



УНИВЕРЗИТЕТ У КРАГУЈЕВЦУ
ФИЛОЛОШКО-УМЕТНИЧКИ ФАКУЛТЕТ

Владимир Љ. Станковић

КСЕНОФОБИЈА У АНГЛОФОНОЈ КАНАДСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ И КУЛТУРИ

докторска дисертација

Крагујевац, 2023.



UNIVERSITY OF KRAGUJEVAC
FACULTY OF PHILOLOGY AND ARTS

Vladimir Lj. Stanković

XENOPHOBIA IN THE ANGLOPHONE CANADIAN LITERATURE AND CULTURE

Doctoral Dissertation

Kragujevac, 2023

Аутор
Име и презиме: Владимир Љ. Станковић
Датум и место рођења: 28.06.1991. године, Ужице
Садашње запослење: /
Докторска дисертација
Наслов: <i>Ксенофобија у англофоној канадској књижевности и култури</i>
Број страница: 210
Број слика: /
Број библиографских података: 293
Установа и место где је рад израђен: Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац
Научна област (УДК): 821.111(71)-31.09(043.3)
Ментор: др Биљана Влашковић Илић, ванредни професор, Филолошко-уметнички факултет, Универзитет у Крагујевцу, ужа научна област: <i>Енглеска књижевност и култура</i>
Оцена и одбрана
Датум пријаве теме: 07.10.2018.
Број одлуке и датум прихватања теме докторске/уметничке дисертације: IV-02-105/13, 20.02.2019.
Комисија за оцену научне заснованости теме и испуњености услова кандидата:
<ol style="list-style-type: none"> 1. др Биљана Влашковић Илић, доцент, Филолошко-уметнички факултет, Универзитет у Крагујевцу, ужа научна област: <i>Енглеска књижевност и култура</i> 2. др Весна Лопичић, редовни професор, Филозофски факултет, Универзитет у Нишу, ужа научна област: <i>Англоамеричка књижевност и култура</i> 3. др Никола Бубања, ванредни професор, Филолошко-уметнички факултет, Универзитет у Крагујевцу, ужа научна област: <i>Енглеска књижевност и култура</i>
Комисија за оцену и одбрану докторске/уметничке дисертације:
<ol style="list-style-type: none"> 1. др Весна Лопичић, редовни професор, Филозофски факултет, Универзитет у Нишу, ужа научна област: <i>Англоамеричка књижевност и култура</i>, председник Комисије 2. др Никола Бубања, редовни професор, Филолошко-уметнички факултет, Универзитет у Крагујевцу, ужа научна област: <i>Енглеска књижевност и култура</i>, члан Комисије 3. др Јасмина Теодоровић, ванредни професор, Филолошко-уметнички факултет, Универзитет у Крагујевцу, ужа научна област: <i>Енглеска књижевност и култура</i>, члан Комисије
Датум одбране дисертације:

Захвалница

Захваљујем се мојој породици на неизмерној подршци, разумевању и охрабривању.

Захвалност дугујем и менторки др Биљани Влашковић Илић на несебичној помоћи и драгоценим саветима.

КСЕНОФОБИЈА У АНГЛОФОНОЈ КАНАДСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ И КУЛТУРИ

Апстракт

Ова дисертација испитује положај имиграната и староседелаца у Канади, као и њихов однос са већинским канадским становништвом/колонизаторима. Корпус дисертације обухвата седам романа канадске књижевности: *Obasan* Џој Когаве, *Кафе Нестажући Месећ (Disappearing Moon Café)* Скај Ли, *Није ово нова земља (No New Land)* М. Г. Васанђија, *У лављој кожи (In the Skin of a Lion)* Мајкла Ондачија, *Песма Гавранице (Ravensong)* Ли Маракл, *Пољубац Крзнене краљице (Kiss of the Fur Queen)* Томсона Хајвеја и *Све док је трава зелена и воде теку (Green Grass, Running Water)* Томаса Кинга. У анализи одабраних романа, ксенофобија ће бити посматрана као динамичан феномен који се преплиће са теоријама које чине теоријски оквир, а који укључује социолошке и психоаналитичке теорије о странцу и страном, фобичне аспекте ксенофобије, теорије о расизму, етницитет, етнонационализам, национализам и постколонијализам. Применом овог теоријског оквира долази се до закључка да ксенофобија другачије утиче на доминантно становништво/колонизаторе, а другачије на имигранте и староседеоце. Канађани доживљавају имигранте као непријатељске и нелојалне странце, расну претњу која нарушава расну чистоту и хомогеност Канаде и коју због тога треба законски неутралисати, етнички обележене странце који не припадају Канади и јефтину радну снагу коју треба експлоатисати како би се Канада изградила. Чак и староседеоце који су на својој земљи, Канађани (колонизатори) виде као странце чију страност и културну различитост треба или искористити у циљу обликовања староседелачког идентитета, или их уништити у корист хришћанства. На ксенофобичну дискриминацију, искључивање и тлачење, имигранти и староседеоци одговарају разноврсно. Поједини имигранти се одлучују за асимилацију, афирмишући свој канадски идентитет и трудећи се да докажу да припадају Канади, други негују свој изворни идентитет, повлачећи се у своју изворну заједницу и афирмишући своју расну чистоту и етничку припадност, па чак и враћајући се у земљу коју су напустили, а неки се налазе у позицији између две културе, постајући идентитетски гледано, хибриди. Тежак положај имиграната показује се и као мотивација за неке Канађане да постану блиски са њима и да започну своју етнонационалну и националну борбу против канадског насилног, неправедног и експлоататорског друштва. Одговори староседелаца на ксенофобију колонизатора сасвим су слични одговорима имиграната: неки покушавају неуспешно да се асимилију, други се повлаче у своје резервате, допуштајући колонизаторима да обликују њихов идентитет, док неки упорно афирмишу свој староседелачки идентитет, помажући оним староседеоцима који желе да се асимилију да се врате свом изворном идентитету. Упркос различитим реакцијама, заједнички именилац за имигранте и староседеоце јесте останак у Канади која је за њих постала нови дом, што је користило и Канади која се током времена развила у Уставом регулисану мултикултуралну државу.

Кључне речи: ксенофобија, канадска књижевност, расизам, психоанализа, етницитет, етнонационализам, национализам, постколонијализам, мултикултурализам

XENOPHOBIA IN THE ANGLOPHONE CANADIAN LITERATURE AND CULTURE

Abstract

This dissertation examines the position of the immigrants and indigenous people in Canada, and their relationship with the Canadian majority population/the colonizers. The dissertation encompasses seven novels of Canadian literature: Joy Kogawa's *Obasan*, Sky Lee's *Disappearing Moon Café*, M. G. Vassanji's *No New Land*, Michael Ondaatje's *In the Skin of a Lion*, Lee Maracle's *Ravensong*, Tomson Highway's *Kiss of the Fur Queen*, and Thomas King's *Green Grass, Running Water*. In the analysis of these novels, xenophobia will be understood as a dynamic phenomenon that interacts with the theories presented in the theoretical framework of this dissertation, which includes the sociological and psychoanalytic theories on stranger and the foreign, the phobic aspects of xenophobia, the theories on racism, ethnicity, ethnonationalism, nationalism, and postcolonialism. By applying these theories to the selected novels, we come to the conclusion that xenophobia has a different impact on the Canadian majority population/the colonizers and the immigrants and indigenous people. Canadians regard the immigrants as hostile and disloyal strangers, as a racial threat that compromises the racial purity and homogeneity of Canada, because of which it has to be neutralized using the law, as ethnically marked strangers who do not belong to Canada, and as exploitable cheap labor used for the development of Canada. Canadians (the colonizers) even perceive the indigenous people as strangers whose foreignness and cultural difference should be used in shaping their identity or destroyed in favour of Christianity. The Canadian immigrants and the indigenous people diversely respond to xenophobic discrimination, exclusion, and oppression. Some immigrants choose assimilation by asserting their Canadian identity and striving to prove they belong to Canada, others remain faithful to their native identity by withdrawing into their native community, asserting their racial purity and ethnical belonging, and even returning to their homeland, while others are situated between two cultures, becoming, identitywise, hybrids. The difficult position of the immigrants in Canada motivates some Canadians to become close to them and start their ethnonational and national fight against violent, unjust and exploiting Canadian society. The responses of the indigenous people are similar to those of the immigrants: some unsuccessfully try to assimilate, others retreat into their reserves, allowing the colonizers to shape their identity, while some stubbornly assert their indigenous identity, helping other indigenous individuals who want to assimilate to reembrace their indigenous identity. Despite different responses of the Canadian immigrants and indigenous people to xenophobia, they share one common characteristic: they stayed in Canada that became their home, which was advantageous to Canada that has become a constitutionally regulated multicultural state.

Key words: xenophobia, Canadian literature, racism, psychoanalysis, ethnicity, ethnonationalism, nationalism, postcolonialism, multiculturalism

Садржај

I УВОД.....	1
1. Актуелност ксенофобије	1
2. Имигранти и староседеоци у канадској историји.....	11
2.1. Јапански Канађани	11
2.2. Кинески Канађани.....	14
2.3. Јужноазијски Канађани.....	17
2.4. Имигранти из Европе.....	19
2.4.1. Канадски Македонци	19
2.4.2. Канадски Финци	20
2.5. Староседеоци	21
II ТЕОРИЈСКИ ОКВИР.....	26
1. Теоријске парадигме странца и страног	26
2. Фобични аспекти ксенофобије.....	34
3. Теорије расизма	36
4. Етницитет.....	42
5. Етнонационализам	46
6. Национализам.....	51
7. Постколонијализам	53
III ПОЕТИКА КАНАДСКИХ АНГЛОФОНИХ РОМАНА У СВЕТЛУ КСЕНОФОБИЈЕ.....	62
1. Борба са званичном историјом: <i>Obasan</i> Џој Когаве	62
2. Деструктивност расизма: <i>Кафе Нестажући Месец</i> Скај Ли	76
3. Изворни идентитет и инструментални етницитет: <i>Није ово нова земља</i> М. Г. Васанђија.....	91
4. Бити имигрант у домовини: <i>У лављој кожи</i> Мајкла Ондачија.....	106
5. Староседеоци и белци као два неспојива и непомирљива света: <i>Песма Гавранице</i> Ли Маракл.....	124
6. Староседеоци као жртве колонијалног система: <i>Пољубац Крзнене краљице</i> Томсона Хајвеја.....	142
7. Како поправити свет: <i>Све док је трава зелена и воде теку</i> Томаса Кинга	160
IV ЗАКЉУЧАК	174
V БИБЛИОГРАФИЈА.....	195
БИОГРАФИЈА АУТОРА	210

I УВОД

1. Актуелност ксенофобије

Године 2016. онлајн речник Dictionary.com прогласио је ксенофобију за реч године¹. Генерална директорка овог речника истакла је да повећана претрага ове речи показује да њихови корисници желе да разумеју дискурс који се односи на глобална дешавања (Dictionary.com 2016). Један од могућих разлога за повећано интересовање за ксенофобију јесте огроман прилив миграната² са Блиског истока, Африке и других земаља у Европу 2015. године. Као главни покретачи масовних миграција ка Европи наводе се промене режима у северној Африци који су често пропраћени оружаним сукобима („Арапско пролеће“), рат у Ираку и Сирији, као и удружени утицај политичке и економске нестабилности и несигурности у земљама Африке и Азије (Шантић 2018: 116). На свом путу ка Европи, мигранти су бирали више рута, од којих су најзначајније централно-медитеранска, која води „од либијских и тунижанских обала пут Апенинског полуострва“, и балканска, која води „од Грчке, преко Македоније и Србије до Мађарске и Хрватске“³ (Гајић 2017: 15-16). У покушају да пређу Медитеранско море, многи мигранти су изгубили живот утопивши се⁴. Последња таква већа трагедија десила се јуна 2023. године када се брод који је превозио избеглице преврнуо у близини Грчке. Најмање седамдесет осам људи, углавном мушкараца из Авганистана и Пакистана, утопило се, док је на стотине нестало (Смит 2023). Долазак на европско копно није значио крај недаћама, јер су се мигранти суочили са изразито ксенофобичним мерама појединих европских држава. Септембра 2015. године, министри Европске уније постигли су договор о пресељењу сто двадесет хиљада миграната из Грчке и Италије у двадесет три

¹ Dictionary.com бира реч године на основу тога која реч је највише претраживана и која описује протеклу годину (Dictionary.com, Word of the Year).

² За особу која прелази из једне земље у другу могу се користити различити термини. *Мигрант* представља општи термин који није дефинисан међународним законом, а може се означити као особа која се сели из свог уобичајеног места пребивалишта, било изван или у оквиру своје земље, за стално или привремено и из различитих разлога (Сирони и др. 2019: 132). *Имигрант* је особа која се уселава у земљу друге националности и која није њено уобичајено место пребивалишта, тако да та земља постаје њено ново пребивалиште (103). *Избеглица* је лице које се због основаног страха од прогона по основу расе, религије, националности, припадности одређеној друштвеној групи или политичкој мисли налази изван земље у којој има држављанство (171). *Ирегуларни мигрант* (мигрант у ирегуларној ситуацији) јесте особа која прелази или је прешла одређену међународну границу и којој није одобрено да уђе или остане у одређеној држави у складу са законом те државе или међународним законом који та држава поштује (133). *Регуларни мигрант* (мигрант у регуларној ситуацији) јесте особа која прелази или је прешла одређену међународну границу и којој је одобрено да уђе или остане у одређеној држави у складу са законом те државе или међународним законом који та држава поштује (134). *Тражилац азила* је лице које тражи међународну заштиту (14). У државама са својим посебним процедурама, тражилац азила је особа о чијем захтеву за азил још није донета одлука (Исто). У Уводу дисертације, користимо општи термин *мигрант*, али и друге појмове у зависности од тога како су их цитирани аутори и извори користили. У теоријском делу, избор термина такође ће зависити од избора цитираних аутора. Напослетку, у аналитичком делу, користимо искључиво термин *имигрант* како бисмо истакли да је за велику већину канадских имиграната Канада њихово ново пребивалиште, па и дом. Наш избор термина имигрант у аналитичком делу умногоме се поклапа са избором цитираних аутора и ауторки секундарне литературе.

³ У 2015. години, преко осамсто хиљада миграната и избеглица дошло је из Турске преко Егејског мора у Грчку, док је њихов број из северне Африке у Италију био око сто педесет хиљада (UNHCR/ИОМ 2015).

⁴ Процењује се да је 2015. године три хиљаде седамсто седамдесет једна особа изгубила живот покушавајући да пређе преко Медитерана (ИОМ 2016).

њене чланице (Парк 2015). Међутим, пет земаља Европске уније (Чешка, Мађарска, Пољска, Словачка и Румунија) противиле су се овој обавези (Хемпшир 2015: 10). На повећан прилив миграната, мађарска Влада одговорила је подизањем оградe на граници са Србијом, а како се ситуација погоршавала, Немачка, Аустрија и Словенија увеле су контролу на својим границама (Исто). Словачки премијер инсистирао је на томе да Словачка неће имплементирати квоте за прихватање миграната које је Европска унија предложила, истичући да ће ову одлуку оспорити на суду (Исто). Словачка и Мађарска такође су исказале своје антимуслиманске ставове. Мађарски премијер Виктор Орбан представио се као бранитељ европског хришћанског идентитета, док је словачки премијер Роберт Фицо рекао да његова земља неће толерисати „муслиманске имигранте који ће почети да граде џамије“⁵ (10-11). Осим унилатералних антиимигрантских мера појединих њених држава, Европска унија је 2016. године заједничким снагама склопила споразум са Турском који предвиђа да сви ирегуларни мигранти који покушају да пређу из Турске у Грчку буду враћени у Турску којој је заузврат обећана велика финансијска помоћ, визна либерализација и наставак преговора око њеног приступања Европској унији (European Council 2016). Међутим, овај споразум није решио питање миграната, којим се Европска унија бави и 2023. године. Јуна ове године, Европска унија покушала је да успостави нову политику према мигрантима, договоривши се да ће земље које не желе да прихвате тражиоце азила плаћати до двадесет хиљада евра за сваког кога не приме (DW 2023). Иако је договор постигнут, Бугарска, Литванија, Малта и Словачка биле су уздржане у гласању за овај предлог, док су Мађарска и Пољска гласале против (Исто). Овакво разилажење међу чланицама показује да у Европској унији и даље не постоји једногласан став по питању миграната, што се може приписати ксенофобији које поједине земље гаје према њима.

На повећан страх од миграната умногоме утичу терористички напади који су се одиграли у Паризу и другим европским градовима током 2015. и 2016. године. Дана 13. новембра 2015. године, у више координисаних терористичких напада у Паризу убијено је сто тридесет, а рањено триста шездесет осам људи, док су седморица нападача погинула (Волкан 2018: 9). Одговорност за ове нападе преузела је Исламска држава Ирака и Сирије (ИСИС) (Исто). Ови напади десили су се баш у тренутку када се Европа суочавала са избегличком кризом када су многобројни људи из Сирије, Ирака и Авганистана бежали у Европу како би пронашли безбедно окружење (Исто). Долазак избеглица довољан је у везу са терористичким нападима. У близини тела једног од терориста у Паризу пронађен је „сиријски пасош који је припадао неком азиланту, што је доводило активисте Исламске државе у везу са имигрантима“ (10). Страх је увећавала и помисао да ИСИС „можда штампа сиријске пасоше и да се особе повезане са тероризмом могу представљати као избеглице“ (Исто). Осим у Европи, овај страх био је присутан и у Сједињеним Америчким Државама где је више од половине гувернера најавило да неће примити избеглице из Сирије, док су неки политичари и јавне личности повећали тензије истичући да су сви муслимани који бораве у Америци потенцијална опасност (Исто). И наредне године, тероризам на европском тлу није јењавао. Марта 2016. године, у Бриселу су се догодила три координисана напада у коме је убијено тридесет двоје људи, а повређено преко триста (20). Одговорност је опет преузела Исламска држава (Исто). Овај напад такође је био део дебате о приливу миграната са Блиског истока и северне Африке. Десничарски политичари у Европи и обични грађани изразили су забринутост да Исламска држава убацује своје радикализоване припаднике међу мигранте који долазе у Европу (Ерлангер 2016). Само неколико месеци касније, радикализован и нападач пореклом из Туниса камионом је улетео међу шетаче у Ници,

⁵ Превод аутора. Сви преводи са енглеског језика дати су у преводу аутора ове дисертације.

усмртивши укупно осамдесет шест људи, а повредивши скоро петсто (Мерит 2021: 139). Као и за претходне, и за овај напад одговорност је преузела Исламска држава (РТС 2016). Овај напад такође су искористиле десничарске и антиимиграционе партије, али овога пута да истакну како ислам представља смртну опасност по Европу (Смејл, Касл 2016).

Савремену ксенофобију покреће и насилно и криминално понашање миграната које није повезано са Исламском државом, нити тероризмом уопште. У новогодишњој ноћи 2015. године у Келну, група мушкараца са Блиског истока и северне Африке вербално су узнемиравали жене окупљене испред Келнске катедрале, а медији су извештавали и да су две жене силоване (Волкан 2018: 20). Исте ноћи, од Хамбурга до Хелсинкија збивали су се слични инциденти (Исто). Овај догађај изазвао је протесте у Келну и многим немачким градовима и приморао је Ангелу Меркел да „најави строжије мере против миграната насилника који не поштују гостопримство“ (Симеуновић 2017: 39). У Шведској, оружани обрачуни између мигрантских банди значајно су порасли, па је тако у 2017. години забележено преко триста инцидената у којима је четрдесет људи погинуло, а сто рањено (Мерит 2021: 135). У Србији, током 2022. и 2023. године такође долази до честих оружаних сукоба између миграната, углавном на подручју Суботице и оближњих места (в. РТС 2022; в. Бедалов 2023). Криминално понашање миграната може подстаћи грађане ових земаља да почну да посматрају све мигранте као потенцијалну опасност.

Након повећаног прилива миграната 2015. године, Србија није радикално штитила своје границе, већ је одреаговала „цивилизовано, без подизања зидова, струје у жичаним препрекама и без икаквог злостављања миграната“ (Симеуновић 2017: 40). Међутим, 2022. и 2023. године, Србија је променила своју политику према мигрантима и заштити својих, али и европских граница. Почетком октобра 2022. године, председник Србије, премијер Мађарске и савезни канцелар Аустрије одржали су трилатерални састанак у Будимпешти где су једна од тема разговора били илегални мигранти (в. РТС 2022б). Том приликом, председник Србије изјавио је да Србија неће бити паркинг за мигранте, али да ће по питању миграната поштовати међународно право (Исто). Новембра исте године, три званичника потписала су у Београду Меморандум о сарадњи Србије, Мађарске и Аустрије у борби против илегалних миграција. На заједничкој конференцији за медије, председник Србије истакао је да овиме желе да помере одбрамбену границу за Мађарску, Аустрију и Србију на југ како би штитили Европу, али и Србију (в. РТС 2022в).

Попут Европске уније и Србије, и Сједињене Америчке Државе показују решеност да заштите своје границе од имиграната и избеглица. Најгласнији по том питању био је председник Доналд Трамп који је почетком 2017. године потписао више указа којима се регулише проблем имиграната и избеглица. Између осталог, ови укази предвиђали су изградњу зида на граници са Мексиком, иако ту већ постоји ограда која се протеже стотинама километара, забрану уласка имигрантима из Ирака, Ирана, Либије, Сомалије, Судана, Сирије и Јемена у трајању од деведесет дана, забрану уласка сиријским избеглицама до даљњег и забрану уласка свим избеглицама у трајању од сто двадесет дана, као и смањење годишњег лимита на број избеглица које могу да уђу у САД са сто десет хиљада на педесет хиљада. Најконтроверзнији указ била је забрана уласка грађанима из набројаних седам земаља, јер су многи сматрали да је то забрана за муслимане коју је Трамп обећао. Међутим, председник је истакао да његова одлука није религијски дискриминаторна. Касније, Трамп је у извесној мери изменио указе: забрана уласка од деведесет дана није више важила за оне који имају зелену карту или визу, већ само за оне који тек аплицирају за визу, Ирак више није био на листи земаља чијим грађанима је забрањен улаз, а уместо сталне забране уласка сиријским избеглицама, њима је сада био забрањен улазак на сто двадесет дана. Међутим, лимит од педесет

хиљада избеглица које на годишњем нивоу могу да уђу у САД остао је на снази (Варас 2018: 151-154).

Као и Европа, Сједињене Америчке Државе суочавале су се са терористичким нападима који су утицали на имиграциону политику ове земље, као и на виђење миграната и других странаца, поготову муслимана. Најтежи терористички ударац Сједињене Америчке Државе задобиле су 11. септембра 2001. године када су терористи Ал Каиде отели четири авиона, од којих су два погодила Светски трговински центар у Њујорку, један Пентагон, док се преостали срушио у Пенсилванији. Скоро три хиљаде људи је погинуло (Џексон 2021). У периоду након 11. септембра, муслиманска заједница у САД суочила се са многим нападима и забранама. Неколико стотина или хиљада муслимана држано је у притвору месецима без подизања оптужнице за злочине, многи су депортовани због мањих прекршаја, муслиманске добротворне организације затваране су и судски гоњене, радне миграције биле су ограничене, студентске визе било је теже добити⁶, а џамије су биле под сталним надзором (Кословски 2006). Своје поступке Влада САД-а оправдавала је тако што је ове људе означила као потенцијалну терористичку претњу (Исто). Осим муслимана, и други мигранти били су погођени, а њих је највише било из Латинске Америке (Исто). Страх Американаца од странаца који живе у њиховој земљи наставио се и у будућности. Почетком децембра 2015. године, двоје супружника спровели су оружани напад у Сан Бернандину, у Калифорнији, убивши притом четрнаест, а ранивши тридесет једну особу (Волкан 2018: 19). Муж је био амерички држављанин пакистанског порекла, а жена је била Пакистанка која је имала зелену карту. На основу објаве коју је супруга која је учествовала у нападу поставила на једну друштвену мрежу, амерички федерални званичници закључили су да су се обоје супружника заклели на верност Исламској држави (в. Рајан и др. 2015). Штавише, Исламска држава је и преузела одговорност за напад (в. Политика 2015). Наклоњеност супружника Исламској држави и наоружање које је пронађено у њиховом дому „допринело је продубљивању страха од опасности коју на неочекиваним местима представљају лица од којих се то не очекује, од домаћих ‘вукова’, поклоника муслиманских цихадиста“ (Волкан 2018: 20). На додатно ширење страха утицали су и амерички медији који су тих дана расправљали о забрани уласка муслимана у САД који нису амерички грађани (Исто).

За разлику од Европе и Америке, Канада има сасвим другачији имиграциони профил који почива на мултикултурализму. Док у већем делу света, а нарочито у Европи, влада мишљење да је „мултикултурализам ‘пропао’“ и „да је отишао ‘предалеко’“, у Канади „подршка мултикултурализму је и даље релативно висока, а ни једна од водећих националних политичких партија се не залаже за укидање или одступање од мултикултурализма“ (Бантинг, Кимлика 2011: 1194). Прву мултикултуралну политику Канада је усвојила 1971. године да би се позабавила кризом националног јединства која је настала захваљујући порасту национализма и сепаратизма у Квебеку током 1960-их година (Кимлика 2015: 17, 18). Федерална Влада спровела је низ реформи како би се Квебечани осећали као код куће, да би уздигла статус француског језика, да би повећала број Франкоканађана у државној служби, али и да би истакла „једнакост Британаца и Француза као ‘оснивачких нација’“ (18). Да би се ојачала ова једнакост, 1963. године основана је Краљевска комисија за билингвизам и бикултурализам (Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism) (Исто). Међутим, ова дуалност забринула је и уплашила разне етничке групе у Канади (Украјинце, Италијане, Пољаке) да ће постати невидљиве и да ће се њихов допринос изградњи земље занемарити, што је довело до

⁶ Терористичке нападе 11. септембра спровели су појединци који су дошли у САД са студентским и посетилачким визама (Розенблум 2011: 4).

озбиљних покушаја њиховог политичког организовања (Исто). У страху да ће непријатељско расположење етничких група подрити решавање проблема национализма у Квебеку, Краљевска комисија изнела је низ предлога који се односе на етничке групе, а који су постали основа за мултикултуралну политику из 1971. године (19). Под идејом „мултикултурализам у билингвалном оквиру“ („multiculturalism within a bilingual framework“), етничке групе су у извесној мери препознате и дата им је скромна финансијска помоћ како би одржали своје идентитете (Исто). Међутим, будући да се мултикултурална политика односила само на етничке групе које су сачињавали Европљани, током 1970-их година нове неевропске имигрантске групе („видљиве мањине“) суочиле су се са ризиком од искључивања, исказујући потребу за интеграцијом и натурализацијом (21). Сходно овим потребама видљивих мањина, мултикултурална политика укључила је политику антирасизма и интеграције имиграната (22). Федерална Влада усвојила је нове програме који охрабрују организације и учешће имиграната на расној основи, настављајући и данас да подржава како етничке организације, тако и оне које се фокусирају на антирасизам и односе раса (Исто). Укључивање свих група у оквиру мултикултуралне политике испољило се и у Закону о мултикултурализму који је донет 1988. године (26). Међутим, уз расу и етницитет убрзо се појавила и религија као још један од критеријума у обликовању мултикултуралне политике, али ово питање још увек није решено (в. 26-31). Да мултикултурализам заузима значајно место у канадском политичком животу говори и то да је одредба о мултикултурализму унета у Устав из 1982. године (Бантинг, Кимлика 2011: 1204). Мултикултурализам је тако „прешао пут од смеле идеје неколико етничких организација из 1965. године до врховног закона земље из 1982. године, а отада је потврђен још два пута, 1988. и 1997. године, када су начињене тек мале измене и то у смислу приоритета“ (Исто). Према канадској мултикултуралној политици, појединци треба слободно да изражавају свој етнички идентитет, како јавно тако и приватно, и не треба да буду изложени дискриминацији, предрасудама и стигматизацији (Кимлика 2015: 20). Самоодређење Канаде као мултикултуралне нације „значи да су имигранти конститутивни део нације којом се њени грађани поносе: дакле, за оне који су рођени у Канади мултикултурализам је спона између националног идентитета и солидарности са имигрантима“ (Бантинг, Кимлика 2011: 1213). Истовремено, „мултикултурализам представља карику која спаја имигранте са Канадом са којом почињу да се идентификују и поносе“ (Исто). Канада се и данас хвали својим мултикултурализмом, истичући да су имигранти од изузетног значаја за њену економију, заједнице и њен национални идентитет као земље која пружа добродошлицу свима (2022 Annual Report to Parliament on Immigration). Према имиграционом плану за период од 2023. до 2025. године, Канада планира да 2023. године прими четиристо шездесет пет хиљада имиграната, 2024. године четиристо осамдесет пет хиљада, а 2025. године пола милиона (Исто).

Међутим, иако је Канада земља мултикултурализма и радо дочекује имигранте, у њој су и даље приметни различити облици ксенофобије који се умногоме базирају на расизму. Према неким истраживањима спроведеним с почетка 21. века, за разлику од белих имиграната, дискриминација и рањивост имигрантских расних мањина у Канади доста је распрострањена, како према онима који су скоро дошли, тако и према онима који већ извесно време бораве у Канади (в. Рајц, Банерци 2007). Овакав тренд задржао се и до данас. У односу на 2019. годину, у 2020. години број злочина из мржње према људима друге расе и етницитета скоро се удвостручио, што је последица повећаног броја злочина који су почињени над црнцима, источном, југоисточном и јужном азијском популацијом и староседеоцима (Ванг, Моро 2022). Пораст расизма, етничке дискриминације и ксенофобије забележен је и након избијања пандемије коронавируса (Гуо, Гуо 2021: 188). Означени као одговорни за ширење вируса, азијски Канађани

кинеског порекла нападани су вербално и физички, довикivano им је да „иду кући“ иако су неки од њих рођени у Канади, а имовина неких је уништавана (188-189).

Постојање расизма потврдила је и сама Канада. У оквиру извештаја о антирасистичкој стратегији (*Anti-Racism Strategy 2.0 (2021-2024)*), Министарство за имиграцију, избеглице и држављанство (*Immigration, Refugees and Citizenship Canada (IRCC)*) изнело је између осталог да препознају да расизам према староседеоцима, црнцима и расијализованим групама траје и да постоји како би подржао и ојачао надмоћ белаца у односу на све друге; да колонијализам путем имиграционог система утиче на староседеоце; да глобални догађаји, попут пандемије коронавируса која је утицала на азијску заједницу, доводе до пораста злочина из мржње; да се искуства многих староседелача, црнаца и расијализованих група укрштају са ксенофобијом, етноцентризмом, исламофобијом, антисемитизмом и другим облицима дискриминације (*IRCC's Anti-Racism Value Statement 2022*). Као одговор на присуство расизма, ово министарство решено је да се на различите начине и различитим средствима бори против њега (в. Исто).

Осим расизма, у Канади су приметни и други облици антиимиграционог расположења. Према једном истраживању из 2022. године, четрдесет девет процената Канађана сматра да ће на основу имиграционог плана за период од 2023. до 2025. године Канада примити превише имиграната (*Leger 2022*). Такође, седамдесет пет процената њих изражава забринутост да ће овај план резултирати прекомерном потражњом за смештајем, здравственим и социјалним услугама (Исто). У својој државној политици, Канада такође показује извештан степен антиимиграционог расположења. Попут Европе, она показује жељу да заштити своје границе од илегалних миграната. Марта 2023. године, премијер Канаде, Џастин Трудо, и председник Сједињених Америчких Држава, Џозеф Бајден, постигли су договор о међусобном враћању тражиоца азила који покушају да уђу у Канаду или САД на незваничним граничним прелазима (*VOA News 2023*). Међутим, овим договором Канада се истовремено обавезала да ће примити петнаест хиљада избеглица из Латинске Америке како би се смањило притисак на јужну границу САД-а (Исто), што је потез којим је она у извесној мери ублажила своје антиимиграционе ставове које овај договор садржи. Ипак, неоспорно је да је Канада својом наклоношћу ка расизму, расистички и етнички мотивисаном насиљу, ставовима јавног мњења и политичким одлукама, показала своју ксенофобичну страну која се промаља иза њене политике мултикултурализма.

Актуелност ксенофобије у савременом свету представља позив да се она подробније испита, што се у овој докторској дисертацији врши у оквиру англофоне канадске књижевности. Додатни и подједнако важан разлог за истраживање ксенофобије у англофоној канадској књижевности представља недостатак докторских дисертација које су се бавиле овом темом, у чему се огледа оригиналност ове дисертације.

У домену критичких студија, постоје репрезентативни примери чија су истраживања у додиру са ксенофобијом. Антологија *Making a Difference: Canadian Multicultural Literature* (1996) коју је уредила Смаро Камбурели (*Smaro Kamboureli*) бави се културним разликама, етницитетом, имигрантима и староседеоцима, а њен корпус састоји се од поезије и прозе. Студија *Other solitudes: Canadian multicultural fictions* (1990) чији су уредници Линда Хачн (*Linda Hutcheon*) и Марион Ричмонд (*Marion Richmond*) фокусира се на имигранте, расизам и етничку разноликост, а у оквиру њеног корпуса налази се и роман *Obasan* Џој Когаве. Иако се њихово истраживање преклапа

са истраживањем ове дисертације, поменуте студије не фокусирају се на ксенофобију, а њихов корпус је у великој мери различит од корпуса у овој тези. У другим студијама, попут *Scandalous Bodies: Diasporic Literature in English Canada* (2000) Саре Камбурели, *Where Are the Voices Coming From? Canadian Culture and the Legacies of History* (2004) коју је уредила Корал Ен Хауелс (Coral Ann Howells) и *Canadian Literature* (2007) Феј Хамил (Faue Hammill) такође се могу наћи романи који су део корпуса ове дисертације, али се аутори у њиховој анализи не баве ксенофобијом. Ни у књигама *The Cambridge Companion to Canadian Literature* (2004) чија је уредница Ева-Мари Кролер (Eva-Marie Kröller) и *A History of Canadian Literature* (1989) Вилијама Херберта Њуа (W. H. New), које дају шири преглед канадске књижевности, ксенофобија се не помиње.

О романима и писцима из корпуса ове дисертације написани су многобројни чланци у којима фигурирају појмови који су блиски ксенофобији, попут расизма, доминације, маргинализације, идентитета, хибридности. Међутим, попут поменутих критичких студија и прегледних књига, ни у овим чланцима ксенофобија није централни предмет анализе, али упркос томе, многи одабрани чланци и поједине студије послужиће као вредна секундарна литература. Укључивање овако разноврсних извора у нашу анализу ксенофобије доприноси оригиналности ове дисертације.

Изузетно значајан допринос оригиналности дисертације *Ксенофобија у англофоној канадској књижевности и култури* даје мултидисциплинарни, плуралистички и посве јединствен теоријски оквир, чији ће постулати бити примењени на одговарајуће романима из корпуса. Такође, оригиналност ове дисертације огледа се и у историјском прегледу живота и рада појединих имигрантских заједница и староседелаца у Канади, што омогућава контекстуализацију одабраних романа, а добија се и на ширини дисертације и мултидисциплинарности.

Као оригинални научни рад, ова дисертација даће допринос и домаћој канадској научно-књижевној истраживачкој сфери, јер код нас, о ксенофобији у канадској књижевности још увек није написана ни докторска дисертација, нити критичка студија. Штавише, дела писаца и списатељица која су део корпуса ове дисертације махом нису ни преведена на српски језик. Осим Мајкла Ондачија, чија су дела у већој мери превођена, преведен је и по један роман М. Г. Васанђија и Томаса Кинга, а дела осталих писаца и списатељица нису превођена. Својим истраживањем, ова дисертација намерава да скрене пажњу академској и широј читалачкој публици на ове писце и њихова дела и да тиме подстакне преводилачки, али и даљи истраживачки рад који би дао свој допринос студијама канадистике и другим књижевним и ванкњижевним областима.

Истраживање ксенофобије у англофоној канадској књижевности спровешћемо на корпусу који обухвата седам романа. Према редоследу анализе то су: *Obasan* Џој Когаве, *Кафе Нестајући Месећ (Disappearing Moon Café)* Скај Ли, *Није ово нова земља (No New Land)* М. Г. Васанђија, *У лављој кожи (In the Skin of a Lion)* Мајкла Ондачија, *Песма Гавранице (Ravensong)* Ли Маракл, *Пољубац Крзнене краљице (Kiss of the Fur Queen)* Томсона Хајвеја и *Све док је трава зелена и воде теку (Green Grass, Running Water)* Томаса Кинга. Ове романима анализираћемо у складу са теоријским оквиром који је представљен у другом делу дисертације. У првом потпоглављу теоријског оквира приказане су социолошке теорије о странцу у чијим основама су различити облици странца (придошлица, маргинални човек, дошљак), као и модернистичке и постмодернистичке концепције о њему. Поред тога, у овом потпоглављу представљен је појам „unheimlich“ Сигмунда Фројда, као и виђење странца и страног Јулије Кристеве. Друго потпоглавље бави се фобичним аспектима ксенофобије и има за циљ да се ксенофобија повеже са општим карактеристикама фобија и различитим групама фобија. Наредно потпоглавље приказује теорије расизма које истражују различите облике расизма, расистичке дискриминације, доминације и подређивања. У следећем

потпоглављу изложене су теорије о етницитету које испитују различите врсте етницитета, разлике и границе међу етничким групама, стереотипе, имигрантске и староседелачке мањине. Пето потпоглавље посвећено је етнонационализму, његовим одликама, принципима и феноменима који су са њим повезани, а који су у основи изведени из односа и разлика међу етнонационалним групама. Наредно потпоглавље бави се национализмом, врстама нација, националном припадношћу, нацији као конструкту и границама које национализам гради. Седмо и последње потпоглавље овог дела представља постколонијалне теорије које се баве манихејском разликом између добра (колонизатори) и зла (колонизовани), стварањем и оснаживањем просторних и других разлика и граница између колонизатора и колонизованих, описивањем колонијализма као нацизма и фашизма, легитимизацијом колонијализма, асимилацијом колонизованих, њиховом побуном, као и амбивалентним и хибридниим одликама колонијалног дискурса. Аналитички део ове дисертације бави се тумачењем одабраних романа уз примену теорије и секундарне литературе. Први анализирани роман је *Obasan* Џој Когава који говори о недаћама и неправдама које су јапански Канађани искусили током и након Другог светског рата. У тумачењу овог романа акценат ће бити стављен на борбу јапанских Канађана са званичном историјом у којој су они приказивани као претња по безбедност Канаде током Другог светског рата, што је заправо била неистина коју су Канађани искористили да би протерали и маргинализовали јапанске Канађане који су сматрани за непожељне становнике Канаде. Следећи роман јесте *Кафе Нестајући Месећ* Скај Ли који описује живот неколико генерација кинеске Вунг породице која живи у Торонту. Као расно другачији и наводно инфериорни, кинески Канађани су подређивани и законски искључивани из Канаде, што има деструктивне последице по Вунг породицу која и сама гаји расистичка уверења. Трећи роман, *Није ово нова земља* М. Г. Васанђија, бави се јужноазијским имигрантима из Африке који долазе у Канаду у потрази за бољим животом. Међутим, многе ликове прати њихов изворни идентитет, утичући на њихово прилагођавање новом окружењу, што представља основу за анализу њиховог нестабилног идентитета. Наредни роман који је предмет анализе јесте *У лављој кожи* Мајкла Ондачија који говори о имигрантима из Европе и о Канађанима који постају блиски са имигрантима. Повезаност Канађана и имиграната представља позив да се испита на који начин и у којој мери имигранти могу да утичу на промену Канађана и њиховог животног пута. Пети роман, *Песма Гавранице* Ли Маракл, говори о борби староседелаца са епидемијом грипа која захвата њихов резерват и оближњи град у коме живе белци. Анализа овог романа фокусира се на неспојивост и непомирљивост белаца и староседелаца, за шта су одговорне обе стране. Следећи анализирани роман је *Пољубац Крзнене краљице* Томсона Хајвеја који описује ужасе резиденцијалних школа у Канади које су похађала староседелачка деца која су ту била сексуално и физички злостављана. Будући да је време проведено у овим школама оставило неизбрисиве трагове на њима, ликови у Хајвејевом роману посматрани су као жртве колонијалног система. Седми и последњи роман, *Све док је трава зелена и воде теку* Томаса Кинга, говори о борби староседелаца за своју земљу, идентитет и културу, у току које они мењају свет у коме владају моћ, хијерархија и доминација колонизатора. Последњи део ове дисертације је Закључак у коме се сумирају резултати истраживања и износе закључна разматрања.

Књижевници и књижевнице којима се ова дисертација бави су савремени, актуелни и имају богате биографије које ћемо у наставку укратко представити.

Џој Когава (1935) рођена је у Ванкуверу, од родитеља који су били прва генерација јапанских Канађана. Током Другог светског рата, Когава и њена породица су попут многобројних других јапанских Канађана протерани из својих домова. Из Ванкувера они су се првобитно преселили у Слокан, а затим у Коулдејл где је Когава

завршила средњу школу. Након тога, она је похађала Универзитет у Алберти, Краљевски музички конзерваторијум и Универзитет у Саскачевану. Радила је као наставница и слободни писац, а у оквиру резиденцијалног програма (writer-in-residence) радила је на Универзитету у Отави. Године 1979. преселила се у Торонто. Добитница је бројних награда и одликовања. Кућа у Ванкуверу у којој је живела као дете сачувана је од рушења 2006. године, а данас је књижевна знаменитост. Значајнија књижевна дела Џој Когаве су збирке поезије *The Splintered Moon*⁷ (1968), *A Choice of Dreams* (1974), *Jericho Road* (1977) и *Woman in the Woods* (1985), као и романи *Obasan* (1981) и *Itsuka* (1992).

Скај Ли (1952) рођена је и одрасла у Порт Албернију. Преселила се у Ванкувер 1967. године где је похађала Универзитет Британске Колумбије и Даглас колеџ. Након што је радила као илустратор за једну дечју књигу, Лијева је доживела успех објавом свог романа *Disappearing Moon Café* (1990), а неколико година касније објавила је збирку приповедака *Bellydancer* (1994). Лијева је кооснивач Радионице азијско-канадских писаца (Asian Canadian Writers' Workshop) која међу своје чланове убраја и Џој Когаву.

Пореклом из Индије, рођен у Кенији, одрастао у Танзанији, Мојез Гулам Хусеин Васанђи (1950) након завршене средње школе студирао је три месеца на Универзитету у Најробију, да би након тога добио стипендију за студије на Масачусетском технолошком институту (MIT). Докторску диплому из области нуклеарне физике стекао је на Универзитету у Пенсилванији. После осам година проведених у Сједињеним Америчким Државама, Васанђи се преселио у Канаду где је започео своју успешну књижевну каријеру. Његови најзначајнији романи су *The Book of Secrets* (1993), *Вукрам Лал између два света* (2003), *No New Land* (1991), *The Gunny Sack* (1989), *Amriika* (1999), *The Assassin's Song* (2007). Поред романа написао је и збирке приповедака *Uhuru Street* (1992) и *When She Was Queen* (2005), као и биографију канадског писца Мордекаја Ричлера.

Мајкл Ондачи (1943) рођен је у Шри Ланки, али се преселио у Енглеску 1954. године, а затим у Канаду 1962. године. Похађао је Универзитет у Торонту где је дипломирао енглески језик, док је на Квинс универзитету завршио мастер студије. Своју књижевну каријеру, Ондачи је започео писањем поезије, а његове збирке поезије укључују *The Dainty Monsters* (1967), *The Man with Seven Toes* (1969), *There's a Trick with a Knife I'm Learning to Do: Poems 1963-1978* (1979), *Secular Love: Poems* (1984), *Руконус: песме* (1998). Дело *Сабрана дела Билија Киде: леворуке песме* (1970) састоји се како од поезије, тако и од прозе, фотографија и интервјуа. Светску славу стекао је својим романима, међу којима се издвајају *Енглески пацијент* (1992) за који је добио Букерову награду и по коме је снимљен истоимени филм, *Coming Through Slaughter* (1976), *Running in the Family* (1982), *У лављој кожи* (1987), *Анилин дух* (2000), *Divisadero*⁸ (2007), *Путник са Цејлона* (2011), *Ратно светло* (2018). Осим писања књижевних дела, Ондачи се бави и књижевном критиком и филмском уметношћу. Добитник је бројних награда и признања.

Рођена као Маргерит Алин Картер (Ли је надимак од Алин, а Маракл је презиме њеног другог супруга), Ли Маракл (1950-2021) била је припадница Stó:lō народа. Одрасла у сиромашном делу Северног Ванкувера, Маракл је напустила школу и постала члан хипи супкултуре и покрета Црвена моћ (Red Power movement). Неколико година провела је на релацији између Калифорније, Ванкувера и Торонта, бавећи се stand-up комедијом и филмском продукцијом како би се изражавала. Напослетку се вратила у

⁷ У овом потпоглављу, преводи дела ових писаца дати су само ако постоји званични превод који се може наћи у COBISS систему. Разлог томе јесте истицање несразмере у броју преведених и непреведених дела ових писаца код нас.

⁸ И овај роман преведен је на српски.

Ванкувер да би студирала на Универзитету Сајмон Фрејзер. Прво дело Ли Маракл био је аутобиографски роман *Bobbi Lee: Indian Rebel* (1975, 1990) који је једно од првих староседелачких дела објављених у Канади. Након овог дела, Маракл је објавила и бројна друга од којих се могу издвојити *I Am Woman: A Native Perspective on Sociology and Feminism* (1988) које је такође аутобиографско, *Sojourner's Truth and Other Stories* (1990), *Sundogs* (1992), *Ravensong* (1993), *Celia's Song* (2014). Поред прозе, Маракл је објављивала и збирке поезије које обухватају *Bent Box* (2000), *Talking to the Diaspora* (2015) и *Hope Matters* (2019) коју је написала са своје две ћерке. Била је добитница бројних награда и признања. Преминула је 2021. године у 71. години.

