60, 97, 99-102, 107
- revolucionar 62, 63, 65, 66, 81, 100
- roman 11, 15, 18, 19-24, 26-31, 40, 46, 51-54, 60, 62, 65, 67, 72-75, 77, 78, 80-82, 89-91, 95, 97, 98, 100-105, 107-110
- roots*, v. korijeni
- routs*, v. put/ruta
- ruina (*'aṭlāl*) 102
- Samopromatranje** 30, 53, 67, 108
- seksualnost 35, 39, 55, 56, 68, 70
- sekularizacija 15, 64
- simbol / simbolizam 31, 33-35, 38, 44-48, 50, 55-57, 60, 67-69, 72, 81, 88, 92, 93, 95, 97, 99, 101, 103, 105, 110
- širā'*, v. borba
- sjećanje 30, 36, 41, 42, 46, 51, 52, 58-60, 62, 64, 69, 79, 95, 97, 98, 102-104
- “smrt velikih narativa” 109
- stereotip 56, 60, 67, 72, 77, 82, 91, 109
- strukture moći 77, 85, 86, 105
- subverzivnost 24, 52, 73, 74, 91, 98
- al-šūra al-dātiyya*, v. *autoimage*
- al-šūra li al-'āḥar*, v. *heteroimage*
- Sveta zemlja 9, 95, 99, 103
- sveto (*qaddāsa*) 9, 99
- al-širā'iy*, v. kanonski
- taqlīd*, v. tradicionalizam
- tawra*, v. revolucija
- tradicionalizam (*taqlīd*) 12, 15, 16, 19, 24-27, 34, 36, 41, 44, 50, 59, 61, 92, 97, 101, 105, 109
- Usvajačka faza** (*adopt*) 19
- utvrđena teritorija / prostor 39, 72
- Žena i domovina** 45, 48, 55, 66-68
- žena u postkolonijalnom palestinskom narativu 66, 67

Indeks imena

‘Abd al-Raḥmān Šākīr 44
’Abu Dīb, Kamāl 82
Abu Rabi’, Ibrahim M. 15, 17, 26
Salmān ’Abu Sitta 95
Achebe, Chinua 37
Anderson, Benedict 50
Arkoun, Muḥammad 61
al-‘Askarī, Sulaymān 16, 17

Bachelard, Gaston 105
Bal, Mieke 92
Balzac, Honoré de 21
Barakat, Halim 11
Barġūī, ‘Umar 13, 95
Baudrillard, Jean 56
Bhabha, Homi 36, 37
Boullata, Issa 100
Brennan, Timothy 51

Calinescu, Matei 18
Cleary, Joe 54

Darrāġ, Fayṣāl 23, 62
Darwīš, Maḥmūd 27, 58, 62, 97
Davud 9
Deleuze, Gilles 39, 72
DuBois, W. E. B. 72
Duraković, Esad 17

Fanon, Frantz 39, 45, 51, 96
Forster, E. M. 15

Freytag, Gustav 60
Frye, Northrop 46

Ġabrā, ’Ibrāhīm Ġabrā 25, 29, 40, 42, 53, 54,
57, 62, 65, 72-74, 80, 81, 89, 96, 98, 100-
104, 107, 109, 110, 111
al-Ġismī, ‘Abd Allah 17, 22
Gramsci, Antonio 59
Guattari, Félix 39, 72
Gurion, Ben 32

Halidi, Rašid 91
Harlow, Barbara 28, 108
Hemingway, Ernest 73

Ibn Rušd 16

Jameson, Frederic 67

Kanafānī, Ġassān 26-29, 33, 35-40, 42, 46-49,
52, 53, 57, 59-62, 68-74, 78, 80, 81, 85, 89-93,
96, 98, 100, 103, 104, 107, 109-111

Laskow, Haim 32
Lawrence, T. E. 92
Layoun, Mary 97
Lee, Iara 62
Lešić, Zdenko 15

Makdisi, Saree 20, 24
al-Manfalūī, Muṣṭafā Luṭfī 21

al-Maqālīh, ‘Abd al-‘Azīz 27, 73

McHale, Brian 22

Meyer, Stefan G. 22

Murād, Barakāt Muḥammad 82

Naipaul, V. S. 105

Paic-Vukić, Tatjana 61

Parry, Benita 36

Petersen, Kirsten Holst 72

Poe, Edgar Allan 15

Quṭb, Sayyid 17

Said, Edward 19, 24, 31, 50, 53, 58, 59, 95,
105, 108, 109

Šālih, Faḥrī 96

Šālih, Ṭayyīb 54

Šanbar, ‘Ilyās 9, 36

Sayigh, Rosemary 80

Scheid, Kirsten 26

Sharkey, Heather J. 61

Shohat, Ella 68

Siddiq, Muhammad 18, 29

Spitzer, Leo 46

Stam, Robert 68

Stendhal, Marie-Henri Beyle 21

Šalḥat, Antūn 78

Šaqīr, Maḥmūd 40

Thiongo, Ngugi wa 108

Turki, Fawaz 100

Zanini, Piero 77

Zaydān, Ğurġī 22