Једанаести од дванаесторо деце у својој породици, Томсон Хајвеј (1951), припадник Кри народа, рођен је и одрастао у северозападној Манитоби. Када је имао шест година, Хајвеј је послат у једну од резиденцијалних школа коју је похађао до своје петнаесте године. Средњу школу завршио је у Винипегу, а касније је похађао Универзитет у Манитоби и Универзитет у западном Онтарију, где је студирао музику и енглеску књижевност. Након дипломирања 1976. године, Хајвеј је наредних седам година радио као социјални радник, да би са напуњених тридесет година почео да се бави уметничким радом, односно писањем музичких дела, драма и других дела. Из његовог драмског опуса издвајају се комади *The Rez Sisters* (1986) и *Dry Lips Oughta Move to Kapuskasing* (1989). Године 1998. објавио је роман *Kiss of the Fur Queen*. Осим драма и овог романа, Хајвеј је написао и три књиге за децу, критичко дело *Comparing Mythologies* (2003), мемоар *Permanent Astonishment* (2021), либрето за опере *Pimootewin* и *Chaakapesh: The Trickster's Quest*. Добитник је многих признања и награда. Своје време проводи како у Канади, тако и у Француској, са својим партнером Рејмондом Лалондом.

Од мајке Гркиње и оца припадника Широки народа, Томас Кинг (1943) рођен је у Роузвилу у Калифорнији. Након што је доживео неуспех на првој години на универзитету, Кинг је радио више послова, укључујући посао фотографа и фоторепортера на Новом Зеланду и Аустралији. Када се вратио у Сједињене Америчке Државе, Кинг је завршио студије, а 1986. године докторирао је на Универзитету у Јути. У Канаду је дошао 1980. године, а касније је прихватио посао на Универзитету Летбриџ у Алберти. Током овог периода, Кинг је започео да пише фикцију. Након свог првог романа *Medicine River* (1990) по коме је снимљен и филм, објавио је књигу за децу *A Coyote Columbus Story* (1992), роман *Све док је трава зелена и воде теку* (1993), као и збирку приповедака *One Good Story, That One* (1993). Другу књигу за децу *Coyote Sings to the Moon* објавио је 1998. године, а наставак *Coyote's New Suit* 2004. године. Његова друга дела укључују роман *Truth and Bright Water* (1999), детективски роман *Dreadful Water Shows Up* (2002) који је написао под псеудонимом Hartley GoodWeather и збирку приповедака *A Short History of Indians in Canada* (2005). Кинг је уредник више антологија фикције и збирки есеја, а од 1997. до 2000. године писао је и играо главну улогу у комичном радио програму *Dead Dog Café Comedy Hour*. Добитник је више награда и признања.

2. Имигранти и староседеоци у канадској историји

2.1. Јапански Канађани

Први талас имиграната из Јапана (звани Issei, или прва генерација) дошао је у Канаду између 1877. и 1928. године (Сунахара 2019). Већина Issei имиграната дошла је из рибарских и фармерских села на острвима Кјушу и Хоншу (Исто), како би у Канади зарадила новац и вратила се назад у Јапан (Ворд 1982: 5). Пре 1910. године, већина јапанских имиграната били су мушкарци, али од 1910. године, па у наредних тридесет година, већина имиграната биле су жене које су се придружиле својим мужевима или вереницима у Канади (Сунахара 2019; Ворд 1982: 5-6). Како су се породице стварале, привремени јапански имигранти су се за стално настанили у Канади (Ворд 1982: 6), и то у Јапанским четвртима или предграђима Ванкувера и Викторије, на фармама и у рибарским селима долине Фрејзер и рударским градовима дуж пацифичке обале (Сунахара 2019). Неколико стотина њих населило се на фармама и у рударским градовима у Алберти, у близини Летбрица и Едмонтона (Исто). До 1914. године, десет хиљада Јапанаца се за стално населило у Канади (Исто), док је њихов број до Другог светског рата порастао на више од двадесет хиљада (в. Ворд 1982: 4). Према попису становништва из 2021. године, скоро сто тридесет хиљада јапанских Канађана живи у Канади (Statistics Canada 2023).

Током живота и рада у Канади, јапански Канађани често су се суочавали са дискриминацијом и угњетавањем. Послови које су обављали по доласку у Канаду били су тешки и слабо плаћени (Ворд 1982: 8-9). За многе, риболов је постао добра опција за већу зараду (9). Међутим, након 1922. године, по налогу белих рибара, федерална управа рибарства ограничила је број дозвола за риболов које се могу издати Јапанцима у Канади (Исто). Током 1920-их и 1930-их година, чак ни образованији Nisei (назив за другу генерацију) нису могли да нађу посао изван јапанско-канадских енклава. Осим ограничених могућности за запошљавање, јапанска заједница суочавала се и са ограничавањем броја Јапанаца који могу да уђу у Канаду. Године 1908. Канада и Јапан постигли су договор да на годишњем нивоу број јапанских мушкараца који улазе у Канаду не сме прећи четиристо. Двадесет година касније, 1928. године, Канада је смањила тај број на сто педесет (Сунахара 2019). Пре ограничавања броја Јапанаца који могу да уђу у Канаду, многи Канађани противили су се прекомерној имиграцији Јапанаца. Године 1907. Савез за искључивање Азијата (Asiatic Exclusion League) организовао је у Ванкуверу параду у знак протеста против превеликог броја Јапанаца који су претили да преплаве Ванкувер (Прајс 2007: 58). Протест се убрзо претворио у nerede. Од преко пет хиљада окупљених грађана, одређени број њих ломио је прозоре Азијаца у Кинеској четврти (59). Видевши шта се дешава, Јапанци у Јапанској четврти припремили су се и суочили са демонстрантима које су напослетку успели да отерају (Исто). Штета коју су Јапанци и Кинези претрпели касније је надокнађена: Јапанцима је дато укупно девет хиљада долара, док је Кинезима, који су претрпели већу штету, дато двадесет шест хиљада долара (в. Ворд 2002: 74).

Услед дискриминације и искључивања из канадског друштва, јапански Канађани су се пре Другог светског рата окупљали у енклавама у којима су установили своје друштвене, економске и верске институције (Сунахара 2019). У градовима и селима у којима су живели изграђивали су своје религијске установе, школе, организације и

клубове (Исто). До 1941. године, у јапанској заједници, која је бројала двадесет три хиљаде људи, постојало је више од сто различитих клубова и организација (Исто).

Највеће неправде и искушења јапански Канађани доживели су током Другог светског рата када су интернирани⁹ и протеривани. Након напада Јапанаца на Перл Харбор, 7. децембра 1941. године, сви Јапанци у Канади, без обзира на национални статус, постали су непријатељски странци (Ворд 1982: 13), а 25. фебруара 1942. године федерални Министарски савет искористио је Закон о ратним мерама да протера све јапанске Канађане који су живели у кругу од сто шездесет километара од пацифичке обале (Сунахара 2019). Влада је тада тврдила да јапански Канађани морају да се преселе због „националне безбедности“, иако су полицајци из Краљевске канадске коњичке полиције (РСМР) и виши војни официри тврдили да јапански Канађани не представљају претњу по безбедност Канаде (Исто). Највећи број јапанских Канађана послат је у прихватне центре у Британској Колумбији, што су заправо били обновљени напуштени градови у унутрашњости ове провинције. Други јапански Канађани послати су у јужну Алберту или Манитобу како би радили на фармама шећерне репе. Одређен број послат је у радне логоре у којима су радили на изградњи путева, али се већина њих до краја лета 1942. године вратила својим породицама (Ворд 1982: 14). Они који су се противили протеривању послати су у заробљеничке логоре у Онтарију (Сунахара 2019). Протеривање јапанских Канађана пратило је одузимање њихове имовине. Између 1943. и 1946. године федерална Влада продала је сву имовину која им је припадала: рибарске чамце, куће, фарме и другу личну својину (Исто). Године 1945. јапански Канађани који су још увек боравили у заробљеничким логорима били су приморани да изаберу да ли ће се вратити у Јапан или ће бити пресељени у одређена места источно од Стеновитих планина (Исто). Када се рат завршио, многи јапански Канађани који су се одлучили да оду у Јапан променили су мишљење, али је федерална Влада одбила њихове захтеве. Напослетку, захваљујући противљењу јапанских Канађана и либералних белаца, Влада је одустала од своје намере да их депортује у Јапан (Ворд 1982: 15). Четири године након завршетка рата, 1. априла 1949. године, јапански Канађани коначно су добили слободу (Сунахара 2019). Све забране које су се односиле на њих повучене су. Иако су сада могли да се врате у Британску Колумбију, мали број њих имао је средстава или жељу да се врати (Исто).

Током 1950-их година, јапански Канађани трудили су се да обнове своје животе. Своју заједницу која је расејана по Канади нису могли да обнове. Остаци заједнице од пре рата могли су се уочити само у одређеним новинама, црквама, храмовима и клубовима који су постојали у већим градовима. Расејана заједница утицала је на развој *Sansei* (назив за трећу генерацију) јапанских Канађана који су у недостатку контакта са другим јапанским Канађанима почели да говоре енглески или француски језик, поседујући само ограничено знање о јапанској култури (Исто).

Крајем 1970-их и током 1980-их година, обештећење за неправде које су јапански Канађани доживели у време Другог светског рата постало је главни циљ Националног удружења јапанских Канађана чији су чланови између 1984. и 1988. године одржавали семинаре и конференције, слали петиције и поднеске Влади, тражили подршку староседелаца и других етничких група, састављали студије и друге материјале који су имали за циљ да подуче политичаре, јапанске Канађане и ширу јавност (Исто). Након митинга које је ово удружење одржало 14. априла 1988. године у Отави, јапански Канађани добили су подршку канадске јавности (Исто). Пет месеци касније, 22. септембра 1988. године, премијер Канаде, Брајан Малруни, извинио се јапанским

⁹ Интернирати значи „принудно ставити, стављати под полицијски или војни надзор, затворити, затварати у логор, затвор и сл.“ (Вујанић и др. 2011: 461).

Канађанима и објавио да ће бити обештећени, односно да ће им бити исплаћена новчана надокнада, како појединачна, тако и колективна (Исто). Осим извињења премијера, Влада Британске Колумбије се 2012. године такође извинила јапанским Канађанима због тога што је учествовала у њиховом интернирању и протеривању.

2.2. Кинески Канађани

Првобитна миграција Кинеза последица је два главна историјска фактора: „руралне кризе у Кини и западног империјализма“ (Тан, Рој 1985: 3). Током 18. и 19. века, у Кини је дошло до великог раста популације (Исто), а у другој половини 19. века, Кина се такође суочавала са смањеним пољопривредним родом и природним непогодама (Ли 1988: 13). С друге стране, капиталистичка експанзија Запада довела је до дефлације и рецесије у Кини (Тан, Рој 1985: 3). Велика Британија, Француска и друге западне земље тражиле су земље у које ће да извозе своју робу и да узимају сировине и јефтину радну снагу за своју капиталистичку производњу (Ли 1988: 13-14), те је као слаба нација са великим тржиштем, Кина постала привлачна опција западних земаља. У жељи да прошире своју трговину на Оријент, западне земље често су насилно наметале неправедне трговинске споразуме Кини (14). Услед неповољних економских услова и нестабилне политичке ситуације, многи Кинези потражили су боље услове живота у иностранству (Исто). Осим што је гурао Кинезе из Кине („push“ стратегија), Запад их је својим притисцима привлачио себи („pull“ стратегија) својом потребом за јефтиним радном снагом (Тан, Рој 1985: 3-4). Међутим, иако је у Кини владао неред, многи Кинези напустили су своју домовину у намери да се напослетку врате у њу (4). Њихова жеља била је да напорно раде и да се обогате у Канади да би се једнога дана скрасили у својој домовини, што је утицало на стварање слике Кинеза као „дошљака“ („sojourners“) (в. Ли 1988: 21, в. Тан, Рој 1985: 7)¹⁰.

Први Кинези који су остали у Канади били су привучени златном грозницом која се одиграла у долини реке Фрејзер (Тан, Рој 1985: 6). Одређени број Кинеза дошао је са првим копачима злата из Калифорније 1858. године, након чега су и други почели да долазе из Хонгконга и Кине (Исто). Како су налазишта злата постајала сиромашнија, Кинези су се запошљавали као послуга, рудари или сезонски радници у индустрији конзервирања лососа (7). Послодавцима је одговарала кинеска радна снага јер је била „јефтина и поуздана“, али јавности се она није допала (Исто). На тврдње да Кинези не могу да се асимилију, да нису фер конкуренција за радна места и да извлаче новац из државе, провинцијско законодавство је 1878. године једногласно одлучило да се Кинези не запошљавају у јавним пословима (Исто). Оваква политика донета је и због тога што је већи број Кинеза требало да дође у Канаду како би радили на изградњи Канадске пацифичке железнице (Исто). Међутим, иако су се многи противили доласку Кинеза, Влада Канаде је напослетку дала дозволу да се они запосле као радници на изградњи Пацифичке железнице (Исто). Од 1881. до 1884. око седамнаест хиљада Кинеза дошло је у Британску Колумбију (Исто). Њихов тежак и мукотрпан рад који су уложили у градњу ове железнице постао је значајан део историје кинеских Канађана (Исто).

Иако су Кинези помогли да се Канада изгради, Канада им се одужила тако што је дуги низ година уводила разне дискриминаторне законе који су били усмерени против њих. Године 1884. провинцијска Влада увела је порез од десет долара по глави (head tax) за све Кинезе који желе да уђу у Канаду (8). Само две године касније, федерална Влада увела је порез по глави од педесет долара, што је само привремено смањило број кинеских имиграната (Исто). Године 1900. Влада Вилфрида Лоријера најавила је да ће повећати порез на сто долара и именовала је Краљевску комисију за имиграцију Кинеза и Јапанаца која је дошла до закључка да су Кинези „неподношљиви за слободну заједницу и опасни за државу“ (Исто). Четири године касније, Влада је подигла порез на

¹⁰ Ли, пак, наводи да нема довољно доказа који би показали да је дошљачки сензибилитет спречавао Кинезе да оснују своје породице у земљи у коју су дошли (в. Ли 1988: 21).

петсто долара, што је готово прекинуло имиграцију Кинеза (Исто). Осим ових закона, Канада је доносила и законе који су забрањивали Кинезима да запошљавају белкиње, јер је постојала бојазан да ће их Кинези увући у свет опијума, што је одговарало популарном поимању Кинеских четврти као нехигијенских, пренасељених места у којима влада грешност (12). Атикинска настројеност Канађана огледала се и у протесту који је 1907. године одржан у Ванкуверу када су поред јапанских Канађана мета били и кинески Канађани, који нису остали равнодушни на овај догађај. Након нереда, они су се повукли у Кинеску четврт и одбијали да раде у хотелима, крчмама, приватним кућама и дрвној индустрији (11). Антикинско расположење Канађана достигло је врхунац 1923. године увођењем Закона о имиграцији Кинеза којим је федерална Влада суштински забранила њихов улазак у Канаду. Изузетак су били „дипломате, свештеници, наставници, глумци, увозници и извозници, и туристи“ (13). Дан када је овај закон донет Кинези су означили као „Дан понижења“ (Исто). Захваљујући искључивању, кинеска заједница се смањила и остарила (Ли 1988: 109), а сачињавали су је углавном мушкарци, јер су порез по глави и Закон о имиграцији Кинеза отежавали, а потом и онемогућили уједињење кинеских породица (Тан, Рој 1985: 4)¹¹.

Други светски рат донео је промене у односима кинеских и белих Канађана. Још од јапанске инвазије на Манџурију 1931. године, Канађани почели су да гаје наклоност према Кинезима, да би после напада на Перл Харбор та наклоност почела нагло да расте (14). Са своје стране, неки Кинези су након Перл Харбора носили бецеве или стављали знакове у излоге који су поручивали да су Кинези, а не Јапанци (Исто). Током рата, многи Кинези у Канади захтевали су да се донесе нови закон који ће омогућити улазак њихове деце и жена (15). Њиховој борби придружио се Одбор за укидање закона о имиграцији Кинеза који су сачињавали како Кинези тако и белци, а који је био блиско повезан са Уједињеном црквом Канаде (Исто). Кинески Канађани и овај Одбор сматрали су да је раздвајање породица „супротно свим принципима човечанства, морала и друштвеног благостања“ и да је то кршење људских права које гарантује повеља Уједињених нација (Исто). Упркос томе што су се неки посланици Британске Колумбије у Парламенту противили ублажавању мера које су се тичале имиграције Кинеза, јавност и штампа су 1947. године поздравили саопштење да ће Закон о имиграцији Кинеза бити повучен (Исто). Уместо овог закона донет је нови Закон о имиграцији Кинеза, који је опет био селективан: „[С]амо Кинези који су били држављани Канаде могли су да доведу своје жене и малолетну децу“ (Исто). Касније је Влада подигла старосну границу за улазак кинеске деце са осамнаест на двадесет једну годину (15-16). Кинези су овакву политику тешко прихватили, јер им се чинило да Канада „широм отвара своја врата имигрантима из Европе“ (16). Тек када је Канада 1967. године увела „систем бодовања“ („point system“) којим се имигранти процењују на основу тога какав економски допринос могу дати Канади, Кинези су изједначени са другим имигрантима (Исто). Према попису из 2021. године, преко милион и седамсто хиљада људи кинеског порекла живи у Канади (Statistics Canada 2023).

Попут јапанских Канађана, кинески Канађани доживели су да им се премијер Канаде извини. Године 2006. премијер Стивен Харпер извинио се кинеским Канађанима за порез по глави, изражавајући своје жаљење и за искључивање Кинеза из Канаде које је трајало од 1923. до 1947. године (Government of Canada, News Release 2006). Уз извињење, премијер је понудио двадесет хиљада долара надокнаде. Осам година касније, 2014. године, премијерка Британске Колумбије, Кристи Кларк, извинила се кинеским Канађанима у име Британске Колумбије за неправде које им је провинцијска Влада

¹¹ Године 1931. од четрдесет шест хиљада петсто деветнаест Кинеза у Канади, три хиљаде шестсто четрдесет осам чиниле су жене (Чан 2019).

нанела (BC Gov News 2014). Четири године касније, 2018. године, град Ванкувер се такође званично извинио кинеским Канађанима за дискриминаторне законе и политику који су било усмерени против њих (Посон 2018).

2.3. Јужноазијски Канађани

Већина јужноазијских Канађана су имигранти или њихови потомци из Индије, Пакистана, Бангладеша и Шри Ланке, али и из других земаља, попут источне и јужне Африке, Гвајане, Тринидада и Тобага, Фиџија и Мауриџијуса (Букињани 2020).

Први јужноазијски мигранти дошли су у Ванкувер 1903. године. Већина њих били су Сики (Sikhs) пореклом из Панџаба и мушкарци који су привремено напустили своје породице како би пронашли запослење у Канади. Од 1903. године имиграција се значајно увећала, те је до краја 1908. године у Канади било преко пет хиљада имиграната из јужне Азије. Готово сви имигранти остали су у Британској Колумбији чија Влада им је ускратила права јер су их, попут јапанских Канађана и Кинеза, сматрали за расну претњу. Године 1908. канадска Влада увела је закон „непрекинутог путовања“ којим се забрањује улаз имигрантима који нису директно дошли из своје домовине. За имигранте из јужне Азије то је представљало проблем јер су на њиховом путу ка Канади постојале станице на које су морали да стају (Government of Canada, Significant events in the history of Asian communities in Canada 2023). Ова забрана раздвојила је мушкарце од њихових породица и зауставила раст заједнице имиграната из јужне Азије. Услед притисака заједнице и представника индијске Владе, Канада је 1919. године допустила женама и издржаваној деци канадских становника из јужне Азије да дођу у Канаду. Упркос овим уступцима, закон „непрекинутог путовања“ остао је на снази до 1947. године, када је укинут. Овај закон заменила је 1951. године годишња квота за имиграцију према којој је на годишњем нивоу у Канаду могло да уђе сто педесет имиграната из Индије, сто из Пакистана и педесет из Цејлона. Када су 1960-их година имиграциони прописи укидани, имиграција из земаља јужне Азије брзо је порасла. Након што су 1972. године јужни Азијци протерани из Уганде, Канада је примила седам хиљада њих, после чега је успостављен константан прилив јужних Азијаца из Кеније, Танзаније и Демократске Републике Конго (Букињани 2020).

Будући да ћемо се у овој дисертацији бавити јужноазијским имигрантима из источне Африке, у наставку овог потпоглавља акценат ће бити на њима. Попут остатка Африке, источна Африка је дуги низ година била под контролом колонијалних сила. До Првог светског рата, део источне Африке држала је Велика Британија, а део Немачка којој су након пораза у овом рату колоније одузете (Максон 2009: 186). Бивше немачке колоније, Белгија и Велика Британија, поделиле су источну Африку међу собом: Белгији је додељена Руанда и Бурунди, док је Великој Британији додељена Тангањика (Шилингтон 1995: 346). Након Другог светског рата, многобројне афричке државе стекле су независност од својих бивших колонизатора (Велике Британије, Португалије, Француске и Белгије). У источној Африци, најзначајнији фактори који су довели до деколонизације били су повећан ниво незадовољства у самим колонијама, као и „пораст национализма као снажне политичке силе“ (Максон 2009: 221). У новим околностима, будућност за Азијце у источној Африци била је неизвесна: многи су губили послове како би на њихово место били постављени Африканци који су у Азијцима видели препреку ка свом даљем напретку (268). Протеривање Азијаца нарочито је било изражено у Уганди, где је 1972. године тадашњи председник Иди Амин дао Азијцима деведесет дана да је напусте (Браун 2022). Амин је наводно имао сан у коме му је Бог рекао да треба да протера Азијце (Исто). Према тадашњим извештајима, Амин је тврдио да Азијци уназађују и саботирају економију Уганде, да шире корупцију и да одбијају да се интегришу у њен начин живота (Исто). Процењује се да је између педесет пет и осамдесет хиљада Азијаца из Уганде било означено за протеривање (Исто), од којих су многи пронашли уточиште у Великој Британији, Аустралији, Канади, Сједињеним

Америчким Државама. Док су већину имиграната из источне Африке који су дошли у Велику Британију чинили хиндуси, велика већина оних који су дошли у Канаду били су Исмаилити, једна од три шиитске секте која препознаје Исмаила као наследника шестог имама¹² (Фернандо 1979: 361). Исмаилити јужноазијског порекла који су из источне Африке дошли у Канаду заснивали су своје религијске праксе на наслеђу Коџа Исмаилита (Khoja Ismaili) из западне Индије (Карим 2011: 280). Коџа Исмаилити преобраћени су у Исмаилите у Индији од 13. века наовамо, остајући привржени својим индијским етничким коренима, али истовремено одржавајући свој муслимански идентитет (Нанци 2004: 393). Током британске, па и немачке колонијалне владавине, Исмаилити су били колонијална елита која је помагала колонизаторима у управљању неприступачним и непокорним областима у источној Африци (Генеч 2008: 128). Током деколонизације, нови режим сматрао је да је повезаност Исмаилита са колонизаторима политички сумњива. Попут остатка Азијаца, суочени са маргинализацијом и афричким национализмом, Исмаилити су били принуђени да се иселе у дијаспору (Исто).

Исмаилити у Канади обављају своје религијске дужности у складу са традицијом, уз често позивање на исламско Свето писмо, историју и филозофију (Карим 2011: 279). За многе чланове заједнице, одлазак на место окупљања (jamatkhana) и молитве је од централне важности (Исто; Фернандо 1979: 364). Одржавање традиције и чување приватности своје заједнице прати учествовање у јавном животу и медијима (Карим 2011: 286). Поједини чланови заједнице били су чланови федералне и провинцијских Влада, а некима су додељивана и признања, што је привлачило пажњу јавности (285). Такође, посета Ага Кана Канади медијски је доста пропраћена (Исто). Исмаилити се често охрабрују да посматрају Канаду као своју земљу. Имами су позивали Исмаилите да буду „лојални грађани“ земље у коју су дошли (Фернандо 1979: 367). Године 1972. блиски сарадник имама поручио је Исмаилитима окупљеним у Ванкуверу да треба да се идентификују као Канађани (Исто).

У Канади живи између седамдесет и осамдесет хиљада Исмаилита, а највеће њихове насебине су у Торонту и Ванкуверу, с тим што значајнији број заједница постоји и у Калгарију, Едмонтону, Монтреалу и Отави (Карим 2011: 265). Када је реч о јужноазијским имигрантима уопште, према попису из 2021. године преко два милиона и петсто хиљада њих живи у Канади (Statistics Canada 2023).

¹² Данашњи имам је Карим Ага Кан.

2.4. Имигранти из Европе

2.4.1. Канадски Македонци

На прелазу у 20. век, једна од највећих небританских група која је стигла у Канаду били су македонски сељани са балканских планина које су у то време биле део Отоманског царства (Петров 2013). Већина Македонаца дошла је у Канаду након Илинденског устанка који се одиграо 1903. године (Исто). Овај устанак био је „херојски али неуспели покушај Македонаца да окончају отоманску доминацију“ (Исто). Године 1910. хиљаду деведесет Македонаца живело је у Торонту, углавном из провинција Костур и Лерин који су били важни вилајети Отоманског царства, а данас су део северне Грчке (Исто). Неколицина је дошла из западне Македоније или из градова (Петров 1995: 10). Пансион, кафеи и радилишта Торонта спајали су Македонце, али и Бугаре, из различитих села и округа Македоније (11). Осећању повезаности и заједништва допринело је и канадско друштво које није познавало историју Балкана и које је било сумњичаво према јужним и источним Европљанима (Исто).

Пре Првог светског рата, многи Македонци и јужни Европљани долазили су у Канаду како би радили, уштедели новац, а потом се вратили у своју домовину којој су били привржени (Петров 1978: 58, 60). Међутим, када су након завршетка Првог балканског рата видели да је турског тлачитеља заменио грчки, они су схватили да њихова будућност лежи у Новом свету, односно Канади која је за многе од њих постала нови дом (61).

С почетка 20. века, Македонци који су живели у Торонту насељавали су источни и западни део овог града, запошљавајући се у фабрикама за обраду крзна, кожарама, кланицама, металургији, фабрикама трикотаже и на уличним пругама (61-62; Петров 1995: 13-14, 32). Услови рада били су тешки, прљави и штетни по здравље. У кожарама, македонски радници били су изложени „оштрим мирисима животињских кожа“, а услед дневне изложености процесу галванизације многим радницима зуби су остајали перманентно црни (Петров 1995: 34). Онима који су радили са металом, киселина која је капала са тек обрађеног метала изазивала је опекотине (Исто). У кланицама, недостатак вентилације, изложеност соли и тежина животињских кожа остављали су последице на плућа, кожу и леђа (Исто). У оваквим условима, Македонци су проводили дуге радне сате, у појединим фабрикама чак и „десет сати дневно, шест дана у недељи“ (35). Индустрија и Влада игнорисали су тешке услове рада Македонаца (Исто). Закупљени углавном нагомилавањем профита, индустријалци Торонта нису размишљали о сигурности и добробити својих запослених, нарочито странаца (Исто). Упркос физичким и друштвеним тешкоћама, послови у фабрикама омогућавали су македонским радницима да напредују (36), тако да су многи отварали своје ресторани, продавнице и месаре (Петров 2013). Данас, већина њих ради у „професионалном, чиновничком и услужном сектору привреде“ (Исто).

Након Другог светског рата и Грчког грађанског рата, Македонци су такође напуштали своје домове (Исто). Овај „егзодус“ интензивирао се током 1960-их година и наставља се до данашњих дана (Исто). Према попису из 2021. године, у Канади живи преко тридесет девет хиљада људи македонског порекла (Statistics Canada 2023).

2.4.2. Канадски Финци

Према Силанпеу, „[П]рви фински имигранти који су дошли у Северну Америку били су део групе насељеника који су основали колонију Нова Шведска дуж обале реке Делавер између 1641. и 1655. године“ (Силанпе 2019). Из Делавера, поједини Финци дошли су у Канаду да би радили на изградњи Веланд канала (Гибон 1938: 255), која је трајала од 1824. до 1829. године. Други Финци дошли су у Британску Колумбију из Аљаске, где су били у служби руске Владе пре него што је Аљаска продата Америци 1867. године (Исто). Одређени број Финаца дошао је у Канаду како би радио на изградњи Канадске пацифичке железнице, али они нису били прекоморски, већ су дошли из Мичигена и Минесоте у Сједињеним Америчким Државама где су радили као дрвосече или на фармама (Исто). Касније, Финци су се запошљавали као рудари и дрвосече (Силанпе 2019). У Онтарију на хиљаде финских имиграната и Канађана финског порекла запослило се у дрвној индустрији, од којих су многи нашли посао у логорима за дрвосече, јер су шуме где су радили биле близу њиховим кућама у северном Онтарију (Радфорт 1981: 23). Где год су радили, Финци су били препознати као „вредни, вешти шумари“, а њихов рад имао је изузетно значајну улогу у развоју дрвне индустрије Онтарија (Исто). Такође, Финци су дали допринос животу у логорима за дрвосече, технологији која се користила у индустрији и развоју синдиката радника у дрвној индустрији (Исто). Живот финских дрвосеча у логорима није био једноставан. Предузимачи су мало инвестирали у бараке које је требало да трају две или три сезоне, односно док се не исцрпе ресурси дрвне грађе у области у којој се ради (25). Унутар барака није било много комфора: у средини је стајала лимена пећ, док су кревети на спрат стајали дуж зидова, од осталог намештаја ту су биле необрађене клупе, бурад са водом и умиваоници (Исто). Тебад којима су се покривали прана су једном годишње, „без обзира колико људи их је користило“ (Исто). У многим камповима није било просторија за прање веша или за купање (Исто). Многи фински радници били су згрожени таквом прљавштином (Исто). Након великог штрајка 1926. године, синдикални логори пружали су много боље услове (Исто).

Фински имигранти који су касније долазили у Канаду гравитирали су више ка урбаним местима где су током 1950-их година оснивали свој бизнис или „прелазили у друге облике професионалног рада“ (Силанпе 2019). Између 1950. и 1960. године, већи број Финаца имигрирао је у Канаду, где су тражили боље економске услове од оних који су постојали у послератној Финској. Ови Финци били су из урбаних области, квалификованији, образованији и вољни да се настане у урбаним деловима Канаде. Од 1960. године, захваљујући расту финске економије, мало Финаца је имигрирало у Канаду. Према попису из 2021. године, преко сто четрдесет четири хиљаде људи финског порекла живи у Канади (Statistics Canada 2023).

2.5. Староседеоци

Долазак колонизатора на простор данашње Канаде донео је староседеоцима многе недаће. Без обзира на то да ли су се противили или потчинили колонизаторима, сви староседеоци платили су високу цену за контакт са њима (Џенис 1963: 251). Колонизатори су са собом донели бројне болести за које староседеоци нису имали имунитет (Кадот 2022). Болести попут великих и малих богиња, грипа, туберкулозе, дифтерије драстично су смањиле број староседелаца (Royal Commission on Aboriginal Peoples Volume 1 1996: 21; Royal Commission on Aboriginal Peoples Volume 3 1996: 104). Пре доласка колонизатора процењује се да је у Канади било између двеста двадесет хиљада до два милиона староседелаца, мада се сада прихвата бројка од пола милиона (Royal Commission on Aboriginal Peoples Volume 3 1996: 104). Према проценама пописа из 1871. године, у Канади је било сто две хиљаде староседелаца (Исто). Овакво смањење броја староседелаца „често се описује као геноцид или холокауст“ (Исто). Поред смањења броја староседелаца, епидемијске болести довеле су до уништавања староседелачке културе и духовности, јер су њихови богови замењивани хришћанским Богом који је могао да штити своје следбенике (Лакс 2001: 13).

Прва пошаст која је захватила староседеоце била је болест великих богиња која је десетковала староседеоце од раног 17. до друге половине 19. века (Џенис 1963: 251). Процењује се да је првобитна смртност од великих богиња била седамдесет процената или више (Дасчук 2013: 12). Од 1779. до 1783. године, велике богиње рашириле су се на области које данас чине делове Манитобе, Саскачевана и Алберте (Сполдинг, Фостер-Санчез 2020). Према проценама, више од половине староседелаца који су живели дуж реке Саскачеван умрло је од ове болести или од глади која се може повезати са епидемијом (Исто). У Британској Колумбији, многе заједнице староседелаца такође су биле захваћене овом болешћу касних 1770-их година, као и 1862. године када је само у приобаљу умрло четрнаест хиљада староседелаца, што је представљало скоро половину староседелачке популације у том рејону (Исто). Смртоносни потенцијал великих богиња навео је неке колонизаторе да их намерно искористе против староседелаца. У Америци, на почетку устанка поглавице Понтијака 1763. године, сер Џефри Амхерст предложио је пуковнику Хенрију Букету да искористе ђебад са великим богињама против староседелаца са којима су се борили (Демпси 2004: 35; Кадот 2022). Међутим, неколико историчара наводи да нема доказа да је Букет или неко од његових људи спровео овај задатак (Кадот 2022)¹³.

Међу таласима разних заразних болести, шпански грип из 1918. године понајвише се памти међу староседеоцима (Келм 1998: 11). Због лоших услова живота и пренасељености резервата, староседеоци су били посебно подложни заражавању (Лакс 2001: 185). Да би се заштитили од заразе, неки староседеоци желели су да користе нестароседелачке лекове, али многима то није било дозвољено јер су се лекари фокусирали на пацијенте који нису били староседеоци (Келм 1999: 40). Други староседеоци користили су староседелачке лекове, што је понекада давало добре резултате (Исто). Међутим, упркос покушајима да се лече, грип је однео много староседелачких живота. Целе породице биле су заражене истовремено, а неки су умрли од глади или смрзавања (Лакс 2001: 185). Према грубим проценама, епидемија грипа из 1918. године однела је четири хиљаде староседелачких живота (Исто). Осим епидемије грипа из 1918. године, блажи облик ове болести захватио је централни део Британске Колумбије 1928. године, а нешто тежи унутрашњост и приобаље 1931. и 1934. године.

¹³ Више о овом контроверзном догађају погледати: Фен 2000.

Теже епидемије десиле су се 1937. године, као и 1954. године када је ову провинцију погодио хонгкошки грип (Келм 1998: 13).

У извесној мери, колонизатори су се старали да староседеоци добију одговарајућу здравствену заштиту. Од краја 19. до средине 20. века здравствену негу староседеоцима првобитно су пружали одабрани агенти Краљевске канадске коњичке полиције и мисионари, а касније све већи број медицинских сестара и лекара који су радили пуно радно време или хонорарно (Royal Commission on Aboriginal Peoples Volume 3 1996: 105). До 1950-их година, Министарство националног здравља и социјалне заштите руководило је бројним здравственим установама за староседеоце (Исто). Током 1960-их година, федерална Влада потписала је низ уговора са провинцијским Владама како би омогућили староседеоцима да имају приступ здравственим услугама изван резервата (Бернет 2020). Године 1978. федерална Влада изнела је нову политику којом се охрабрује веће учешће староседелаца у планирању и спровођењу здравствене заштите у оквиру њихових заједница (Health Council of Canada 2005: 12; Royal Commission on Aboriginal Peoples Volume 3 1996: 106). Године 1982. успостављен је петогодишњи Програм демонстрације здравља у заједници (Community Health Demonstration Program) како би се тестирао трансфер староседелачке здравствене заштите на њихову заједницу (в. Royal Commission on Aboriginal Peoples Volume 3 1996: 106-108). До 2005. године скоро пола староседелаца одлучило се за трансфер, док они који нису, настављали су да добијају здравствену заштиту од Здравства Канаде (Health Canada) (Health Council of Canada 2005: 12).

Поред епидемија, велика страдања и патње староседеоцима донеле су и резиденцијалне школе које су успоставиле хришћанске цркве и канадска Влада како би едуковали, преобратили и асимиловали староседелачку децу у канадско друштво (Милер 2023). Као део колонизације и преобраћања староседелаца, ове школе требало је да цивилизују и спасу староседелачку децу, што су заправо била образложења која су колонизатори користили како би оправдали унесређивање великог броја староседелачке деце (The Truth and Reconciliation Commission of Canada 2015: 16).

Прва резиденцијална школа (Мохавк институт) отворена је 1831. године у Брантфорду у Онтарију (Милер 2023). Године 1883. федерална Влада отворила је три велике резиденцијалне школе у западној Канади, да би у наредним годинама систем резиденцијалних школа значајно порастао (The Truth and Reconciliation Commission of Canada 2015: 5). Према прописима из 1894. године, похађање резиденцијалне школе било је добровољно (35), али је ова политика промењена 1920. године када је Закон о Индијанцима (Indian Act) измењен како би омогућио Влади да примора староседелачку децу да похађају ове школе (37). Већина резиденцијалних школа налазила се у северним и западним деловима Канаде (38), а њима су управљали Римокатоличка, Англиканска, Уједињена, Методистичка и Презбитеријанска црква (6). На свом врхунцу око 1930. године, систем резиденцијалних школа бројао је осамдесет установа, од којих је три петине контролисала Римокатоличка црква, једну четвртину Англиканска, а остатак Уједињена и Презбитеријанска црква (Милер 2023). Број резиденцијалних школа био је у паду 1940-их година, али је овај тренд преокренут средином 1950-их година када је број школа у Квебеку и Северозападним територијама порастао (The Truth and Reconciliation Commission of Canada 2015: 39). Када је Влада крајем 1960-их година преузела контролу над резиденцијалним школама од цркве, донета је одлука да се ове школе постепено укидају (Милер 2023). Последње резиденцијалне школе у Канади затворене су између 1995. и 1998. године (The Truth and Reconciliation Commission of Canada 2015: 46). Процењује се да је сто педесет хиљада староседелачке деце похађало ове школе (Милер 2023).

Живот староседелачке деце у резиденцијалним школама био је прожет негативним искуствима која су оставила дуготрајне последице на њихов живот (Исто). Отргнути од свог дома и родитеља, деца су се у школама суочавала са разним облицима искорењивања староседелачке културе. По доласку у школу, дечама је шишана коса, традиционална одећа све деце мењана је новим униформама, браћа и сестре су раздвајани, староседелачки језици су забрањивани, а староседелачка духовност је потискивана у корист хришћанства (Исто; в. The Truth and Reconciliation Commission of Canada 2015: 9-16). Већина школа функционисала је по принципу „полудневног система“ („half-day system“): пола дана ђаци су похађали часове, док је други део дана био посвећен стручном оспособљавању, што је заправо био монотон рад којим се одржавала школа (The Truth and Reconciliation Commission of Canada 2015: 55). Осим за рад, староседелачка деца искоришћавана су и у друге сврхе. Од 19. века наовамо, Влада и цркве сумњали су да особље школе сексуално злоставља децу (91). Међутим, оптужбе за сексуално злостављање игнорисане су или ретко разматране (Милер 2023; The Truth and Reconciliation Commission of Canada 2015: 91-92). Неки ђаци нису пријављивали злостављање јер су се плашили да им други неће веровати или су пак били посрамљени да признају (в. The Truth and Reconciliation Commission of Canada 2015: 95). Чланови породица често су одбијали да поверују да су им деца злостављана, што је нарочито било изражено код оних породица које су прихватиле хришћанство и које нису могле да поверују да божји људи могу да злостављају њихову децу (в. Исто). Сексуално злостављање пратило је и физичко: деца су пребијана, затварана или чак везивана ланцима (Милер 2023).

Тешки услови живота у школама били су погубни за многобројну децу. Број њих који су умрли вероватно никада неће бити познат захваљујући првенствено неадекватно вођеној или уништеној евиденцији (Исто; The Truth and Reconciliation Commission of Canada 2015: 72). У покушају да одреди број преминуле деце, Комисија за истину и помирење Канаде (Truth and Reconciliation Commission) која је основана 2008. године, успоставила је Регистар смрти ђака националних резиденцијалних школа (National Residential School Student Death Register)¹⁴ (The Truth and Reconciliation Commission of Canada 2015: 73). Према статистичкој анализи из 2015. године, Регистар именованих ђака идентификовао је две хиљаде четрдесет смртних случајева у периоду од 1867. до 2000. године (74). Иста анализа која је укључила Регистар именованих и неименованих ђака идентификовала је три хиљаде двеста један смртни случај (Исто). У скоро педесет процената случајева не зна се узрок смрти деце, а познати укључују разне болести, од којих је највише била заступљена туберкулоза, затим грип, пнеумонија и опште болести плућа (74-76)¹⁵. Недавна истраживања такође су открила узнемирујуће информације о смрти староседелачке деце у резиденцијалним школама. У Британској Колумбији, 2021. године, уз помоћ георадара откривено је двеста петнаест остатака староседелачке деце на месту некадашње Кемлупс резиденцијалне школе. Недуго затим, у Саскачевану откривен је седамсто педесет један неозначен гроб на месту некадашње Меривал резиденцијалне школе.

¹⁴ Овај Регистар подељен је на три дела: „Регистар потврђених смрти именованих ђака резиденцијалних школа“ (the Register of Confirmed Deaths of Named Residential School Students), „Регистар потврђених смрти неименованих ђака резиденцијалних школа“ (the Register of Confirmed Deaths of Unnamed Residential School Students) и „Регистар смрти које захтевају даљу истрагу“ (the Register of Deaths that Require Further Investigation) (The Truth and Reconciliation Commission of Canada 2015: 73).

¹⁵ На здравље ђака умногоме су негативно утицали лоши хигијенски услови у школама, лоши услови за лечење, недостатак болничких просторија (в. The Truth and Reconciliation Commission of Canada 2015: 77-81), али исто тако и лоша исхрана (Милер 2023)

Ужаси резиденцијалних школа нису остали заборављени нити препознати. Крајем 1990-их година, бивши ученици захтевали су од цркава и Владе да признају своју улогу у резиденцијалним школама и да пруже надокнаду за патње које су ти ученици проживели (Милер 2023). Године 2006. постигнут је Споразум о поравнању за индијанске резиденцијалне школе (Indian Residential Schools Settlement Agreement) који су судови одобрили наредне године (The Truth and Reconciliation Commission of Canada 2015: 125). У оквиру овог споразума предвиђена је новчана надокнада свим ученицима ових школа, и то десет хиљада долара за прву годину коју су провели у школи и три хиљаде за сваку следећу (Исто). Године 2008. тадашњи премијер Канаде, Стивен Харпер, извинио се староседеоцима, признајући да је основни циљ резиденцијалних школа био да склоне децу из њихових домова како би била асимиллована у доминантну културу (Исто). У марту 2022. године, папа Фрања извинио се староседеоцима за умешаност цркве у резиденцијалне школе (Милер 2023). Његово извињење лично су чули припадници староседелачке делегације који су отпутовали у Рим да разговарају с њим (Исто). Јула 2022. године, папа Фрања отпутовао је у Канаду како би се и ту извинио староседеоцима, тражећи уједно „опрост за зло које су толики хришћани нанели староседелачким народима“ (Исто).

Односи европских колонизатора и староседелаца Канаде укључивали су и склапање споразума, што је текло кроз неколико фаза. У првој фази склапани су неформални трговински споразуми између европских трговаца крзном и староседелаца (Милер 2003: 5, 41). Након ере трговине крзном, наступила је ера склапања „споразума о савезништву, миру и пријатељству“ која је трајала од око 1700. године до Англо-америчког рата из 1812. године (42). Овим споразумима, сукобљене европске силе¹⁶ желеле су да осигурају староседелачко савезништво или да означе прекид непријатељстава и склапање мира (4). Значајан утицај на развој споразума између староседелаца и колонизатора имала је Краљевска прокламација (The Royal Proclamation) која је донета 1763. године којом су Британци препознали староседелачка територијална права, али која је такође изнела да једино британска Круна може да купи староседелачку земљу уколико староседеоци пожелеле да је продају (13-14). Краљевска прокламација омогућила је развој треће фазе склапања споразума којима су Европљани добили приступ староседелачкој земљи за насељавање и трговину (42). Ови споразуми склапани су у Горњој Канади пре Конфедерације, а након 1867. године и на западу и северу земље (Исто). Од 1871. до 1921. године британска Круна и староседеоци склопили су низ Нумерисаних споразума (Numbered Treaties) који су обезбедили Круни земљу за насељавање и индустријализацију (в. Филис 2016). Након продуктивног периода Нумерисаних споразума, од 1920-их до 1970-их година наступио је прекид у склапању споразума, захваљујући првенствено антистароседелачкој политици и законодавству (Милер 2003: 43). Склапање споразума поново је оживело са политичким ангажовањем староседелаца и жељом нестароседелаца да добију приступ ресурсима који се налазе на земљи која је под контролом староседелаца, што јасно показује Споразум о Џејмс Беју и северном Квебеку (James Bay and Northern Quebec Agreement) који је склопљен 1975. године (Исто, 37-38). У жељи да одржи своје предизборно обећање да ће обезбедити сто хиљада радних места, тадашњи новоизабрани премијер Квебека, Роберт Бураса, покренуо је план да искористи „хидроелектрични потенцијал Џејмс Беј развоја“ (37). У складу са тим, Џејмс Беј корпорација је 1972. године почела са радовима за изградњу брана на северним рекама и станицама за производњу струје (Исто). Међутим, исте године, Кри народ Џејмс Беја заложиио се за своја права, успевши да избори судску забрану којом се забрањује Џејмс Беј корпорацији да гради на њиховој

¹⁶ Углавном су то биле Велика Британија и Француска.

земљи (38). Иако је забрана убрзо оборена, федерална и провинцијска Влада започеле су разговоре са староседеоцима северног Квебека, што је резултирало Споразумом о Џејмс Беју и северном Квебеку који је и први модерни споразум о староседелачкој територији (Исто). Овај споразум омогућио је Влади Квебека да настави са изградњом брана у рејону Џејмс Беја (Тиркот 2019), док су Кри и Инуит народи предали своја земљишна права за двеста двадесет пет милиона долара, задржавајући притом права на лов и риболов (Марш 2023). Друга фаза Џејмс Беј пројекта названа пројекат Велики кит означила је и његов крај. Године 1992. пројекат Велики Кит доживео је велики неуспех када се Кри народ побунио против изградње нових брана и када је држава Њујорк раскинула уговор о куповини струје са Хидро-Квебеком, захваљујући управо кампањи Кри народа (Исто; Стратон 1999: 93-94). Целокупан Џејмс Беј пројекат обустављен је 1994. године (Стратон 1999: 93-94).

Споразуми између староседелаца и колонизатора су у многим аспектима пуноважни и обавезујући. Многи споразуми направљени су тако да нуде заштиту и помоћ Владе „све док сунце сија и воде теку“ (The Canadian Encyclopedia 2017). Према тврдњама староседелаца, споразуми важе и данас: они су „свети и духовни завети који се не могу одбацити“ (Royal Commission on Aboriginal Peoples Volume 2 1996: 49). Правно и законски гледано, споразуми су такође важећи: према одељку 35 Уставног закона Канаде из 1982. године, постојећа права из споразума штити Устав (34). Међутим, упркос томе, институције Владе споро имплементирају споразуме у своје законе и политику, што за последицу има судске спорове чије се одлуке о правима из споразума такође понекада не имплементирају (Исто).

О правима које споразуми гарантују расправљале су и Уједињене нације. Године 1987. Радна група Уједињених нација за староседелачку популацију спровела је истраживање о споразумима између држава и староседелаца, што је Влада Канаде покушала да омете (The Canadian Encyclopedia 2017). Упркос опструкцији Канаде, истраживање је настављено под руководством специјалног известиоца Мигел Алфонса Мартинеза, чији рад је утицао на доношење Декларације Уједињених нација о правима староседелачких народа коју је Генерална скупштина Уједињених нација усвојила 13. септембра 2007. године (Исто). Према овој декларацији, споразуми између државе и староседелаца треба да се поштују и примењују¹⁷ (в. Исто). Новембра 2010. године, Канада је начелно подржала ову декларацију, али је није у потпуности одобрила (Исто). Пет година касније, премијер Џастин Трудо најавио је да Канада планира да укине свој „статус приговарача“, а 2016. године министарка староседелачких и северних послова (Minister of Indigenous and Northern Affairs), Керолин Бенет, објавила је да је Канада у потпуности прихватила декларацију (Исто).

Овај историјски преглед изнет је у складу са романима из корпуса дисертације који се баве јапанским, кинеским, јужноазијским, македонским и финским имигрантима у Канади и канадским староседеоцима. У анализи ових романа користићемо теоријски оквир који ће бити представљен у наредном делу дисертације.

¹⁷ За цео текст ове декларације погледати United Nations 2008.

II ТЕОРИЈСКИ ОКВИР

1. Теоријске парадигме странца и страног

У чланку „Странац и теорија друштва“, Винс Марота износи да је „[у] литератури о ‘странцу’ уобичајено (...) признање ауторитета Георга Зимела и његове формулације социолошког проблема страности“ (2017а: 181). Немачки социолог и филозоф Георг Зимел изнео је одређена своја запажања о странцу у кратком чланку под називом „Странац“. Зимел не дефинише странца као оног који „лута, који данас долази и сутра одлази“, већ као оног „који данас долази и сутра остаје“ (2017: 15). Као такав, странац показује „[j]единство близине и удаљености“ (Исто), које Зимел формулише на следећи начин: „[У]даљеност значи да је онај који је близу, удаљен, а страност значи да је онај који је такође удаљен, заправо близу“ (1950: 402). Винс Марота олакшава разумевање ове комплексне формулације, додајући јој појмове „физички“, „друштвено“ и „културно“: „удаљеност значи да је онај који је [физички] близу, [друштвено и културно] удаљен, а страност значи да је онај који је такође [друштвено и културно] удаљен, заправо [физички] близу“ (2017б: 34). Зимел, дакле, види странца као „просторно (физички)“ блиског, али „метафорички (друштвено и културно)“ удаљеног (35). Ово јединство близине и удаљености странца Зимел усложњава следећом тврдњом: „Странац нам је близак уколико осећамо да ми и он имамо нешто заједничко у националном, социјалном, пословном или уопште људском погледу; далек нам је уколико ове сличности иду с оне стране њега и нас и повезују нас само зато што повезују и многе друге људе“ (2017: 19). Чини се да Зимел овом тврдњом у извесној мери занемарује просторну блискост странца у корист општих друштвених и људских особина које могу спајати или раздвајати странца и домаћина. Уколико странац дели са домаћином опште друштвене и људске особине он ће му бити близак, али уколико се те заједничке опште особине занемаре или поричу, странац ће остати странац. Порицање људских особина странца води ка стварању Другости која се дехуманизује управо зато јер се њене људске особине поричу (Зимел 2017: 20; в. Марота 2017б: 36; в. Марота 2012: 680). Порицање људских особина странца истовремено води ка истицању оних његових особина које он не дели са групом којој приступа (Зимел 2017: 20). Ове особине које нису заједничке странцу и групи којој приступа нису личне особине одређеног странца, већ су то особине које су заједничке многим странцима (Исто).

Однос странца и групе којој приступа детаљније је анализирао Алфред Шиц, аустријско-амерички социолог и друштвени феноменолог¹⁸. У чланку под називом „Странац: есеј из социјалне психологије“, Шиц посматра странца као „одраслог појединца из нашег времена и цивилизације који покушава да буде трајно прихваћен или бар толерисан од стране групе којој приступа“ (2017: 22). Анализу овако схваћеног странца и његовог односа са групом којој приступа, Шиц спроводи имајући у виду првенствено имигранта (Исто). Један од централних термина који се издваја у Шицовој анализи јесте „културна шема групног живота“ која се користи за „означавање свих нарочитих варијација, унутрашњих ситуација и система оријентације и нахођења (као што су народни обичаји, правила понашања, закони, навике, етикеција, мода) који, према преовлађујућем мишљењу данашњих социолога, карактеришу ако не и

¹⁸ Шиц је био „најистакнутији следбеник Едмунда Хусерла у социологији и особа која је увела европску феноменологију у америчку социологију“ (Перинбанајагам 2017: 142-143).

сачињавају било коју друштвену групу у датом историјском тренутку“ (23). Према Шицу „[с]ваки члан рођен или одгојен у групи прихвата спреман стандардизован шаблон културне шеме наслеђен од предака, учитеља и власти као неоспоран водич у свим ситуацијама које се нормално одвијају у друштвеном свету“ (26). За странаца у новом окружењу, додир његове првобитне културне шеме и културне шеме групе којој приступа представља значајан фактор који утиче на обликовање његовог живота и идентитета. Будући да историја културе којој странац приступа није „интегрални део његове биографије, као што је то био случај са историјом његове првобитне групе“, он је у тој групи „придошлица у истинском значењу тог термина“ (28). Као придошлица која је укореењена у својој изворној културној шеми, странац „почиње да тумачи своју нову друштвену средину у терминима сопственог стандардног мишљења“ (Исто). Међутим, странац грешни уколико мисли да је његова изворна културна шема „наводно важећа у групи којој приступа“ (Исто).

Пошто странчева изворна културна шема не важи у новом окружењу, странац мора да покуша да разуме то окружење како би му се прилагодио. Да би растумачио и разумео ново окружење, странац мора да „преведе“ термине групе којој приступа у „термине шеме његове културне групе, под условом да у потоњој уопште постоје еквиваленти за тумачење“ (31). Тек када прикупи довољно знања о функционисању нове културне шеме „странац може да почне да [је] усваја као шему сопственог изражавања“ (Исто). Стећи знање и прилагодити се новом културном окружењу дуг је и неизвесан процес, од чијег исхода зависи да ли ће странац остати странац или ће бити прихваћен у нову групу. Како Шиц објашњава,

Прилагођавање придошлице групи која му је на први поглед изгледала чудно и непознато је континуирани процес испитивања културних шема групе којој приступа. Уколико процес испитивања успе онда ће та шема и њени елементи постати уобичајене ствари за придошлицу, неоспоран начин живота, уточиште, и заштита. Али тада странац више није странац, и његови посебни проблеми су решени. (37)

Ипак, чак и када се странац прилагоди новом окружењу, он не одбацује увек своју изворну културу, већ постаје културни хибрид којег је дефинисао Роберт Е. Парк, амерички социолог. Према њему, културни хибрид или, како га он још назива маргинални човек, је

човек који живи и дели интиму културолошког живота и традиција два различита народа. Нема довољну жељу да раскине, чак и ако му је то дозвољено, са прошлошћу и традицијама, а није до краја прихваћен, нарочито због расних предрасуда, у новом друштву у којем сада тражи свој [sic!] место. Он је човек на маргини две културе и два друштва, која никад нису продрла дубље једно у друго и спојила се. (2017: 110-111)

Бивствујући између две културе, странац је принуђен да се носи са унутрашњим сукобом који је, како Парк истиче, „карактеристичан за сваког имигранта у периоду транзиције, када се старе навике одбацују, а нове се још нису формирале“ (112). Ова унутрашња криза је код маргиналног човека стална и може имати особности моралне пометње „коју узрокују нови културолошки контакти“ (Исто). Морални сукоби и кризе који проистичу из додира две културе могу бити духовне или религијске природе (в. Исто)

Питањем маргиналног човека у оквирима хибридности бавио се и Еверет В. Стоунквист, амерички социолог. Према Стоунквисту, маргинални човек се појављује у бикултуралним и мултикултуралним срединама. Као особа који се налази „између две културе“ (Стоунквист 2017: 126), маргинални појединац суочава се са две супротстављене слике о себи. Прва слика јесте слика коју о њему ствара друга култура,

што Стоунквист описује уз помоћ Дубојсовог термина „двострука свест“ („double-consciousness“) и термина „сопство у огледалу“ („looking-glass self“) Чарлса Хортонa Кулија (130). Дубојс описује „двоструку свест“ као осећај гледања себе очима других (2007: 8). На сличан начин, Кули наводи да је „сопство у огледалу“ идеја о томе како изгледамо у уму неке друге особе (1922: 183). Поред ове слике коју о њему ствара друга култура, маргинални појединац суочава се и са сликом коју о њему ствара његова изворна култура. Маргинални појединац се тако налази између два огледала, и сваки „представља другачију слику њега“, чега је и он на изврстан начин свестан (Стоунквист 2017: 131).

Постављен између две културе које стварају различите слике о њему, маргинални појединац у свом животном циклусу пролази кроз три фазе (124, 134).

У првој фази, када се појединац упознаје са две културе, постоји изврстан степен асимилације без које „појединац неће касније искусити конфликт лојалности“ (134), што не значи нужно да је конфликт лојалности пожељан, већ да је изврстан степен асимилације само неопходан корак ка потенцијалном конфликту лојалности у будућности. У овој фази, асимилација је „несврстан процес током кога појединац не схвата да преузима две културе“, те је због тога ова фаза често „ограничена на детињство“ (Исто). Појединац се дакле у изврсној мери асимилује са новим окружењем, али истовремено остаје веран својој изврсној култури, што може навести одређене људе да поставе питање коме је странац заправо лојалан (Исто). Постојање конфликта лојалности код странца уочио је и Алфред Шиц који се у својој анализи позива на Стоунквиста и Парка. Конфликт лојалности Шиц назива „[н]еизврсна лојалност“ која је карактеристична за случајеве „када је странац невољан или немоћан да потпуно замени културну шему своје првобитне групе новом“ (2017: 36). У том случају, „странац остаје“, како Шиц каже, „оно што Парк и Стоунквист (...) зову ‘маргинални човек’, културни хибрид на рубу две различите шеме групног живота, који не зна којем од њих припада“ (Исто).

У другој, кризној фази, маргинални појединац „постаје сврстан културолошког конфликта“, чиме се ремети његова „животна организација“, што за последицу може имати „збуњеност, чак и шок, немир, разочарање и отуђење“ (Стоунквист 2017: 134, 135). Иако постаје „једна врста подељене личности“, маргинални појединац „не остаје пасиван; одређени труд се улаже у поновно прилагођавање“ (135).

У трећој фази, маргинални појединац треба да пронађе дугорочније решење за своју ситуацију (Исто). Решења може бити више. Појединац може да „настави ка доминантној групи и можда и успе да постане њен члан“, чиме се његов „сукоб завршава или стално одјекује у сећањима“ (Исто). Друга опција јесте да се маргинални појединац приклони потчињеној групи и да захваљујући томе што има контакте и у доминантној и у потчињеној групи¹⁹ постане њен вођа (Исто). Такође, због своје огорчености, маргинални појединац који се прикључи потчињеној групи може започети борбу против доминантне групе, постајући тако „‘револуционар’ или агресивни националиста“ (Исто). С друге стране, уколико он жели да уздигне своју групу „неким другим методима [sic!] може да се појави у виду помирителца, реформисте, учитеља итд.“ (Исто). Треће решење које маргинални појединац може изабрати јесте повлачење у изолацију или нестајање, што је изводљиво једино уколико „побегне у другу земљу“ (Исто).

Поред Стоунквистовог и Парковог маргиналног појединца, постоје и друге врсте странаца које су посве различите од маргиналних појединаца. Једна таква врста јесте и „дошљак“ („sojourner“) чије особине је испитао Пол Сју, професор социологије. Сју извршно каже да дошљак „није маргинални човек“ кога је Парк описао (1952: 34).

¹⁹ Стоунквист користи фразу „[д]воструки контакти“ (Стоунквист 2017: 135).

Основна особина дошљака јесте да се он држи културе своје етничке групе, док маргинални човек живи у две културе (Исто). Дошљак није маргинални човек и зато што он није стални становник земље у коју долази (Исто). Тек онда када дошљак постане стални становник земље у коју долази, он може постати маргинални човек (Исто).

Основни разлог доласка дошљака у нову земљу јесте посао који он планира да обави у најкраћем могућем року (35). Међутим, у жељи да успе у свом послу и да заради довољно новца, он може остати дуже него што је планирао, због чега се у њему јавља дилема да ли да се врати у домовину или да остане у новој земљи (Исто). У новој земљи, он се већ навикао на свој положај (36). Он не учествује у животу нове земље и његове активности су ограничене на посао, због чега он себе види као аутсајдера и посматрача (Исто). С друге стране, и јавност у њему види само човека који је ту да би обављао свој посао (Исто). У новој средини у којој се навикао на живот и свој положај, дошљак се повезује са „људима из своје етничке групе“ (Исто). Он и његови сународници живе у „расној колонији или културном простору“, као што је Кинеска четврт (Исто). Стварање расне колоније јесте начин да се створи дом који је исти као стари дом који су напустили, што подразумева одржавање своје изворне културе (37). Као особа која није раскинула везе са својом домовином и изворном културом, дошљак често посећује своју домовину (39). С друге стране, постоје и они дошљаци који се не враћају у своју домовину, али то не значи да они нису дошљаци (42). Они су заправо исти као и они дошљаци који посећују своју домовину (Исто). И једни и други не могу се у потпуности асимиловати у ново окружење (43).

Проблематика странца може се испитати и користећи појмове модернизам и постмодернизам, као што је то учинио пољски социолог Зигмунт Бауман. Он је испитивао странца у оквиру „чврстог модернизма“ („solid modernity“), „постмодернизма“ („postmodernity“) и „флуидног модернизма“ („liquid modernity“) (в. Бест 2019: 76-77).

Чврсти модернизам укореван је у стварању поретка (77, 79). Како Бауман износи, „модерна држава је била та – она која је законом увела поредак и дефинисала тај поредак као јасно обавезујуће поделе, класификације, расподеле и границе“ (2017: 63). У чврстом модернизму који се залаже за поредак, „модерни странци били су шкарт“ који се није уклапао у визију реда (Исто):

Странци су одисали неизвесношћу тамо где би требало да владају извесност и јасноћа. У складном, рационалном поретку који је требало изградити није било места – није могло бити места – за особе ни тамо ни овамо, за оне који седе са стране, за когнитивно амбивалентне. Изградња поретка представљала је рат исцрпљивања противника који се водио против странца и страног. (64)

Поништавање странаца се тако манифестује као уништавање и стварање. Да би се створио и одржао поредак, странци су морали бити на изврстан начин уништени (65).

Стварање и одржавање поретка у модернизму Бауман доводи у везу са концептима чистог и прљавог у истраживањима Мери Даглас²⁰ (Бест 2019: 77). Бауман истиче да у сваком човеку постоји неки прљави елемент који човек у чврстом модернизму жели да избаци из себе. Тај прљави елемент се избацује из себе и премешта на другу особу која не припада, то јест странца (Исто). Модерна држава користила је ову идеју „контаминиране Другости“ како би остварила стабилност и супротставила се различитим формама амбивалентности (Исто).

²⁰ У својој књизи *Чисто и опасно*, Мери Даглас истиче да се прљаво не уклапа у поредак, да заправо представља неред и да га треба елиминисати како би се околина организовала и уредила (в. Даглас 1984: 2, 41)

За разлику од модерног света у коме се тежило реду, „[п]остмодерни свет се суочава са животом у стању несигурности које је трајно и несводљиво“ (Бауман 2017: 68). Са постмодерном несигурношћу и неизвесношћу долази и пропаст опозицијâ, па самим тим и замагљивања јасних разлика „између нормалног и абнормалног, очекиваног и неочекиваног, обичног и бизарног, припитомљеног и дивљег – познатог и чудног, нас и странаца“ (73). Попут идентитета савременог човека који није „чврст и трајан“ (74), ни идентитет странаца није постојан, те се разлика између „нас“ и „њих“ тешко може одредити „кроз унапред одређен облик света“ или „наредбом са врха“ (73). Уместо јасних опозиција које су биле карактеристичне за модернизам, у постмодернизму величају се управо разлике. Како Бауман објашњава,

Ако су се левица и десница, напредњаци и реакционари модерног периода сложили да је странство абнормално и за жаљење, а да надмоћни поредак будућности (...) не би подразумевао место за странце, постмодерна времена су обележена готово општим слагањем да разлика није само неизбежна, већ добра, драгоценна, те да је треба заштитити и култивисати. (80)

Слично становиште артикулише и Линда Хачн која каже да постмодернизам „настоји да афирмише разлику, не хомогени идентитет“, додајући да разлика „нема егзактну супротност на основу које се одређује“ (1996: 21). Према томе, странци који су различити од нас у постмодернизму су корисни:

Они су корисни управо у свом капацитету странца; њихову страност треба заштитити и брижљиво чувати. Они су незаменљиви путокази у животном итинерару без плана и смера. Мора да их буде онолико много и морају бити толико протејски као и сукцесивна и паралелна отелотворења идентитета који је у бесконачној потрази за собом. (Бауман 2017: 79)

Међутим, иако су странци у постмодернизму корисни, од њих се такође треба чувати и држати дистанцу. У циљу анализе опасности које странац доноси, Бауман се ослања на Пола Сартра и његову анализу вискозности:

[У] истом моменту кад вјерујем да (...) посједујем [оно што је вискозно], једним чудним преокретом *оно* посједује мене (...) Ако је предмет који држим у руци чврст, могу да га испустим кад год желим; његова инертност симболизира за мене моју потпуну моћ (...) Али вискозно овдје преокреће термине: Биће-за-себе је изненада *компромитовано*. Ја ширим руке, желим да испустим вискозно, а оно пријања уз мене, усисава ме, вуче ме (...) Нисам више у стању да зауставим процес присвајања (...) Вискозно се појављује као једна течност која је виђена у ноћној мори и чија се сва својства анимирају неком врстом живота и окрећу против мене (...) Ако скочим наглавце у воду, ако зароним у њу, ако дозволим да потонем у њу, не осјећам никакву нелагодност, јер се ни на којој дубини не плашим да ћу се у њој растопити: остајем једно чврсто тијело у њеној течности. Ако се увалим у вискозно, осјећам да ћу се у њему изгубити (...) Додирнути вискозно значи ризикувати да се растопимо у вискозности. (1984: 594-595)

Позивајући се на Сартрову концепцију вискозности, Бауман жели да укаже на то да постмодерни људи прихватају различитост само ако она не угрожава њихову слободу. Док урањање у воду „потврђује моју моћ да одржавам своју форму у беспрекорном стању, своју контролу над сопственим телом, своју слободу и владање ситуацијом“, купање у вискозним течностима попут меда, смоле, катрана или меласе је посве другачије, јер се „ова материја лепи, задржава на мојој кожи, неће да се одвоји. Уместо да освајам страни, нови елемент, осећам се нападнут и освојен од стране елемента од ког нема бекства. Више немам контролу, више не владам собом. Изгубио сам своју слободу“ (Бауман 2017: 75). Према Бауману, слобода представља „однос моћи“, у смислу да

слобода једних људи представља неслободу других, с тим што треба имати на уму да „слобода зависи од онога ко је јачи“ (75-76).

У складу са изложеним принципима вискозности и слободе, Бауман повезује вискозност, слободу и странца:

[Ж]естина страности, те интензитет његовог презирања, расту са релативном беспомоћношћу и умањују се уз раст релативне слободе. Може се очекивати да што мање људи контролише и може контролисати своје животе и своје идентитете који утемељују живот, тим ће их други више сагледавати као слузаве и тим више ће панично покушавати да се одвежу и одвоје себе од странаца које доживљавају као безобличну супстанцу која их обухвата, гуши, усисава. (76)

Странац, дакле, угрожава слободу, поготову оних људи чија је слобода већ угрожена. А пошто је слобода однос моћи, то значи да ће странци бити моћници у односу на оне људе чију слободу угрожавају. Сходно томе, „чини се да се и десница и левица данас слажу да пожељнији начин живљења са странцима значи да се треба држати одвојено“ (81).

Да странце треба држати одвојено пропагира и флуидни модернизам. У флуидном модернизму, људи избегавају контакт са странцима јер се плаше да ће их они контаминирати (Бест 2019: 91). Све што има везе са странчевим начином живота постаје предмет непријатељства, док непријатна блискост странаца води ка пориву да се заштити хомогена територија (91, 93).

У флуидном модернизму странци се повезују са избеглицама и илегалним мигрантима који се сматрају за уљезе којима треба забранити улазак у земљу, а уколико уђу, њихово присуство сматраће се непожељним и против наше воље (Бест 2019: 89). Како Бауман наводи, избеглице су „људски отпад“, „отеловљење аутсајдерâ, апсолутни аутсајдери, аутсајдери свуда“ (2004: 80). Као људски отпад, избеглице не играју корисну улогу у земљи у коју су дошли и немају намеру или могућности да се асимилирају у ново друштво (77). У новој земљи они живе у гетоима који могу бити створени добровољно или недобровољно у зависности од тога ко је поставио препреке на границама гета (80). Уколико су то учинили домаћини онда је гето недобровољан, а уколико су то учиниле избеглице онда је он добровољно успостављен.

Граница коју Бауман овде образлаже важна је за разумевање странца уопште, а не само у оквирима флуидног модернизма. Како Љубинко Пушић истиче,

Између оног ко се разумева као странац и оног ко о томе истражује, суди или једноставно живи – налази се граница. Она може бити видљива, може се наслућивати или бити тек ментална конструкција, свеједно (...) [И]за сваког тумачења појма странца налази се нека граница: језичка, културна, религијска, социјална или искуствена (...) [П]осебно су значајне просторно-физичке границе. То су границе у геополитичком смислу које по правилу исписују односи исток-запад, односно север-југ. (2017: 204-205)

Ако су ове границе чврсте и непропусне, онда је питање странаца питање бинарних опозиција „које увек привилегују једну страну“ и између којих центар „функционише као стожер“ (Хачион 1996: 113). Успостављање и одржавање граница између домаћина и странаца тако поново у први план ставља опозиције које постмодернизам критикује у корист разлика. С друге стране, странац има моћ да замагли границе и оспори бинарне опозиције. Како Бауман каже: „Оно што одређене људе чини ‘странцима’, па самим тим и неугодним, иритантним, одбојним и свакако ‘проблематичним’, јесте њихов капацитет да замагле и замраче граничне линије које треба да се виде јасно“ (2017: 73). Један од начина на који странци замагљују границе јесте дихотомија пријатеља и непријатеља. Према Бауману, странци нарушавају опозицију пријатеља и непријатеља – они „нису ни пријатељи ни ‘отворени’ непријатељи“, због чега стварају несигурност и сумњу (Бест

2019: 82), што је у складу са нестабилним идентитетом који заговара постмодерна критика.

Комплексној природи странца и страног доприноси и Фројд својом анализом појма „unheimlich“²¹. Како Фројд наводи, немачка реч „unheimlich“ супротна је речи „heimlich“ која значи „домаће“, и речи „heimisch“ која значи „изворно“²², те да је према томе она „супротна ономе што је блиско“ (1955: 220). На основу овог описа, Фројд закључује да је оно што је „unheimlich“ „заstraшујуће управо зато што није познато и блиско“ (Исто). Већ сам превод појма „unheimlich“ упућује на његову повезаност са странцем и страним. Та повезаност постаје још очигледнија са речничким преводом ове речи на грчки на који се Фројд позива. На грчком, овај појам преводи се као ξένος (221), што се може транскрибовати као *xénos*, у значењу „страно“, „непознато“. Заједно са грчком речи *phóbos*, реч *xénos* твори реч ксенофобија. Према томе, „unheimlich“ се може посматрати као саставни део ксенофобије.

Изгледа парадоксално, али појам „unheimlich“ у себи заправо садржи и његову супротност – „heimlich“. Како Фројд наводи, „heimlich“ може значити „сродно и одговарајуће“, али и „оно што је скривено и што се држи ван видокруга“ (224-225). Управо је ово друго значење појма „heimlich“ оно које га повезује са појмом „unheimlich“. Позивајући се на Шелинга, Фројд истиче да је „unheimlich“ све оно што је „требало да остане тајно и скривено, али је обелодањено“ (225). Дакле, када се „heimlich“ обелодани, оно постаје „unheimlich“, што разјашњава повезаност ова два појма и укида парадокс.

Повезаност појма „heimlich“ и „unheimlich“ Фројд показује на примеру потиснутих садржаја. „Unheimlich“ није нешто „ново или странно“, већ је то оно што је нашем уму познато али је отуђено „кроз процес потискивања“ (241). Фројд истиче да се на основу овог објашњења може разумети Шелингова дефиниција појма „unheimlich“ као „онога што је требало да остане скривено, али је обелодањено“ (Исто).

На основу Фројдовога испитивања појма „unheimlich“, Јулија Кристева спровела је део свог истраживања које се бави странцима и страним. Према Кристевой, Фројд је говорио о вези потиснутих садржаја и појма „unheimlich“, преместио појам „unheimlich“ споља ка унутра, а то унутра је потенцијално контаминирано оним што је странно (1991: 183). То што је странно у нама, то „друго“, је „моје (...) несвесно“ (Исто), што је и основна теза Кристевине књиге која носи назив *Странци себи самима (Strangers to Ourselves)*. Разумевање да смо ми странци сами себи јесте један од начина да прихватимо странце.

Кристева истиче да Фројд не помиње странце у свом есеју посвећеном појму „unheimlich“, што њу не обесхрабрује да се запита да ли политичке црте ксенофобије можда укључују појам „unheimlich“ (191). Као потврдан одговор на своје питање, Кристева износи да одбацивање странаца укључује страх од другог, укључујући другог као смрти и другог као жене (Исто)²³. Странац, дакле, у нама буди она осећања која су садржана у појму „unheimlich“, а који се везује за смрт, жену, али и наше несвесно. Како Кристева наводи, „када бежимо од странца или се боримо са њим, ми се боримо са

²¹ На енглески језик, „unheimlich“ се често преводи као „uncanny“, док је на српски језик овај појам тешко превести, јер он у себи обједињује више значења. На пример, Фројд на разним језицима даје речничке преводе овог појма (в. Фројд 1955: 221), па ако prevedемо појмове које је он дао на енглеском језику, долазимо до закључка да „unheimlich“ на српском може значити „неугодно“, „нелагодно“, „мрачно“, „страхотно“, „језиво“, „уклето“, „одбојан човек“. У овој дисертацији користили смо изворни појам „unheimlich“.

²² У енглеском преводу овде је употребљена реч „native“ која се може превести и као „аутохтоно“, „домаће“, „домородачко“.

²³ Кристева овде упућује на Фројдово становиште да женски полни орган и смрт могу бити „unheimlich“ (Фројд 1955: 245, 246). Фројд додаје да је повезивање женског полног органа и појма „unheimlich“ одлика неуротичних особа (245).

нашим несвесним“ (Исто). Да бисмо променили наш однос према странцима, потребно је да променимо однос према себи. Иако Фројд не говори о странцима, он нас учи како да препознамо страност која је у нама, јер је то можда једини начин да ту страност не терамо из себе (Исто). Фројд нас охрабрује да препознамо да смо „дезинтегрисани“ не да бисмо „интегрисали странце“ или да бисмо их „уловили“, већ да бисмо их примили у „unheimlich“ страност коју са нама деле (192). Овакав приступ странцу јесте позив да га „анализирамо тако што ћемо анализирати себе“, што је поступак који нам напоследку може помоћи да схватимо да сви у себи садржимо нешто страно, да „смо сви странци“, а ако смо сви странци, онда странаца и нема (Исто).

2. Фобични аспекти ксенофобије

Реч фобија потиче од грчке речи *phobos* која значи бежање, паника, страх, ужас, и од истоименог божанства који је могло да изазове страх и панику код својих непријатеља (Маркс 1969: 3). Фобије су „страхови који су неуобичајено јаки“ (73) и везују се „за извесне објекте или ситуације“ (Фројд 1976: 372). Код ксенофобије ови објекти представљају странце, док ситуације могу подразумевати различите облике сусрета или додира са њима. У зависности од тога коју последицу појединац очекује од сусрета са неким фобичним објектом или ситуацијом, иста фобична ситуација или објекат могу код различитих људи да произведу различите ефекте (Бек и др. 1985: 124). Ово се може повезати са симболичким потенцијалом фобија. Неретко се дешава да одређена фобија представља симбол неког другог страха, што су многи психоаналитичари и увидели (в. Маркс 1969: 94-100), па тако извор страха код ксенофобије може бити различит у зависности од тога шта за нас странац симболизује, односно представља.

Појединац који пати од фобичних страхова показује одређене моделе понашања. Он има снажан порив да побегне или да избегава објекат или ситуацију која изазива страх, а када је приморан да се суочи са ситуацијом или објектом од кога се плаши, у њему се јавља извештан степен узнемирености (Бек и др. 1985: 115). Када тренутно није у ситуацији која изазива фобију, он може да препозна да су његови страхови пренаглашени, али исто тако зна да не може да их елиминише (116). Пренаглашеност фобичног страха посебно се види када се појединац приближи објекту или ситуацији које се плаши: док је удаљен од фобичне ситуације, његов страх сведен је на минимум, али како се приближава фобичној ситуацији његов страх се повећава и достиже максимум када се заправо нађе у тој ситуацији (128). Како се појединац приближава фобичној ситуацији он истовремено почиње у својој машти да доживљава последице које она може изазвати (129). На пример, уколико се плаши висине, он може на одређеним вишим спратовима почети да осећа да се под нагиње, иако то није случај (128). У романима који су предмет ове дисертације, Канађани углавном беже од странаца и избегавају их, с тим што се њихов бег или избегавање умногоме манифестују кроз сегрегацију и дискриминацију странаца. Такође, ови романи показују да се Канађани често не могу лако убедити да је њихов страх неразуман и без основа. У свом уму, они умеју да креирају различита сценарија о странцу и његовим могућим поступцима.

Фобије се могу поделити у више група, те тако Фројд наводи да се оне могу поделити у три групе. У првој групи, предмети и ситуације „који изазивају страх имају нечег страшног и за нас нормалне, имају неке везе са опасношћу, па нам се те фобије зато и не чине непојмљиве, иако су врло претеране у својој јачини“ (Фројд 1976: 372). Као пример, Фројд наводи страх од змија (Исто). Другу групу чине случајеви „у којима још постоји нека веза са опасношћу, али при том смо навикли да ту опасност потцењујемо и не истичемо на прво место“ (на пример, судари возова, страх од могућег утапања при путовању бродом) (372-373). У последњу, трећу групу спадају фобије које се не могу разумети (када на пример одрастао човек осећа страх од улица или тргова) (373). Према Ајзаку Марксу, фобије се такође могу поделити на спољашње и унутрашње. Код спољашњих фобија предмет страха налази се изван пацијента и може се избећи уколико страх постане превише интензиван (Маркс 1969: 105-106). Код унутрашњих фобија, извор страха налази се у самом пацијенту и не може се избећи (106). Ксенофобија се може сврстати у Фројдову прву групу и Марксове спољашње фобије. Међутим, уколико прихватимо Кристевину тврдњу да извор страха према странцима може бити

страх од другости која је у нама, онда ксенофобију можемо сврстати међу Марксове унутрашње фобије.

Показатељ да ксенофобија припада Фројдовој првој групи фобија јесте филогенетски развој човека. Стенли Хол износи да су човеку „најопаснији непријатељи“ одувек били други људи (1914: 368). Када су људска бића почела да се удружују у групе зарад одбране или напада, сви странци били су предмет страха (Исто). Човечанство је потом дуго времена било састављено од мањих група које су сачињавали поуздани пријатељи (Исто). Остатак човечанства је за ту групу представљао непријатеље (Исто). Због страха од странаца и непријатеља, наши преци стално су били на опрезу да их не нападне друга група (Исто). Ово непријатељство међу људима можда је један од главних разлога зашто популација у то време није расла (Исто). Тек много касније, људи ће почети да замењују непријатељство гостопримством (Исто). Међутим, и данас постоје остаци страха и неповерења према другим људима који се довољно не познају или не разумеју (371). То се манифестује у предрасудама према другим расама или аверзији према другим обичајима и религијама које су нам нове и непознате (Исто).

Страх од странаца, дакле, постоји од почетка развоја човечанства, и може се рећи да је урођен (Бек и др. 1985: 130). Као генетички урођена особина, страх од странаца јавља се и испољава у одређеном развојном периоду детета (Исто). Страх се тада испољава кроз апсолутно правило да су сви странци опасни, јер дете жели да се заштити (Исто). Треба напоменути да се дете не плаши странаца „зато што им приписује зле намере и упоређује своју слабост с њиховом јачином“, већ „зато што је приправљено да види добро познато и мило лице, у основи мајку“ (Фројд 1976: 380). Имајући у виду Фројдово становиште да „инфантилне фобије нису само узор за позније (...) него су директан предуслов њихов и њихова предигра“ (382), можемо рећи да како дете расте и постаје одрастао човек, страх од странаца остаје део његове психе, с тим што одрастао човек заправо настоји да припише странцу зле намере и да упоређује своју слабост са његовом јачином. Такође, одрастао човек неће се водити апсолутним правилом да су сви странци опасни, већ ће то правило изменити, узимајући у обзир „околности, претећи или непретећи изглед странца, и релативну моћ појединца и странца“ (Бек и др. 1985: 131). Романи које ћемо анализирати показују да у Канађанима постоји страх од странаца који је остао као наслеђе предака и као генетски код који им је усађен од рођења и који их прати целог живота. Они се превасходно плаше странаца као припадника друге расе, нације и религије које су им нове, непознате или неразумљиве, и које, као такве, треба протерати, истерати или преобратити у оно што је старо, познато и разумљиво.

3. Теорије расизма

У теорији Артура де Гобиноа можемо пронаћи основне постулате расизма²⁴. Гобино верује да се људи дегенеришу када њихова крв изгуби свој квалитет кроз стално мешање са другим људима, због чега они постају расно другачији у односу на своје херојске претке (1915: 25). Захваљујући мешању раса, „дегенерисани човек“ јесте човек друге националности, јер је и његова нација расно другачија (Исто). Као расно другачији, ова нација и човек који јој припада више не постоје. Како Гобино истиче, све док нација и њене институције у довољној мери носе обележје изворне крви, та нација постоји (34). Међутим, када страни елементи преплаве и расточе изворну расу, нација пропада и умире (34-35). Она је променила своју расу, те самим тим своју природу, због чега је постала дегенерисана (35).

Гобино разликује три расе: негроидну, жуту и белу. Негроидна је најнижа раса. Неке од њених главних особина су: слабо развијена или неразвијена ментална способност, нестабилна и ђудљива осећања која не разликују добро и зло, безобзирност према свом животу и животу других људи („он радо убија, зарад убијања“) (205-206). Жута раса представља супротност негроидној од које је супериорнија. Жута раса није склона ексцесима, њене жеље су умерене, поштује ред, вреднује слободу у извесној мери, практична је, не сањари и не теоретише, није инвентивна (206). Иако би свака цивилизација желела да њену средњу класу чине овакви људи, жута раса не би могла да створи цивилизовано друштво (206-207). Према Гобиноу, бела раса далеко је супериорнија у односу на негроидну и жуту. Бела раса уме да мисли, интелигентна је, физички је моћна, има осећај за ред, изузетно воли слободу, непријатељски је расположена према деспотизму, свесна је своје окрутности када је употребљава, познаје част која је негроидној и жутој раси непозната (207). Како би додатно истакао супериорност беле расе, Гобино наводи да нам је историја показала да све цивилизације „потичу од беле расе“ и да ниједна цивилизација „не може да постоји без њене помоћи“ (210). Одмах затим, Гобино понавља да је друштво велико и племенито само онда када задржи крв племените групе која је то друштво створила (Исто), чиме очигледно жели да поручи како је бела раса та велика и племенита група која не сме себи да дозволи да се меша са нижим расама.

Иако Гобино сматра да је мешање раса непожељно, он ипак признаје да мешање раса може имати позитивне исходе, с тим што он и даље инсистира на супериорности беле расе. Гобино истиче да је „уметнички геније“ настао спајањем беле и црне расе, што је резултат који је унапредио уметност и књижевност (208). Такође, спајањем жуте и црне расе, као и беле и жуте, рађали су се људи који су имали своје квалитете (208-209). Али и поред ових предности мешања раса, Гобино не жели да одустане од своје теорије да је мешање раса непожељно. Како он наводи, мешањем раса мали се јесу уздигли, али су се и велики спустили, што је „зло које нико не може да избалансира и поправи“ (209). Гобино још једном у први план ставља белце који су мешањем раса изгубили свој наводни високи и привилеговани положај на расној лествици.

Гобиноове расистичке идеје компатибилне су са постулатима „расистичке филозофије“ коју је описао Алберт Меми (2000: 5). Расистичка филозофија састоји се из три аргумента. Први јесте веровање да „*[ч]исте расе* постоје“, што значи да између појединаца и група постоје биолошке разлике (Исто). Други аргумент тврди да су „чисте

²⁴ Гобиноове идеје инспирисале су фашистичке и нацистичке филозофе (Бидис 1966: 255). Како и Џорџ Л. Мос наводи, Гобиноове идеје коришћене су како би се истакла супериорност Немаца (2005: 74). Међутим, то „није била његова намера“, јер он „није био пророк немачког јединства“ (Исто). Гобино „[н]ије заговарао ни примену силе (...) нити је био германофилски или антисемитски настројен“ (Исто).

расе (...) *биолошки супериорније од оних које нису чисте*“, што за собом повлачи „психолошку, друштвену, културну и духовну супериорност“ (Исто). Трећи аргумент каже да ове „вишеструке супериорности и објашњавају и легитимизују доминацију и привилегију супериорних група“ (6).

За разлику од Гобиноа, Меми се изричито противи аргументима које заступа расистичка филозофија. Он истиче да чисте расе не постоје, иако се људи биолошки разликују (7). Ове разлике које постоје између људи различитих група не могу се приписати постојању једне одређене особине која постоји у тим групама. Чак и у оквиру једне групе људи постоје разлике, као што се на пример разликују Јевреји који живе у Европи, северној Африци или Блиском истоку, или као што се међу Африканцима могу пронаћи различите нијансе боје коже (8-9). Ово нам говори да је „*немогуће упарити било коју друштвену групу са неком одређеном биолошком одликом*“, а покушај да се Арапи, Кинези или Американци хомогенизују јесте показатељ „злонамерне или анксиозне лењости, или интелектуалне кратковидости“ (9). Уместо хомогенизације, Меми се залаже за хетерогену природу човека, истичући да се човек биолошки конституише кроз мешање (12).

Меми не верује ни у супериорност чистих раса. Према њему, ништа нам не говори да би историјске прилике додељивале веће привилегије некој хомогеној, ако не и чистој раси (Исто). Нацисти су покушали да створе биолошки чисте расе, али је њихов експеримент био краткотрајан и неубедљив (14). И данас постоје напори да се клонирањем створе људске јединке које би биле идентичне (Исто). Иако је жеља за чистотом и хомогеношћу још увек жива, поставља се питање зашто би неко биолошки чисто и хомогено биће било супериорно? Каквој се супериорности заправо тежи? Да ли је идеалан човек физички или интелектуално супериоран? (14-15). Чак и да постоји одређени вид биолошке супериорности није јасно како би се то пренело на психолошку или духовну супериорност. Ни здравље ни лепоту не прати нужно интелигенција, племенитост, уметнички таленат, духовност (16). Према томе, уколико би биологија имала утицаја на формирање супериорности, она би била само један од фактора, али не и одлучујући (Исто).

Ни трећи аргумент расистичке филозофије не наилази на Мемиево одобравање. Зашто би нечије физичке или психолошке одлике гарантовале право на одређене привилегије? (17). Меми држи да је биолошки аргумент алиби (18). Поједине аристократске породице сматрају да су их природа или небеске силе именовале да испуне одређене улоге (Исто). Али овај изговор служи само као легитимизација привилегија које имају. У недостатку неке истакнуте биолошке разлике она се лако може и измислити (Исто), а све са циљем да се расно супериорној особи или групи обезбеде повластице и привилегије које он или они сматрају да им припадају рођењем (19).

Расизам на биолошкој основи на којој Меми заснива своју критику расистичке филозофије представља расизам у ужем смислу (93). Поред расизма у ужем смислу, расизам се може користити и у ширем смислу, према коме прогонилац заснива своје расистичке ставове на небиолошкој основи (94). У случајевима где биолошки разлози дискриминације и доминације изостају, користе се други који могу укључивати страх. Како Меми истиче, „Расисти су људи који су уплашени; они осећају страх јер нападају, и нападају јер осећају страх. Они се плаше да су нападнути, или су уплашени јер верују да су нападнути и нападају да би се решили овог страха“ (97). Овај круг страха и агресије је бесконачан – страх води у агресију, а агресија у страх и тако унедоглед (96-97). Страх од напада углавном се јавља јер човек жели да „одбрани нешто од вредности“ (97). У тој одбрани, човек истовремено показује нужду да одбрани свој лични и колективни идентитет од оних који долазе из других места или који не припадају (Исто). Своје нападе расисти умеју да презентују и као неопходне превентивне акције које служе да

спрече неминовни напад непријатеља који може бити насилан или извршити инвазију (103).

Непријатељи од чијег напада расисти страхују јесу „они који су непознати“ (Исто), а оно што је непознато претпоставља разлику. Како Мемми истиче: „Разлика је узнемирујућа; она одражава непознато, а чини се да је непознато често пуно опасности“ (27). Међутим, само постојање разлике не значи да је неко расиста. Како Мемми каже: „Инсистирање на разлици, биолошкој или другој, није расизам“ (35). Расиста је онај који користи разлику како би „омаловажио друго“ (37), а ово „друго“ може представљати и странца. У оквиру разматрања тврдње да расизам представља „неуспех односа са другим“ (26), Мемми даје пример странца коме људи не верују, према коме осећају одбојност или страх (27). Услед странчевог присуства и његовог приближавања, људи постају напети и реагују одбрамбено (Исто). Њихова реакција на друго (странца), подсећа на алергијску реакцију, а сама реч алергија потиче од грчке речи *allas* која значи „друго“ и *ergon* која значи „реакција“ (Исто).

Анализирајући однос расизма и разлике, Мемми се бави и појмом хетерофобије (43). Позивајући се на одређене психоаналитичаре, Мемми наводи да они истичу да се расизам заснива на „хетерофобији, страху од различитости, оних који су различити, то јест, страху од непознатог“ (Исто). Према овим психоаналитичарима, то непознато јесте „наше несвесно, које је застрашујуће зато што је страно, и које ми онда пројектујемо на друго“ (Исто). Оваква формулација онога што је непознато подсећа на Кристевино тумачење Фројдовога појма „unheimlich“ и њену тврдњу да је друго наше несвесно. Ипак, хетерофобија која је скривена у свима нама уобличава се онда када у неком другом који је различит угледамо опасност (44). Он постаје опипљива манифестација онога што је страно и што је другачије у нама, онога што је Фројд назвао „unheimlich“. Међутим, пошто смо сви различити, свако ће другачије реаговати на опасност коју друго представља (Исто).

Из овога можемо извући закључак да је друго нешто негативно, што и Мемми увиђа. Он каже да се одлике другог негативно вреднују (95). Коју год одлику да прикачимо другом, то ће бити нешто лоше (Исто). Самим тим, одлике онога који омаловажава биће добре (Исто). Расиста и његова жртва тако формирају дијаду: „расиста је допадљив јер је жртва одвратна; свет расисте је моралан, док је свет жртве зао“ (Исто). Овакав однос расисте и његове жртве служи расисти да афирмише себе кроз разлику. Како Мемми наводи, разлика служи доминантнима да афирмишу себе у односу на угњетене (49). Доминантни расисти тако изграђују, вреднују и уздижу свој идентитет кроз разлику. Али, и жртве могу да искористе ово оружје расиста и да почну да себе афирмишу кроз разлику, што је Мемми назвао „враћање клатна“ („the return of the pendulum“) (Исто).

Негативна одређења жртви расизма могу се претворити у стереотипе. Мемми започиње своју анализу стереотипа тврдњом да је расизам дискурс који једна група ствара и усмерава ка другој групи, чиме се стварају тотализације (113). У оквиру тотализација, појединац се не сагледава као појединац већ као „члан друштвене групе чије особине он поседује а priori“ (Исто). На основу једне особе, цела група може бити означена као „одвратна“, непријатна“ и одређена за напад (Исто). Исто тако, сваки члан те групе биће означен као човек који а priori завређује да буде нападнут и оклеветан (Исто). Ови стереотипи којима се описују жртве расизма су коначни – чланови жигосане групе који су покварени остаће такви заувек (114). По аналогiji, они који су добри, остаће такви заувек (Исто).

Означавати друге као лоше омогућава ономе који их као такве означава да се уздигне у свету. Како Мемми истиче, расиста нагиње ка онима који су највише угњетени, због чега су аутсајдери често његова мета (135-136). Међу аутсајдерима издвајају се и

имигранти који расисти служе да се попење на лествици (136). У томе лежи сличност расизма и ксенофобије – рањивост имигранта повлачи за собом расизам (Исто).

Приступ расизму који је сличан приступу Алберта Мемија присутан је и код Цветана Тодорова. Тодоров разликује расизам и расијализам. Расизам представља понашање које се може пронаћи широм света, док расијализам представља идејни покрет који је настао у западној Европи и који је процветао у периоду од средине 18. до средине 20. века (Тодоров 1994: 99). Расизам који је укореењен у расијализму доводи до катастрофалних последица, што потврђује нацизам (Исто). Тодоров се фокусира на расијализам који може бити описан уз помоћ више поставки (Исто).

Прва поставка јесте да расе постоје, то јест, људске групе које деле заједничке физичке особине (100). Две расе људи удаљене су исто колико и поједине животињске врсте (Исто). Расијалистима није довољно да истакну овакво стање ствари, они желе да се оно и одржи, што значи да се они противе мешању раса (Исто). Противници расијалистичке теорије често критикују ову идеју (Исто). Они скрећу пажњу на то да су се људи од памтивека мешали и да се стога не може говорити о јасно одређеним разликама између раса. Свој историјски аргумент они допуњују и биолошким аргументима који су двојаки. Као прво, људи се разликују по својим физичким особинама, али „бројне варијације би морале међусобно да се подударају да би давале јасно разграничене групе; а то није случај“ (Исто). Као друго, унутар група „запажа се већа разлика између појединаца него између група“ (Исто). Међутим, ови научни аргументи не важе за оног појединца који верује у постојање раса (Исто). За њега су битна „видљива својства: боја коже, длакавост, конфигурација лица“ (Исто). Чак „ни постојање појединаца, па чак и читавих популација, проистеклих укрштањем двеју раса, нимало не доприноси елиминисању расног проблема, већ, напротив, само га потврђује, јер мелеза препознајемо управо зато што смо кадри да препознамо типичне представнике сваке расе“ (Исто).

Друга поставка претпоставља „[к]онтинуитет између физичког и моралног“ (Исто). Тодоров овде истиче да „расној подели људи одговара једна исто толико искључива културна подела“ (Исто). Између физичких и културних разлика постоји „међусобна узрочна повезаност: физичке разлике предодређују културне“ (101). Ова тврдња „подразумева наследно преношење менталних својстава и немогућност њиховог модификовања васпитањем“ (Исто). Међутим, ова повезаност физичких особина и културе није доказана (Исто).

Трећа поставка расијалистичке доктрине јесте да групе делују на појединца. Како Тодоров бележи: „[П]онашање појединца зависи у великој мери од расно-културне (‘етничке’) групе којој припада“ (Исто). Сходно томе, „расијализам је (...) доктрина колективне психологије и природни непријатељ индивидуалистичке идеологије“ (Исто).

Четврта поставка фокусира се на хијерархије. У оквиру расијализма, расе нису само различите, већ се сматрају „међусобно супериорним и инфериорним“, што значи да расијализам „располаже јединственом хијерархијом вредности, односно једним оквиром за процењивање, на основу којег може да доноси универзалне судове“ (Исто). Одбацујући „идеју о јединству људског рода“, расијалиста своју пажњу усмерава на етноцентризам, верујући да је његов народ на врху хијерархије (101-102). Процену своје и других раса он врши како на основу естетских критеријума („моја раса је лепа, друге су више или мање ружне“), тако и на основу духовних који укључују интелектуалне квалитете („једни су глупи, други паметни“) и моралне квалитете („једни су племенити, други као животиње“) (102).

Пета и последња поставка каже да све претходне поставке представљају опис постојећег света и утврђују чињенично стање (Исто). На основу њих извлачи се закључак за пету поставку према којој „треба водити политику која ће свет довести у

склад са поменутиим описом“ (Исто). Такође, расијалиста из претходних поставки „извлачи морални суд, један политички идеал“ који каже „да се потчињавање, па чак и елиминисање инфериорних раса може оправдати стеченим знањем о њима“, што је тачка у којој се расијализам и расизам сусрећу у смислу да „теорија оправдава праксу“ (Исто).

Свих пет поставки које су овде изнете непоходне су за расијализам. Уколико се нека изостави онда се добија другачија, али опет сродна врста доктрине (Исто).

Расијалисти који се држе ових пет поставки не морају бити заинтересовани за „политику која би се могла заснивати на њиховим доктринама“ (Исто). Као пример, Тодоров наводи Гобиноа (Исто), чиме жели да истакне да Гобино није заговарао политички активизам који се заснива на супериорности једне расе у односу на друге. Како Мајкл Бантон износи, Гобино није изнео своју теорију како би понудио неко решење својим читаоцима (1998: 67). Напротив, он није имао решење и његова теорија била је усмерена ка „уништавању политичке воље и сврхе“ (Исто). Имајући то у виду, можемо рећи да су Гобиноове идеје само један вид дискурса који су други спровели у дело, што се види у Мемијевом становишту да је „расизам увек и дискурс и акција; он је дискурс који припрема акцију, и акција која легитимизује себе кроз дискурс“ (2000: 142). Премда Гобино није у свом делу позивао на политичку акцију, други су у његовом дискурсу пронашли повод и легитимизацију за акцију која се у многим случајевима своди на дискриминацију и угњетавање омражених и наводно нижих раса.

Попут Тодорова чије испитивање расизма показује извесне сличности са Мемијевим, тако и испитивање расизма Пјер-Андреа Тагијефа користи сличне појмове као и Меми. Попут Мемија, Тагијеф се бави хетерофобијом и разликом. Тагијеф износи да је „расизам апсолутна негација разлике“ и да се „дефинише као *хетерофобија*“ која негативно вреднује разлику и стреми ка идеалу хомогености (2001: 20). Хетерофобија подразумева релациону разлику између Сопства и Другог, као и разлику која се приписује Другом (Исто). У првом случају, хетерофобија тежи да „поништи разлику између Нас и Њих“ („Us and Them“), што се може постићи на више начина: кроз дијалог, асимилацијом „Њих“ или истребљивањем „Њих“ (Исто). У другом случају, хетерофобија тежи да избрише она обележја разлике која постоје у расном колективу (кроз еугенику или образовним путем) или да „избрише постојање Другог кроз ригорозно раздвајање“, што се може постићи тако што ће се Друго учинити невидљивим или претварањем да не постоји (Исто).

Проблем разлике Тагијеф испитује и кроз појмове „расијализације сопства“ („self-racialization“) и „расијализације другог“ („other-racialization“) који се као и претходно изнете особине хетерофобије заснивају на дијалектици Ми-Они и супериорност-инфериорност. Расијализација сопства представља афирмацију свог расног идентитета и супериорности, док расијализација другог представља афирмацију расне различитости којом се истиче инфериорност Другог (121). Расијализација другог спроводи се путем доминације коју потпомажу угњетавање и експлоатација, док се расијализација сопства спроводи путем искључивања, што по себи представља парадоксални процес јер се завршава истребљивањем Другог који омогућава стварање разлике (Исто).

„[Н]ормалан режим расизма“ базиран је на процесу расијализације другог, што се може описати уз помоћ две поставке. Прва се може описати речима „Ми смо најбољи“, што значи да је наша раса супериорна, док су други инфериорни, чиме се жели истаћи однос доминације између Њих и Нас (Исто). Овде влада „[а]ксиом неједнакости“. Друга поставка може се описати речима „Ми смо човечанство“, што значи да само ми представљамо отеловљење човечанства и његову суштину (Исто). „Ми“ овде више не постоји, јер се оно поистовећује са човечанством (Исто). Овде влада „[а]ксиом уопштениости“ (Исто). Друга поставка показује да они који су доминантни заправо не

припадају некој раси. Они припадају човечанству, док они којима се доминира припадају одређеној раси (Исто)²⁵.

С друге стране, расијализација сопства не базира се на приписивању расних својстава Другом, већ на одређивању себе као Раса (122). Разлика се овде успоставља између оних који припадају Раси и оних који тој групи не припадају (Исто). За разлику од расијализације другог, Ми се овде не изједначава са човечанством (Исто). Од највеће вредности је заједничка крв, што се огледа у „специфичном културном/духовном идентитету“ (Исто). Упућујући на Мемија, Тагијеф такође истиче да расијализација сопства црпи енергију из „безусловног страха од Другог“, што се заправо може описати као „осећање апсолутне несигурности“ (123).

Из разлике између расијализације сопства и другог могу се извући одређене импликације (122-123). Аксиолошки, односно вредносно гледано, у оквиру расијализације другог највеће недело представља револт инфериорних људи против ситуације у којој су се нашли самим тим што су означени као инфериорни (123). Вредност коју ту треба одржавати јесте инфериорност Других. С друге стране, у оквиру расијализације сопства највеће недело и грех представља мешање чистих Нас који се можемо назвати Расом и нечистих њих који и не припадају раси (Исто). Премда Тагијеф овде говори о мешању Раса и нераса, његово излагање подсећа на Гобиноов расизам и на Тодоровљеву расијалистичку доктрину који истичу да је мешање раса непожељно, па и недопустиво.

У овој дисертацији, странце и већинско становништво Канаде посматраћемо као две расе чији су односи прожети дијалектиком Ми-Они и супериорност-инфериорност, што је у основи Тагијефове расијализације сопства и другог. Од значаја ће бити и убеђење да расе не треба да се мешају јер то утиче и на странце који су у великом броју случајева друге расе у односу на већинско становништво и који се због тога окривљују да ремете расну чистоту земље у коју су дошли. Као реметилачки фактор, странци постају жртве расне дискриминације, угњетавања и стереотипског третирања, што доказују и одређени романи који су предмет аналитичког дела ове дисертације.

²⁵ Тагијеф се овде потпомаже увидима Жане Херш, швајцарске филозофиње.

4. Етницитет

Критеријуми за дефинисање појма етницитет су многобројни. Често се прави разлика између „примордијалног“ и „инструменталног“ етницитета. Клифорд Герц наводи да „примордијалну везу“ чине „‘датости’“ које се огледају у суседству, родбинским везама, припадности одређеној религијској заједници у коју се људи рађају, језику или дијалекту језика којим људи говоре и различитим другим друштвеним праксама (1963: 109). Човек је везан за свога рођака, свог суседа, верника, не због наклоности, потребе интереса или обавезе, већ због самог значаја везе између њих (Исто). У готово сваком човеку и друштву, везе између људи резултат су природног и духовног сродства, пре него друштвене интеракције (110). Овај приступ етницитету, дакле, почива на дубоко укоренењем везама које постоје између људи (ван ден Берг 1987: 17).

С друге стране, инструментална позиција држи да је етницитет нешто што је променљиво, нешто чиме се може манипулисати и чије изражавање зависи од ситуације (18). Главни заговорник ове позиције јесте Фредрик Барт према коме је етницитет оно што староседеоци кажу да јесте (Исто). На пример, када жели да истакне културне разлике, човек бира које ће етничке карактеристике узети у обзир, а које ће избацити (в. Барт 1969: 14).

Пјер ван ден Берг описује одређене „етничке маркере“ који се могу користити како би се етницитет одредио (1987: 28). Као прво, човек може изабрати фенотипске особине које се генетски преносе, попут боје коже, држања, црта лица или неких сличних расних особина (29). Као друго, појединац се може ослонити на „етничке униформе које је направио човек“, што може обухватати одећу, шешире, тетоваже (Исто). Ове униформе представљају јасан показатељ којој групи човек припада (33). И као треће, етницитет се може одредити на основу језика којим људи говоре, манира, понашања, знања из предања (29). Од ових особина, језик којим људи говоре заузима посебно место, јер је квалитет језика којим човек говори јасан показатељ у којој групи је одгојен (33).

Етницитет се може сагледати и као појам који обухвата односе међу групама и разлике које владају између њих. Норвешки антрополог Томас Ериксен износи да се у свакодневном говору реч етницитет често повезује са односима раса и проблемима мањина, док у социјалној антропологији она упућује на односе међу групама које су културно различите (2004: 18-19). Кључна реч овде је однос, јер када је реч о етницитету, групе и идентитети стварају се међусобним контактом, а не одвојено (29). Етничке групе су по дефиницији одвојене, али оне су свесне других етничких група са којима и ступају у контакт (28). Ступајући у контакт, етничке групе се у извесном смислу стварају, јер идентитет групе зависи од тога шта та група није и од тога по чему се она разликује од оних који тој групи не припадају (Исто). Поред међусобног контакта, настанак етницитета зависи и од схватања група да су културно различите (31). Будући да етницитет претпоставља однос две групе које су културно различите, у разматрањима етницитета значајна је разлика која се ствара између „нас“ и „њих“, између чланова који припадају једној групи и оних који јој не припадају (41). Без успостављања разлике између „нас“ и „њих“, нема ни етницитета (Исто). Поред тога, етницитет истовремено укључује и признавање разлике, што се назива „комплементаризација“, а која се може означити „као однос између ‘нас’ и ‘вас’“ (55). Културне разлике се овде посматрају као чињеница и као корисно средство (Исто). У контексту односа моћи, препознавање разлика може имати две последице. Староседеоци и друге мањинске групе могу искористити своју различитост како би равноправно могли да преговарају са већином

(Исто). С друге стране, доминантне групе могу такође искористити постојање разлика како би експлоатисале и дискриминисале мањине (Исто).

Разлике које постоје између етничких група могу утицати на стварање стереотипа. Према Ериксену, у социјалној антропологији стереотипи представљају „стандардизоване представе о културној различитости неке групе“ (48). Стереотипе гаје како доминантне групе тако и оне којима се доминира (Исто). Они су широко распрострањени, како у друштвима где постоје разлике у моћи, тако и у друштвима где постоји равнотежа моћи између етничких група (Исто). Ериксен наводи више функција које стереотипи могу имати. Као прво, стереотипи омогућавају појединцу да уведе ред у компликовано друштво и да га разуме. Уз помоћ стереотипа друштвени свет се на основу једноставних критеријума дели на врсте људи. Као друго, стереотипи оправдавају привилегије и разлике оних који имају приступ друштвеним ресурсима. С друге стране, негативне стереотипе могу искористити и они који немају моћ како би олакшали своје осећање беспомоћности и резигнације. И као треће, стереотипима се одређују границе сопствене групе. Стереотипи показују појединцу да његова група има врлине, а друга пороке, чиме се оправдава размишљање „ја сам Х а не Y“ (50).

Разлика и однос међу етничким групама утичу и на стварање граница. Како Ериксен наводи, попут других етничких питања, граница се у етничким студијама фокусира на однос међу групама (76). Границе представљају невидљиве линије које деле људе и оне су често двосмерне у смислу да и једна и друга страна одређују свој идентитет и своје понашање насупрот једна другој (Исто). У друштву у коме се једни људи посматрају као „‘скоро исти као ми’“ а други као „‘скроз различити од нас’“, границе нису јасне, те се тај систем може назвати „аналогним“ (119). С друге стране, у друштвима у коме је систем укључивања и искључивања јасан, где се сви аутсајдери посматрају као исти, границе су фиксне, а овај систем се може назвати „дигиталним“ (Исто).

У оквиру етничких испитивања, од великог значаја јесте и питање мањина. Према Ериксену, етничка мањина јесте група која је бројчано мања у односу на остатак популације, која није доминантна и која „опстаје као етничка категорија“ (210). Као и други концепти у Ериксеновим истраживањима, мањина и већина су „релативни и релациони“ у смислу да мањина постоји само у односу са већином и обратно (Исто). Такође, њихов однос зависи од граница које су најчешће државне границе (Исто).

У опхођењу према мањинама, држава може да употреби три главне стратегије (212). Прва јесте асимилација која упркос томе што може помоћи мањинама да задобију једнака права и поправе друштвени статус, често наноси патњу мањинама и угрожава њихово достојанство јер се њихова традиција обезвређује. Уколико се асимилација успешно спроведе, мањине нестају. Друга стратегија јесте доминација која често укључује сегрегацију на етничким основама. Мањина се често физички склања од већине, што се оправдава инфериорношћу мањине. Идеологије сегрегације баве се одржањем граница и често подразумевају да је мешање култура и раса штетно (Исто). Трећа стратегија подразумева трансцендирање етничке и националистичке идеологије и прихватање мултикултурализма, где различите етничке и религијске групе имају иста права и држављанство (213).

С друге стране, мањине могу одговорити на доминацију државе на три начина (Исто). Прва опција јесте асимилација која, иако честа, није остварива за све етничке мањине (Исто). Онима којима је асимилација онемогућена, остаје друга опција која подразумева повиновање подређивању или проналазак неког другог начина мирног живота у држави (Исто). Трећа опција јесте сецесија или независност (214).

Ове описане стратегије државе и мањина су идеалне и често се не примењују појединачно. Стратегије асимилације и сегрегације често се комбинују. Овај компромис

између асимилације и сегрегације назива се интеграција која подразумева учествовање мањина у институцијама и учвршћивање групног идентитета и етничке границе (Исто).

У свом испитивању мањина, Ериксен се бави староседеоцима и урбаним имигрантским мањинама. Када је реч о староседеоцима, за ову дисертацију од значаја ће бити Ериксеново становиште да је за староседеоце главни политички пројекат да преживе као група која поседује културу, али они ретко желе да оснују своју нацију-државу (216-217). Како Ериксен истиче, они су „народи без државе“ (217). Иако немају своју државу, староседеоци не желе да дају оно што им припада. Како Ериксен наводи, конфликти између староседелаца и државе често настају када већина жели да контролише ресурсе који се налазе на староседелачкој територији, а пример за то јесте спор Кри народа и Канаде око пројекта хидроелектрана у Џејмс Беју (Исто).

Имигранти се у одређеним аспектима разликују од староседелаца: они често немају држављанство земље у коју долазе; у земљи из које долазе углавном су већина; и у многим случајевима само привремено бораве у земљи у коју долазе (225). У новој урбаној средини, људи који мигрирају често одржавају „старе родбинске и суседске везе, и тако онда настају етнички квартави и етничке политичке групе“ (26). Иако ови људи могу убрзано мењати своју културу у новом окружењу, многи задржавају свој етнички идентитет (Исто).

Ериксен истиче да су недавна истраживања развоја идентитета и самоперцепције код друге и треће генерације имиграната потврдила да се акултурација одиграва, да људи о којима је реч могу у зависности од ситуације да се пребацују између рецимо шведског и турског идентитета, „да су ови појединци често у сукобу са родитељима“, и да границе које спречавају пуну асимилацију могу бити спољашње и унутрашње (ако су спољашње онда у питању може бити дискриминација која може спречити пуну асимилацију) (234). Имигранти су често растрзани између две културе, што се посебно одражава на децу. Због тога што живе између две културе, друга и трећа генерација су аномалије које не могу да се уклопе у доминантне друштвене категорије (Исто). Ипак, деца имиграната, за разлику од њихових родитеља, често се поистовећују са вредностима већине (Исто), што значи да за њих изворна култура није од пресудног значаја.

Одликама имигрантских мањина бавио се и ван ден Берг, називајући их „посредничка мањина“ (1987: 137). Опште одлике посредничких мањина су следеће: припадници ових мањина нису староседеоци, већ имигранти који у земљу имиграције долазе јер их привлаче њене економске могућности или зато што је њихова домовина сиромашна; породице имигранта су проширене, често патријархалне, засноване на старешинству и непотизму; као што им и само име каже, посредничке мањине су мањине; ендогамске су; имају своје културне институције (добровољне организације, места за богослужење, школе); изложене су просторној сегрегацији у облику „урбаних гетоа“; захваљујући другој, четвртој, петој и шестој одлици, асимилација и акултурација посредничких мањина често је спорија у односу на друге имигранте; класно гледано, они су ситна буржоазија која није богата; политички гледано, због свог мањинског статуса и културне маргиналности, посредничка мањина је без моћи; припадници посредничке мањине поседују одређене вештине и занате којих има мало у остатку популације; и на крају, припадници посредничке мањине су скромни, вредни, економични и не размеђу се (138-139). Према ван ден Бергу, ниједна етничка група није у „тако опасном, рањивом и беспомоћном положају“ као посредничке мањине (140). Као ниједна друга група, посредничке мањине су „жртве погрома, протеривања, конфискације имовине, дискриминаторног опорезивања и чак свеобухватног геноцида“ (Исто). Због свој незавидног положаја, посредничка мањина је „идеалан жртвени јарац“ који се оптужује за све што пође по злу (Исто, 141). Они се одређују као „страни и стога

изван заштитничке сфере проширеног непотизма који укључује домаћу популацију“ (140). Другим речима, они нису део националне фамилије земље у коју су дошли, због чега не завређују заштиту. Без припадности и заштите, посредничке мањине се често „истребљују и злостављају“, и то без речи протеста шире популације (Исто). Због своје мале величине, посредничка мањина је беспомоћна и може се напасти, посебно када се налази у урбаним гетоима (Исто).

Посредничка мањина ништа не ради исправно (Исто). Ако се повуче у своју етничку изолацију, она се окривљује да је клански настројена. Ако тражи да се асимилује, онда је нападана. Ако жели да буде лојална држави, онда се оптужује за опортунизам. Ако не жели да се бави политиком онда је нелојална. Успех, труд, тежак рад, лојалност породици, који су за друге људе извршне особине, за посредничку мањину су грехови (Исто). Многе позитивне особине када се примене на ове имигранте постају негативне особине (в. Исто). Као што је и Меми истакао када се бавио проблематиком другог, посредничка мањина се изразито негативно вреднује.

Ксенофобија ствара од странаца припаднике етничке групе који су ван ден Берговим речима у опасном, рањивом и беспомоћном положају. У покушају да се одбрани од стране етничке групе, већинско и доминантно становништво често угњетава и дискриминише ту групу која захваљујући свом рањивом и беспомоћном положају не може да се сама ефикасно одбрани.

5. Етнонационализам

У есеју „Умријети и убијати за свој народ“, Душан Кеџмановић објашњава разлику између национализма и етнонационализма на следећи начин:

Национализам и етнонационализам се разликују првенствено по односу према појединцу, с једне, и нацији, односно држави, с друге стране. Национализам би да ограничи моћ власти и обезбиједи грађанска права, индивидуалну слободу и аутономију. Етнонационализам пак ставља нацију изнад интереса и права појединца. Првом су битни достојанство и срећа појединца, другом моћ нације. Први би да успостави и одржи слогу и братство међу сународницима, други се диве сили и, прије него касније, доводи до сукоба међу етно-националним групама. Први заговара срећу, други жртвовање појединца. Првом је циљ да се појединац ослободи потчињености, робовања оностраним ауторитету и афирмише самопоштовање појединца, другом да појединца потчини такозваној колективној вољи. (2003)

Међутим, националистички и етнонационалистички поглед на свет имају и нешто заједничко – „спремност да умру и убијају за свој народ“ (Исто). Како Кеџмановић износи:

Хоћу да кажем да су људи, независно од тога да ли живе у средини у којој влада националистичко или етнонационалистичко поимање права и обавеза појединца и припадајуће етнонационалне групе, подједнако спремни да жртвују свој живот и убијају ради одбране интереса своје националне заједнице. Нису ли, на примјер, током цијелог прошлог вијека, грађани Француске и Енглеске, земаља у којима је на снази националистички (а не етнонационалистички) концепт, у више наврата, показали да су спремни да убијају и умру бранећи националне интересе Француске и Енглеске, исто онолико колико су ту врсту спремности показали Срби и Хрвати, деведесетих година прошлог вијека, када су у Србији и Хрватској глава и срце људи били у власти етнонационалистичког (а не националистичког) погледа на свијет. (Исто)

Успоставивши ове разлике и сличности између национализма и етнонационализма, Кеџмановић се фокусира на етнонационализам који испитује у оквиру генеричког етнонационализма у социјално-психолошком смислу и у оквиру примордијалне друштвености (Исто).

У оквиру генеричког етнонационализма акценат се ставља на лојалности која се даје етнонационалној групи пре него било којој другој, из чега проистичу три „битне социјално-психолошке одреднице етнонационализма“ (Исто). Као прво, чланови једне нације или етнонационалне групе сматрају да су у многим аспектима супериорни у односу на припаднике супарничке групе. Као друго, права и интереси непријатељске нације или етнонационалне групе занемарују се. И као треће, сопствена судбина везује се за судбину своје етнонационалне заједнице (Исто).

Све ове одлике етнонационализма, укључујући ту и истицање лојалности етнонационалној, пре него било којој другој групи, постоје код припадника „сваке националне државе, нације или етнонационалне групе која је у отвореном, прије свега ратном сукобу са другом националном државом, нацијом или етнонационалним колективом“. У ратном сукобу, потребе, права и интереси припадника ривалске групе игноришу се. Да је обрнуто онда би „отворени сукоби међу националним државама или међу етнонационалним групама били (...) ријетки или их уопште не би било“ (Исто).

У оквиру примордијалне друштвености од централног значаја јесте спремност људи да умру и убију за свој народ. Кеџмановић држи да модерни и пре-модерни приступи пореклу и природи нације не могу да „објасне спремност људи данашњих

нација и националних држава да умру и убијају за свој народ“ (Исто). У модерном приступу, осећање узајамне повезаности људи јесте резултат тога што већина припадника те нације чита исту штампу, гледа сличне телевизијске емисије, дели исти образовни систем, размењује добра у складу са истим законима, поштује политички коректно међусобно опхођење и поступање. Овај модерни приступ не може да објасни спремност људи да убију и умру за свој народ јер он не види етничку групу као значајну величину. Пре-модерни приступ истиче да припадници етнонационалне групе верују да потичу од истог митског претка, да су одувек припадали истој култури, говорили истим језиком и спроводили исте обичаје. Овај приступ такође не може да објасни спремност људи да убију и умру за свој народ јер је већина држава данас хетерогена због миграција, глобализације, мешовитих етнонационалних бракова и оснивања наднационалних економских, политичких и друштвених асоцијација (Исто).

Кецмановић тражи спремност људи да убију и умру за свој народ не у феномену националне или етничке идентификације, већ у феномену примордијалне друштвености која подразумева склоност човека „да се идентификује са групом и да фаворизује групу са којом је емоционално повезан“ (Исто). Међутим, Кецмановић ипак на крају повезује примордијалну друштвеност са национализмом и етницитетом, иако је изнео да групна идентификација не подразумева националну и етничку. Чини се да се примордијална друштвеност у етнонационалистичка времена мења да би укључила национализам и етницитет који везују припаднике одређене групе. Како он истиче:

У етнонационалистичка времена, односно онда када тумачи националног интереса прогласе да је нација, национална држава или етнонационална држава у опасности, лојалност већем броју колектива уступа мјесто лојалности само једном ентитету – лојалности одговарајућем националном колективу (...) Ради се напросто о реактивирању *примордијалне друштвености*, осјећања максималне солидарности са члановима једног јединог, у овом случају национално-државног или етнонационалног колектива, праћеног спремношћу да се за њега умре и убија. (Исто)

Као појам који тежи хомогености, примордијална друштвеност подразумева и „висок степен унутар-групне кохезије“ и принцип „*братимљење према унутра–непријатељство према споља*“, што значи „[с]клоност према припадницима властите групе и осјећање одбојности па и непријатељства према онима који потичу из других група“ (Исто).

Поред увида изнетих у овом есеју, Кецмановић даје шира разматрања етнонационализма у својој студији *Етничка времена*. У овој студији, Кецмановић прави разлику између етничког и националног идентитета. Етнички идентитет је искључив „у смислу да се он може стећи само рођењем“, док је национални идентитет укључив, што значи да „он може да се стекне; на примјер на основу боравка одређеног броја година у одређеној (националној) држави“ (Кецмановић 2001: 109). Међутим, Кецмановић показује да се националност може схватити и на етнички начин (Исто). У том случају, припадници групе имају исто порекло, па се према томе „за везу међу људима исте етнонационалности може рећи да је искључива“ (Исто). С друге стране, ако се „национални идентитет одреди у легалном смислу, дакле, у смислу грађанства, онда се однос појединца према људима исте националности не може казати да је искључив“ (Исто). Закључак је дакле да граница између етничког и националног идентитета није увек јасна.

На појаву етнонационализма утичу разне околности. Кецмановић наводи да је колективно понашање условљено одређеним друштвеним околностима које доводе до ширења јединственог обрасца понашања међу припадницима заједнице (123-124). У заједници која има неко заједничко етничко порекло, веру, историју, сећање, одређене

друштвене околности могу довести до „униформног облика резоновања, понашања и осјећања међу члановима заједнице“, чиме се група хомогенизује (124-125). Тек када друштвене околности које су довеле до настанка одређеног облика понашања нестану тада ће и тај облик понашања нестати (126), што значи да етнонационализам нестаје када се узроци који су га изазвали нестану.

Етнонационалисти неретко гаје предрасуде, које су према Кеџмановићу „рационално неосновани, изразитим емоцијама праћени негативни ставови, односно трајни системи оцјењивања припадника друге етнонационалне групе“ (2001: 54). Етнонационалистичке предрасуде сличне су другим предрасудама по томе што оне служе да би се оправдала експлоатација, да се задовоље сопствене жеље, циљеви и склоности или да се „осигура прихватање у некој средини“ (Исто). Такође, етнонационалистичке предрасуде подразумевају агресивност и потцењивање људи који су друге етнонационалности (Исто). Етнонационалисти умеју и да пројектују своја осећања на припаднике друге групе, тако што истичу да они не мрзе припаднике друге групе, већ да припадници те групе мрзе њих (55). Припадници друге групе чак могу бити сматрани и за претњу, а „када сте у тако нешто убијеђени, ништа вам друго не преостаје него да на све могуће начине ограничавате, блатите, протјерујете и уништавате припаднике друге етнонационалне заједнице и све што је за њу везано. Превентивно или реактивно, свеједно“ (Исто).

Са предрасудама су повезани етнички стереотипи који су „неутемљени, неосновани ставови и вјеровања једне етно-националне групе о једној или више других етно-националних група односно о њиховим представницима“ (143). Попут Мемијеве тврдње да су расни стереотипи усмерени од једне групе ка другој, Кеџмановић истиче да индивидуални стереотипи не постоје, већ да су су етнички стереотипи групни јер се односе на групу или групе (Исто). Етнички стереотипи повезани су са етничким предрасудама тиме што „особи која има етничке предрасуде етнички стереотипи служе за одређене сврхе: између осталог, да рационализује непријатељска осећања која гаји према одређеној етничкој групи (групама)“ (144).

Стереотипи могу имати разне функције. Они могу одређивати норме понашања појединца или група; могу оправдавати „постојеће обрасце међугрупних односа“; и напослетку, они могу да „врше вриједносно-изражајну функцију“ која се огледа у томе што појединац који изражава стереотипна уверења показује да је део система веровања који заступа (144-145). Делећи веровања са члановима групе, појединац обезбеђује себи чланство у тој групи (145).

Стереотипи показују да су две групе јасно одељене једна од друге, што се у етнонационализму и етноцентризму манифестује као „ми-они синдром“ који карактерише пристрасност, пријатељство и некритичност према члановима сопствене групе, и одбојност, критичност и непријатељство према члановима друге групе (63-64). Попут примордијалне друштвености, овај однос заснива се на спремности људи да поступају „у складу са диктатима принципа *пријатељство према унутра – непријатељство према споља*“ (64).

У свом опхођењу према припадницима других група, етнонационалисти исказују своју агресивност и агresiју који су, према Кеџмановићу, различити, али и повезани. Како он каже, „агресивност означава агресивни потенцијал“, док је агresiја „испољена агресивност, агресивност преточена у неку конкретну акцију, активност“ (130). Етнонационализам утиче на људе тако што у њима „повећава агресивност“ и „поспешује агresiју“ која је усмерена ка припадницима супарничке етнонационалне групе (Исто, 132). Означивши ривалску групу као мету своје агресивности и агresiје, етнонационалисти почињу да тумаче све поступке те групе као „злонамерне“, усмерене на „нас“, „на поткопавање ‘наше’ економске моћи, омаловажавање ‘наше’ културе,

скрнављење наших светиња, ометање слободног израза „‘нашег’ етнонационалног бића“ (133). Шта год да супарничка етнонационална група предузме то ће се тумачити као угрожавање људи „‘нашег’ рода“, умањивање њихових права, поткопавање њиховог развоја и њихово подређивање (Исто).

У односима са другим етнонационалним групама, етнонационалисти такође прецењују своје људе, а потцењују људе супарничке националне групе, што је поступак на коме се заснива цели етнонационалистички дискурс и поглед на свет (Исто). Како Кеџмановић објашњава:

У вријеме етнонационализма (...) без изузетка глорификује се властита етнонационална заједница, њена прошлост, њена достигнућа, особине, црте такозваног (етно)националног карактера, апсолутно све – од националне кухиње до националне књижевности. Религија, пак, култура, прошлост, карактеристике такозваног етнонационалног карактера ривалске етнонационалне групе (...) крајње се негативно вреднују. (133-134)

Овиме се успостављају разлике између две групе које према Кеџмановићу нису „ни велике ни значајне“, што је за етнонационалисте неприхватљиво јер мале разлике не могу да оправдају непријатељство, уништавање чланова друге етнонационалне групе и њихово протеривање (134). Због тога „мале разлике (...) треба претворити у велике“, што се постиже мржњом (134, 135).

Како би другу групу негативно оценили, етнонационалисти могу тој групи приписати и колективну кривицу. Колективна кривица јавља се онда када се верује да су припадници једне групе починили злодела другој групи, с тим што се обично оптужује мања група, а не већа (158-159). Један од циљева проглашавања једне (етно)националне групе кривом јесте кажњавање њених чланова и пружање задовољства жртвама (160). Пошто се колективна кривица односи на све чланове једне групе, она оснажује стереотипе јер се сви припадници групе која се окривљује виде као исти, без разлике (160-161). Народ који је колективно крив може се означити и као жртвени јарац који ће заувек бити крив „онима који не дају да се са њега скине етикета колективног кривца“ (161). Такође, припадници окривљене групе не кажњавају се и не осуђују се само морално, већ и на друге начине (Исто).

Кеџмановић, међутим, сматра да се колективна кривица заснива на две погрешне претпоставке (163). Прва јесте да појам народа или групе може да обухвати све припаднике тог народа, односно групе (Исто). Друга јесте да су „сви чланови било које, па и (етно)националне групе непромјењиви у односу према себи и другима, да од памтивијека дијеле исте вриједности, исте објекте љубави и мржње“ (164). Кеџмановић такође предочава и неке од последица које појам колективног кривца може имати. Народ који је означен као колективни кривац то схвата као претњу и неправду јер „нити јесу нити могу бити криви сви припадници једног народа“ (Исто). На ову претњу припадници тог народа реагују одбрамбено, затварајући се у себе и хомогенизујући се, чиме се „утире пут (још јачем) антагонизовању група, и отвара нови круг узајамне омразе“ (Исто).

Кривица која се приписује једној групи може се искористити да би етнонационалисти скинули са себе одговорност за своје понашање и поступке. Људе који практикују ову стратегију, Кеџмановић назива „реактивни етнонационалисти“ (177). У жељи да пребаци кривицу и одговорност на другу групу, реактивни етнонационалиста инсистира да су „они“ криви што је он „етнонационално пристрасан“, што увеличава мане „оних других“, што учитава зле намере у њихове поступке, што тражи изговоре за злодела „наших“ (Исто). Другачије речено, „они су криви (...) што сам ја овакав. Они су од мене направили човјека какав никад раније нисам био“ (Исто). У окривљивању друге групе, реактивни етнонационалиста не види припаднике те групе

као „издиференциране појединце“, већ као групне субјекте који су једно са групом којој припадају (179). С друге стране, и своја група се види као група, због чега реактивни етнонационалиста не реагује на друге као појединац који има своје личне ставове и принципе, него као члан групе са којом се поистовећује (180).

Странци који долазе у ново окружење могу у доминантном становништву проузроковати пораст етнонационализма, етнонационалистичких стереотипа, предрасуда, агресије и агресивности. С друге стране, суочени са негостољубивим и непријатељским окружењем, и странци могу постати етнонационалисти који више вреднују своју групу од доминантне, што за последицу такође може имати пораст етнонационалистичких предрасуда, стереотипа, агресије и агресивности, али и националистичких потреба за достојанством и грађанским правима.

6. Национализам

Слично етницитету и етнонационализму, нације се са социолошког становишта могу сагледати у примордијалном и модерном светлу. Према примордијалном становишту, нације су природне и примордијалне групе које у току историје могу да еволуирају, док су према модерном становишту нације нове социјалне творевине (конструкти) који су настали у „одређеним друштвено-историјским околностима“ (Суботић 2004: 181). С друге стране, из историјског угла, теоретичари нације могу се поделити у две групе: „перенијалисте“ који „сматрају да су нације старе и вечне“ и „модернисте“ који у нацијама „виде социјалне појаве карактеристичне само за модерни период људске историје“ (180-181). Британско-чешки филозоф и социјални антрополог Ернест Гелнер одбацује примордијалистичко и перенијалистичко схватање национализма, истичући да „нације нису уписане у природу ствари“ и да је национализам „тај који ствара нације, а не обратно“ (в. 182, 183; Гелнер 1998: 69, 75). Гелнер заговара модернистички приступ национализму (Суботић 2004: 182), истичући да је национализам инхерентан „одређеном скупу друштвених околности“ (Гелнер 1998: 145), по чему је сличан Кеџмановићевом становишту да се етнонационализам јавља у одређеним друштвеним околностима.

Међутим, за разлику од Кеџмановића који у свом опису национализма акценат ставља на појединца, Гелнер се више фокусира на нацију, наводећи да је национализам „политичко начело које тврди да политичка и национална јединица требају бити истовјетне“ (21), што значи да свака национална група има право на самоуправљање у својој засебној држави или политичкој јединици (Кларк 2000: 103). Припадност нацији која полаже право на самоуправљање зависи од одређених критеријума, те тако Гелнер даје две дефиниције које описују када се може рећи да два човека припадају истој нацији. Према првој дефиницији, два човека припадају истој нацији ако деле исту културу, док према другој, они припадају истој нацији ако „један другог признају као припаднике исте нације“ (Гелнер 1998: 27). Друга дефиниција одговара модерном национализму, јер како Гелнер истиче, ова дефиниција показује да је човек тај који ствара нације које су предмет људских убеђења, осећања верности и солидарности (Исто).

Стварајући нације и национализам, људи се излажу ризику да их национализам заведе својим лажним средствима, наводећи их да помисле да је он управо супротно од онога што јесте. Како Гелнер објашњава, национализам изврће стварност тврдећи да брани народну културу, док заправо гради високу културу; истичући да брани старо народно друштво, док у ствари гради „анонимно масовно друштво“; држећи да је очевидан и дат, док се заправо развија захваљујући одређеним друштвеним околностима; и проповедајући да брани културну разноврсност, док заправо „намеће хомогеност“ (144-145). Заводећи своје поборнике, национализам се показује као лажна идеологија која замишља своје идеје, пре него што су те идеје стварне и истините. Национални идентитет који се заснива на тим идејама тако постаје нестваран и лажан.

Попут Гелнера, и Бенедикт Андерсон у својим истраживањима апострофира да је „национални идентитет конструкција“, а не нешто што је природно дато (Ериксен 2004: 174). Бенедикт Андерсон наводи да је нација „замишљена политичка заједница, и то замишљена као истовремено инхерентно ограничена и суверена“ (1998: 17). Нација се замишља и на друге начине. Она је замишљена јер „припадници чак и најмање нације никад неће упознати већину других припадника своје нације, па чак ни чути о њима, но ипак у мислима сваког од њих живи слика њиховог заједништва“ (Исто). Андерсон истиче да „заједнице ваља разликовати не по њиховој лажности или истинитости, већ по начину на који су замишљене“ (18). Нација се замишља и као ограничена јер иза њених

граница постоје и друге нације; као суверена јер се „појам појавио онда кад су просвјетитељство и револуција разбили легитимитет хијерархијскога династичког краљевства које влада по милости божјој“; и као заједница јер у њој влада братство због којег су, пак, милиони људи убијали или гинули (Исто).

Хомогенизација која се жели постићи вером у замишљене заједнице има своје негативне последице, превенствено по мањине (Ериксен 2004: 181). Жеља за хомогенизацијом ствара „стигматизованог Другог“, а „спољне границе према странцима се окамењују“, због чега су мањине приморане да „истрајавају у својој другости, те да преко такве дихотомизације потврђују интегритет нације“ (Исто). Постојање Другог такође утиче на развој националног идентитета који се ствара уз помоћ идеје да постоје друге нације које нису припадници наше нације (191). Друштвене и културне границе које национализам гради и успоставља морају бити јасне, недвосмилене и морају се подударати са просторним и политичким границама (198). Неки насилни национализми покушали су да истребе неке аномалије унутар својих граница (Исто). Најбољи пример је нацизам чији су припадници убили милионе такозваних нижих раса или их натерали да се иселе (Исто). Док се странци и ниже расе избацују, убијају или маргинализују, људи који припадају националној заједници посматрају се као род. Када је тај род угрожен, национализам се и појављује, јер он својим сународницима обећава безбедност (в. 187). Угрожавање националне заједнице може се приписати и странцима чије присуство може навести доминантно становништво да одбрани своју конструисану нацију којој странци не припадају.

7. Постколонијализам

У књизи *Постколонијализам: сасвим кратак увод*, Роберт Јанг наводи да је „колонијална и империјална владавина (...) била оправдана антрополошким теоријама које су све више приказивале народе колонизованих светова као инфериорне, детињасте или нејаке, неспособне да се брину о себи (иако су то одувек успешно чинили), у чијем је интересу да буду под очинском владавином Запада“ (2013: 14). Ове антрополошке теорије заснивале су се на концепту расе (Исто). Како Јанг образлаже: „Однос између Запада и незапада разматран је у оквиру односа беле расе с другим расама. Белачка култура је сматрана (и остаје) основом за идеје о легитимној влади, закону, економији, науци, језику, музици, уметности, књижевности – једном речју, цивилизацији“ (Исто). Међутим, с појавом постколонијалне критике дошло је до измена у перцепцији односа између Запада и незапада, између колонизатора и колонизованих. Како Јанг износи, почев од раних осамдесетих година 20. века, постколонијализам је створио литературу чији је циљ да промени доминантно сагледавање односа између Запада и незапада (13). Својим другачијим погледом на свет, постколонијализам нас позива да схватимо да „када људи са Запада посматрају оне који живе на другим местима, оно што чешће виде јесу њихов одраз у огледалу и њихове претпоставке, него стварност онога што је заиста тамо, или како се људи ван Запада заиста осећају и доживљавају себе“ (14). Уместо доминације западне културе која је у време колонијализма била одговорна за поделу између Запада и незапада, постколонијализам вреднује поштовање култура и толеранцију разлика (16). Циљ постколонијализма јесте да „промени начин на који људи размишљају, њихове обрасце понашања, да створи нешто више од праведног односа међу различитим народима света“ (19). Због свега наведеног јасно је зашто многим постколонијализам не прија: „Он ремети поредак света; угрожава привилегију и моћ; одбија да прихвати супериорност западних култура. Његов радикални дневни ред јесте да захтева једнакост и добробит за сва људска бића на овој земљи“ (Исто). У свему томе, постколонијализам користи различите идеје и приступе који нису статични, већ се међусобно прожимају, допуњују и супротстављају (в. 18-19).

Књига која је иницирала постколонијализам јесте књига *Презрени на свету* Франца Фанона (Бужињска, Марковски 2009: 606). У овој књизи, Фанон истиче да је колонијални свет „расцијепљен“, „манихеистички“ (1973: 3, 5). Као прво, он је расцепљен просторно, јер простор на коме живе колонизатори није комплементаран простору на коме живе колонизовани (3). Између града колонизатора и колонизованих постоје јасне разлике: док је град колонизатора „од чврсте грађе“ (камена и гвожђа), добро осветљен, „асфалтиран“ и „сит“, град колонизованих је простор гладних, жељних и озлоглашених људи за које није важно како се рађају или умиру (4). Разлика између ова два града буди у колонизованима жељу да запоседну место колонизатора. Како Фанон објашњава, поглед којим колонизовани гледа град колонизатора јесте поглед „похлепе, зависти“ и жеље за поседовањем (Исто).

Будући да се манихејизам заснива на дуализму добра и зла, колонизатори то и користе да би се оградиле од колонизованих. Како Фанон истиче, колонизатор „чини од колонизираног квинтесенцију зла“ (5). Колонизовани је „апсолутно зло, разорни елемент који изобличује, који унакажава све оно што се односи на естетику и морал, у њему су похрањене злокобне силе, он је несвјестан и непоправљив инструмент слијепих сила“ (Исто). Као лек за њихово зло служи хришћанска религија чија улога јесте да покрштавањем искорени зло из колонизованих (5-6). Међутим, хришћанство и црква нису дорасли овом задатку јер црква не позива колонизованог да прати пут Господа, већ пут белца, тлачитеља и господара (6). Иако се показује да разлика између добра и зла

није јасна, колонизатори је се непоколебљиво држе. У свом манихејизму, колонизатори настоје да дехуманизују колонизоване, анимализујући их својим језиком „зоологије“ у коме могу пронаћи праву реч из животињског царства како би описали колонизоване (Исто).

Манихејску природу односа између колонизатора и колонизованог коју је Фанон описао, даље је развио Абдул ЏанМохамед (Ешкрофт и др. 2007: 119-120). Према ЏанМохамеду, свет који је на „границама цивилизације“, свет који Европа још није припитомила, јесте свет који се схвата као „необуздан, хаотичан, недокучив и на крају зао“ (1995: 18). Суочен са вишеслојним и недокучивим алтеритетом, Европљанин може да одреагује на два начина (Исто). Ако су он и Другост идентични, онда ће он игнорисати разлике и „судити Другости према својим културним вредностима“ (Исто). Али, ако сматра да су он и Другост „непоправљиво различити“, онда он неће хтети да „усвоји гледиште тог алтеритета“ и опет ће се вратити својој „културној перспективи“ (Исто). Уколико Другост стварно жели да се разуме, сопство мора да негира или да „стави у заграду вредности, претпоставке и идеологију своје културе“ (Исто). Међутим, верујући у своју моралну супериорност, колонизатор неће „утрошити икакву енергију на разумевање безвредног алтеритета колонизованих“ (Исто). Попут колонизатора, и колонијална литература, уместо да истражује „расну Другост“, „потврђује своје евроцентричне претпоставке“ (19). На површини, ти текстови представљају сусрете и облике расне Другости, али испод површине, они заправо афирмишу „супериорност европске културе“ (Исто).

Према ЏанМохамеду колонијална литература може се поделити у „имагинарну“ и „симболичку“ (Исто). У имагинарној литератури домородац се аутоматски изједначава са злом, чиме се одмах евоцира манихејизам. Писци ових текстова негују „опозицију између себе и домороца“ (Исто). С друге стране, симболичка литература успева да се ослободи манихејизма и да буде отворенија према Другости, али да би заиста успела да разуме алтеритет она мора да „стави у заграду вредности и основе своје културе“ (20, 22). ЏанМохамедов закључак јесте да је Другост могуће разумети само ако престанемо да је поредимо са својом културом и својим идентитетом. У противном, разумевање Другости ће се умногоме заснивати на манихејизму, односно на опозицији добра (колонизатор) и зла (колонизовани).

Међутим, колонизованима није дозвољено да сами искажу и афирмишу свој идентитет који константно зависи од колонизатора који сами стварају своје перцепције о њему. Говорећи о Оријенту и Оријенталцима, слично становиште износи и Едвард Саид који у својој студији *Оријентализам* наводи да је Оријент „био европски изум“ (2008: 9), у смислу да су Европљани створили Оријент описујући га према својим мерилима и потребама. Он тако постаје творевина коју је створио човек, што се може рећи и за Окцидент. Како Саид појашњава, Оријент „није нешто што просто *постоји*, као што ни Окцидент није нешто што просто *постоји* (...) [М]еста, регионе, географска подручја попут ‘Оријента’ и ‘Окцидента’ створио је, као културне и географске ентитете (...) човек“ (13). Оријент је створен умногоме како би помогао Европи (Западу) да се „дефинише као његова контрастна слика, идеја, личност, искуство“, чиме се успоставља дистинкција „између ‘Оријента’ и (најчешће) ‘Окцидента’ (10, 11).

Дистинкција која се ствара између Оријента и Запада проистекла је из жеље за доминацијом. У циљу успешне доминације над Оријентом, Западу је било потребно и да га упозна, јер „познавање подређених раса или Оријенталаца чини управљање лаким и профитабилним; знање даје моћ, више моћи захтева више знања, и тако даље, у све профитабилнијој дијалектици информације и контроле“ (52). Али, Западњаци су захваљујући својој моћи манипулисали знањем које су стекли о Оријенталцима, стварајући тако своје представе о Оријенталцима и њиховом свету (57). То

представљање Оријента није нужно одраз истинског Оријента, јер представљање Оријента зависи од западног виђења Оријента, а не од Оријента какав би он заиста могао бити (35-36). Представљајући Оријент према својом мерилима и циљевима, Запад је успоставио однос између Оријента и Окцидента који се заснива на хегемонији која је истицала идеју да је Европа супериорна, док је Оријент заостао (в. 14, 16, 17).

Будући да суштину оријентализма „чини неизбрисива разлика између западне супериорности и оријенталне инфериорности, морамо бити приправни да приметимо како је оријентализам у своме развоју и потоњој историји продубио и чак заоштрио ову разлику“ (60), наглашавајући разлику између „познатог (Европа, Запад, ‘ми’) и страног (Оријент, Исток, ‘они’)“ (62). Поларизовањем разлика између Оријенталаца и Западњака, спречава се сусрет међу њима и одржава јасна подела на Исток и Запад (64-65), чиме се истовремено оснажују и границе које владају међу њима.

Оснаживање граница и разлика између Запада и Оријенталаца врши се и у просторном смислу. Саид идентификује два простора: један који је означен као „наш“ и други који је означен као „њихов“ или као онај који се може назвати „земљом варвара“ (76). Међутим, ове географске разлике „могу бити потпуно арбитрарне“, јер „замишљена географија садржана у разлици ‘наша земља-земља варвара’ не изискује да варвари прихвате ту дистинкцију. За ‘нас’ је довољно да поставимо те границе у свом духу; ‘они’, у складу с тим, постају ‘они’, и њихова територија као и њихов менталитет означени су као различити од ‘наших’“ (Исто). У складу са идејом да Оријент ствара и артикулише Запад, просторну границу и разлику између Оријента и Запада ствара Запад, без обзира на то да ли то Оријенталци прихватили или не.

Стварање разлика и граница у овом случају има за циљ да покаже да су Западњаци оно што Оријенталци нису, да су колонизатори оно што колонизовани нису, чиме се Запад и колонизатори вреднују, док се Оријенталци и колонизовани дискредитују. Међутим, Еме Сезер преокреће овај вредносни систем. У свом делу *Расправа о колонијализму*, Сезер тежи да демистификује колонизацију, наводећи шта она није. Она није

ни евангелизација, ни филантропски подухват, ни жеља да се потисну незнање, болест и тиранија, ни настојање да се прошире слава Божја или владавина права; онда признајмо једном за свагда, без страха од последица, да су у њој пресудну улогу играли авантуриста, гусар, велебакалин, бродоградитељ, трагач за златом и трговац, похлепа и сила праћене злокобном сенком једног облика цивилизације који је у датом тренутку своје историје дубоко у себи открио обавезу да по целом свету рашири конкуренцију својих антагонистичких економија. (Сезер 2015: 34)

Премда Сезер не пориче „да је довођење различитих цивилизација у додир добро; да је повезивање различитих светова одлично“, он не сматра да је колонијализам због своје природе коју је кроз негацију описао „најбољи од свих начина успостављања додира“ (34-35). Колонизација је далеко од цивилизације и људских вредности (35), да би се под њеним велом успоставио контакт између два народа. Сезер се противи онима који говоре о колонизацији као додиру два народа који је донео напредак, излечење болести, раст животног стандарда, изградњу инфраструктуре, раст пољопривреде, истичући да су колонизована друштва „исцеђена до непрепознатљивости“, да су згажена, да су религије убијене, а уметничка блага уништена, да су милиони људи „отргнути од својих богова, од своје земље, од својих навика, од свог живота, од живота, од плеса, од мудрости“ (42). Милионима колонизованих лукаво су „усађивани страх и комплекс ниже вредности, дрхтање, клечање, очајање, слугерањство“ (Исто). Друштва која су колонизатори уништили била су „демократска“, „кооперативна“, „братска“, „без

икакве амбиције да постану идеје“ (43). Иако су имала своје мане, ова друштва „нису заслуживала ни мржњу ни осуду. Била су задовољна што постоје“ (Исто)

Уништавајући колонизоване народе и њихово друштво, колонизатори су и сами себи наудили. Колонизација је децивилизovala колонизатора, претворила га у животињу и пробудила у њему „затомљене нагоне, похлепу, насиље, расну мржњу, морални релативизам“ (35). Гајећи презир према домороцима, означавајући их као животиње да би „избегао гружу савести“, колонизатор се заправо сам претвара у животињу и децивилизованог човека (40).

Можда ненадано, али колонизатори су се својим поступцима изједначили и са нацистима и нацизмом. Нацизам у виду колонизације белци нису осуђивали, већ су му „давали опрост, затварали очи пред њим, озакоњивали га (...) неговали“ (36). Међутим, када је исти тај нацизам почео да тлачи белце у Европи онда су они почели да се згражавају над тим варварством (Исто), не схватајући или не желећи да схвате да они у себи садрже једног Хитлера који је тлачио домороце. Како Сезер износи:

[В]редело би (...) открити врло угледном, врло хуманистички настројеном, врло хришћанском буржују 20. века да он у себи носи једног Хитлера који није свестан самог себе, да га Хитлер *настањује*, да је Хитлер његов *демон*, да тиме што грми против Хитлера само показује своју недоследност и да, у основи, оно што он не прашта Хитлеру није *злочин* по себи, *злочин против човека*, да то није *понижење човека уопште*, већ *злочин против белог човека, понижење белог човека, примењивање у Европи оних колонијалистичких процедура којима су дотад били подвргавани само Арапи из Алжира, кулији из Индије и црнци из Африке.* (Исто)

Посматрајући злочине Хитлера као злочине против белог човека, а не схватајући да су те исте злочине починили над староседеоцима, белци су релативизовали појам људских права. Релативизујући појам људских права, псеудохуманизам их је умањио, сузио и поставио у оквире расизма (Исто), чиме је од такозване цивилизације направљен полуправедни свет у коме се белци вреднују, док се колонизовани народи маргинализују, угњетавају и систематски уништавају, а све у духу нацизма.

Слично Сезеру, Алберт Мемми повезује колонијализам и фашизам. Мемми истиче да нема сумње да је у уму оних који су прошли кроз колонијализам, он једна форма фашизма који почива на експлоатацији, неједнакости, презиру и користи коју од њега има неколицина (2003: 106-107). Колонијализам се опет манифестује као режим који су белци неговали и подржавали када је био усмерен ка колонизованима, све док се за време Другог светског рата исти тај режим није усмерио ка њима. Тада је фашизам постао оличење зла које треба угушити, само из разлога што су белци постали његове жртве.

Иако видимо да је колонијализам посве сличан режимима који су нехумани, тлачитељски, репресивни и изабљивачки, колонизатори су ипак тежили да га легитимизују. О легитимизацији колонијализма говори и Алберт Мемми који наводи да бити колонизатор значи прихватити да сте „нелегитимна привилегована особа, то јест, узурпатор“ који упркос томе тежи да одбрани свој положај и да оправда његову легитимност (96). Превођење узурпације у легитимност може бити учињено на два начина: узурпатор може тежити да прикаже своје врлине или се може одлучити да истиче мане оних које је узурпирао (96-97). Оправдавање узурпације захтева од узурпатора да уздиже себе и да у исто време унизи оне које је узурпирао (97). Узурпатор може чак пожелети и да они које је узурпирао нестану, зато што њихово постојање од њега прави узурпатора и зато што са све већим угњетавањем њих он постаје већи тлачитељ (Исто). У контексту колонизације, колонизатор такође може пожелети да колонизовани нестану, али ће то бити по цену његовог нестанка (98). Без колонизованих, нема ни колонизатора, јер он не би имао над ким да влада. Без колонизованих и колонија би изгубила своје значење (110). Како Мемми образлаже: „Ако се колонизовани

елиминишу, колонија ће постати држава као било која друга, а ко ће онда бити експлоатисан? Заједно са колонизованима, колонизација ће нестати, као и колонизатор“ (193).

Пошто и колонизатор и колонизовани морају опстати да би колонијализам опстао, обе стране морају прихватити своје улоге које су бирали или које су им наметнуте. Меми истиче да уколико колонизатор жели да буде у потпуности господар, он мора да верује у своју легитимност која, да би била потпуна, захтева од њега да прихвати своју улогу тлачитеља који брине само о својим привилегијама и њиховој одбрани (132-133). С друге стране, колонизовани су приморани да прихвате своју улогу угњетених и поражених људи чији је развој заустављен (133).

Колонизовани човек који је прихватио своју потлачену улогу може једног дана почети да прижељкује да је превазиђе и одбаци. Он то може учинити тако што ће метафорично „променити своју кожу“, а будући да му је колонизатор најближи, он му служи као узор (164). Пошто колонизатор поседује сва права, има све користи од свог престижа, нема мане које колонизовани има, држи колонизованог у ропству и слама га, колонизовани жели да се изједначи са њим (Исто). Међутим, у жељи да постане као колонизатор, колонизовани се у исто време одваја од свој истинског сопства, чиме осиромашује себе (165). Пошто је слом колонизованих једна од вредности које колонизатор негује, чим колонизовани прихвати те вредности он сам себе осуђује и уништава (Исто). Осим што уништава себе, желећи да се асимилије, колонизовани почиње другачије да се опходи према свом народу, навикавајући се да их гледа „очима свог сводника“ (167). Али и поред тога што народ колонизованог има својих мана и што се може делом окривити што је колонизовани нетрпељив према њиховим вредностима, они су „његов сопствени народ, он јесте и никада није престао да буде један од њих у срцу“ (Исто).

Негирање сопственог идентитета и своје групне припадности није једина препрека на путу колонизованог који жели да се асимилије и постане као колонизатор. Да би се асимиловао, колонизовани не само што мора да напусти своју групу, већ мора да уђе у другу, а тада се он суочава са одбијањем колонизатора (168). Све оно што је колонизовани радио како би опонашао колонизатора колонизатори презиру, стављајући му до знања да су његови поступци узалудни и да је због њих постао смешан, јер никада неће успети да се „идентификује са колонизатором“, нити да га ископира (Исто). Ако не жели да увреди колонизованог, колонизатор ће прибећи својим психолошким теоријама, истичући на пример да је национални карактер два народа некомпатибилан, а уколико је грубљи, колонизатор ће назвати колонизованог мајмуном (Исто). Колонизатор ће употребити све што је потребно да би показао колонизованом да не сме да пређе одређене границе и да је асимилација немогућа (169). Недопуштање колонизованима да се асимилију у супротности је са Ериксеновом тврдњом да је једна од стратегија државе у опхођењу према мањинама асимилација, што је разилажење које се може објаснити Мемидејевим становиштем да је асимилација „супротна колонијализацији“, јер она „елиминише разлике између колонизатора и колонизованих, и тиме елиминише колонијални однос“ (193-194). Прихватањем асимилације, колонизатор би сам себе уништио (171), јер он не би више имао колонизоване са којима би могао да се упоређује. Пошто је асимилација колонизованих онемогућена, колонизатори се одлучују за доминацију коју Ериксен сврстава у једну од могућих стратегија државе у опхођењу према мањинама. Приврженост колонизатора доминацији потврђују како теоријски постулати који су у овом потпоглављу изнети, тако и романи староседелаца који су део корпуса ове дисертације.

Међутим, колонизовани не мора нужно да прихвати доминацију колонизатора. Пошто му је онемогућено да се асимилије, он прибегава побуни која је једини начин да

изађе из колонијалне ситуације (Исто). Колонизовани је без прошлости, будућности, његова традиција нестаје, он нема наде да ће усвојити нову културу, нема „језик, нити заставу, ни техничко знање, ни национално ни интернационално постојање, ни права ни дужности“, „не поседује ништа, он је ништа и не нада се ничему“ (171-172). Да би изашао из ове ситуације, он мора да се побуни (Исто).

Као део побуне, колонизовани треба да се врати себи и да поврати достојанство (172). Као што је колонизатор одбио колонизованог, тако и колонизовани треба да одбаци колонизаторе (Исто). Посматрајући колонизаторе као једну хомогену целину, колонизовани их све одбацује, што је тачка додира између ксенофобије, расизма и колонијализма (174). Ако ксенофобија и расизам значе оптуживање целих група и сваког појединца који чини ту групу, онда се колонијализам може посматрати као расизам и ксенофобија (Исто). То, пак, не значи да се колонизовани изједначава са колонизатором, јер он не напада него се брани. Како Меми наводи, „расизам колонизованих није биолошки ни метафизички, већ друштвени и историјски. Он се не заснива на веровању у инфериорност презрене групе већ на убеђењу, и у великој мери опсервацији, да је та група истински агресор и да је опасна“ (175). Имајући то у виду, може се рећи да је њихов расизам пре одбрамбеног него агресивног карактера (Исто).

Иако колонизовани одбацује колонизаторе и покушава да изађе из колонијалне ситуације, он је у афирмисању и прихватању себе ипак још увек под њеним утицајем (176). Будући да му је асимилација онемогућена, она се окреће својој разлици коју почиње да афирмише (Исто). Колонијална ситуација је дуго времена успостављала разлику између колонизатора и колонизованог, што колонизовани сада користи како би афирмисао свој идентитет. Он јесте различит од колонизатора и то је оно на шта се он сада ослања би се идентитетски сместио. Као пример, Меми наводи младог интелектуалца који је раније „раскинуо са својом религијом“, а сада јој се верно предаје (Исто). Религија за њега постаје не само веза са оним што је невидљиво, већ и место које представља заједништво групе (177). Религија омогућава колонизованима различитих оријентација да се споје, здруже и да оснаже своје јединство (Исто).

„Да би живео“, колонизовани на крају ипак мора да се ослободи колонизације (195). „Да би постао човек“, колонизовани мора престати да буде колонизовани, да престане да „дефинише себе категоријама колонизатора“ (195, 196). Он мора бити слободан да дефинише себе како жели, без потребе да упоређује себе са колонизаторима или да користи њихов опис колонизованих. Онда када успе да изађе из позиције колонизованог, колонизовани човек ће постати човек као и сви други (197). У његовом животу и даље ће бити успона и падова, али ће он „барем бити целовит и слободан човек“ (Исто).

Било да се колонизовани побуни или не, колонијални односи биће поремећени, што потврђује термин амбивалентности. Овај термин се прво користио у психоанализи да би објаснио флукуацију између жеље за једном ствари и жеље за оним што је тој ствари супротно (Ешкрофт и др. 2007: 10). У оквиру теорије колонијалног дискурса Хомија Бабе, овај термин означава „комплексну мешавину привлачности и одбојности која карактерише однос колонизатора и колонизованог“ (Исто). Однос колонизованог и колонизатора амбивалентан је због тога што колонизовани никада не представља сушту супротност колонизатору (Исто). Амбивалентност наговештава да у колонизованом постоји флукуација између саучесништва и отпора (Исто). Колонизовани може бити близак колонизатору који га привлачи, али он може бити и удаљен од њега, спреман да му пружи отпор. Ове две готово неспојиве супротности живе у колонизованом, спремне да се испоље у одговарајућем тренутку, због чега амбивалентност представља претњу по колонизатора. Према Бабиној теорији, амбивалентност „ремети јасан ауторитет колонијалне доминације јер ремети прост однос између колонизатора и колонизованог“,

због чега амбивалентност за колонизатора представља „непожељан аспект колонијалног дискурса“ (Исто).

Да бисмо разумели зашто је амбивалентност непожељан аспект колонијалног дискурса потребно је разумети појам мимикрије коју је Баба описао и која је кључна за његово виђење амбивалентности колонијалног дискурса (Исто, 125). Како Баба наводи, мимикрија представља жељу „за реформисаним, препознатљивим Другим, као субјектом једне разлике која је скоро иста, али не сасвим“ (2004: 161). Колонијални дискурс може охрабривати колонизованог да опонаша колонизатора тако што ће усвојити његову културу, вредности, институције (Ешкрофт и др. 2007: 124-125). Али, пошто колонизовани не може у потпуности да опонаша колонизатора, резултат мимикрије јесте колонизовани који је само „бледа копија“ колонизатора“, што може представљати опасност по колонизатора (125). Како и Баба истиче, мимикрија је „уједно и сличност и претња“ (2004: 162). Мимикрија се граничи и са исмевањем, јер се чини да она пародира оно што опонаша, што ремети колонијалну доминацију и контролу коју колонизатори имају над колонизованима (Ешкрофт и др. 2007: 125). Дакле, амбивалентност коју мимикрија производи јесте непожељан аспект колонијалног дискурса јер она показује да се колонизовани не понашају онако како колонизатори од њих захтевају, што подрива доминацију и контролу колонизатора. Стога, амбивалентност води ка једној контроверзи у Бабиној теорији: она наговештава да ће колонијални односи бити поремећени без обзира на то да ли ће се колонизовани успротивити или побунити (11).

Амбивалентност колонијалног дискурса укључује и питање хибридности. Према Баби, место где се хибридность одвија јесте „Трећи простор“ који представља место где „културна значења и идентитети увек садрже трагове других значења и идентитета“, чиме се пориче чистота култура (53-54, 108). Трећи простор показује да „културе немају праизворно јединство, односно, непроменљивост, да чак и и исти знаци могу да буду изнова присвојени, преведени, историзовани и прочитани“ (Баба 2004: 79). Културе, дакле, нису чисте и непроменљиве, већ могу да се промене кроз спајање са другим културама, чиме се стварају хибриди две културе²⁶.

Са хибридношћу и Трећим простором повезан је и простор „између“ који карактерише лиминалност или праг²⁷ на коме се човек налази између два идентитета, а да притом не припада у потпуности ни једном ни другом. Ослањајући се на становишта Рене Грин, Баба описује овај простор уз помоћ метафоре степеништа:

Степениште као гранични простор, оно из-међу ознака идентитета, постаје процес симболичке интеракције, везивно ткиво које твори разлику између горњег и доњег, црног и белог. Горе-доле степеништа, темпорално кретање и прелаз које оно дозвољава, спречава да се идентитети на оба његова краја окамене у праизворне поларности. (22)

Идентитет оних који се налазе на овом степеништу није крут и непропусан, већ се може мешати са другим идентитетима, што за последицу има стварање хибрида. Како Баба каже: „Овај међупросторни прелаз између крутих идентитета отвара могућност културне хибридности која прихвата разлику без неке претпостављене или наметнуте хијерархије“ (Исто).

Теоријски постулати постколонијалне критике који су овде изложени биће преваходно примењени на романе канадских староседелаца. Под утицајем колонијализма, староседеоци су током времена постали једна врста странаца на

²⁶ Како Баба износи: „Теоријско признавање подељеног простора исказивања може да отвори пут концептуализацији једне међународне културе, засноване не на егзотизму мултикултурализма или разноврсности култура, већ на уписивању и артикулацији хибридности културе“ (2004: 80).

²⁷ Сама реч лиминалност потиче од речи „limen“ која значи „праг“ (Ешкрофт и др. 2007: 117).

сопственој земљи који су морали да се суочавају са доминацијом белаца, подређивањем, истребљивањем, ускраћивањем права и слобода. У оваквим условима, идентитет староседелаца развио се у комплексан феномен који је описала постколонијална критика, а чији се теоријски постулати могу наћи и у књижевним делима.

Представљени теоријски оквир садржи релевантне теоријске поставке које ће бити примењене на романе из корпуса дисертације. У роману *Obasan* Џој Когаве који се бави јапанским Канађанима, ксенофобију ћемо сврстати у Фројдову прву групу фобија и у Марксове симболичке фобије. Однос доминантног становништва Канаде према јапанским Канађанима и свом идентитету биће анализиран уз помоћ Бауманових појмова чврстог модернизма и постмодернизма, његовог становишта да странци нарушавају опозицију између пријатеља и непријатеља, Мемијевог становишта да су расисти људи који се плаше и који нападају како би одбранили свој лични и колективни идентитет, као и Гобиноове расистичке теорије. Питање припадности јапанских Канађана Канади биће обрађено употребом Стоунквистовог и Шицовог принципа неизвесне лојалности и конфликта лојалности, Ериксонових увида о асимилацији, Гелнеровог и Андерсоновог гледишта да је нација конструкт, као и Кеџмановићеве разлике између етничког и националног идентитета. У анализи позиције јапанских Канађана у Канади од значаја ће бити и ван ден Бергова посредничка мањина и Кеџмановићев колективни кривац. У роману *Кафе Нестажући месец* Скај Ли који говори о кинеским Канађанима, ксенофобија ће такође бити сврстана у симболичке фобије. Расизам белих Канађана и инфериорни положај кинеских Канађана у Канади биће појашњени Гобиноовом теоријом о супериорности беле и инфериорности жуте расе, расијалистичком доктрином коју је елаборирао Тодоров, појмовима расијализације другог и расијализације сопства којима се бавио Тагијеф, Мемијевим увидом да је расизам дискурс и акција и Баумановим чврстим и флуидним модернизмом и постмодернизмом. Већину теоријских постулата који су коришћени за анализу расизма белих Канађана, применићемо и у тумачењу расизма кинеских Канађана, с тим што ће посебан акценат бити стављен на појам дошљака Пола Сјуа и ван ден Бергову посредничку мањину. Као антитеза расизму служиће Мемијева тврдња да чисте расе не постоје. Тежњу Канађана да успоставе разлику и дистанцу између себе и кинеских Канађана описаћемо уз помоћ Мемијевих увида о разликама и стереотипима, Ериксонових становишта о поделама и разликама и Кеџмановићевог ми-они синдрома и принципа пријатељство према унутра – непријатељство према споља. Изворни идентитет јужноазијских имиграната из Африке којима се бави роман *Није ово нова земља* М. Г. Васанђија биће анализиран применом Бартовог инструменталног и Герцовог примордијалног етничитета. Положај Афроазијаца у Канади који је под утицајем њиховог изворног идентитета обрадићемо помоћу појма дошљака Пола Сјуа, Ериксонових увида о интеграцији и о другој и трећој генерацији имиграната, Бабине мимикрије, ван ден Бергових етничких маркера, као и Парковог и Стоунквистовог концепта маргиналног појединца. Роман *У лављој кожи* Мајкла Ондачија који говори о имигрантима из Европе, али и о Канађанима који су слични имигрантима, јесте дело у коме ћемо употребити Кеџмановићеве увиде о примордијалној друштвености, реактивном етнонационализму, национализму, агресивији и агресивности како би истражили зашто се поједини Канађани приклањају имигрантима. Од значаја за овај роман биће и Шицов опис придошлице. У тумачењу романа *Песма Гавранице* Ли Маракл који се бави староседеоцима, применићемо Ериксонов увид да мањине могу

одговорити на доминацију државе сегрегацијом и независношћу, као и Фројдов појам „unheimlich“, како би истакли да колонизатори услед пасивности и повлачења староседелаца самовољно обликују староседелачки идентитет и оправдавају своју ксенофобију. Однос између колонизатора и староседелаца и простора који настајују сагледаћемо помоћу Фаноновог описа колонијалног света као расцепљеног, Саидовог разликовања наше земље и земље варвара, Оријента као европског изума и ЏанМохамедовог становишта да колонизатори обликују Другост на основу својих културних вредности. Занемаривање староседелаца и неправде са којима се они суочавају повезаћемо са Сезеровим становиштем да колонијализам није намера да се потисну неправда, болест, тиранија и незнање, као и са Мемиевим становиштем да су колонијализам и фашизам слични. У роману *Пољубац Крзнене краљице* Томсона Хајвеја који такође говори о староседеоцима, колонијално изједначавање староседелаца са злом упоредићемо са Фаноновом тезом да је колонијални свет манихејски јер се заснива на виђењу колонизованих као зла, а колонизатора као добра. Виђење колонизованих као зла биће анализирано и употребом Фројдовога појма „unheimlich“, с тим што ћемо показати да колонизатори своје унутрашње „unheimlich“ зло пројектују на староседеоце. С тим у вези, нагласићемо и разлику између Марксове спољашње и унутрашње (ксено)фобије, као и Кристевино становиште да је „unheimlich“ у нама. Фројдов „unheimlich“, Марксова спољашња и унутрашња (ксено)фобија и Кристевин унутрашњи „unheimlich“ биће употребљени и за анализу страха колонизатора од жена и њихове унутрашње женске стране. На основу ових теоријских поставки, објаснићемо везу између ксенофобије колонизатора и староседелаца као жртви колонијалног система који ћемо упоредити са нацизмом. Улога хришћанства у колонијализму биће разјашњена уз помоћ Фанонове тврдње да црква позива колонизованог да следи пут тлачитеља, а не Бога. Питање асимилације староседелаца истражићемо применом Бабине мимикрије, Фанонове тврдње да колонизатори користе језик зоологије како би описали колонизоване, као и Мемиевих и Ериксенових увида о (не)могућности асимилације. Побуну појединих староседелачких ликова у овом роману аргументоваћемо Мемиевим увидима о побуни. Напошетку, у анализи романа *Све док је трава зелена и воде теку* Томаса Кинга који се исто тако бави староседеоцима, повезаћемо појам „unheimlich“ са анимизмом као за колонизаторе превазиђеним веровањем кога треба елиминисати наметањем хришћанских правила. Такође, „unheimlich“ ће се показати као појам који је саставни део борбе староседелаца за свој идентитет, земљу и културу. Борба староседелаца за своју територију потврдиће Ериксеново становиште да они не желе да дозволе белцима да контролишу њихове ресурсе, као и да због тога могу настати конфликти између две стране. Идентитетску амбивалентност појединих ликова у овом роману тумачићемо применом Бабине мимикрије, простора „између“ и Парковог и Стоунквистовог маргиналног појединца. Побуну староседелаца коју Кинг приказује поткрепићемо Мемиевим увидима о побуни колонизованих, као и Саидовим запажањима о разлици између супериорности колонизатора и инфериорности колонизованих.

III ПОЕТИКА КАНАДСКИХ АНГЛОФОНИХ РОМАНА У СВЕТЛУ КСЕНОФОБИЈЕ

1. Борба са званичном историјом:

Obasan Џој Когаве

Роман *Obasan* Џој Когаве објављен је 1981. године, четрдесет година након јапанског напада на Перл Харбор, догађаја који је променио не само ток Другог светског рата, него и животе многобројних јапанских Канађана. Као дете, Џој Когава је, заједно са својом породицом, искусила све тешкоће и недаће којима су јапански Канађани били изложени током Другог светског рата. Своја искуства Когава је преточила у роман *Obasan*, прво фиктивно дело које говори о интернирању јапанских Канађана (Шунат 2006: 479).

Свој живот роман *Obasan* започео је сном. У Коулдејлу, где су њени родитељи још увек живели, Когава је имала сан у коме јој је речено да оде у Отаву и ради у тамошњем Архиву. Како у једном од својих интервјуа Когава даље објашњава:

Размишљала сам да одем у Отаву, јер сам тамо раније живела, али не да бих радила у Архиву. Када је чланак о Коулдејлу прихваћен, часопис је желео да има неке фотографије. Тако сам напослетку отишла у Архив. Тамо су ми показана писма Мјуријел Китагаве њеном брату и знала сам да морам да урадим нешто са њима. У међувремену сам написала кратку причу под називом *Obasan*. Био ми је потребан лик; заправо, звала сам га „Тетка Мјуријел“ неко време (...) Онда је постао Емили. Заиста сам желела да одам почаст Мјуријел тако што бих уредила њен рад, али нисам; уместо тога искористила сам њен материјал за роман. (Донахју 1996: 40)

Мјуријел Китагава била је новинарка која је помогла да се оснују новине *Ново доба* (*The New Age*) које су се бавиле јапанским Канађанима, а касније је радила за часопис *Нови Канађанин* (*The New Canadian*), који је такође био посвећен Канађанима јапанског порекла. У писмима свом брату, која су касније и публикована, описивала је живот јапанских Канађана након Перл Харбора. Китагавина писма нису послужила Когави само као инспирација да напише свој први роман, већ их је она у измењеном облику укључила у своје дело²⁸. Како и сама Когава образлаже, „[п]оглавље 14 *Obasan*-а практично је сав њен материјал, са мањим уводником и мало промењен да би одговарао реалности породице Накане пре него Мјуријелине породице“ (Акерман 1993: 218).

Укључивањем Китагавиних писама у свој роман Когава је дестабилизovala границу између фикције и реалности које је она додатно приближила и тако што је писала овај роман ослањајући се на своја искуства. На питање да ли су њени романи *Наомиин пут* (*Naomi's Road*) и *Obasan* аутобиографски, Когава одговара: „Оба ми се чине да су у великој мери аутобиографска, иако су оба такође фиктивна. Понекада ме збуни шта је шта. Наравно да постоје ствари које су измишљене, али постоје ствари које су се заиста десиле такође, и мислим да је сва фикција таква“ (Донахју 1996: 43). Преплитање историје и фикције у роману *Obasan* у супротности је са гледиштем да историјске приче чине догађаји који су се заиста десили, док имагинарне догађаје измишља писац (Вајт 1984: 2). Иако су у Когавином делу ликови измишљени, њихове животне околности се у извесној мери поклапају са њиховим стварним панданима, што читаоцу омогућава

²⁸ На почетку романа, Когава се, између осталих, захваљује Јавном архиву Канаде што су јој допустили да користи документа и писма Мјуријел Китагаве.

реалнији увид у другачију историју од оне званичне која не мора нужно бити истинита и *a priori* прихваћена.

Постојање званичне и незваничне верзије историје показује да се прошлост може описати на више различитих начина, тако да историју замењују историје које стварају и победници и губитници (Хачн 1989: 66). У роману *Obasan* могу се разликовати ове две верзије историје. Прва је званична, према којој су јапански Канађани током Другог светског рата представљали војну претњу по безбедност Канаде, због чега је било неопходно да се спроведу одређене „заштитне“ мере, које су укључивале принудно затварање, формирање логора, протеривање и одузимање имовине. У оквиру званичне верзије историје, јапански Канађани сагледавају се као странци који се изједначавају са фашистичким Јапанцима, те самим тим представљају опасност по суверенитет и територијални интегритет Канаде. Са становишта фобија, ксенофобија се овде може сврстати у Фројдову прву групу јер је доминантно становништво Канаде видело у јапанским Канађанима опасност која је у њима генерисала посве претеран али и неоснован страх, што је историја и потврдила. Такође, у складу са симболичким потенцијалом фобија који је описао Маркс (в. Маркс 1969), можемо рећи да се ксенофобија овде манифестује као симбол страха од саботаже и шпијунаже које јапански Канађани могу спровести како би помогли Јапану да евентуално изврши инвазију на Канаду. У роману *Obasan*, Когава бележи да су одређене људе, па и децу оптуживали да се баве шпијунажом (Когави 1994: 101, 109), што потврђује да су Канађани страховали да су јапански Канађани на страни Јапана. Пошто су јапанског порекла, јапански Канађани означавани су и као непријатељи, што и Когава потврђује у свом роману (99, 110). Означивши јапанске Канађане као непријатеље, Канађани су тежили да очувају опозицију између пријатеља и непријатеља коју према Бауману странци нарушавају (в. Бест 2019). Канађани нису желели да живе међу странцима који изазивају несигурност и сумњу, већ су желели јасну поделу на пријатеље и непријатеље, чиме су показали да више вреднују принципе чврстог модернизма према коме је странац прљави елемент, него постмодернизма који подрива хомогеност и јасно дефинисане опозиције. Своју наклоност према чврстом модернизму Канађани су показали и тиме што су протеривањем и затварањем јапанских Канађана желели да успоставе ред у својој земљи који се заснива на заштити и умирењу својих становника од наводних непријатеља који изазивају страх и несигурност. С друге стране, уколико употребимо принципе конфликта лојалности и неизвесне лојалности које су изнели Стоунквист и Шиц (в. Стоунквист 2017; в. Шиц 2017), чини се да Канађани нису били сасвим сигурни коме јапански Канађани заправо припадају и коме су лојални. Канађани су видели јапанске Канађане као Стоунквистове и Паркове маргиналне људе који се налазе између две културе (в. Стоунквист 2017; в. Парк 2017), што је довело у сумњу њихову лојалност према Канади. Као потенцијално нелојалне људе, Канађани су одлучили да „за сваки случај“ протерају или затворе јапанске Канађане.

За разлику од званичне историје, мањинска верзија историје истиче да су јапански Канађани били искључиво жртве расизма. Према Доналду Гилниху, *Obasan* се заснива на схватању да је званични разлог за интернирање и расејавање јапанских Канађана била измишљотина већинског канадског становништва и канадске Владе који су свој расизам замаскирали тврдњама да су јапански Канађани претња по безбедност Канаде (1989: 290). Овакав приступ интернирању и расејавању јапанских Канађана открива званичну историју као лаж (290-291), а да би се дошло до истине, Когава оснажује оне који нису на власти да проговоре о својим искуствима (Шунат 2006: 478). Када они који су дуго били неми проговоре о својој прошлости, ствара се плодно тло за

формирање критичке врсте историје коју је формулисао Фридрих Ниче²⁹. Према њему, онај који се критички опходи према историји „ставља [је] пред суд, подвргава је мучном испитивању и коначно је осуђује“ (Ниче 1982: 26), што Когава постиже тако што описује личну перспективу ликова, која „нам помаже да јасније ‘видимо’ прошлост“ (Шунат 2006: 478). Како и Морис Албваш истиче, историја наших живота „пружа много потпунију и згуснутију слику“, док историја уопште „прошлост приказује само у сажетом и схематизованом облику“ (1999: 64). Говорећи о животима, осећањима и размишљањима јапанских Канађана, Когавин роман открива личне приче које су дуго биле скривене јер су јапански Канађани ћутали о својим патњама и тешкоћама који су пратили интернирање.

Радња романа одвија се у више временских равни. Нараторка Наоми Накане причу о својој породици и себи започиње као одрасла особа, да би се у току нарације враћала на своје детињство када су јапански Канађани били затварани, присиљавани да напусте своје домове и раде на фармама као радна снага. У септембру 1941. године, Наомина мајка одлази у Јапан где и умире од последица пада атомске бомбе бачене на Нагасаки 1945. године. Са својим стрицем, стринем (*Obasan* из наслова) и братом Стивенем, Наоми из Ванкувера одлази у градић Слокан, док њена тетка Емили одлази у Торонто. Наомина отац, који је радио у радном логору, враћа се да живи са њима, али убрзо умире од туберкулозе. Крајем рата, Наоми и њена породица су по други пут принуђени да се преселе, те из Слокана одлазе у село Грантон, у Алберти, где у крајње нехуманим условима живе и раде на фарми шећерне репе. Садашње време романа јесте 1972. година када тридесетшестогодишња Наоми ради као учитељица у школи у Сесилу. Ово је такође година када Наоми сазнаје за мајчину судбину која јој је до тада била непозната и о којој је често размишљала, питајући се зашто јој се мајка никада није вратила.

Ћутање јапанских Канађана један је од главних мотива овога романа, што и сам наслов романа показује. Како Когава наводи, *Obasan* се може посматрати као „прва прича, прича о *Issei*, прича о *Obasan*, прича о тишини, прича о борби, прича о првој генерацији“ (Акерман 1993: 218). Али, као одлика *Obasan* и прве генерације, тишина се преноси и на генерације које су рођене у Канади. Како Когава истиче, реалност *Obasan* је реалност саме заједнице јапанских Канађана која је све до 1980-их година ћутала (Исто). Према томе, наслов романа не односи се искључиво на *Obasan*, већ он упућује на све оне јапанске Канађане који су дуго времена ћутали о својим искуствима током и након Другог светског рата, укључујући и нараторку Наоми Накане.

Живот Наоми у великој мери обликује ћутање са којим се она упознаје још у раном детињству када је у више наврата сексуално злоставља њен комшија у Ванкуверу, старац Гауер. Да би одвео Наоми у своју кућу и задовољио своје первертиране потребе, старац Гауер се користи лажима: „Он ме подиже говорећи ми да имам огреботину на колелу и да ће ми то средити. Знам да је то лаж. Огреботина се једва види и не боли“ (Когави 1994: 75). У купатилу он је свлачи, али она зна да њеном колелу није потребна никаква интервенција и да се он само претвара да јој помаже. О овим дешавањима, Наоми не сме да прича својој мајци јер јој старац Гауер тако каже: „Немој да кажеш мајци, шапуће ми у ухо. Увек то каже“ (77). Прихватајући Гауерове наредбе да ћути, Наоми штити своју мајку од сазнања (Камбурели 2009: 212), себе од срамоте, а Гауера од евентуалне казне, због чега постаје саучесник у силовању. Не говорећи ништа својој мајци, Наоми штити Гауера од последица које би он можда сносио да је истина обзнањена. Овако, Гауерова первертирана природа остаје сакривена. Поражавајуће

²⁹ И Когавин други роман *Itsuka* може се посматрати као пример Ничеове критичке врсте историје (в. Станковић, Влашковић Илић 2019а: 117).

изгледа ситуација када Наомин отац даје Гауеру на чување неке ствари пре него што присилно напусте Ванкувер. Због Наоминог ћутања, Наомин отац у Гауеру не види силоватеља, већ човека коме може да повери своју имовину.

Гауерово силовање оставља на Наоми дугорочне последице. Њено питање: „Да ли старац Гауер још увек шета кроз живице између наших кућа у Ванкуверу, у Слокану, у Сесилу“, показује да траума силовања прогања Ноами „кроз њено детињство (Ванкувер), њену адолесценцију (Слокан) и њене одрасле године (Сесил)“ (Когава 1994: 74; Готлиб 1986: 46). Као неизбрисив траг, силовање утиче на Наомин одговор на трауме које су сличне трауми силовања. Траума коју попут силовања прати ћутање и срамота јесте расизам, о чему сведочи Наомина реакција на расистички подстакнуто физичко злостављање њеног брата Стивена у школи (Карпински 2006: 58):

‘Шта се десило?’ шапућем, док се Стивен пење уз степенице.

Не одговара ми. Да ли га је срамота, као што је мене било у купатилу старца Гауера?
(Когава 1994: 83)

Када се Наоми током детињства суочи са расизмом Канађана који је сличан трауми силовања, њен одговор је ћутање које она не прекида ни касније у животу. Дуги низ година Наоми не жели да говори о својим искуствима које је проживела током и након Другог светског рата, скривајући тако истину која може да обелодани злочине које је Канада починила над јапанским Канађанима.

Слично Наоми реагују и многи други јапански Канађани који имају свог Гауера. Како Снелингова износи, бели лидери Британске Колумбије слични су Гауеру у коришћењу лажи и безобзирном уништавању живота јапанских Канађана (1997: 24). Попут Наоми коју је буквално силовао Гауер, а касније фигуративно и канадска држава, јапанске Канађане је колективно силовала канадска Влада, на шта су они одговорили ћутањем.

Наоми и јапанске Канађане такође веже саучесништво у силовању и тлачењу коме су били изложени (Дејвидсон према Лундгрен 2016: 121; Меривејл према Лундгрен 2016: 121). Попут Наоми која није говорила о свом силовању, јапански Канађани не говоре о тлачењу које су искусили током Другог светског рата, чиме су „постали саучесници у уништењу своје историје“ (Хамил 2007: 45). Треба, пак, напоменути да саучесништво јапанских Канађана у брисању своје историје није у потпуности добровољно. Моћ коју већинско становништво Канаде и канадска Влада имају је толико велика да јапански Канађани нису имали други избор до да прихвате званичну историју. Како Рикер истиче, када они који су надмоћни напишу и наметну своју, „званичну“ верзију историје путем застрашивања, завођења или ласкања, друге верзије се спречавају и заборављају (2004: 448). Попут Гауера који има моћ да силује, а потом своје поступке заташка уз помоћ жртве, доминантна канадска власт има моћ да потисне незваничну историју јапанских Канађана у којој су похрањени њени злочини. У креирању историје, јапански Канађани тако постају пасивне жртве које су осуђене „на историју коју је за [њих] формирала белачка већина“ (Гилних 1989: 295).

Ћутање и пасивност јапанских Канађана којим саучествују у брисању историје делом су последица и јапанског кодекса понашања коме су привржени и поједини чланови Наомине породице. Наомина стрина поштује морални кодекс *Issei* генерације који се заснива на тихој патњи и узвишеној пасивности (Канефски 1996: 22). Описујући тишину *Obasan*, Наоми каже: „Језик њене туге је тишина. Добро га је научила, његове идиоме, његове нијансе. Током година, тишина у њеном телу порасла је велика и снажна“ (Когава 1994: 17). У складу са својим веровањем да треба истрајати и не жалити се, *Obasan* одбацује неправде које јој је нанела канадска Влада (Канефски 1996: 22). Овај кодекс понашања пренет је и на Наоми коју због одсуства родитеља одгаја *Obasan*. Под

утицајем Obasan, Наоми усваја да су ћутање и порицање најбоља алтернатива политичком ангажману и потрази за историјским чињеницама (Исто).

Наомина блискост Issei генерацији прети да је удаљи од њеног канадског идентитета. Имајући у виду да Obasan као Issei није у потпуности део Канаде (в. Хамил 2007: 46), Наоми, одрастајући с њом, може свесно или несвесно усвојити гледиште да ни она није пуноправна Канађанка. Наомином приближавању Issei генерацији значајно доприноси Канада која је интернирањем зауставила Наомин уплив у канадско друштво (Харис 1990: 47). Канада је током рата одузела канадски идентитет јапанским Канађанима називајући их непријатељима и странцима (Когава 1994: 46, 99, 110). Означени као непријатељи и странци, јапански Канађани постали су другост у оквиру канадског друштва које више није сматрало да су јапански Канађани заправо Канађани (Шунат 2006: 483). Без приступа канадском идентитету, једино преостало идентитетско уточиште за Наоми постала је њена породица и „вредности Issei [генерације]“ (Харис 1990: 47). Наомин одговор на доминацију државе истоветан је Ерикшеновом становишту да оним мањинама којима је онемогућена асимилација, преостаје повиновање подређивању или проналажење неког другог начина мирног живота у држави (в. Ериксен 2004).

Наоми није једина која се одлучује за овакав одговор на доминацију државе. По повратку са конференције „Азијско искуство у Северној Америци“, њена политички активна тетка Емили каже Наоми да је било људи на конференцији који су били против „‘љуљања чамца’“ и који су се залагали за „‘добар живот’“ (Когава 1994: 42). Иако су прошли кроз тешка времена, они не желе да се задржавају на томе, већ желе да наставе са својим животом, у нади да ће он бити добар или барем бољи него што је био. Поред ових људи, и Наомин стриц показује да му је пречи добар живот од политичког активизма. Упућујући на Канаду, он каже: „На свету нема бољег места (...) Ова земља је најбоља. Има хране. Има лекова. Има новца од пензија. Захвалност. Захвалност“ (50).

За разлику од Наоми, Obasan, људи са конференције и Наоминог стрица, Емили стоји уз свој канадски идентитет који брани политичким активизмом и преиспитивањем историје. Она константно „бомбардује“ Наоми политичким штивом, желећи тиме да јој пренесе преданост Nisei генерације која је жељно настојала да се поистовети са Канадом и да развије западњачки идентитет (Харис 1990: 42, 43). Међутим, током Другог светског рата, јапанским Канађанима било је онемогућено да се асимилију у канадско друштво. У свом дневнику који се састоји од писама које она пише својој сестри у Јапану током Другог светског рата³⁰, Емили описује како су јапански Канађани означени као они који не могу да се асимилију и као они од којих се страхује да ће се асимиловати (Когава 1994: 104). Суочена са овим парадоксом, Канада се одлучила да је најбоља опција доминација и сегрегација јапанских Канађана, што је једна од опција које према Ериксену држава може применити у свом опхођењу према мањинама (в. Ериксен 2004). Ослањајући се на доминацију и сегрегацију, Канада је показала јапанским Канађанима да не припадају канадској нацији. У складу са Гелнеровим и Андерсоновим становиштима да је нација конструкт који настаје у одређеним друштвеним околностима и који је замишљен (в. Гелнер 1998; в. Андерсон 1998), Канађани су искористили тадашња дешавања да конструишу своју нацију у којој нема места за јапанске Канађане који наводно угрожавају безбедност, па и опстанак канадске националне заједнице. На доминацију Канаде Емили одговара изразитом жељом за асимилацијом, која је према Ериксену прва од стратегија коју мањине могу применити када се суоче са доминацијом државе (в. Ериксен 2004). У свом рукопису који даје

³⁰ Готово у целости, поглавље 14 чине ова писма која се умногоме базирају на писмима Мјуријел Китагаве. Емилина писма, која су писана између краја 1941. године и средине 1942. године, намењена су њеној сестри, Наоминој мајци, али она никада не стижу до ње.

Наоми да прочита, Емили инсистира да је она Канађанка: „Цео рукопис био је дуг шездесет страна. Летимице сам прочитала странице све док нисам наишла на тврдњу подвучену и заокружену црвеном: Ја сам Канађанка. Круг је био нацртан тако јако да се папир поцепао“ (Когава 1994: 47). Чак и када је рат избио, када су „искорењивани“, Емили се држала свог убеђења: „Ово *јесте* моја сопствена, *моја* рођена земља“ (48). Својом жељом за асимилацијом, Емили показује да жели да буде призната као део канадске нације, али оне која је конструисана тако да у њој има места за јапанске Канађане.

Значајан део Емилине борбе за свој канадски идентитет чини жеља да покаже да њено јапанско порекло не значи да она не припада Канади, Емили је у једном од памфлета које је донела са конференције прецртала речи „јапанска раса“ и уместо њих написала ‘канадски држављанин’ (40). Дајана Брајдон износи да Емили овиме не пориче своју јапанску расу и културу, већ да инсистира на томе да раса не одређује оданост њеној заједници (1994: 468). Заједница коју бирамо путем политичког осећања припадности замењује ону која нам је дата на рођењу (Исто). Иако Емили рођењем изгледа као Јапанка, она је у свом животу изабрала да буде Канађанка и да припада канадском друштву. На основу овог становишта Дајане Брајдон, можемо такође појаснити Емилини национални и етнички идентитет. Сходно гледишту Душана Кеџмановића да се етнички идентитет стиче само рођењем, док национални идентитет може да се стекне боравком у одређеној земљи изван број година (в. Кеџмановић 2001), Емили је свој јапански етнички идентитет стекла рођењем, али је боравком у Канади од свог рођења стекла и канадски национални идентитет. Када је Влада Канаде оспорила њен канадски национални идентитет, она је започела борбу којом жели да докаже да је пуноправна Канађанка.

Емили се не задовољава да само путем писања или вере изрази своју националну припадност. Да би показала да јапански Канађани не припадају Јапану, већ Канади, Емили се наглас бори против расистичке дискриминације јапанских Канађана и против изједначавања фашистичких Јапанаца и јапанских Канађана. Подстакнута мишљењем једног човека са конференције који је поздрављао затварање јапанских и америчких Канађана, Емили каже:

Он зна да је рат био само изговор за расизам који је већ био ту. Против нас су правили нереде још 1907. забога. Увек смо се суочавали са предрасудама. Он зна да нисмо били војна претња. Па шта онда говори? Да невини треба да пате за оне који су криви (...) То је жртвовање јарца. Све док имамо политичаре и лидере и људе из медија који се хране страховима људи, наставићемо да правимо жртвене јарце. (Когава 1995: 42)

Према Емилином мишљењу, већинско становништво Канаде и Влада Канаде су под изговором да су јапански Канађани претња покушали да расно „очисте“ Канаду. У том покушају, Канада је жртвовала невине јапанске Канађане за поступке које је починио фашистички Јапан, све са циљем да би се створила атмосфера страха коју је потребно смрити затварањем и протеривањем „опасних“ јапанских Канађана.

Страх Канађана није само вештачки створен, већ је он заиста и присутан, и то у облику расистичког страха који је Меми описао. Како је он изнео, расисти су људи који се плаше напада, због чега и сами нападају да би одбранили свој лични и колективни идентитет од оних који не припадају (в. Меми 2000). Канађани се плаше да би јапански Канађани могли да „расно нападну“ Канаду и да тако угрозе лични и колективни идентитет Канађана који почива на расној чистоти која према Гобиноу омогућава одржање нације и супериорности беле расе (в. Гобино 1915). Сходно Марковим симболичким фобијама, ксенофобија се овде испољава као симбол страха Канађана од расног мешања. Међутим, будући да је историја потврдила да је овај страх био

неутемљен и пренаглашен, јапански Канађани се опет конституишу као невинне жртве доминантног канадског становништва.

Као жртвени јарци који су искусили погром, протеривање, затварање и конфискацију имовине, јапански Канађани наликују на посредничку мађину коју је описао ван ден Берг (в. ван ден Берг 1987). Означени као странци, лишени заштите Канаде, без осећања припадности, јапански Канађани били су идеална рањива посредничка мађина која се могла напасти без последица, све под изговором да представљају претњу по безбедност Канаде, а што је заправо параван за страх од расног мешања. Штавише, овај изговор, који је требало да замаскира расизам, послужио је Канађанима да означе јапанске Канађане и као колективне кривце чије особине је описао Душан Кеџмановић у оквиру етнонационализма (в. Кеџмановић 2001). Као пореклом Јапанци, јапански Канађани изједначени су са Јапанцима, што је био само један од начина да се оснаже стереотипи да су сви Јапанци исти и да их треба казнити, како морално, тако и на друге начине. Међутим, Канађани нису видели да приписивање колективне кривице једној групи почива на погрешним претпоставкама, које је Кеџмановић образложио. Иако су пореклом Јапанци, јапански Канађани не деле исте вредности као и Јапанци, што се може видети у Емилином дневнику у коме она бележи да се Issei осећају „издано и посрамљено“ (Когава 1994: 96). Дакле, чак ни прва генерација јапанских Канађана која је рођена у Јапану не одобрава поступке Јапанаца, што изједначавање јапанских Канађана и Јапанаца чини још бесмисленијим. Као одговор на одређивање јапанских Канађана као колективних криваца, поједини јапански Канађани развили су осећај неправде, што потврђује Кеџмановићево становиште да колективни кривци могу схватити свој положај колективног кривца као неправду (в. Кеџмановић 2001).

За Емили, главног борца против неправде, Наоми каже: „Неправда разбешњава Тетку Емили. Било која неправда (...) За њу, неправда која нам је начињена у прошлости је још увек био проблем који живи“ (Когава 1994: 41). Неправда против које се Емили бори део је нацизму сличног канадског режима. Питајући се зашто је канадска Влада запленила имовину јапанским Канађанима који су рођени у Канади, али не и Немцима који су рођени у Немачкој, Емили закључује: „Расизам (...) Нацисти су свуда“ (45). Емили изједначава канадски расизам са нацистичким расизмом који је „[к]рајњи вид расизма“ и који „се састоји у уклањању припадника омрзнуте расе масовним истребљивањем, као када се употребљава инсектицид ради уништења комараца“ (де Фонтет 1999: 48). Међутим, канадски расизам био је блажи од нацистичког мада му је намера била иста – уклонити припаднике омрзнуте расе. Са уклањањем јапанских Канађана, Канађани би постигли хомогеност и сузбили хетерофобију. У складу са Тагијефовим истраживањима хетерофобије (в. Тагијеф 2001), можемо рећи да су Канађани желели да избришу постојање јапанских Канађана кроз ригорозно раздвајање. Приморавалујући јапанске Канађане да се иселе из Британске Колумбије, Канађани су се понадали да ће они и јапански Канађани бити јасно раздвојени и да ће јапански Канађани бити мање видљиви, што су у извесној мери и успели. Суочени са расизмом и дискриминацијом, јапански Канађани одлучили су да се повуку и постану невидљиви. Како Наоми истиче, лампа коју њена политички активна тетка Емили држи осветљава све њих који се крију и који „траже безбедност невидљивости“ (Когава 1994: 38). Поставши невидљиви, јапански Канађани помогли су Канади да минимализује хетерофобију и да ојача хомогеност свог друштва, што је заправо у супротности са вредностима мултикултурализма које савремено канадско друштво заговара. Као друштво које се тада оградило од мултикултурализма, Канада је показала да не жели да примени Ериксенову трећу стратегију државе у опхођењу према мађинама, а која се заснива управо на мултикултурализму (в. Ериксен 2004).

У покушају да остваре хомогеност, Канађани су се својим поступцима приближили нацизму, чиме су потврдили становиште Роберта Мајлса и Малкома Брауна да расизам брутализује и дехуманизује не само оне људе који трпе расизам, већ и саме расисте (2003: 10). Сличност Канаде и нацистичке Немачке удаљила је Канаду од демократије. У свом дневнику који се састоји од писама које она пише својој сестри у Јапану, Емили објашњава како се у новинама једна жена жалила да не жели да њена прекрасна ћерка „иде у школу са знате већ ким“ (Когава 1994: 98). Емили затим додаје да је „[ч]удно како су ови демонстранти жешћи када се ради о Јапанцима рођеним у Канади, него о Немцима рођеним у Немачкој. Оно на шта се то своди јесте недемократски расни антагонизам – управо оно против чега би наша земља требало да се бори“ (Исто). У сличном тону, Емили касније истиче да све што се тада дешавало не може да се упореди са оним што се дешавало у Немачкој јер је Немачка „отворено тоталитарна“, а Канада „би требало да је демократија“ (103). У демократији, права морају бити доступна свима, не само на папиру, у оквиру закона или у уставу, већ она морају бити делотворно спроведена и доступна свим грађанима, а ако нису, онда је та земља у толикој мери недемократска, без обзира на то шта тврдили они који су на власти (Дал 1998: 49). Поред права, демократија представља уређење које својим грађанима нуди слободе веће од било ког другог уређења (50, 52). Међутим, затварањем, протеривањем јапанских Канађана и увођењем полицијског часа, Канада је издала своје демократске принципе који почивају на поштовању права и слобода свих канадских грађана. Без обзира на то шта Канада тврдила, злочини и неправде које је она починила над јапанским Канађанима и даље су злочини и неправде. Демократичност их у томе не може оправдати:

Само зато што су демократије далеко мање тиранске него недемократски режими, демократски грађани могу тешко себи приуштити да буду самозадовољни. Не можемо разумно оправдати извршење мањег злочина зато што су други починили веће злочине. Чак и када демократска земља, пратећи демократске процедуре, нанесе неправду, резултат је још увек ... неправда. (48)

Злочини и неправде имају исту тежину, без обзира на то да ли су почињени у демократском или тоталитарном режиму, с тим што демократске државе својим злочинима и неправдама губе право да себе назову демократијама. У спровођењу злочина и неправди, поштовање или непоштовање демократских процедура није од пресудне важности јер је исход у већини случајева исти – стварање недемократске државе. Својим злочинима почињеним над јапанским Канађанима Канада је декларисала себе као недемократску државу у којој права и слободе нису загарантовани, поготову ако сте мањина која је наводно претња по безбедност државе.

Да је Канада приказала себе као недемократску државу приметили су и други, а не само јапански Канађани. У истим новинама у којима се горепоменућа жена жалила на јапанске Канађане било је штампано и писмо које се бунило „одузимању права 1800 људи да зарађују за живот. Писало је да то није демократија“ (Когава 1994: 98). Осим обичних грађана, своје мишљење износили су и политичари, међу којима је био Стенли Ноулс, члан Парламента: „Оно што се доводи у питање данас нису толико права јапанских Канађана који су се преселили из Британске Колумбије у друге делове Канаде, већ пре основни концепт демократије“ (50). Ноулсово становиште је проблематично и контрадикторно јер истовремено умањује значај права јапанских Канађана и оспорава демократију у Канади. Чини се да он није био свестан да су права и демократија нераздвојиви, и да се рушењем једног руши и оно друго. Ипак, његово мишљење показује да је Канада изашла из оквира демократије, као и да постоје белци који на известан начин подржавају јапанске Канађане.

Емилина осуда канадске недемократије неопходна је да би се изградила боља будућност, како за јапанске Канађане, тако и за саму Канаду. Својом изјавом да је „прошлост (...) будућност“ (51), Емили показује да верује да се уз помоћ прошлости може изградити боља будућност. Ово уверење оправдава њену осуду канадске недемократске прошлости, јер како и Ниче износи, „само онај који изграђује будућност има права да суди прошлости“ (1982: 49). У изграђивању демократичније будућности у којој неће бити расизма неопходно је да и сама Канада учествује тако што ће признати да је у прошлости издала своје демократске принципе. Како Карпински истиче, Когавин наратив настоји да посрами белу Канаду, која тако посрамљена треба да препозна да је издала своје демократске стандарде (2006: 54). Прихватањем да је издала своје демократске принципе, Канада може да изгради бољу будућност у којој ће се трудити да не понавља грешке из историје.

Први неопходни корак ка изградњи боље будућности за јапанске Канађане канадска Влада начинила је 1988. године када им се јавно извинила. Својим извињењем, Канада је поткрепила становиште да извињења „откривају претходно потиснуту истину“ (Макгонегал 2005: 73). Извинивши се јапанским Канађанима, канадска Влада обелоданила је истину да је затварање јапанских Канађана из безбедоносних разлога било лаж, чиме су прећутно потврдили да је историја која се до тог тренутка одржавала такође лажна. Наместо лажне званичне историје дошла је мањинска историја јапанских Канађана која може послужити будућим генерацијама као својеврсна гаранција да ће њихов живот у Канади бити праведнији и демократичнији, што је исход који погодује Канади и њеној слици која одлази у свет. Победа јапанских Канађана може бити инспирација и „другим потчињеним групама да изборе своје место у друштву у коме живе, не само на простору Канаде, већ и шире“ (Станковић, Влашковић Илић 2019а: 124). Од јапанских Канађана, друге потлачене групе могу да науче да се уз борбу и веру у истину званична историја може оспорити и победити. Као дело које је учествовало у борби и изношењу потиснутих истина, *Obasan* се огласио током извињења канадске Владе. Наиме, лидер Нове демократске странке, Ед Бродбент, прочитао је присутнима у Парламенту цитат из Когавиног романа који преноси Наомине речи: „Чињеница је да се нисам навикла на то и не могу, не могу да поднесем сећање. Постоје неки кошмари из којих нема буђења, само дубљи и дубљи сан. Постоји реч за то. Патња. Патња је толико прожимајућа, толико неизбежна, толико исцрпна да је омча око мојих груди и ја не могу више да се померам“ (Когава 1994: 232).

Победа незваничне историје представља велику победу за Емили која се бори да докаже да незванична историја одговара истини. Након повратка са конференције „Азијско искуство у Северној Америци“, Емили је нестрпљива да покаже Наоми шта такве конференције носе са собом. Један од радова који Емили показује Наоми бави се језиком: „Погледај овај (...). Ево га човек који је тражио извор проблема у коришћењу језика. Знаш ли оне затворе у које су нас слали? Влада их је звала ‘Пројекти за удомљавање у унутрашњости’! Са таквим језиком можеш да прикријеш било који злочин“ (41). Будући да језик обликује реалност, њиме се може манипулисати како би се приказала „истина“ која наизглед одговара стварности (Гилних 1989: 291). Моћ језика да обликује реалност опасна је по расну мањину која нема моћ, нити права, против чега се Емили бори тако што користи исто оружје: свој језик и свој говор (292). Међутим, користећи језик, Емили ризикује да произведе слична искривљења као и белци, због чега њена истина постаје делимична (293). Слично схватање износи и Шунатова: „[У] својим покушајима да зна и открије све, [Емили] ризикује да конструише делимичну истину, као што и њени тлачитељи чине“ (2006: 487). Међутим, упркос овим замкама језика, Емили истрајава у намери да прикаже своју истину, заговарајући приступ који се базира на што ужем посматрању одређених проблема. Она не верује да извесне проблеме треба

посматрати из свих углова јер се тиме спречава „неопходно деловање“ (Когава 1994: 42). Уколико човек не може да делује „тамо где права мерљива неправда постоји“ онда је сагледавање проблема из свих углова неделотворно (Исто). Емили овиме поручује да човек који превише анализира неки проблем, оставља себи мало простора за деловање које из те анализе проистиче. Због тога, она се труди да по питању јапанских Канађана креира своју истину која ће бити њено основно средство борбе. У ретроспективи, Емилина борба показала се као плодносна. Она је успела да докаже да је незванична историја јапанских Канађана заправо истина која није делимична или субјективно креирана. Потврду тога она је напослетку добила извињењем канадске Владе.

За разлику од Емили, Наоми не верује у једну верзију историјске истине. У Емилином пакету који добија од Obasan, Наоми проналази различите документе, новинске исечке и списе о јапанским Канађанима које она повремено прегледава и чита. У њима се Наоми сусреће са цитатом који је Емили забележила, а који је преузет из библијске Књиге пророка Авакума: „Запиши визију и читко је урежи“ (38). На основу овога цитата, Наоми закључује да је за њену тетку визија „истина какву она живи“, док је за њу истина „мутнија, сеновитија и сивља“ (Исто). Не прихватајући Емилину визију која инсистира на једној истини, Наоми показује „посвећеност историјском релативизму који је својствен постмодерној перспективи“³¹ (Канефски 1996: 19). Не верујући у објективност историје, Наоми истовремено губи поверење у то да Емилине речи могу да одражавају стварност (19-20). Како Наоми објашњава:

Све Тетка Емилине речи, сви њени папири, телеграми и петиције су као чепркање по сеоском дворишту (...) Али шта добро оне чине, не знам – те мале црне откуцане речи – кишне речи, животињски измет из облака. Не додирују нас овде где смо посејани у Алберти, док наши корени грабе изненадни ваздух прерије. Речи се не претварају у месо. Возови нас не возе кући. Бродови се не враћају поново. Све моје молитве нестају у празно. (Когава 1994: 226)

Не прихватајући могућност да речи могу да одражавају емпиријску стварност, Наоми оспорава делотворност Емилиног дискурса, чиме се она удаљава од историје и приближава аисторијској позицији (Канефски 1996: 20).

Недостатак Наомине вере у транспарентност историје потиче од њене неупућености у прошлост своје мајке. Када је Наоми имала само пет година, њена мајка је отишла за Јапан како би се бринула о својој баки. Од тог времена, судбина Наомине мајке за њу постаје непознаница. У покушају да добије одговор од других и тако расветли судбину своје мајке, Наоми наилази на зид тишине: „Молим те причај ми о мајци, рекла бих Obasan као дете. То питање ме је изједало. Живу ме је прождирало. Али Obasan ми није дала одговоре“ (Когава 1994: 31). Наомина тетка Емили такође не жели да каже Наоми шта се десило са њеном мајком, односно Емилином сестром. На питање: „Шта мислиш шта се десило са Мајком и Баком у Јапану“, Наоми примећује промену код своје тетке: „Тетка Емилино изненађење било је тако брзо и суптилно да се једва могло приметити. Али могла сам да осетим да се негде, иза њених очију, на помен Мајке и Баке капак са шкљоцањем отворио и затворио. Као да је моје неочекивано питање било изненадан зрак бола који се морао одмах угасити“ (222). Њихово ћутање знак је поштовања које оне указују Наоминој мајци, а не себичности или безобзирности према Наоми. Жеља Наомине мајке била је да јој деца не сазнају да је и на који начин погинула, што су Наомини блиски људи испоштовали, „Kodomo no tame. Због деце...“ (26). Одбијање Наоминих блиских људи да јој дају одговоре о прошлости њене мајке утиче

³¹ Како Линда Хачн истиче, историографија је плуралистичка јер се „састоји од различитих, али подједнако значајних конструкција прошле реалности – или, радије, текстуализованих остатака (докумената, архивски докази, сведочанства сведока) те прошлости“ (1996: 169).

на Наомин однос према историји, која за њу постаје синоним за непознаницу, тајновитост и недокучивост. Ономогућена да приступи личној историји, Наоми је у основи обесхрабрена да активно испитује и преиспитује ширу историју јапанских Канађана.

Без вере у транспарентност историје, Наоми се окреће садашњости. Према њеним ставовима, историју четрдесетих година 20. века потребно је оставити у прошлости: „Злочини историје, помислила сам у себи, могу да остану у историји. Оно што треба да нас се тиче су неправде данашњице“ (50). Да је Наоми заинтересованија за садашњост указује и опис њене личности. На почетку романа, Наоми за себе каже да је „напета“ (9). Питајући се да ли је то „прошла или садашњост напетост“, она одмах одговара да је то „непрекидна напетост“ (Исто). У оригиналу, Наомин опис се може посматрати као игра речима, те би самим тим и превод био другачији. Наиме, у оригиналном тексту на енглеском језику, цитат гласи: „Personality: tense. Is that past or present tense? It’s perpetual tense“ (Исто). Придев tense у преводу има значење напет/напета, док иста реч као именица значи време. На основу ове игре речима Шунатова закључује да „Наоми представља садашњост“ (2006: 488).

Осим недостатка вере у транспарентност историје, на Наомину приврженост садашњости значајно утиче њена неспремност да се суочи са прошлошћу у којој постоји само бол, како лична тако и колективна. На личном плану, Наомина прошлост испуњена је болом због одсуства мајке. Када јој је мајка отишла за Јапан, за Наоми није био важан разлог зашто је мајка отишла, већ чекање да се она врати (Когава 1994: 78). Како је време пролазило, а њена мајка се није враћала, чекање је прерасло у бол. Без мајке која би јој пружила неопходну подршку и осећај заштите, Наоми је морала да се суочи са тешким животом који је пратио интернирање јапанских Канађана. Повезаност прошлости и бола обесхрабрује Наоми да се сећа прошлости. За њу, размишљање о прошлости значи евоцирање успомена које доносе неподношљив бол, због чега Наоми резонује да је „нека сећања (...) можда боље заборавити“ (55). Међутим, Емили не дозвољава Наоми да заборави своју прошлост: „Мораш да се сећаш (...) Ти си своја историја. Ако одсечеш имало ње, ти си ампутираник. Не поричи прошлост. Сећај се свега. Ако си огорчена, буди огорчена. Вичи! Вришти! Порицање је гангрена“ (60). Емилино становиште да је Наоми „своја историја“ значи да су у Наоми уписана сва недела која су над њом почињена, да је она један од сведока који мора да проговори. Само ако проговори о болу из прошлости, Наоми може да се нада да ће себи и својој заједници донети ослобођење и оздрављење (Готлиб 1986: 37). Сходно томе, сећање и отпор постају лекови који су неопходни да би јапански Канађани оздравили (Брајдон 1994: 466). Ако Наоми за сада не зна шта се у прошлости десило са њеном мајком, прошлост јапанских Канађана живи у њеном сећању, спремна да се супротстави белим Канађанима и њиховом дугогодишњем расистичком тлачењу јапанских Канађана.

Наомино суочавање са болом из прошлости напослетку проузрокује „истина“ коју су белци пропагирани. У Емилиним списима, Наоми проналази новински исечак са сликом која приказује породицу која се смеје док стоји на гомили шећерне репе, уз легенду која поручује „Насмејани и срећни“ (Когава 1994: 231). Поред новинског исечка, Наоми примећује и картицу на којој је Емили сасвим иронично написала: „Чињенице о евакуисаним особама у Алберти“ (Исто; Шунат 2006: 491). Слика и текст изазивају бурну реакцију код Наоми која почиње да преиспитује „чињенице“. Њене речи цитирао је раније поменути Ед Бродбент у канадском Парламенту:

Чињенице о евакуисаним особама у Алберти? Чињеница је да се нисам навикла на то и не могу, не могу да поднесем сећање. Постоје неки кошмари из којих нема буђења, само дубљи и дубљи сан.

Постоји реч за то. Патња. Патња је толико прожимајућа, толико неизбежна, толико исцрпна да је омча око мојих груди и ја не могу више да се померам. (Когава 1994: 232)

Након што установи да заправо није равнодушна према прошлости, Наоми на неколико страна описује нехумане услове на фарми у Слокану: кокошињац у коме су живели, стенице због којих су морали да спавају на столу, коришћење воде из канала за наводњавање коју су морали да процеђују и прокувавају, хладне зиме када је једини извор топлоте био шпорет на угаљ око кога су се смењивали, целодневни рад на пољу шећерне репе по несносној врућини (233-236). Водећи се Албашовим разликовањем уопштене и интимне историје, можемо рећи да за разлику од новинског чланка који сасавим сажето преноси нетачан приказ живота јапанских Канађана, Наомино откривање њене интимне историје је потпуније и згуснутије. Такође, можемо додати да је њена прича истинита јер она нема валидног разлога да износи нетачне податке о свом тешком животу у Слокану. Да је њен опис истинит и веродостојан схвата и сама Наоми. Како она каже: „‘Насмејани и срећни’ и сви са осмехом стоје око гомиле репе. То је једно казивање. Није тако било“ (236). Наоми се полако враћа вера у транспарентност историје и то захваљујући свом личном искуству на које се она сада ослања како би „поново написала и ревидирала ‘истину’ доминантног, јавног дискурса“ (Дејвис 2012: 69).

С вером да је њено виђење историје меродавно и истинито, Наоми све више почиње да размишља као њена тетка Емили. Када господин Баркер, власник фарме на којој су Наоми и њена породица радили, дође да изјави саучешће Obasan поводом смрти њеног мужа, он каже: „Ужасна је ствар то што смо учинили нашим Јапанцима“ (Когава 1994: 270). Ова констатација погађа Наоми, али њене речи остају неизговорене:

Ох, ево опет почиње. „Наши Индијанци“. „Наши Јапанци“. „Ужасна ствар“. Као да вам неко нуди штаке док крупно корачате улицом. Коментари су тако непрестани и увек тако добронамерни. „Колико си дуго у овој земљи? Да ли ти се допада наша земља? Тако добро говориш енглески. Држиш ли кафе? Моја ћерка има дивног јапанског пријатеља. Јеси ли икада поново била у Јапану?“ (270-271)

Сва питања која Наоми овде набраја су „питања за разбијање леда која креирају свест о леду“ (271). Својим предубеђењима белци стварају баријеру између себе, своје националности и јапанских Канађана и њихове националне припадности. Међутим, попут Емили, Наоми сада покушава да се одупре и да успостави своју националну припадност, те да у потпуности разбије лед који одваја истинске Канађане од оних који наводно то нису: „Одакле било ко од нас долази у ову хладну земљу? О, Канадо, било да се то признаје или не, ми долазимо из тебе ми долазимо из тебе (...) Ми долазимо из Канаде, ове земље која је као и свака друга земља, пуна оних мудрих, плашљивих, саосећајних, покварених“ (Исто). Иако се Наоми пре овога није осећала као Канађанка, она сада по први пут истински препознаје свој канадски идентитет (Харис 1990: 51). Као и за многе јапанске Канађане, за Наоми је од кључне важности да прихвати себе као канадског држављанина, јер ту припада. Јапан је земља њених предака и ту су њени корени, али Канада је место њеног рођења, њене прошлости, садашњости и будућности. Као препорођена Канађанка, Наоми сада може да одбаци кодекс понашања Issei генерације и да прекине ћутање и пасивну патњу, што је важан предуслов за борбу против неистина званичне историје.

Наомина трансформација од особе која ћути и не верује у транспарентност историје у особу која проговара и верује у сазнатљивост историје не би била комплетна без откривања истине о судбини њене мајке у Нагасакију. Након смрти Наоминог стрица, у кући Наоине стрине окупљају се Стивен, Емили, Obasan, свештеник Накајама-сенсеи и Наоми. Прочитавши писмо које је стајало на столу, Накајама-сенсеи предлаже Емили да прочитају Наоми и Стивену садржај писма. Након што се Емили

сложи, Накајама-сенсеи приступа читању овог писма које је написала Наомина и Стивенсена бака, мајка њихове мајке. Ово писмо коначно открива Наоми и Стивену да је њихова мајка погинула од последица пада атомске бомбе на Нагасаки и да она није желела да они сазнају истину.

Саслушавши читање писма, Наоми закључује да је њено ћутање и ћутање њене мајке слично: „Нежна Мајко, биле смо изгубљене у нашим тишинама. Наша немост била је наше заједничко уништење“ (Когава 1994: 291). Заједничко ћутање мајке и ћерке о њиховим искуствима створило је јаз између њих (Снелинг 1997: 24). Наомина немост о којој она овде говори упућује на њено ћутање о Гауеровом силовању (Карпински 2006: 58). Пре Гауеровог силовања, Наоми је могла све да каже својој мајци: „Не постоји ништа о мени што моја мајка не зна, ништа што није безбедно да се каже“ (Когава 1994: 72). Међутим, ћутањем којим прикрива Гауерово силовање Наоми се отуђује и одваја од своје мајке (Снелинг 1997: 24), губећи тако јединство које је имала с њом (Готлиб 1986: 46). „Јаз“ који их сада раздваја (Когава 1994: 77) постаје заједнички подухват када Наомина мајка одлучи да не подели са својом децом несрећу која ју је задесила. Иако је својим ћутањем покушала да заштити своју децу, Наомина мајка се истовремено отуђила од своје деце, која заслужују да сазнају судбину своје мајке без обзира на то како трагична и болна она била.

Заједничким снагама створен јаз између мајке и ћерке, Наоми је донео само бол и недостатак поверења да историја може бити сазнатљива. Посвећујући се ћутању и избегавању болних сећања, она је годинама уништавала прилике да разоткрије лажи званичне историје. Али, након што чује истину о својој мајци и њеној погибији у Нагасакију, Наоми више не прихвата да је историја несазнатљива (Канефски 1996: 23). Речи из писма њене баке она прихвата као одраз ужасне реалности, а не као произвољне лингвистичке знакове (Исто). За Наоми, страдање њене мајке је реално и истинито, и не може се умањити или поништити инсистирањем да је историја релативна и нетранспарентна. Трагична историја њене мајке може помоћи Наоми да препозна да су и јапански Канађани доживели сличну трагичну историју. Повезујући мајку и јапанске Канађане, Наоми може оснажити себе да крене у борбу са званичном историјом и у борбу за мањинску историју. Њена посвећеност борби показује и да је јаз који је некада делио њу и њену мајку сада премошћен уз помоћ љубави, сећања и говора. Да је овај исход можда изванредан показује крај романа када Наоми облачи капут своје тетке Емили који је „топлији од [Наомине] јакне“ (Когава 1994: 296), што је поступак којим Наоми прихвата своју тетку и њен дискурс који се бави историјом јапанских Канађана (Турино 2003: 150, Шунат 2006: 493).

Оптимистичан крај романа који буди наду да Наоми више неће ћутати о историји подрива документ којим се роман заправо завршава. Овај документ представља одломак из меморандума који је Удружена комисија за јапанске Канађане 1946. године послала Сенату и Доњем дому канадског парламента. Овај документ говори о предрасудама са којим су се јапански Канађани суочавали током и после Другог светског рата, као и о неуспеху да се ове предрасуде пониште (Шунат 2006: 493-494). На крају документа стоје имена тројице људи који су га поднели и који су вероватно Англоканађани (493). Недостатак јапанско-канадског имена на овом документу показује да тишина још увек уходи јапанске Канађане (Мики према Камбурели 2009: 176). Уместо да сами проговоре о предрасудама са којима су се суочавали, јапански Канађани дозволили су да други говоре и критикују ове предрасуде.

Историја, пак, демантује овај документ који се налази на крају Когавиног романа. Новембра 1984. године, Национално удружење јапанских Канађана предало је канадској Влади поднесак под насловом „Изневерена демократија: спор за обештећење“ („Democracy Betrayed: The Case for Redress“), којим су позвали Владу да обештети

неправде које су нанели јапанским Канађанима током Другог светског рата (Макреј 2017). У овом поднеску, јапански Канађани износе:

Као видљива мањина која је искусила легализовану репресију под Законом о ратним мерама, позивамо Владу Канаде да предузме такве кораке који су неопходни како би се осигурало да Канађани више никада не буду изложени таквим неправдама. Посебно позивамо да основна људска права и слободе изнете у **Канадској повељи о правима и слободама** буду сматрана за неповредива, да не буду предмет преговора, и ван домашаја било ког произвољног закона као што је Закон о ратним мерама. (Исто)

Захтевајући јавно своја права и слободе, јапански Канађани показали су да више не желе да ћуте о историји, нити да дозвољавају да неко други говори уместо њих. Пошто су јапански Канађани искусили неправде, сврсисходно је да они затраже од Канаде да препозна своје злочине и да обезбеди сигурну будућност за јапанске Канађане.

Осим овог историјског документа, као демант да јапански Канађани не могу сами да говоре о историји и неправдама које су доживели служи и сам роман *Obasan* који је објављен само три године пре подношења поднеска Националног удружења јапанских Канађана. Иако говори о ћутању и тишини, овај роман самим својим постојањем преводи ћутање јапанских Канађана у говор. Читањем овог романа, читаоци слушају његов говор који осветљава мањинску историју јапанских Канађана у Канади. Како опис Вашингтон поста на полеђини романа поручује: „Овај тихи роман гори у вашим рукама“. Ова ватра која избија из романа *Obasan* није ватра која уништава, већ она која осветљава наше умове истином и скривеном историјом јапанских Канађана.

2. Деструктивност расизма: *Кафе Нестајући Месећ Скај Ли*

У роману *Кафе Нестајући Месећ Скај Ли*, каже се да је један од женских ликова, Беатрис, у време Другог светског рата носила „закачен за груди, обавезни беџ који је викао ‘Кина’ (наспрот Јапанац³²) како би се задовољиле тренутне друштвене потребе“ (2017: 156). Да би се разликовали од непријатељских јапанских Канађана, поједини Кинези у Канади носили су беџеве или постављали знакове у изложима својих радњи (Тан, Рој 1985: 14). Ношење јасних разликовних обележја одражавало је односе између Кине и Јапана, али и између Кине и Канаде. Дугогодишње непријатељство Кине и Јапана допринело је унапређивању веза Кине и Канаде, што је повољно утицало и на положај кинеских Канађана. С почетком Другог светског рата, Канада се у односима са Кином и кинеским Канађанима водила принципом да је непријатељ мог непријатеља мој пријатељ, занемарујући притом чињеницу да су донедавно и кинески Канађани били посматрани као непријатељи које је требало протерати из Канаде. Историја показује да су Кинези у Канади дужи низ година били дискриминисани и подређивани, укључујући законски донету одлуку да се Кинезима забрани улаз у Канаду. Поред сведочанства историје, о животу и раду Кинеза у Канади говоре и многа књижевна дела канадске књижевности, од којих значајно место заузима роман *Кафе Нестајући Месећ Скај Ли*.

Инспирацију за своје дело Лијева је пронашла у једној од прича из бербернице које су, како Смаро Камбурели истиче, честе међу имигрантима, поготову онима који су прва генерација (Ли 2017: 307). У једном од својих интервјуа, Лијева објашњава да су приче из бербернице облик заједништва који показује да „друштвена изолација не значи нужно да је појединац сам“ (308). Причајући приче, досељеници стварају дух заједништва који пркоси друштвеној изолацији којој су изложени у новој земљи. Иако њихове приче могу изгледати као „докон и личан“ разговор, Лијева упозорава да је „лично политичко и да постаје семе за друштвену револуцију и културно откровење“ (311). Једну такву причу која има друштвени и политички потенцијал, Лијевој је у једној берберници испричао „фотограф-песник-поштар“ Џим Вунг-Чу (308). Радња ове приче говори о свекрви из Кинеске четврти која, након дугогодишњег узалудног чекања на унуке, унајмљује свом срећно ожењеном сину другу жену која треба да им обезбеди потомство (312). За Лијеву, радња ове приче била је интригантна из два разлога: прво, показала јој је како жене могу да пронађу свој пут у готово свемоћном кинеском патријархалном друштву; и, друго, имала је добру основу за приказивање појединих делова друштвено-културне историје Кинеза у Канади (311). Надахнута овом причом из бербернице, Лијева ју је искористила како би написала своју романескну причу која говори о положају жена у кинеској заједници у Канади, али и која умногоме описује имигрантски живот кинеских Канађана.

Кафе Нестајући Месећ је прича о четири генерације Вунг фамилије чији је живот испуњен породичним тајнама, интригама, сукобима, инцестом. Нараторка романа је Кеј Линг Ву која, као припадник четврте генерације, настоји да открије тајновиту прошлост своје породице. Радња романа одиграва се највећим делом у 20. веку у Кинеској четврти у Ванкуверу где се налази ресторан из наслова, који је у власништву Кејиних прадеде и прабабе, Вунг Гвеј Чанга и Ли Миеј Лан. Њихов син, Вунг Чој Фук, у браку је са Чан Фунг Меј, с тим што је у питању уговорени брак. Упркос имиграционим проблемима, Гвеј Чанг и Миеј Лан успевају да доведу Фунг Меј из Кине у Канаду, јер желе искључиво Кинескињу за снају, а у то време у Канади нема много Кинескиња. Од Чој Фука и Фунг

³² У оригиналу се користи реч „Јар“ која у енглеском језику има пејоративно значење.

Меј очекује се да имају децу која ће наставити породичну лозу. Међутим, ни након неколико година они не успевају да добију дете, што Муеј Лан приписује неплодности Фунг Меј. Нестрпљива да добије унуке, Муеј Лан унајмљује свом сину другу жену чији је задатак да обезбеди потомство за Вунг породицу. Будући да Фунг Меј није испунила своју репродуктивну дужност, њу мора заменити друга жена, чија је једина улога да роди бебу и преда је Чој Фуку и Фунг Меј. Али овај план осуђен је на пропаст, пошто је Чој Фук тај који не може да има децу, а не Фунг Меј, што нико у породици не успева да примети. У међувремену, Фунг Меј се упушта у страсну везу са Вунг Тинг Аном, који ради у ресторану и који је други син Гвеј Чанга. Осим Гвеј Чанга, нико други не зна да је Тинг Ан његов син јер је он плод љубави Гвеј Чанга и полу-Индијанке Келоре, коју Гвеј Чанг среће у време када још увек није био ожењен са Муеј Лан. Тек на самом крају романа Гвеј Чанг открива Тинг Ану да му је он отац. Са Тинг Аном, Фунг Меј рађа троје деце, Сузану, Џона и Беатрис, за које сви верују да им је отац Чој Фук. С друге стране, Сунг Анг, жена која је унајмљена као сурогат мајка за Чој Фука и Фунг Меј, рађа дечака Кимана, за кога се такође мисли да је син Чој Фука. Међутим, Киман је заправо син другог човека по имену Ву, са којим Сунг Анг има односе како би задовољила молбе Чој Фука да роди дете које његова мајка жарко жели. Чој Фук постаје свестан да не може да има деце, али то не открива својој ауторитативној мајци. Након рођења Кимана, Сунг Анг одлучује да га задржи, упркос противљењу Муеј Лан. Чој Фук наставља да живи са Фунг Меј, која није оставила свог супруга због Тинг Ана. Тинг Ан се жени са Франкоканађанком са којом добија сина Моргана. Будући да већина деце која се рађа у породици Вунг не зна ко су им прави родитељи, на крају долази до појаве инцеста. Морган и Сузана, који имају заједничког оца, ступају у инцестуозну везу, а њихов син, који умире на порођају, последњи је мушки потомак Вунг лозе. Због смрти свог сина, Сузана убрзо извршава самоубиство. Од преостале деце Тинга Ана и Фунг Меј, Џон и његова супруга добијају три ћерке, док Беатрис, која се удаје за Кимана, рађа ћерку Кеј, нараторку овог романа, која рађа сина Роберта. Ову комплексну породичну сагу додатно компликује дискриминаторна и расистичка политика Канаде. Невоље које прате Вунг породицу урођене су у шира дешавања канадског друштва, тако да су њихови проблеми увећани притисцима који долазе споља.

Читајући сам почетак романа стиче се утисак да је све могло бити другачије и да су многе недаће могле да се избегну, само да је Гвеј Чанг донео праве одлуке. Роман започиње Прологом који се дешава 1892. године, када још увек нежењени Гвеј Чанг, по налогу Кинеског добротворног удружења, одлази у потрагу за костима Кинеза који су радили на изградњи Канадске пацифичке железнице. Кинеско добротворно удружење намерава да ове посмртне остатке кинеских радника врати у Кину, како би тамо били сахрањени. Исцрпљен и изгладнео од потраге, Гвеј Чанг среће полу-Индијанку Келору која га спашава из тешке ситуације у којој се нашао. Када му се Келора обрати на кинеском језику, Гвеј Чанга је зачуђен, али му Келора одговара да јој је отац Кинез³³. Међутим, уместо речи захвалности и пријатељства, Гвеј Чан Келори упућује увреде: „‘Али ти си дивљи црвенокожац’. Изговорио је увреде пред њом, али оне су за њу биле

³³Ко је заправо Келорин отац је амбивалентно. Један од кандидата је Кинез, Чен Гуок Фај, а други је белац кога је Чен једног дана затекао рањеног у колиби у којој сада живи са Келором. Након смрти белца, Чен је остао да живи са његовом женом и ћерком Келором. Скај Ли истиче да је Келорино неодређено патрилинеарно порекло засновала на два културна фактора. Као прво, Келорин народ имао је „староставни систем матрилинеарства“, што указује на то да патрилинеарна линија наслеђивања није јасно дефинисана и утврђена. А као друго, Чен назива Келору својом ћерком са незаинтересованошћу неког трећег лица, што би било који други повучени кинески радник тог времена учинио (Ли 2017: 323). Лијева такође додаје да је Келора од свог кинеског оца и свог староседелачког народа добила пуно љубави и прихватања, што је довољно када се говори о пореклу и породичним везама (Исто). Другим речима, љубав и пажња сасвим су довољни да би неко постао део Келорине породице и родослова.

бесмислене“ (4). Попут каквог белца, Гвеј Чанг покушава да успостави разлику између њих, али с обзиром на то да он није белац, његов покушај да потчини Келору представља „пародију расистичког размишљања Белог човека“ (Хаган 1994: 38). С друге стране, Гвеј Чанг примећује да је и Келора на опрезу и да то указује на „удаљеност између њих, као да она није људско биће као он, или ... као да он није људско биће као она“ (Ли 2017: 5). Али дистанцу и разлику убрзо замењују присност и једнакост који владају на простору где Келора живи са својим народом. На овом простору, Гвеј Чанг и Келора започињу своју љубавну везу којој се нико изричито не противи: „Нису сви били сигурни у новог Кинеза, али се чинило да Келора то преферира, и то је за њих било довољно“ (9). Смари Камбурели истиче да је начин на који Келорина породица прихвата потпуног странца „диван, заиста за пример“, додајући да можемо много да научимо од њихове великодушности духа (323). Келорина породица занемарује расне критеријуме који могу бити препрека на путу Гвеј Чангове и Келорине љубави. У дивљини, Гвеј Чанг тако проналази жену и заједницу који га посматрају као људско биће, а не као инфериорног странца који је дошао из друге културе.

Прихватајући Гвеј Чанга, староседеоци показују да се потпуно разликују од белаца који не дозвољавају Кинезима да постану део канадског друштва (Гилних 2000: 306). У овом роману, староседелачка култура радо дочекује имигранте у постојећу културу која се мења како би прихватила нову културу, чиме се обезбеђује једнакост две културе (Исто). Својом отвореношћу према странцима, староседеоци се уздижу изнад културе белаца која настоји да подреди како кинеске имигранте тако и староседеоце. Својим поступцима, староседеоци показују да су бољи и као појединци и као друштво. Живети у њиховом друштву значи бити слободан, што је стање које привлачи Гвеј Чанга, који заборавља да изван овог света дивљине постоји други свет „са својим утврђеним начином живота“ (Ли 2017: 12). Светом из кога је Гвеј Чанг изашао владају белци који успостављају јасне границе између њих и мањинских група које морају да поштују установљени поредак који умногоме афирмише доминацију Запада над свим другим народима.

Међутим, и поред тога што у дивљини проналази љубав, једнакост и осећај заједништва, Гвеј Чанг напослетку напушта Келору. Када га Келора обавести да и поред доброг улова лососа можда неће имати довољно хране, у Гвеј Чангу се буде сећања на глад коју је искусио у својој домовини. Нада да „неће поново гладовати као Кинез“ руши се пред њим (277). У тренутку, његов однос према Келори се мења: „Намерно ју је посматрао, како би је засуо својом горчином. Гвеј Чанг често је гледао у оронуло лице глади. Видео је како је глад та једна веза која је заједничка Келори и њему, али у том тренутку [глад] га је навела да узмакне од ње са таквом одлучношћу као да је дотакао одвратну рану неког просјака“ (Исто). Поред страха од глади, Гвеј Чанг одлази од Келоре јер његова мајка у једном писму захтева од њега да се врати кући и испуни своју „дужност најстаријег сина“, што подразумева женидбу са Кинескињом (Исто). У жељи да побегне од глади и удовољи породици, Гвеј Чанг напушта љубав, једнакост и заједништво које му пружају Келора и староседеоци. Уместо живота у дивљини, Гвеј Чанг бира живот у Ванкуверу где расизам руши многобројне вредности – породицу, заједницу, пријатељство, љубав.

Почетком двадесетих година 20. века, живот кинеских Канађана у Ванкуверу и другим деловима Канаде доживео је неповољну промену захваљујући Закону о имиграцији Кинеза који је донет 1923. године и који је забрањивао имиграцију готово свих Кинеза у Канаду. Као део стратегије „одржати Канаду белом“, овај закон је током више од двадесет година примене значајно смањио број Кинеза у Канади (Гилних 2000: 304). Стратегија да се уз помоћ законодавства Канада одржи белом говори да је Закон о имиграцији Кинеза у основи расистички закон који је „легализовао инфериоран статус

оних [Кинеза] који су већ били у земљи“ (Ли 1988: 31). Премда се овај закон није директно односио на кинеске Канађане који су већ у Канади, власт им је њиме имплицитно поручила да су инфериорна раса која не припада супериорној белој Канади. Верујући да је бела раса супериорна у односу на кинеску, жуту расу, Канађани су показали да су следбеници Гобиноове теорије раса према којој је бела раса далеко супериорна у односу на друге расе и да се бела раса мешањем са другим расама дегенерише (в. Гобино 1915). Поред тога, Канађани су својим законом доказали да су расијалисти чије је особине описао Тодоров. Пошто се овај закон заснива на супериорности и инфериорности, за њега је од посебног значаја Тодоровљева четврта поставка расијалистичке доктрине која се фокусира на хијерархије, односно на супериорност и инфериорност раса (в. Тодоров 1994). Као облик расизма који се заснива на дијалектици супериорност-инфериорност, овај закон може бити анализиран и уз помоћ Тагијефових термина расијализација другог и расијализација сопства (в. Тагијеф 2001). Као расијализација другог, овај закон истиче инфериорне расне особине кинеских Канађана, чиме се ствара однос доминације између Њих (кинеских Канађана) и Нас (белих Канађана), док као расијализација сопства, он истиче супериорност белаца и поштовање вредности која се зове расна чистота.

Важно је напоменути да Канађани не само што верују у супериорност беле и инфериорност жуте расе, већ они своја уверења и спроводе у дело путем закона, што представља потврду Мемиијеве теорије да расизам представља дискурс и акцију, или дискурс који подстиче и оправдава акцију (в. Мемии 2000). Расистичка жеља Канађана да кроз законодавство избаце Кинезе из Канаде указује на то да се њихова ксенофобија симболички уобличава у страх од расног мешања са странцима који су друге, „инфериорне“ расе. Да би побегли од фобичног објекта/кинеских Канађана, Канађани се труде да их искључе из Канаде, што би им омогућило да фобични објекат буде што даље од њих.

Расистичке претензије овог закона могу се сагледати и уз помоћ Бауманових појмова чврсти модернизам, флуидни модернизам и постмодернизам (в. Бест 2019; в. Бауман 2017). Уколико расну чистоту посматрамо као ред, а мешање раса као неред, онда су Канађани донели овај закон како би у складу са принципима чврстог модернизма одржали ред у својој земљи. Мешање раса само ствара амбивалентности које чврсти модернизам не подржава. Доношење овог закона показује и да су Канађани привржени принципима флуидног модернизма у коме се контакт са странцима избегава из страха од контаминације. Расна различитост кинеских Канађана посматра се као један вид материје која контаминира, што захтева од Канађана да заштите своју хомогеност. Када је реч о постмодернизму, кинески Канађани могу се изједначити са странцима који су Сартровим речником вискозни и лепљиви, због чега они угрожавају слободу и моћ белаца. Ако би се бела раса помешала са жутом, она би изгубила своју моћ, слободу, привилегије и супериорност. Она више не би била она супериорна и надмоћна раса коју је Гобино описао, већ би се дегенерисала, како на расној, тако и на националној основи, јер како је Гобино истакао, мешање раса може довести до пропасти нације (в. Гобино 1915).

Доношење расистичког Закона о имиграцији Кинеза одражава се на породицу Гвеј Чанга и његове жене Муеј Лан. Пошто сви у породици верују да Фунг Меј не може да им подари потомка, Муеј Лан предлаже Гвеј Чангу да свом сину Чој Фуку доведу нову жену из Кине. Међутим, Гвеј Чанг јој предочава да је то неоствариво због Закона о имиграцији Кинеза који је управо донет: „Довођење друге жене за њега је немогуће у сваком случају. Постоји нови Закон о искључивању Кинеза (...) Влада каже доста са кинеским имигрантима! Заправо, гледају да нас почисте одавде“ (Ли 2017: 37). Гвеј Чангово становиште говори нам да су чланови Вунг породице принуђени да поштују

овај закон, али да су се исто тако определили да га беспоговорно поштују. Они не доводе у питање легитимност овог закона, већ га прихватају и своје понашање коригују према њему. Немоћни и невољни да се супротставе овом закону, поједини чланови свој бес истрају на невиним жртвама које сматрају одговорним за недостатак потомака. Најгласније негодовање долази од Муеј Лан која почиње да малтретира Фунг Меј. Убеђена да Фунг Меј не може да има деце, Муеј Лан јој говори да „откотрља своје бескорисне женске јајне ћелије далеко [одатле]“, додајући да може слободно да се врати својој породици (71). Рекавши јој да може да се врати својим родитељима, Муеј Лан се „презриво осмехнула знајући сасвим добро да би одбачена снаја пре извршила самоубиство него се вратила кући својих родитеља“ (72). Уколико би се Фунг Меј вратила својим родитељима, десет наредних генерација било би осрамоћено, укључујући и цело село одакле је она дошла (Исто). Али поставља се питање да ли би је њена породица у Кини уопште прихватила. Када се Фунг Меј удала за Чој Фука, Вунг породица постала је њена нова породица, што потврђује њена сестра која поручује Фунг Меј да су јој Гвеј Чанг и Муеј Лан „нови родитељи“ и да је жена која се уда „страна за своју девојачку породицу“ (55). Пошто је Фунг Меј сада странкиња за своју породицу у Кини, она не би могла да им се врати јер је они не би прихватили. Без подршке и заштите било које од две породице, живот Фунг Меј био би уништен, и то захваљујући једним делом расистичком белачком закону који „ограничава Кинеску четврт споља и трује је изнутра“ (Колдер 2000: 11). Овај закон који се намеће кинеским Канађанима споља трује њихове породице у којим се ствара раздор који појединим кинеским Канађанима може уништити живот.

Деструктивном потенцијалу расизма доприноси и сама Вунг породица која верује у концепт расне чистоте, што се види у убеђењу Муеј Лан да је за породицу неопходно обезбедити „жути, ‘срећни’ пут“ (Ли 2017: 73). Муеј Лан не жели да се њен син ожени белкињом, нити жели да њени потомци буду мешовите расе, чиме се она изједначава са белцима. Као што су белци настојали да својим законима одрже Канаду белом, тако се и намера Муеј Лан да продужи породичну лозу заснива на сличној логици расне чистоте (Ло 2008: 106). Попут белаца, Муеј Лан је следбеник Гобиноове теорије да је мешање раса непожељно, с тим што она преокреће принципе Гобиноове теорије тако што поставља жуту расу као супериорну и као ону чије би мешање са белцима довело до њене дегенерације. Поред тога, Муеј Лан показује и да је следбеник Тодоровљеве расијалистичке доктрине, као и да поштује принципе Тагијефове расијализације сопства и другог.

Попут белаца, Муеј Лан свој расистички дискурс преводи у акцију, чија је главна жртва Фунг Меј. Водећи се сличним расистичким уверењима као и белци, Муеј Лан дискредитује Фунг Меј. Због своје наводне неспособности да обезбеди Вунг породици чистокрвног кинеског потомка, Фунг Меј заузима инфериоран положај у оквиру Вунг породице која је не прихвата као равноправног члана, већ њену вредност процењује на основу њене способности да продужи њихову чистокрвну кинеску лозу. Важно је додати да инфериоран статус Фунг Меј није последица само расистичких тежњи Муеј Лан, већ и патријархалних вредности које владају у Вунг породици. Живећи у овој породици, Фунг Меј се налази у ситуацији у којој су биле многе Кинескиње у 19. и у првој половини 20. века, чија вредност је зависила од њихове репродуктивне способности, без које су оне биле безвредне (Аданте 2002: 202). Пошто влада уверење да Фунг Меј не може да има деце, „она је без вредности и треба је одбацити“ (Колдер 2000: 15). Чак ни Муеј Лан, која би као жена требало да саосећа са Фунг Меј, није на њеној страни. Чини се да и Муеј Лан подржава патријархалне вредности. Један од могућих разлога за то јесте њена жеља да заштити свога сина од срамоте и подсмеха којима би он био изложен уколико се сазна да не може да има деце. Сходно томе, она не доводи у питање Чој Фукову способност да

има децу, приклањајући се тако патријархалном уверењу да је непојмљиво и неприхватљиво да проблем може бити у мушкарцу. Пошто је унапред убеђена да проблем не може бити у Чој Фуку, Муеј Лан сву кривицу сваљује на Фунг Меј, која, будући жена, може да се окриви без валидних доказа. Као особа која не испуњава своју женску дужност и као особа која не обезбеђује чистокрвног кинеског потомка, Фунг Меј је у оквиру Вунг породице двоструко маргинализована. Уколико додамо и маргинализацију којој је изложена у Канади, можемо рећи да је Фунг Меј троструко маргинализована.

Иако је Фунг Меј за Муеј Лан безвредна и бескорисна снаја, она је ипак не тера из породице. Да би остварила свој циљ одржавања расне чистоте Вунг породице, Муеј Лан унајмљује Чој Фуку другу Кинескињу, због чега Фунг Меј постаје очајнија и усамљенија него што је пре тога била. Управо због „тихог очаја“ (Ли 2017: 217), а не због освете, Фунг Меј започиње љубавну везу са Тинг Аном (Аданте 2002: 206). Њихова веза коју држе у тајности изродиће троје деце, а већ прво ће омогућити Фунг Меј да се издигне из инфериорног положаја у коме је била. Рађањем првог потомка, Фунг Меј успева да испуни своју дужност снаје и да преузме контролу над својим животом. Пре него што је родила прво дете она је осећала да „њен живот (...) није њен“ (Ли 2017: 111), али, сада, она започиње свој преображај у жену која је спремна да се бори за свој живот и за своје место у породици и у свету. Премда је њено прво дете девојчица, она јој даје довољно снаге да се „надмеће за моћ и покрене потпуну побуну“ (161). Фунг Меј учи да вози аутомобил, узима удела у породичном послу и започиње посао са некретнинама.

Након преузимања контроле над својим животом и рођења још двоје деце са Тинг Аном, Фунг Меј почиње да планира да заједно са својом децом и новцем што је зарадила напусти Канаду. У њеној жељи да се врати у Кину може се уочити „осећај обрнуте културне супериорности“ (Гилних 2000: 306). Како се у роману наводи: „Која је корист свог њеног новца, ако не може да се врати у цивилизацију?“ (Ли 2017: 196). Њен осећај да је Кина супериорна у односу на Канаду показује да она сагледава однос Кине и Канаде користећи расистичку реторику супериорности и инфериорности, чиме се она изједначава са Муеј Лан која назива белце „варварима“ и „страним ђаволима“, а Канаду, у негативном значењу, одређује као „дивљину“ (74). У исто време она се изједначава са расистичким белцима који Кину и Кинезе посматрају као инфериорне. Истичући супериорност Кине у односу на Канаду, Фунг Меј показује да на основу свог искуства није научила да расизам може бити деструктиван и да га се не треба придржавати. Фунг Меј, дакле, доприноси промовисању Гобиноове теорије, принципа расијалистичке доктрине коју је Тодоров описао, као и принципа расијализације сопства и другог.

Осим осећаја расне супериорности, Фунг Мејина решеност да напусти Канаду јесте последица осећања неприпадања Вунг породици и Канади. За њено осећање неприпадности опет је делом одговоран расизам, како Канаде, тако и чланова Вунг породице. У својим одвојеним настојањима да одрже расну чистоту, Канада и Вунг породица показују Фунг Меј да им не припада, што утиче на Фунг Меј да развије осећање мржње према њима. Како Лијева бележи у свом роману: „Фунг Меј је мрзела ову земљу, која није учинила ништа осим што ју је искључила (...) мрзела је свој брак и нарочито своју свекрву“ (195-196). Све њих она чезне да „напусти (...) и врати се кући заједно са својом децом“ (196). Фунг Мејина мржња према Канади и својој породици доказује да расизам руши љубав и слогу међу људима, рађајући само мржњу и раздор.

Док код Фунг Меј расизам рађа мржњу и жељу да напусти Канаду, код наредне генерације кинеских Канађана он води ка смрти. Намера Канаде и Вунг породице да одрже концепт расне чистоте покрене след догађаја који напослетку резултира смрћу Сузане и њеног тек рођеног сина. Канада доприноси овом трагичном крају својим Законом о имиграцији Кинеза. Како нараторка романа истиче: „Од 1923. Закон о

искључивању Кинеза узео је свој тежак данак. Заједница кинеских Канађана, која се брзо смањивала, повукла се у себе, зрела за инцест“ (175). Опасност од инцеста увећава и Вунг породица која својом жељом за расном чистотом ограничава избор партнера својим члановима на кинеске Канађане. Додатни проблем представља и ћутање Фунг Меј и Тинг Ана који не откривају својој деци да је Тинг Ан њихов отац. Исто тако, они прећуткују да је Морган син Тинг Ана и Франкоканађанке. Суженог избора и у незнању да им је Тинг Ан заједнички отац, Сузана и Морган ступају у инцестуозну везу. Када Фунг Меј сазнаје да Сузана носи Морганово дете, већ је касно да се њихова веза предупреди. Верујући да ће Сузана родити „чудовиште“ и да ће њихова породица „бити уништена“ (244), Фунг Меј ради све што је у њеној моћи да спречи Сузану да задржи дете. Њена жеља да се реши свог унучета јој се испуњава, али на трагичан начин. Услед компликација на порођају, Сузанин син и последњи мушки потомак Вунг породице умире. Само годину дана касније, Сузана извршава самоубиство. Смрт Сузаниног сина означава крај патрилинеарне Вунг лозе, што је опет последица вере у расну чистоту. Како и Гилних закључује, слом Вунг породице настаје због њихове „патолошке опседнутости ‘аутентичним’ лозама“ (2000: 316). На овај његов закључак можемо додати да је слом Вунг породице такође последица патолошке опседнутости Канаде да расно „прочисти“ своју земљу од нежељених странаца који „прљају“ чисту белачку популацију.

Трагични и деструктивни потенцијал расизма могао је бити обесмишљен и оспорен да је Гвеј Чанг остао са Келором и међу староседеоцима. Додуше, Вунг лоза би у том случају изгледала сасвим другачије, али она би опстала јер у заједници староседелаца не постоје расистичке претензије и настојања да се расна чистота афирмише и одржава. Међутим, Гвеј Чанг је због свог страха од гладовања и позива своје породице да се врати у Кину и ожени Кинескињу пропустио прилику да обезбеди својој лози светлију будућност. Приклонивши се својој породици и одабравши живот у Ванкуверу у коме влада расизам, Гвеј Чанг се временом прилагођава том окружењу и постаје привржен концепту расне чистоте. Самим тим, Гвеј Чанг је још један у низу ликова који је следбеник Гобиноове теорије, Тодоровљеве расијалистичке доктрине и принципа расијализације сопства и другог. Своја расистичка убеђења и страхове да Кинези не треба да се мешају са белцима, Гвеј Чанг исказује када саветује свог сина Тинг Ана да не треба да се жени белкињом, већ Кинескињом: „Наћи ћу ти праву жену из Кине“, поручује Гвеј Чанг свом сину, „Не долази у обзир да се ожениш овом женом“ (Ли 2017: 275; Колдер 2000: 15).

Покушавајући да Тинг Ану пронађе праву жену из Кине, Гвеј Чанг настоји да замаскира и потисне чињеницу да је он заправо био у вези са женом која није Кинескиња (Колдер 2000: 16). Али Гвеј Чангова веза са Келором не може се избрисати, што му повређени и резигнирани Тинг Ан предочава. Када му Гвеј Чанг каже да ће му наћи „праву жену из Кине“, он му одговара: „Као твоја права жена из Кине (...) Не прљава полутанка, сахрањена негде у дивљини“ (Ли 2017: 275). Тинг Ан препознаје дволичност Гвеј Чанговог захтева да се он ожени Кинескињом, а не Франкоканађанком. Гвеј Чанг нема право да захтева то од њега јер је он већ прекршио своје правило расне чистоте. Штавише, Гвеј Чангов захтев да се Тинг Ан ожени Кинескињом и тако одржи расну чистоту породице је бесмислен, будући да Тинг Ан није чистокрвни Кинез. Неоправдани и бесмислени захтев Гвеј Чанга разјашњава Тинг Ану да се његов отац одрекао Келоре, али и њега самог. Све до сада, Гвеј Чанг није обелоданио Тинг Ану да му је он отац, што указује на то да Гвеј Чанг жели да прикрије да је у прошлости дозволио себи да прекрши концепт расне чистоте. Схватајући то, Тинг Ан бесно и плачући напушта просторију у којој води разговор са Гвеј Чангом, разбијајући притом прозор столицом и ствари у Гвеј Чанговом магацину. Оваква реакција Тинг Ана показује Гвеј Чангу да му се „Тинг Ан

неће приближити на било који начин“ (276). Гвеј Чангово одбацивање Келоре и њиховог сина под притиском жеље да безуспешно одржи расну чистоту раскида везу оца и сина, нарушавајући породичне вредности које би требало да се заснивају на безусловној родитељској љубави. Гледајући шире, Гвеј Чангово одбацивање Келоре и Тинг Ана, уништава читаву Вунг породицу. Келора и Тинг Ан су кључни ликови који могу да обезбеде преживљавање Вунг породице у Канади, те је њихово одбацивање пресудно за пропаст Вунг породице (Ло 2008: 108). Да Гвеј Чанг није напустио Келору и да је отворено прихватио Тинг Ана као свог сина, сасвим је очекивано да би патрилинеарна лоза Вунг породице опстала. У том случају, потомци Вунг породице не би били чистокрвни Кинези, али то није од великог значаја јер су ти потомци и сада мешовите расе. Потомци мешовите расе показују да циљ Гвеј Чанга и Муеј Лан да одрже расну чистоту није испуњен, упркос њиховим напорима. Уместо чистокрвне деце, покушај Вунг породице да одржи расну чистоту доноси само деструкцију (Гилних 2000: 316).

Објашњење жеље за расном чистотом у Вунг породици која води само ка деструкцији можемо пронаћи у њиховој позицији коју они заузимају у Канади. У оквиру романа *Кафе Нестајући Месеци*, али и историјски гледано, кинески Канађани су у Канади дошљаци (sojourners) који се према теорији Пола Сјуа држе своје културе, своје заједнице и своје стамбене четврти, у овом случају Кинеске четврти (в. Сју 1952). Они се не налазе између две културе, као што је то случај са Парковим и Стоунквистовим маргиналним човеком (в. Парк 2017; в. Стоунквист 2017), већ су укорениени у својој изворној култури. На основу ових теоријских постулата можемо видети зашто Вунг породица не жели да се меша са белцима. Она жели да заштити своју културу и своју расу од спољашњих штетних утицаја, што роман *Кафе Нестајући Месеци* види као жељу која доноси само несрећу, раздор и смрт.

Поред позиције дошљака, на трагичну судбину Вунг породице утиче и њихова припадност посредничкој мањини коју је описао ван ден Берг (в. ван ден Берг 1987). За трагичну судбину Вунг породице од значаја су две одлике посредничке мањине: патријархално уређење и ендогамија. Верујући у патријархалне вредности, Вунг породица не сумња у неплодност Чој Фука, сазнање које је могло променити ток породичне историје. Ендогамија је директно везана за њихову жељу за расном чистотом. Не желећи да склапају бракове изван своје расне групе, Вунг породица повећава ризик од инцеста који се на крају и догађа, затирући патрилинеарну Вунг лозу.

Иако се чини да је расизам победио породичне и љубавне вредности, крај романа буди наду да љубав може да победи расизам. Крај романа *Кафе Нестајући Месеци* открива да Гвеј Чангова љубав према Келори наставља да живи. На самртној постељи, Гвеј Чанг признаје да је и даље воли: „Да ли би помогло мојој души која умире да ти кажем да те волим, Келора? Таква љубав долази једном у десет живота. И то је љубав која превазилази смрт. Можете да проведете остатак свог реинкарнираног живота тражећи љубав као што је та. Па зашто сам те напустио? Никада те нисам напустио. Ти си мене напустила“ (Ли 2017: 277-278). Међутим, Гвеј Чанг одмах затим признаје да је он напустио њу, а не она њега:

У реду, јесам те напустио. У прекрасном пуном цвету наше љубави, напустио сам те и отишао у Кину где ме је моја породица позвала. Да, свакако те јесам напустио. И да бих оженио другу, ништа мање. Заклео сам ти се да ћу се вратити. Па зашто си онда умрла? Више си ти мене оставила него ја тебе. Зашто? Зашто си морала да ослабиш? Твој дух је ипак био крхак, иако се све време чинило да је тако снажан. Од тада, живео сам јадан живот, жалећи губитак тебе, горко плаћајући. Рекла си ми да индијанци [sic!] имају друго име за орла – оног који седи на грани, који не лети. (278)

Пред сам крај свог живота, Гвеј Чанг не присећа се онога што је постигао у животу, већ онога што је неповратно изгубио. Он прекасно схвата колика је снага Келорине и његове

љубави коју је олако испустио. Његово напуштање Келоре и њена смрт, одузимају Гвеј Чангу шансу за живот који би био испуњен љубављу и слободом, а не сталним суочавањем са расизмом. Гвеј Чанг постаје орао који не може да се вине у небо јер су његова крила сасечена његовим напуштањем Келоре. Док су још увек били заједно знали су да ће „летети заједно“ (11), али Гвеј Чанг одлази и остаје да живи у Ванкуверу где на крају свог живота схвата шта је изгубио. Премда је његов губитак ненадокнадив, његово сећање на Келору и њихов заједнички живот показује да се Гвеј Чанг не одриче Келоре зарад вере у расну чистоту. Његова љубав према Келори још живи, што истовремено означава пораз расизма.

Наместо пораженог расизма сада може да дође идентитет који није чистокрвни, већ хибридни. Како Гилних истиче, овакав крај романа јесте покушај ауторке романа да „спаси оптимистичну визију хибридног кинеско-староседелачког канадског идентитета“ (2000: 215), што значи афирмисање Парковог и Стоунквистовог маргиналног, односно хибридног појединца (в. Парк 2017; в. Стоунквист 2017). Премда положај маргиналног појединца има своје мане, афирмација хибридности јесте можда један од начина којим Скај Ли жели да нам каже како расна чистота не постоји и како није одржива упркос удруженим напорима Канаде и чланова Вунг породице. Како је и Алберт Мемми доказао расправљајући о расистичкој филозофији, чисте расе не постоје, иако се људи разликују (в. Мемми 2000). Пошто чисте расе не постоје, онда је целокупна намера Канаде и Вунг породице да одрже расну чистоту заснована на илузији. Они узалудно покушавају да досегну нешто што је неухватљиво, и то доноси само трагичне и деструктивне последице, поготову по Вунг породицу.

Да је расна чистота само илузија показује и сам ресторан Нестајући Месец који је у власништву Вунг породице. Упркос жељи Вунг породице да оснивањем овог ресторана у извесној мери одрже расну чистоту, он подрива концепт расне чистоте постајући хибридни простор, на шта указује и његов опис (Гилних 2000: 326). Он је „носталгична реплика старомодне кинеске чајџинице“, али се у њему могу видети и „високо полирани хром, сјајно осветљено стакло, подне плочице у облику шаховске табле, мермерне радне плоче“ (Ли 2017: 39). Овакав опис указује на то да је немогуће репродуковати аутентично кинеско порекло и да је ресторан заправо кинеско-канадско место (Гилних 2000: 326). Као место које спаја Канаду и Кину, овај ресторан јесте место које пружа наду да је спој белих Канађана и кинеских Канађана могућ. Премда се чини да назив ресторана наговештава да је тај спој у процесу нестајања, постоји нада да ће тај процес стати и да ће са њим престати и веровање у расну чистоту обе стране. Савремена историја показује да ова нада није без основа. Извињење канадске Владе кинеским Канађанима 2006. године, Британске Колумбије 2014. године и града Ванкувера 2018. године, поставило је темељ будућој бољој сарадњи кинеских Канађана и белаца. Заједничким напорима они могу изградити боље канадско друштво у коме мањинско становништво више неће бити систематски подређивано.

Изван саге Вунг породице која чини главни заплет, у роману *Кафе Нестајући Месец* постоји један подзаплет који се такође бави деструктивном природом расизма. Овај подзаплет говори о (само)убиству Шкотланђанке Џенет Смит које Скај Ли на фиктиван и спекулативан начин обрађује у овом роману. Двадесет шестог јула 1924. године у Ванкуверу пронађено је беживотно тело двадесетдогодишње Џенет Смит у перионици куће у којој је радила као дадиља. Поред ње се налазио пиштољ, а узрок смрти била је прострелна рана у глави. Полицајац који је први стигао на лице места, а касније и истражни судија, констатовали су да се ради о самоубиству. У тренутку самоубиства, у кући је са њом био Кинез Вунг Фун Синг који је ту радио као слуга. Његов алиби, који је полиција прихватила, био је да је радио у кухињи када је чуо буку; отишавши да провери, видео је да је дадиља мртва (Кервин 1999: 86). Међутим, убрзо су

се појавили они који нису били задовољни Синговим алибијем и закључком полиције да је реч о самоубиству. Између осталих, Уједињено веће шкотских друштава, новинар, војник и дипломата, Виктор Одлум, и чланица законодавне скупштине, Мери Елен Смит, захтевали су од законодавства да се уведе закон који би забрањивао Оријенталцима да раде заједно са белкињама (90). Овај закон био је замишљен као проширење Закона о заштити жена и девојака који је Законодавство Британске Колумбије донело 1923. године, а којим се забрањивало оријенталним власницима ресторана да запошљавају белкиње и Индијанке. У то време, постојало је стереотипно веровање да су Кинези „демони опијума“ и да ће намамити белкиње да им се придруже у коришћењу опојних дрога, чиме би белкиње постале једна врста робиња (94). Како би се то предупредило било је неопходно да се мушкарци из Азије и белкиње раздвоје, што је задатак који је био део националне стратегије да се бела раса заштити (94-95). Белкиње чији је задатак био да постану „мајке расе“ нису смеле да заврше као зависнице од опијума и да рађају евроазијску децу (95). Уколико би белкиње отишле да живе са Кинезима у Кинеској четврти, наталитет белаца у Британској Колумбији би опао, што би угрозило статус Британске Колумбије као беле покрајине (105). Џенет Смит закон требало је да спречи ове нежељене исходе. Међутим, пошто Британска Колумбија није имала уставно право да доноси законе који би забрањивали Азијцима да раде као најамни радници, овај закон напослетку није донет (102). Убиство Џенет Смит остало је нерасветљено³⁴. Иако је Фун Синг ухапшен у мају 1925. године, пуштен је у октобру због недостатка доказа, да би се на крају вратио у Кину (85).

Покушај да се донесе још један расистички закон који би био усмерен против кинеских Канађана јесте покушај да се афирмише разлика између две расе. Како је Мери истакао, расиста покушава да афирмише себе и свој идентитет кроз разлику, истичући да је његов свет моралан и допадљив, док је свет жртве расизма одвратан и зао (в. Мери 2000). Сходно томе, Канађанке се овде сагледавају као узвишена бића која треба заштитити да би бела раса опстала, док се кинески Канађани сагледавају као зли демони чија је намера да увуку Канађанке у свет дроге и ропства. На основу ове разлике између кинеских Канађана и Канађанки, Канађани се приказују као морална бића, чији морал још више долази до изражаја када се упореди са неморалом кинеских Канађана.

Одговор кинеских Канађана на убиство Џенет Смит које Лијева описује у свом роману условљен је реакцијом белаца. Кинески Канађани не могу да одговоре на било који начин, већ морају да прилагоде свој одговор имајући у виду последице које ће по Кинеску четврт имати реакција белаца. Кинески Канађани често називају белце „духовима“ (Ли 2017: 42, 52, 63, 65, 95, 135, 136, 141, 260, 267, 273), што указује на то да Кинеску четврт уходе бели духови који је контролишу, а да се никада у њој не материјализују, што је упоредљиво са Фукоовим моделом Паноптикона (Мартин 2004: 93). Паноптикон је осмислио британски филозоф Џереми Бентам као архитектонско решење затвора у коме се затвореници могу ефикасно надгледати. У свом делу *Надзирати и кажњавати*, Фуко даје опис Паноптикона:

[Н]а ободу је зграда прстенастог облика; у средишту је кула; на кули су велики прозори који гледају на унутрашњи део прстенастог здања, издељеног на многе ћелије; свака од тих ћелија пружа се целом ширином зграде и свака има по два прозора, један окренут ка унутрашњем делу, спрема прозора на кули, док други на супротном зиду омогућава да светлост која долази споља пролази кроз ћелију целом њеном дужином. Довољан је, значи, само један надзорник у средишњој кули, а у свакој ћелији затворен је по један лудак, болесник, осуђеник, радник или ученик. На светлу које улази кроз прозор на спољашњем зиду, јасно се оцртавају, ономе ко посматра из куле, мале силуете затворене

³⁴Спекулисало се да је Џенет Смит убијена на једној журци којој су присуствовали многи богаташи Ванкувера, али је то убрзо било заташкано (Кервин 1999: 85).

у хелијама на ободу. Оне су попут низа кавеза, низа малих позорница на којима је само по један глумац, савршено индивидуализован и стално видљив. Паноптичко устројство ствара просторне јединице које омогућавају да се непрекидно све види и одмах препознаје. (1997: 194)

Архитектонска структура Паноптикона производи у затворенику свест „о његовој сталној видљивости, чиме се обезбеђује аутоматско функционисање власти“ (195). Затвореник зна да је увек видљив и самим тим почиње да се понаша у складу са прописаним правилима, чиме се избегава употреба силе. Како Фуко наводи: „Из једног апстрактног односа механички се рађа стварна потчињеност, тако да није потребно прибећи средствима силе да би се осуђеник принудио на добро владање, лудак на мирно понашање, радник на посао, ђак на марљивост, болесник на поштовање лекарских прописа“ (197). Онај ко је видљив не мора да се насилно приморава на правилно понашање, већ он „преузима на себе стеге власти; он их спонтано примењује над самим собом; он у себе интегрише однос власти у којем истовремено игра две улоге; постаје начело властитог потчињавања“ (Исто). Због свог ефикасног спровођења контроле и власти, паноптички модел је широко примењив:

Сваки пут када је реч о мноштву јединки којима треба наметнути извесни задатак, посао или облик понашања, може се користити паноптички модел (...) Зато што омогућава да се интервенише у сваком тренутку и зато што стална пресија делује чак и пре него што се почине грешке, прекршаји, злочини. Зато што је, у таквим условима, снага власти управо у томе да никада не интервенише, да се врши спонтано и у тишини, да представља механизам чија се дејства надовезују једна на друга. (200)

У Кинеској четврти Кинези су под готово сталним надзором белаца који нису видљиви, али утичу на владање Кинеза који, под притиском белаца, почињу сами себе да контролишу и да прилагођавају своје понашање не би ли избегли оштру реакцију белаца. А када се деси да неко од кинеских Канађана почини неки прекршај, онда су они принуђени да поправљају штету пре него што се расистички бели духови материјализују у Кинеској четврти и угрозе целу кинеску заједницу. Сходно томе, када се десило убиство Џенет Смит, кинески Канађани били су принуђени да превентивно делују како би избегли веће последице.

Након убиства Џенет Смит, међу Кинезима у Кинеској четврти завлада страх од насиља белаца. Старији чланови кинеске заједнице који се окупише у Нестајућем Месецу почеше да се присећају немира из 1907. године када су белци протестовали против имиграната из Азије. Протестна шетња кроз Кинеску четврт у Ванкуверу завршила се нередима током којих су многи Кинези нападнути, а њихова имовина уништена. Наводно убиство Џенет Смит прети да доведе до сличних немира, с тим што би кинески Канађани сада „имали много више да изгубе“, јер многи деценијама живе у Канади (Ли 2017: 85). Више не могу да се „спакују, распродају [имовину] и врате назад као многи други пре њих. Све више, сећања на стара села нестајала су у нејасну даљину, предалеко да би се сада пошло натраг. И њихови корени продрли су дубоко у ову земљу, тако дубоко да би дизање сидра значило смрт“ (Исто). Док је на почетку романа ископавање и враћање костију кинеских радника у Кину показатељ да они одбијају Канаду (Гилних 2000: 310), касније генерације виде Канаду као свој дом у коме желе да остану упркос свим недаћама. Пошто одлазак није опција, кинески Канађани на челу са Гвеј Чангом одлучују да сами испитају наводно убиство Џенет Смит које прети да угрози читаву кинеску заједницу.

У страху да ће белци насилно реаговати на убиство Џенет Смит, Гвеј Чанг и остали истакнутији чланови Кинеског добротворног удружења одлучују да испитају Фун Синга пре него што то учине белци. Испитивање Фун Синга претвара се у физичко малтретирање које је у великој мери производ страха, јер ако се Фун Синг лоше понео,

„онда се цела заједница суочавала са реперкусијама“ (Ли 2017: 93). Пошто Фун Синг не жели да призна злочин тврдећи да не зна и да се не сећа шта се догодило, Гвеј Чанг му предочава последице његових поступака: „Белкиња је убијена! А ти не знаш ништа и није те брига (...) И ми не би требало да бринемо! Али кога ће окривити ти бели хулигани? Само тебе? Све нас!“ (96). Обраћајући се окупљенима у згради Кинеског добротворног удружења где се спроводи истражни поступак везан за Фун Синга, Гвеј Чанг потцртава исту забринутост: „Ујаци, не морам да вас подсећам да се углед једног човека може одразити на читаву заједницу“ (97). Злочин који је Фун Синг можда починио може бити искоришћен како би се цела кинеска заједница у Канади осудила и напала, што показује да Канађани гаје стереотипе према кинеским Канађанима. Ови стереотипи од којих кинески Канађани страхују потврђују Мемидево становиште да су стереотипи усмерени од једне групе ка другој групи и да се на основу поступака једног појединца може окривити читава група (в. Мемиде 2000). У складу са Ериксеновим становиштима (в. Ериксен 2004), можемо рећи да окривљавање свих кинеских Канађана омогућава Канађанима да направе поделу између себе и кинеских Канађана, да оправдају разлике и да оснаже границе своје групе. Прављење подела између себе и кинеских Канађана може имати за последицу стварање ми-они синдрома, који се према Кецмановићу заснива на принципу пријатељство према унутра – непријатељство према споља (в. Кецмановић 2001). Попут јапанских Канађана, кинески Канађани тако постају отворени непријатељи, чиме се афирмише опозиција између пријатеља и непријатеља коју према Бауману странци нарушавају (в. Бест 2019).

Међутим, и поред тога што стереотипи представљају опасност по кинеске Канађане они не покушавају да јавно оспоре стереотипна убеђења белаца, већ доносе одлуку да стереотипна веровања белаца употребе у своју корист. Ако већ један Кинез репрезентује све друге, онда ће доказивање да је Фун Синг невин значити да су сви кинески Канађани у Ванкуверу невини. Како се каже у роману: „Једно од оружја које су апсолутно морали да користе била је момкова чиста и гола невиност, без обзира на истину“ (Ли 2017: 259). Пошто је Фун Синг главни осумњичени и главни кривац за новонасталу ситуацију, он се мора натерати да усвоји причу да је невин, што чланови кинеске заједнице постижу мучењем Фун Синга. За разлику од Фукоа који износи да је мучење једна од стратегија којом се жели открити истина о злочину (1997: 36, 41), кинески Канађани не желе да мучењем Фун Синга дознају праву истину о злочину, већ да створе своју истину која ће доказати невиност целе кинеске заједнице у Ванкуверу.

Одлука да мучењем натерају Фун Синга да научи истину коју му они диктирају јесте показатељ како кинески Канађани под притиском белаца и њиховог расизма прилагођавају своје понашање. Страх од расистички мотивисаног насиља белаца приморава кинеске Канађане да се окрену против припадника своје заједнице, што није сасвим легитимна стратегија. Уместо да се јавно побуне против белаца, они одлучују да физички малтретирају човека који им је близак. Расизам белаца тако успева да се инфилтрира међу кинеске Канађане и разједини њихову заједницу која би требало да заштити, а не да малтретира своје припаднике, поготову што те припаднике већ угрожавају белци.

Разједињавање заједнице зарад избегавања насилног одговора белаца нема дугорочнији позитиван исход. Иако Фун Синг не поклекну под притиском када га је према гласинама ухватила полиција, белци убрзо изађоше с предлогом Џенет Смит закона који потврђује страхове кинеских Канађана да ће их Канађани користећи стереотипе све осудити: „Такав предлог не само што је отворено имплицирао да је Вунг Фун Синг убио девојку већ је све кинеске мушкарце осумњичио за криминал“ (Ли 2017: 265). Суочени са овим законом, кинески Канађани опет морају да прилагоде своје поступке, јер закони су један од видова којим бели духови контролишу понашање

кинеских Канађана. Како Скај Ли бележи: „Белци носе оковратник и кравату сада (...) Не воле да прљају руке, па користе своје законе против нас“ (268). У циљу решавања овог новонасталог проблема, кинески Канађани организују састанак на коме учествују млађе и старије генерације кинеских Канађана, укључујући и старешину Гвеј Чанга. Млађи чланови кинеске заједнице предлажу да се јавно успротиве и да чак организују бојкот (265), што подсећа на 1907. годину када су се кинески Канађани након нереди повукли у Кинеску четврт и одбијали да раде у хотелима, крчмама, приватним кућама и дрвној индустрији (Тан, Рој 1985: 11). Старији чланови кинеске заједнице не подржавају идеју бојкота јер сматрају да би то значило гладовање, док млађи чланови сматрају да ће након усвајања Џенет Смит закона кинески Канађани остати без посла, плата и да ће због тога гладовати (Ли 2017: 265-266). Неки од припадника старије генерације предлажу да треба сачекати док не ухапсе Фун Синга, што неки млађи кинески Канађани виде као кукавичлук и непоштовање себе: „Зар се плашимо да се заузмемо за себе? (...) Погледајте [белце]. Они свакако довољно мисле о себи да гласно заговарају правду, чак и због једне девојке (...) Како то да се [белци] заузимају тако добро за себе? Како то да се ми не заузимамо за себе?“ (266). Један од чланова старије генерације му одговара да су се они у прошлости заузимали за себе и да млади не би могли сада да „брбљају“ да није тако било (Исто). Док старије генерације верују да су се у прошлости борили за своја права у којима млади сада могу да уживају, млађе генерације сматрају да кинески Канађани у садашњости не поштују довољно своја права и себе, већ се повлаче и пасивно чекају. Ако прихватимо да су млађе генерације у праву, поставља се питање зашто кинески Канађани не цене себе и своја права. Узрок томе је можда дуготрајно и систематско подређивање кинеских Канађана које негативно утиче на развој њиховог идентитета. Уколико друштво створи слику да су поједини људи или групе људи инфериорни и вредни презира, може се десити да ти људи на крају прихвате такву слику о себи (Тејлор 1994: 36). Влада и већинско становништво Канаде толико дуго подређују кинеске Канађане да они на крају прихватају да су заиста инфериорна бића која немају своја права. Уместо да се угледају на белце који поштују себе, многи кинески Канађани обезвређују свој идентитет, а потом и себе као пуноправне грађане Канаде. Млађе генерације, пак, желе да промене такво стање ствари: „Желимо да се залажемо за наша права на посао. То је све“, рекао је један младић. „Нема посла, нема јела. Просто и једноставно“ (Ли 2017: 267). Да би преживели у Канади, кинески Канађани морају да престану да мисле да су грађани другог реда и да њихова права нису једнако важна као права белаца. У борби за своја права, они треба да наступе заједно и сложено, што они сада не чине. Њихова расправа не води заједничком решењу које ће одражавати јединство и солидарност у борби са расизмом. Уместо да буде повод за јединство, расизам у заједници кинеских Канађана постаје тачка раздора која урушава како кинеску заједницу, тако и дугогодишња пријатељства. Прихватајући и бојкот као опцију, Гвеј Чанг се приклања млађој генерацији, што му његов стари пријатељ Ли Чунг замера и не опрашта. Због целе приче око убиства Џенет Смит, Гвеј Чанг је изгубио „доживотног пријатеља, братство, читав начин живота“ (268). На крају, други, нови лидери Кинеске четврти преузели су случај и успели да реше проблем, те је тако Џенет Смит закон „претрпео неуспех и постао прва успешна прича Кинеске четврти“ (269). За целу Кинеску четврт овакав исход је свакако успех, али, с друге стране, суочавајући се са расизмом белаца, кинеска заједница није показала заједништво и јединство, што је велики неуспех.

Успевши да разједини кинеску заједницу и наруши дугогодишња пријатељства, расизам белаца показао се као снага који руши све што је вредно. Осим што подрива слогу и пријатељство међу кинеским Канађанима, расизам такође утиче на љубав која може да се развије између белаца и кинеских Канађана. Да би истражила спрегу љубави

и расизма, Скај Ли описује своју верзију убиства Џенет Смит. Будући да истрага није пружила коначне одговоре, Скај Ли путем фикције објашњава зашто би Фун Синг убио Џенет Смит. Фун Сингови мотиви за убиство Џенет Смит повезани су са његовим тешким животом у Канади након доласка из Кине. У роману стоји да је Фун Синг дошао у Канаду око 1912. године када је имао свега тринаест година. Плативши порез по глави у износу од петсто долара „ушао је у обамрли, клаустрофобични свет самачких Кинеза“ (262). Будући да је кинеска заједница у Канади била у великој мери мушка, није било жена које би ублажиле самоћу кинеских мушкараца. И Скај Ли бележи да је у Кинеској четврти у Ванкуверу „само једна ствар недостајала – жене!“ (83). У самотном друштву Кинеза, Фун Синг је живео и напорно радио, сањајући снове о бољем животу. Али године су пролазиле и он је са двадесет пет година још увек радио као слуга, а снови које је будан сањао остали су неостварени. Поврх свега, живот му је постајао све тежи јер није могао да издржава своју породицу у Кини, а због имиграционе политике Канаде није могао да их доведе (262-263). Онда је једног дана у његов живот ушао „женски демон светле косе“ који га је засенио, те је постао „опседнут њоме и свим оним што је она представљала“ (263). Џенет Смит га је „подсетила на његово отуђење, њена близина је откривала сиров интензитет његовог очаја“ (Исто). За разлику од Фун Синга, Џенет Смит могла је да има све оно што је њему било ускраћено (Исто). Иако је Џенет Смит шкотског порекла, она је белкиња која се не суочава са дискриминацијом и расизмом. Упоредивши себе с њом, Фун Синг схвата колико је његова позиција у Канади незавидна и колико би желео да буде као она, што нам говори да Фун Синга не привлачи Џенет Смит као особа, већ њене привилегије које као белкиња има. С друге стране, Скај Ли наговештава да је између њих могла постојати искра праве заљубљености која није могла да се развије због расизма: „У дехуманизованој структури његовог живота, убиство је можда имало смисла. Младачачки осмех који је безбрижно упућен преко понора расног неповерења могао је да збуди обоје, можда да узнемири обоје“ (Исто). Немогућност да се превазиђу привидне расне разлике, можда је излуђивала Фун Синга, па је одлучио да уклони оно што му није било доступно и што је било слика онога што он није могао да буде. Расизам који влада у Канади тако је генерисао зло које се „јавља тамо где су везе између људи покидане, где конкретни односи нестају у корист апстрактних идентификација“ (Свенсен 2006: 125). Апстрактна расна убеђења белаца покидала су потенцијалну везу између Џенет Смит и Фун Синга који је починио велико зло у виду убиства.

Да су расизам и белци одговорни за неостварену љубавну везу Фун Синга и Џенет Смит доказује и прича са Фестивала августовског месеца која говори о прелји и говедару. Гвеј Чанг прилагођава ову причу тако да она сада упућује на Фун Синга и Џенет Смит. Уместо прелје и говедара, у причи се појављују дадиља и слуга, што указује на послове које су Џенет Смит, односно Фун Синг обављали:

Дадиља је била из раја, а слуга обичан смртник везан за земљу. Онда су се срели и јако заљубили. Богови или силе изнад били су веома незадовољни овом љубавном везом између неједнаких. Још горе, чежња младих љубавника једно за другим неповољно је утицала на њихов рад. Стога, власт их је раздвојила и направила расни понор између њих, преко којег је, као и неба, немогуће прећи. (Ли 2017: 264)

Ова прича показује да је расизам канадских белаца забранио љубав између људи који су према њиховим расистичким мерилима различити. Белци верују да су они богови који не треба да се мешају са обичним смртницима којима припадају кинески Канађани. Џенет Смит као становник „белачког раја“ не треба да буде у љубавној вези са Фун Сингом који је нижа раса у поређењу са њом, чиме се опет кроз разлику афирмише супериорност белаца и инфериорност кинеских Канађана. Када су Фун Синг и Џенет

Смит прекршили ово правило, моћни богови морали су да се умешају и да их раздвоје. Забрањујући љубавну везу између два расно неспојива бића, белци су испољили своју негативну моћ која „претпоставља суверена чија је улога да забрани, а, с друге стране, поданика који на неки начин мора да каже *да* тој забрани“ (Фуко 2012: 141). Имајући у виду да су Џенет Смит и Фун Синг заљубљени једно у друго, обоје су поданици који морају да се повинују забранама виших белачких сила које су спремне да бране своје расистичке границе по цену поништавања љубави.

За разлику од краја главног заплета који пружа утеху да љубав може да преживи деструкцију расизма, исход подзаплета такву утеху у извесној мери гаси. Пример неостварене љубави Фун Синга и Џенет Смит показује да љубав понекад нема другог избора до да се повуче пред убеђењима неких виших сила да људи различите расе не треба да се мешају. Те више силе не знају или не желе да знају да њихова жеља за расном чистотом представља илузију која се као таква не може спровести у дело. Упркос томе, они и даље настоје да одрже и афирмишу расну чистоту, не желећи да виде да тиме уништавају везе које љубав покушава да изгради, јер у њиховом уму бити супериоран у односу на неког другог јесте осећање које је вредније од љубави, па и од пријатељства, породице, заједнице. Овакав поремећени систем вредности прети да подрије темеље ресторана Нестајући Месец, који обећава да је спој између белаца и кинеских Канађана могућ. Да би се тај темељ заштитио и одржао, потребно је да и Канада и кинески Канађани престану да верују у химеру расизма и да почну да изграђују своје међуљудске односе с вером у једнакост.

3. Изворни идентитет и инструментални етницитет: *Није ово нова земља* М. Г. Васанђија

У једном од својих интервјуа, Мојез Гулам Хусеин Васанђи каже: „[Н]икада не могу да будем и не тежим да будем део западног књижевног главног тока, зато што је мој рад једноставно другачији. Он има извесну различитост – ја пишем о местима и људима о којима се обично не пише“ (Бауер и др. 2011: 3). Већина Васанђијевих романа одиграва се у источној Африци, а протагонисти су махом Африканци индијског порекла. Чак и када се његови романи једним делом одигравају на другом месту, ликови остају везани за своју домовину. Писањем о Африци, Васанђи показује да није део главног тока и да жели да представи Африку, Африканце и њихову културу широј читалачкој публици. Васанђи истиче да Африканци треба да испричају своју причу свету, за шта су им потребни романи (6; Канаганајакам 1991: 25). Публиковањем својих романа, афрички писци пружају прилику читалачкој публици да се боље упозна са Африком и Африканцима. Међутим, Васанђију је било тешко да пише о својим искуствима и да буде прихваћен у Канади (Канаганајакам 1991: 23). Како он објашњава: „[У]метнички је изазов да се донесе место као што је Дар ес Салам у Канаду – у западни свет заправо – и нисам био сигуран како ћу то да урадим, али сам знао да је то оно што ћу да урадим“ (Исто). Васанђијев други роман, *Није ово нова земља*, део је његове намере да Западу приближи Африку и Дар ес Салам. Уз то, подједнако важан циљ овога романа јесте да представи изазове са којима се суочавају Африканци индијског порекла након имиграције у Канаду.

Роман *Није ово нова земља* првобитно је требало да буде кратка прича о човеку који је оптужен за силовање (Роудс 1997: 114). Васанђи је задржао тему силовања, али је причу преточио у роман чији је главни протагониста Африканац индијског порекла Нурдин Лалани, који заједно са својом женом Зером, ћерком Фатимом и сином Ханифом одлази из Тангањике (односно Танзаније) у Канаду. Главни покретач њихове одлуке да напусте своју земљу јесте растући национализам у Тангањики након што је добила независност од Велике Британије. Немоћни да се одупру национализацији својих поседа и национализму уопште, Нурдин, као и многи други Афроазијци у источној Африци, сматра да је Канада место које ће му пружити сигурност. Међутим, за Нурдина и многе друге имигранте из источне Африке одлазак у Канаду не значи раскид са културом и земљом коју су напустили. Ови имигранти на многобројне начине покушавају да поново створе живот, културу и традицију које су понели из града Дар ес Салама. Уз то, имигранти настоје да се прилагоде новом окружењу које не жели да их прихвати. Као глава куће, Нурдин мукотрпно покушава да пронађе посао, али му то дуго времена не успева. Напоследку, игром случаја он проналази посао у Центру за болести зависности Онтарија. Једног дана, Нурдин на послу среће Сушилу, бившу комшиницу из Дара. Нурдин не остаје имун на Сушилину појаву и он почиње да размишља о љубавној вези коју би могао с њом да има. У исто време, у Нурдину почиње да се буди сексуална жеља коју он не може да сузбије, нити да је задовољи јер његова жена Зера одбија ту врсту контакта. Поред пожуде, Нурдин подлеже новим искушењима, попут једења свињетине и испијања алкохола. Нурдинови проблеми достижу врхунац када на крају романа бива ухапшен и оптужен за силовање једне Португалке. Уз залагање адвоката Џамала, који је убедио Португалку да одустане од оптужбе, Нурдин на крају ипак не сноси веће последице.

Васанђијев роман почиње у Канади, али се у другом поглављу премешта у Дар ес Салам и у прошлост, да би се од трећег поглавља поново вратио у Канаду. Разлог за кратко, али значајно, премештање романа у Дар налази се на крају првог поглавља:

Ми смо створења нашег порекла и ма колико одлучно марширали напред, утирући нове путеве, тражећи нове светове, духови из наших прошлости стоје не тако далеко иза и не можемо их се лако решити. Прича о неприликама Нурдина Лаланија се стога мора вратити у прошлост и почети на другом месту. (Васанђи 2013: 9)

Нурдин Лалани, као и већина припадника заједнице Афроазијаца која живи у Дару, припада Шамси секти коју је Васанђи измислио, с тим што је она у извесној мери инспирисана Коца Исмаилитима (Роудс 1997: 116)³⁵. У овој заједници, међу најистакнутијим и најпоштованијим члановима издвојио се Нурдинов отац Хаџи Лалани³⁶ који је постао познат по својој строгаћи, поштовању своје вере и инсистирањем на пристојном понашању. Његова строгаћа и озбиљност највише су се одразили на његове синове које је васпитао тако да буду пример осталима како се треба понашати. Од тројице синова, Нурдин се понајвише бојао свог оца, коме није смео да се супротстави „унапред свестан реперкусија које би уследиле“ (Васанђи 2013: 17). Нурдинов страх није био без основа јер је Хаџи Лалани умео да буде немилосрдан у својим казнама. Када је његов најстарији син Акбер запресио њихову комшинку Сушилу, Хаџи га је за казну свирепио истукао штапом. Због очеве строгаће и беса, Нурдин је постао пасиван и неделотворан. Чак и када је довољно одрастао, Нурдин није имао храбрости да се супротстави свом оцу: „Његов отац је деловао као Судбина. Супротставити му се чак и ради геста значило би ослободити гнев и олују са којима није желео да се суочи“ (20). Овакав опис Хаџија истовестан је Јунговом становишту да „родитељска моћ руководи дететом као виша контролишућа судбина“ (1920: 173). Хаџијева родитељска моћ руководи Нурдином, који одраста у пасивног човека који није научен да самостално управља својим животом. Донекле је разумљиво што се Нурдин плашио свог оца док је он био жив, међутим утицај Хаџија на Нурдина наставља се и после Хаџијеве смрти. Хаџијев дуготрајан утицај на Нурдина показује да родитељи заувек остају везани за своју децу. Како Чарлс Тејлор истиче: „Чак и када прерастемо неке од ових других – наше родитеље на пример – и они нестану из наших живота, разговор са њима наставља се у нама све док смо живи“ (1994: 33). У Канади ће Хаџијева и Нурдинова повезаност и дијалог доћи до изражаја, поготову када Нурдин почне да се мења у правцу који није прихватљив за његовог оца и самим тим за његову изворну религију на чијим основама је Хаџи базирао свој кодекс понашања који је настојао да пренесе на своје синове.

Изворна култура коју Хаџи преноси Нурдину може се сместити у оквире етничитета. Иако Нурдинов етничитет личи на примордијални етничитет, који се према Герцу огледа у заједничким родбинским везама, религији, језику и другим друштвеним праксама једне етничке групе (в. Герц 1963), његов етничитет је заправо инструментални, који према Барту обухвата оне особине које припадници етничке групе изабери да укључе у свој етнички идентитет (в. Барт 1969; в. ван ден Берг 1987). Инструменталност Нурдиновог етничког идентитета огледа се у прихватању како изворних тако и западних вредности. Као што је историја показала, Исмаилити су током

³⁵ Васанђи је измислио Шамси секту зато што му је она омогућила „извесну фиктивну слободу“ (Роудс 1997: 116). Он није желео да пише о правој религијској групи јер би онда сви датуми морали да буду тачни, а то није део његове фикције (Исто). Штавише, Васанђи сматра да остати веран реалности и чињеницама ограничава фикцију и чини је досадном (117).

³⁶ Хаџи Лалани је у Тангањики дошао 1906. године када је немачка Влада ангажовала Индијце у изградњи немачке империје у Африци. Пре избијања Првог светског рата, Хаџи је са својом породицом живео у граду Багамојо. Када је Немачка поразом у Првом светском рату изгубила своје колонијалне поседе у источној Африци, Хаџи је са својом породицом прешао да живи у Дар, који је сада заједно са остатком земље био под британском управом. У Дару је отворио своју радњу која је временом постала обележје тог града.

колонијације давали подршку колонизаторима, што је неповољно утицало на њих када је започета деколонизација Африке у току које је владао пораст афричког национализма (в. Генеч 2008; в. Максон 2009)³⁷. Растући талас национализма широм источне Африке претио је да потисне енглески начин живота коме су Афроазијци били привржени. Африка више није била место где су деца могла да стекну енглеско образовање које је било „једини стуб успеха, верско начело“ (Васанђи 2013: 26). Уколико би остали у Тангањики, Афроазијци и њихова деца изгубили би контакт и са енглеским језиком, што би значило губитак идентитета који је базиран на осећању да припадају моћној империји³⁸. Верујући да начин на који човек говори енглески језик одређује „оно што [је]“ (Исто), Афроазијци одлазе у земље у којима ће моћи да се језички скуће. Како Хајдегер истиче: „Језик је кућа бивствовања. У језичкој кући станује човек“ (2003: 279). За Афроазијце, енглески језик је кућа у којој они треба да станују, нарочито због своје деце којој желе да обезбеде бољи живот и бољу будућност. Да би задржали осећај припадности Западу, али и да би побегли од национализма, Афроазијци из Дара одлучили су да оду у Канаду која је пружала стабилност, богатство и западњачко образовање.

Међутим, одлучност Афроазијаца да у енглеском језику и западним земљама потраже свој дом није довољна. Њихова приврженост западним вредностима и подршка колонијализму у прошлости не значи да ће их Западњаци великодушно примити у своје земље. Пошто Афроазијци због деколонизације Африке више не припадају Британској империји, они су за Британце сада странци, у шта се уверавају Нурдин и његова породица. Када су напустили Тангањику и кренули за Канаду, Нурдин и његова породица пожелели су да виде Лондон, који „није био страно место, не баш, то је био град кога су познавали у својим срцима“ (Васанђи 2013: 33). Али, они ће ускоро схватити да Британци нису заљубљени у њих колико они у Лондон. На лондонском аеродрому, имиграциони службеници су у њима видели „чопор вештих и увежбаних глумаца из бивших колонија у намери да украду послове од вредних енглеских мушкараца и жена“ (Исто). Будући да више нису део енглеске колонијалне империје, Афроазијци су странци који представљају опасност по послове, добробит и напредак енглеских грађана. На основу ових неоснованих претпоставки, Нурдину и његовој породици забрањен је улазак у Велику Британију, те су морали одмах да се укрцају на авион за Канаду. Овакав дочек Нурдина и његове породице показује да је западњачки део њиховог идентитета безвредан и да Западњаци у њима виде само њихов афроазијски идентитет.

Иако га Велика Британија одбија, Нурдин се у први мах не одриче свог инструменталног етничитета. Али, ни у Канади, која их испрва срдечно дочекује, Нурдинова породица не добија потврду да западњачки део њиховог идентитета има неку вредност и да ће им олакшати живот у новој земљи. Попут Британаца, Канађани процењују Афроазијце само на основу њиховог афроазијског идентитета, што се види у неуспелим покушајима Нурдина да пронађе посао. У телефонским разговорима за посао, Канађани примећују да је Нурдин странац на основу акцента којим говори. Како је ван ден Берг истакао, језик представља један од етничких маркера који јасно показује у којој групи је говорник одгојен (в. ван ден Берг 1987). Према томе, када послодавци чују како Нурдин говори, они схватају да је на вези неко ко не припада Канади и одмах га одбијају. Привилегујући један акценат у односу на друге, Канада показује да припада империјалном образовном систему који „поставља ‘стандардну’ верзију метрополитског

³⁷ У складу са историјским подацима (в. Браун 2022), Васанђијев роман појашњава да је у Уганди Иди Амин имао сан у коме му је Алах рекао да „Азијци, израбљивачи који нису желели да се интегришу са Африканцима, морају да оду“ (Васанђи 2013: 25).

³⁸ Васанђи сматра да је енглески језик “језик у коме се светска култура састаје”, додајући да му енглески обезбеђује глобалну читалачку публику којој може да исприча причу о Африци (Бауер и др. 2011: 6).

језика као норму, а маргинализује све ‘варијанте’ као нечисте“ (Ешкрофт и др. 2002: 7). Говорећи маргинализованим акцентом, Нурдин је аутоматски и сам маргинализован, због чега не може себе да назове Канађанином и да тако добије потврду да његова приврженост Западу може да му обезбеди посао. Осим што одбијају Нурдина на основу његовог акцента, Канађани користе изговоре како би му показали да они у њему виде странца, а не особу која има афинитета према Западу. У Дару, Нурдин је радио као продавац обуће и имао је искуства у томе, али оно што у Канади траже јесте „канадско искуство“ (Васанђи 2013: 44), које није заправо радно искуство, него расна дискриминација којој су имигранти изложени (Генеч 2008: 131). Канађани користе „канадско искуство“ као изговор којим покушавају да замаскирају своју ксенофобију која је слична британској. Док су Енглези унапред спречили Афроазијце да им „украду“ послове, Канађани их примају у своју земљу да би им након тога ускратили послове јер су странци.

Не пронашавши упориште у западњачком идентитету, Нурдин тражи уточиште у свом изворном идентитету, култури и заједници, чиме се он приклања свом примордијалном етницитету који не укључује западне вредности. У исто време, Нурдиново приклањање свом изворном идентитету значи да он постаје Сјуов дошљак који се држи културе своје етничке групе са чијим члановима се повезује и са којима живи у расној колонији или културном простору (в. Сју 1952). Имигрантска заједница из Дара сконцентрисана је у стамбеним зградама у Роузклиф парку у Торонту. Нурдин са својом породицом живи у броју 69 где су „окружени луксузом: теписи, каучи, телефон, фрижидер, телевизија – да, луксуз, по стандардима из Дара – ствари које нисте у животу могли да имате“ (Васанђи 2013: 59). Пут оивичен дрвећем изгледа „невероватно лепо ноћу“, а када ноћу „нежно, тихо, бело“ пада снег „онда се запитате да није ово детињаста честитка за Божић коју сањате“ (59-60). Али ова бајковитост бива развејана чим изађу у ходник где виде и осећају „призоре, звукове и мирисе“ који их подсећају да нису „оставили Дар далеко иза себе“ (60). У овој стамбеној згради, имигранти су отворили различите радње где могу да се купе јела и друге намиринице, на сваком спрату постоје дадиле и кућепазитељи, саветник за рачуноводство или правни саветник, медицинска сестра или стручњак за народну медицину (60-63). Многи од имиграната „не напуштају зграду да би зарадили за живот, или да се снабдеју, и током дана живот и узбуђење не нестају из ходника шездесетдеветке. Због ове чињенице, Нурдин, који је био незапослен током многих месеци, могао је да извуче неку утеху“ (60). У време незапослености, Нурдину додатно олакшање пружа такозвано А-Т састајалиште које се налази у предворју зграде и које је имитација чувене А-Т Радње у Дару где су се људи састајали како би расправљали о различитим темама (28, 66). Живот имиграната у Роузклиф парку показује да су Афроазијци пренели у Канаду читав један културолошки систем кога не желе да се одрекну. Заједница оснива разне продавнице, клубове и цамије како би афирмисала своју припадност источној Африци у равнодушној мултикултуралној Канади (Стајнер 2005: 460). Одржавајући своју изворну културу живом, Афроазијци попут Нурдина имају безбедно место где ће се осећати као код куће. Међутим, заједници коју су имигранти из Дара рекреирали у Торонту недостаје „искра“ и „дух“ (Васанђи 2013: 171), који се могу поистоветити са ауром уметничког дела коју је описао Валтер Бењамин. Аура уметничког дела је спој простора и времена у коме се дело налази, историје, традиције и аутентичности. Репродуковано уметничко дело губи ову ауру јер оно нема историјску, традиционалну и аутентичну вредност коју има оригинал (в. Бењамин 1974: 117-119). Афроазијска заједница у Канади је попут репродукованог уметничког дела јер она нема традиционалну и историјску ауру коју је имала у Африци у којој је настала и развијала се.

Уточиште које Нурдин проналази у својој заједници није у потпуности безбедно место које ће му пружити подршку у непријатељском канадском окружењу. Уместо подршке, афроазијску заједницу у Канади занимају приче о успеху, од којих чак зависи осећај припадности заједници (Стајнер 2005: 468). Нурдинов успех или неуспех, његова борба за самопоштовање као човека и главе породице, мере се према стандардима које прописује заједница која се окупља у џамији коју су импровизовали у једној школској сали за физичко васпитање (Васанђи 1994: 13; Васанђи 2013: 89). У овој импровизованој џамији, заједница може да размотри успехе својих чланова, да се упозна са новостима и придошлицама (Исто; Исто). Уколико неки члан, попут Нурдина, не успе да нађе посао и оствари успех у Канади, заједница га у извесном смислу обезвређује и одбацује, што је неприхватљиво. Чланство у некој заједници требало би да буде засновано на припадности, а не на успеху (Маргалит, Раз 1990: 446). Припадници заједнице не треба да се доказују нити да се истичу у нечему да би припадали заједници (Исто). Афроазијска заједница треба безусловно да прихвати свој народ без обзира на то да ли су они запослени или не, да ли су успешни или не, поготову што се у Канади многи Афроазијци већ суочавају са маргинализацијом и дискриминацијом. Најмање што заједница може да учини јесте да укине било какве критеријуме према којима ће вредновати Афроазијце.

Док Нурдин остаје привржен афроазијској заједници, иако она прети да га маргинализује, поједини Афроазијци се од ње удаљавају управо зато што их она маргинализује. Један од ликова који то чини јесте адвокат Џамал који није припадник Шамси секте и кога су звали Персијанац јер му је отац био полу-Персијанац. Када је завршио права, Влада га је прво ангажовала као стручњака за Устав. Чекала га је сјајна политичка каријера: „Премда харизматичан и бистар, био је без длаке на језику. Трбало је само да одигра како треба да би напредовао“ (Васанђи 2013: 74). Онда је дошло до национализације посада у Дару када су тражени начини да се Влада завара, те су многи тражили помоћ од Џамала: „Они који су презирали његовог оца долазили су код њега по помоћ (...) они који га нису пуштали да седи у њиховим колима и који би гледали да ли је опрао ноге када је долазио са њиховим синовима у њихове куће“ (Исто). Џамал је осећао „презир према овим јефтним покушајима да купе његов утицај“ (Исто). Једне ноћи, Џамалу је јављено да одређени кругови имају намеру да га ухапсе, па је преко ноћи побегао из Дара и отишао у Кубу, а из Кубе у Бразил где је продавао тепихе и учио португалски језик све док му није стигла виза за Канаду. У Канади, Џамал схвата да не жели да буде ограничен на афроазијску заједницу. Након демонстрације која је организована поводом напада на Есмаила, једног од имиграната из Дара, Џамал увиђа да је „свет веће место, и да мора да га зграби, да у њему направи истакнуто место за себе. Дводимензионални свет шездесетдеветке и њених суседа био је мртав, свет из кога треба побећи“ (114). Како би се удаљио од афроазијске заједнице, Џамал је прво оженио Канађанку, а после је са њом отишао у Халифакс у Новој Шкотској како би стекао канадску диплому из области права и да би евентуално могао да буде примљен у Адвокатску комору Онтарија. Када се вратио у Торонто, Џамал више није „толерисао стару блискост“ коју је имао са имигрантима из Дара (159). Није волео да буде „третиран као један од њих“, те је између себе и њих створио „прописну дистанцу адвоката и клијента“ (160). Џамалу је лако да одбаци афроазијску културу у којој је одгајан јер је он у својој бившој домовини био маргинализован (Генеч 2008: 136-137). Он нема шта да изгуби (137), јер никада није осећао да припада афроазијској заједници и култури. У Дару, Џамала нису поштовали и прихватили људи око њега, па он није имао прилику да се осети као део заједнице, да у себе усади одређене културне вредности, што му је олакшало да се прилагоди канадском окружењу и да у њему успе.

Удаљивши се од афроазијске заједнице, Џамал показује своју индивидуалност и самосталност. Како Генеч истиче, Џамал може да се удаљи од Шамси заједнице јер успех у Канади не зависи толико од припадности заједници, колико од личних постигнућа (2003: 59). Џамал се одваја од изворне заједнице и културе, јер схвата да може да успе ако се ослони на своје вештине и ако не дозволи заједници да буде испред његових жеља и хтења. Појединци не би требало да буду оптерећени дужностима која им намеће њихова историја или судбина, већ би требало да буду слободни да изаберу којој ће култури или религији припадати (Тамир 1993: 39). Џамал је слободан да бира да ли ће бити привржен заједници или не, и по томе је он аутентична особа која „креира себе“ (51). Ако је човек превише привржен својој заједници и култури, онда он може занемарити себе до те мере да више неће знати шта су његове жеље и циљеви у животу.

Поред Џамала, друга група ликова која није привржена својој култури и заједници јесу деца имиграната коју понајвише занима материјални статус. За многе дечаке и девојчице који живе у стамбеним зградама у Дон Милсу одрастање значи „зарађивати“ (Васанђи 2013: 5). Нурдинова ћерка Фатима није изузетак, па када би је неко питао шта жели да постане, она је одговарала „[д]а постанем богата“ (4). У трци за новцем, млађе генерације удаљавају се од заједнице и од њених старијих чланова који покушавају да нађу објашњење за такво понашање младих. Један од могућих узрока промена које се дешавају код деце јесте „канадски ваздух“ (137), који у овом контексту може означавати средину која утиче на млађе генерације имиграната да промене свој идентитет (Стајнер 2005: 470). Док старији желе да поново створе Дар, млађи су нестрпљиви да постану Канађани, да створе нови канадски идентитет који им је важнији и пречи од било ког другог идентитета (Исто).

Настојећи да остваре своје циљеве, деца се удаљавају од својих родитеља и улазе у једну врсту сукоба са њима, по чему су слични са другим и трећом генерацијом имиграната за које је Ериксен такође изнео да улазе у сукоб са својим родитељима (в. Ериксен 2004). У оквиру Нурдинове породице, овај сукоб појављује се у облику мржње коју његова ћерка Фатима гаји према свом оцу. Децу, која су Нурдина испуњавала и због којих се журно враћао кући, жељан да их види, узела је Канада, због чега се он осећа „удаљено, одбачено од њих. Нарочито од девојчице“ (Васанђи 2013: 166). Нурдин је сигуран да га Фатима презире јер је „прост, необразован, пион“ (167). Његови лични недостаци и неуспеси у животу наводе Фатиму да чак слаже своју наставницу да јој је отац лекар. Нурдину не иде у прилог ни то што је деградирао своју жену доласком у Канаду у којој су јој могућности ограничене због језичких, расних и културолошких препрека. Иако се подсмева својој мајци, Фатима је још увек воли зато што јој је мајка била студенткиња и наставница. Кључна реч је *била*, јер у Канади она више није оно што је некада била, а главни кривац је Нурдин који је „довео [Фатимину] мајку до *овога*“ (168). Фатима жели да избегне судбину своје мајке и оца, тако што ће напустити заједницу у Дон Милсу:

Било ју је срамота овог малог, како га је она звала, Паки-срање-стана Дон Милса. Није припадала овде, извући ће се из овог стања: све у њеном држању наговештавало је то. Уздигнуће се до места које они нису имали ни храбрости ни могућности да досегну. Где је покупила ову грубост, ову продорност, ову мржњу према свом пореклу? (167)

Фатима верује да друштвени статус имигрантске заједнице утиче на њено самопоштовање. Да би појединац поштовао себе, неопходно је да група којој припада буде поштована, а не исмевана, омрзнута или дискриминисана (Маргалит, Раз 1990: 449). Када је заједница дискриминисана или угњетавана, појединац може донети одлуку да је напусти и покуша да се придружи заједници која има више угледа и поштовања. У складу са овим становиштем, Фатима уместо дискриминисане афроазијске заједнице

бира успешнију белачку заједницу у којој ће изградити самопоштовање и свој идентитет, што потврђује Ериксенову тврдњу да се за разлику од својих родитеља деца имиграната поистовећују са вредностима већине (в. Ериксен 2004). На Дан Канаде, Фатима инсистира да оду и гледају ватромет, а не да остану у Роузклиф парку: „Ово је била ствар коју је требало радити, понашати се као Канађани, за име Бога! Сво то играње карти и ћаскање и расправљање о будаластим темама док се срчу литре чаја и једу самосе – није канадски“ (Васанђи 2013: 129). Да би побегла од маргинализације, Фатима жели да се понаша што више као Канађанка, чиме испуњава услове да буде особа која ће практиковати мимикрију коју је описао Хоми Баба. Али као што је Баба објаснио, мимикрија није у потпуности делотворна, јер Другост не може бити у потпуности истоветна белцима, већ увек само скоро иста њима (в. Баба 2004). Сходно томе, Фатима у себи задржава свој изворни идентитет, ма колико се трудила да имитира Канађане и њихов стил живота.

Изворни идентитет који се не може у потпуности искоренити из Афроазијаца може за њих представљати опасност, у шта се уверава Нанци, један од Афроазијаца који живи у Роузклиф парку и професор лингвистике на Универзитету у Торонту. Нанци је по природи мислилац, а посебно га интересују „[п]итања моралности и етике, добронамерности и компромиса“ (Васанђи 2013: 77).³⁹ Једно такво питање је: „Претпостави да шеташ путем и видиш да је у споредној улици нека особа нападнута. Шта би урадио, ризиковао свој живот или живот те друге особе?“ (Исто). Нанци ће убрзо присуствовати нападу који је мотивисан расизмом и нетрпељивошћу према имигрантима који су етнички различити. Овај напад тестираће његове моралне недоумице и показаће му да афроазијски идентитет може представљати опасност. Једне пролећне вечери, Нанци се враћа са посла кући и док чека воз на перону метроа, види „три дрипца“ како силазе низ степенице (94). Када сиђоше на перон, почеше да вербално вређају и малтретирају људе који чекају воз. Уплашен да их неким својим магнетизмом случајно не привуче себи, Нанци у једном тренутку, на ивици перона, угледа Есмаила, тихог човека који станује у броју 69 у Роузклиф парку, и који се сада враћа из пекаре у којој ради. Есмаил носи „Каунда одело које су сви купили у помами афричког патриотизма у Дару, а које су сада поносно носили у Торонту да би се издвојили“ (95). Како је ван ден Берг истакао, одећа може представљати јасан етнички маркер који показује којој етничкој групи појединац припада (в. ван ден Берг 1987). Уз то, Есмаил је и расно другачији, што је према ван ден Бергу још један од етничких маркера који се користи како би се одредила етничка припадност одређене особе. Ови етнички маркери привлаче пажњу тројице насилника који прилазе Есмаилу и почињу да га вређају: „’Паки!’ (...) ‘Шта имаш ту, Паки? Хеј, хеј? Паки-паки-паки’“⁴⁰ (Васанђи 2013: 95-96). Нанци жели да помогне Есмаилу али се његове ноге не померају, његова уста се не отварају: „Натерао би себе да зури у тај спектакл како три крупна младића киње шћућуреног човека, човека кога зна, а онда би одвратио поглед, у мешавини срамоте и страха“ (96). Три насилника се не заустављају на увредама, већ ударају Есмаила у стомак, бацају га на пругу, да би затим побегли. Због прелома ногу које задобија приликом пада, Есмаил не може да устане, те је позвана полиција и хитна помоћ која пребацује Есмаила у болницу. Нанција дубоко потреса овај инцидент који је „окрутан и

³⁹ Нанцијеви родитељи су погинули када се брод на коме су били преврнуо, па је после њихове смрти живео са баком. Породичну трагедију која га је задесила Нанци је закопао у свом сећању. У Дару се посветио школи и учењу, постајући „тих, замишљен тип“ (Васанђи 2013: 99). Касније је отишао да студира у Калифорнију, да би после неког времена дошао у Канаду где је и остао. У Америку се ретко враћао јер су га имиграциони службеници забележили као „непожељног странца“ (101). У Америци, Нанци је схватио да „може да размишља, да би требало да размишља о сваком замисливом проблему на свету“ (99).

⁴⁰ У оригиналу се користи реч „Раки“, што је увредљив назив за имигранте из Пакистана.

расни, усмерен ка некоме ко је могао бити он сам“ (97). Оно што га највише боли јесте његово понашање којим није заштитио Есмаила и којим је показао да је кукавица (Исто). Своје моралне принципе које је дуго формулисао није испоштовао, не зато што је био хладнокрван, него зато што је био кукавица (Исто). По повратку у свој стан, он плаче беспомоћно, посрамљен пред својим понашањем.

Напад на Есмаила показује да је његова етничка припадност опасност, што не значи да је он претња по безбедност других Канађана. У расистичком канадском окружењу, етничка припадност Есмаила је опасност по њега самог. Својим изгледом, који јасно показује одакле је, Есмаил је „испровоцирао“ младиће да га нападну прво вербално, а потом и физички. Иста опасност ставила је на тест Нанцијеве моралне недоумице. Уплашен за своју безбедност, Нанци бира да заштити себе, а не Есмаила. Његов страх од физичког насиља показује му је да у оваквој ситуацији избор између помоћи себи или другима заправо не постоји. До напада на Есмаила, Нанци је „могао да прича о избору. Сада је знао да не може да изабере, већ да једноставно настави даље“ (Исто). У ситуацијама као што је ова, Нанцију не преостаје ништа друго до да прихвати свој кукавичлук и да остане по страни, заједно са страхом, моралним и етичким теретом.

Изворни идентитет који може угрозити безбедност Афроазијаца не значи да они треба да осећају презир према њему или да га негирају како би осигурали своју безбедност. Пошто њихов идентитет и тако не може бити у потпуности искорењен, нити они могу убедити све Канађане да су се одрекли свог идентитета, Афроазијци треба да прихвате свој изворни идентитет и да разумеју да они нису криви уколико их неко физички угрози. Есмаил се не може окривити за напад који је преживео само зато што је Афроазијац. Кривицу искључиво носе хулигани који су под утицајем расизма и етничке нетрпељивости угрозили Есмаилову безбедност, што канадско друштво заправо и препознаје. Након напада, полиција, новине и обични грађани сматрали су да је линија прекорачена и да се овакви инциденти не могу толерисати. Свима је било јасно да су „имигранти били ту да остану, не могу, неће, једноставно отићи“ (107). Есмаил постаје „славна личност“ и у његову част организован је митинг (108). Оваква реакција Канаде ставља до знања Афроазијцима да њихов идентитет не представља опасност по Канађане, већ да је извор опасности заправо расизам који угрожава њихову безбедност.

Препознавање Канаде да Афроазијци нису опасни није довољно да задржи Есмаила у Канади, јер у њој његов уметнички сензибилитет не може да се развије. Наиме, Есмаил почиње да слика, и то углавном „понизне људе који се моле“ што привлачи пажњу одређеном броју канадских критичара који ипак нису превише одушевљени његовим стилем (112-113). Есмаил се не обазире на то, већ наставља да слика, све док једног дана не обавести своје пријатеље да одлази у Дар, наводно на одмор. Али, „Есмаил је отишао у Дар и никада се није вратио“ (113), а разлог томе јесте успешан пријем његове уметности у Дару. Касније, Џамал посећује Дар, а када се вратио у Канаду преноси Нанцију вести да је Есмаил у уметничкој колонији у Дару. Његова уметност постала је толико успешна да „[с]туденти – амерички студенти – долазе и проучавају ову уметност. Пишу о њој (...) [Есмаил] слика само маске сада. Показао ми је“ (163-164). Есмаилова уметничка каријера указује на снагу коју изворна култура и домовина могу имати. Како Васанђи истиче, Есмаилов уметнички потенцијал не би могао да буде реализован у Торонту јер он не припада тој уметничкој традицији (Канаганајакам 1991: 22). Све док је у Канади, Есмаил слика маске које подражавају, а да би дознао зашто слика фигуре које наликују маскама мора да се врати у Африку, где се његова уметност претвара у снагу јер у Африци маске значе нешто (Исто)⁴¹. Да би

⁴¹ Маске су од изузетног значаја у Африци и користе се у церемонијалне или религијске сврхе (Финли 1999: 13) У Африци, маске се могу користити у церемонијама иницијације, сазревања, да би се осигурала плодност, обиље усева и животиња, као и у многим другим приликама (Исто). Маске могу представљати

развио своју уметничку снагу, Есмаил мора да оде у Африку где ће он, али и други, разумети његову уметност. Према томе, његов повратак у Африку спасава и оснажује његову уметност коју сада вреднују не само његови сународници, него и „интернационални, постколонијални уметничко-историјски естаблишмент који жељно реагује на културну различитост коју његова уметност одражава“ (Генеч 2008: 130).

Одласком из Канаде у Дар, Есмаил избегава да несклад између Канаде и његове изворне културе спута његов уметнички развој. За разлику од њега, Нурдин, који остаје у Канади, не успева да избегне тај несклад који у његовом животу прераста у сукоб између изворних културно-верских начела и искушења које Канада нуди. После дуге потраге за правим послом, Нурдин коначно добија посао као послужитељ у Центру за болести зависности Онтарија. За овај посао Нурдин чује сплетом необичних околности. Једног дана, у холу зграде где станује, Нурдин упознаје Мохана и Лакшми, брачни пар из Гвајане којима су се кола покварила и који немају где да оду. Нурдин их прима да преноће, а сутрадан Моханов брат Ромеш долази по њих. Ромеш предлаже Нурдину посао у Центру за болести зависности, где и сам ради. Запосливши се, Нурдин решава проблем који га дуго оптерећује, али убрзо се појављују нова искушења која га удаљавају од његове културе и породице. Три искушења која могу да се издвоје, а која су традиционално и религијски забрањена Нурдину, јесу храна (свињетина), пиће (алкохол) и сексуална разуданост (Генеч 2003: 53).

Прво веће искушење јесте храна. Једног дана за време ручка на послу, Ромеш нуди Нурдину кобасицу. Не знајући да је кобасица од свињског меса, Нурдин узима парче да проба. Међутим, и пре него што прогута залагај све у њему повика: „Страно, страно“ (Васанђи 2013: 127). Сазнавши да је кобасица свињска, Нурдин је шокиран, али га Ромеш теши да је он и даље исти и да се није променио (Исто), што се испоставља као нетачно образложење. Свиња поседује одређене карактеристике које могу да промене идентитет човека: „Свиња је, говорили су, најзверскија од свих звери. Једе смеће и измет, чак и своју младунчад, пари се слободно, инцестуозна је. Ваља се у прљавштини. Једи свињу и постани звер. Полако, зверске особине – суровост и промискуитет, једном речју, безбожништво – преплаве те. И постанеш, морално, као *они*. Канађани“ (Исто). Уношењем свињетине Нурдин се излаже опасности да постане као Канађани који су, попут свиња, сурови, промискуитетни и безбожни. Упоредјујући свој етнички идентитет са канадским, Нурдин потврђује Ериксеново становиште да је етничитет релациони феномен: етнички идентитет једне групе формира се путем контакта са другом групом и успостављања разлика између те две групе, чиме се заправо афирмише разлика између „нас“ и „њих“, што подразумева и стварање граница (в. Ериксен 2004). У овој ситуацији у којој Нурдин проба свињетину та граница је нарушена, што код Нурдина ствара страх да је његов изворни етнички идентитет контаминиран канадским идентитетом. Ова бојазан није сасвим без основа. Како Клод Фишле истиче:

Унети у себе једну намирницу исто је (на реалном плану као и на нивоу имагинарног), што и унети у себе све или део особина те намирнице: и тако, постајемо оно чиме се хранимо. Уношење у себе рађа идентитет (...). Намирница коју смо апсорбовали модификује нас изнутра (...). Поједена намирница има тенденцију да трансформише (...), да ономе који је конзумира подари и неке од својих карактеристика. (2004: 187-188)

Исто становиште заступа и Пол Розен:

„духове, легендарне животиње или митолошка бића“, па онај који носи маску има нови идентитет који долази из духовног света (Исто). Поред духовне моћи, маске се могу користити да би се други научили вредностима, попут морала (14).

Гутање хране производи фузију тела онога који једе и намирница које долазе споља. Стога, ни најмање не би требало да нас чуди што етнографија исхране већине култура пружа на увид разнородне примере принципа да је „оно што јесмо, оно чиме се хранимо“: онај ко се храни лављим месом требало би да је храбар, ко реши да једе сову поправиће свој вид, или ко жели да порасте у кратком року припрема себи порцију корова. (2004: 212-213)

Пошто постоји реална опасност да свињетина идентитетски промени Нурдина, његов страх од последица једења свињетине није неоснован. Уколико Нурдин једењем свињетине поприми особине Канађана, он ће се истовремено удаљити од своје изворне културе и идентитета који му у Канади представљају једини ослонац.

Премда свињетина може да промени особине онога који је проба, роман нуди и једну другачију перспективу која премешта тежиште на онога који проба свињетину:

Молекули су исти било да су у говедини или свињетини, или чак у теби. Ако свињетина има хемијске супстанце које мењају твоје ментално стање, онда можеш пронаћи те хемијске супстанце и другде. Па зашто свињетина? Не. *Ti* си тај који се промени када покушаш, чак помислиш, да поједеш свињетину први пут. И када поједеш то први пут, када осетиш тај укус који је тако изразит да не можеш да превариш себе, више ниси исти човек: нешто се окренуло у теби, уз коначни клик. (Васанђи 2013: 129)

За разлику од становишта да свињско месо мења идентитет човека, гледиште које је овде изнето подвлачи да свињетина нема јединствена хемијска једињења који могу да промене човека. Како и Розен наводи: „У савременој западној култури (...) усвојили смо, сазнање на ‘рационалној’ основи да су све аминокиселине исте, глицин нпр., било да потичу од свињског меса или из кукуруза“ (2004: 213). Пошто свињетина нема јединствена хемијска једињења која су посебно штетна, онда је забрана једења тог меса само начин да се тестира верност исламских верника. Уколико они поједу свињетину, то је само симболички показатељ грешности и промене која се у човеку дешава. У идентитетском смислу, оваква улога свињетине не разликује се од њене улоге коју смо раније описали. Без обзира на то да ли свињетина у себи има јединствена хемијска једињења која могу да промене човека или је она само показатељ грешности, остаје чињеница да је онај Афроазијац који је проба промењен човек. Као и пре, закључак је исти: Нурдин је пробајући свињетину угрозио своју културни и верски идентитет, од којих је наставио да се удаљава и у будућности, чинећи нове грехове.

Једном приликом, Нурдин и Ромеш након посла одлазе у један кафе. Нурдин наручује кафу, а Ромеш пиво које нуди Нурдину да проба уз коментар да нема ништа лошег у томе да проба и да Куран само забрањује напијање. Иако првобитно одбија, Нурдин ипак не одолева искушењу и одлучује да проба пиво, па и да наручи још једно за себе. Попут једења свињетине, конзумирањем алкохола Нурдин се удаљава од свог изворног идентитета, с тим што он то сада чини свесно, добровољно и без страха да ће изгубити идентитетски ослонац који има. То, пак, не значи да му његов изворни идентитет више не значи и да је спреман да га се зарад ужитка одрекне. Недостатак страха од последица пре нам говори да забране које Нурдинова изворна религија прописује полако за њега престају да буду ауторитет који се мора беспоговорно поштовати.

Успевши да разлабави ауторитативне окове своје изворне религије, Нурдин прелази на следећи грех који такође свесно и добровољно чини. Анализа овог греха може нам разјаснити зашто Нурдин све више свесно крши правила која му изворна религија намеће. Након посете кафеу у коме су попили пиво, Ромеш одводи Нурдина до места где се могу гледати кратки порнографски филмови кроз отвор за посматрање. Не успевајући да одоли овом искушењу, Нурдин улази у један од сепареа и ставља новчић у један од

уређаја кроз који се филм гледа. Све што се у тим сценама секса дешава „било је довољно да вас дестабилизије заувек, да доведе у питање сва суздржавања, све забране детињства и младости“ (Васанђи 2013: 145). Сцене секса које Нурдин гледа прете да ослободе његову пожуду окова религијског кодекса који му је усађен још у детињству. Како Васанђи истиче: „За Нурдина Лаланија, који је одгојен по веома строгом религијском кодексу, чак и помисао да дотакне девојку пожудно већ је био грех“ (Роудс 1997: 115). Додатни проблем представља то што Нурдин и пре одласка на ово место са Ромешом почиње да осећа буђење пожуде, коју не може да задовољи на дозвољен начин са својом женом јер га она константно одбија због своје религиозности: „Зера је била удата за Бога, за идеју Бога. Није да је била онострана или претерано побожна. Њена опсесија била је да расправља о Богу и религији“ (Васанђи 2013: 138). Лишен могућности да задовољи своје сексуалне потребе са Зером, Нурдинова пожуда сваким даном расте: „Нурдинов пожудни поглед, открио је, задржавао се не само на бујном али забрањеном телу његове жене – што би Бог сигурно опростио – него и на малтене свим женама, чинило се. Као дечак у пубертету постао је свестан Жене, женског рода наше врсте, и открио је да је она разнолика и прелепа“ (141). Када би угледао неку жену, „његова глава би пулсирала, а тело болело од жеље“ (Исто).

Са појавом пожуде, у Нурдину се јавља осећај кривице, али и страха од свог покојног оца који је за живота био гласноговорник своје изворне религије. Када први пут осети узбуркавање сексуалне жеље, Нурдин истовремено осећа како лице његовог оца са фотографије продире у његову свест. Касније, у тренуцима осећања кривице, „слика са зида га је фиксирала погледом, подсећајући га на ону химну, ‘Пожуду и гнев, то двоје ћеш избегавати’. Гнев није био његов проблем, већ проблем његовог оца. Нека он плати за то. Нурдинов проблем била је пожуда.“ (Исто). По повратку из авантуре са Ромешом, Нурдин директно погледа у очи свог оца на фотографији: „Уради ми шта ти је воља: двадесет пет, педесет, сто удараца бичем од коже нилског коња умоченим у со. Када буде умро, његов отац ће га чекати са бичем, божји лични целат“ (146). Иако је Хаци Лалани преминуо, Нурдин не може да се ослободи његовог ауторитета који прописује да се изворна религија мора беспоговорно поштовати. Међутим, својим свесним кршењем забрана Нурдин почиње да подрива ауторитет свог оца, а самим тим и ауторитет своје изворне религије. Суочен са сталним наредбама и забранама које ограничавају његову слободу, чини се да Нурдин полако почиње да жуди за ослобођењем од њих. Нурдиново кршење правила која је успоставила његова изворна религија показује да он жели да побегне од ригидног и конзервативног ауторитета који познаје само послушност, забрану и казну. Изгледа парадоксално, али под сталним притиском да ће бити кажњен ако прекрши правила, Нурдин све отвореније крши та правила.

Премда се с почетка чинило да се Нурдин приклонио свом примордијалном етницитету, његов инструментални етницитет сада поново почиње да јача, јер је он сада у позицији да бира и да искаже шта његов етницитет представља. С поновном појавом инструменталног етницитета, у Нурдину почиње да се води сукоб између изворне културе у којој влада сексуална ригидност и канадске културе у којој влада сексуални либерализам. Због тога, Нурдин од Сјуовог дошљака прераста у Парковог и Стоунквистовог маргиналног појединца који се суочава са унутрашњом кризом и моралним сукобом који прети да га отуђи од његове заједнице и породице, јер како време пролази, Нурдин све више гравитира ка разрешењу свог моралног сукоба у корист ослобођења од ригидне и ауторитарне изворне културе.

Како би се ослободио од ауторитета свог оца и изворне религије, Нурдин се препушта страстима и авантурама које му то могу омогућити. Безличну порнографију, Нурдин замењује Сушилом, бившом комшинком из Дара, коју игром случаја среће на

послу. Он одлази неколико пута код ње у госте и почиње да осећа њену привлачност. Поред Сушилине лепоте, Нурдина привлачи њена слобода: „Било је неке слободе у њој, неке целовитости, неке независности (...) Од такве жене можеш много да научиш. Са неким као што је она, можеш све, да без страха идеш било куда“ (173). Њена слобода се, између осталог, састоји у неиспуњавању обавеза које је породица у Дару од ње очекивала. Када је њен муж преминуо, Сушила је одбила да се врати из Лондона у Дар. Како она објашњава Нурдину: „Нисам хтела да радим као роб за моју дебелу свекрву и њене дебеле тетке и бабу. И не бих изабрала такав живот ни за моју ћерку. Тако смо убрзо чуле за Торонто“ (154). У Сушилиној слободи да каже „не“ својој породици у Дару, Нурдин види своју неостварену жељу да и он каже „не“ свом оцу и својој религији. Међутим, рећи њима „не“ значи отићи од своје породице, што Нурдину не представља препреку, јер он сматра да му породица не нуди слободу и испуњен живот: „Био је обичан слуга, радио је као роб за своју децу чији су животи сада били пред њима, испуњени могућностима – да ли им је заиста још увек требао? А Зера је била удата за Бога, чинило се“ (175). Нурдиново „не“ ипак остаје неизречено захваљујући инциденту који сузбија његову пожуду и одлаже његово ослобођење од ауторитета оца и изворне религије. Чини се да се овај инцидент десио у правом тренутку јер Нурдиново ослобођење од ауторитета изворне религије не треба да подразумева компромитовање себе и своје породице.

Неколико дана након што последњи пут посети Сушилуну, Нурдин на послу види једну уплакану Португалку како седи на поду погнуте главе. Претпостављајући да јој је потребна помоћ, Нурдин јој прилази и пита да ли јој је потребна помоћ. Уместо одговора, она повика „СИЛОВАЊЕ“ (...) ‘Покушава да ме силује’“, што изненађује Нурдина и приморава га да побегне (179). Убрзо, Нурдин је ухапшен, али је касније пуштен да се брани са слободе. Да ли је Нурдин заиста дотакао ову девојку или не једна је од основних амбивалентности овога романа:

Дотакао ју је и имао је непристојне мисли о њој – да ли је то било довољно да се квалификује као силовање. Постојала је та грешна мисао ... можда током тог једног тренутка кога није могао уопште да се сети, можда је тада урадио нешто. Али не. Да је дотакао њену дојку, знао би, осетио би је на својој руци, место које ју је дотакло. Осећао је да су му руке чисте, само му је ум застранио. (180-181)

Како Васанђи износи, суштина није у томе да ли је Нурдин дотакао ову девојку или не, него шта му је било на уму (Бауер и др. 2011: 3). Васанђи истиче да није могао да замисли да човек као што је Нурдин дотакне девојку без сексуалних мисли, додајући да у животу постоје сличне двосмислености које нас терају да се загледамо у себе и запитамо да ли смо заиста толико невини (Роудс 1997: 115). Због свог израженог сексуалног нагона, могуће је да је Нурдин заиста помислио да непристојно дотакне, па и силује непознату девојку. Нурдинов ум постао је толико заокупљен сексуалном жељом да је близина ове девојке можда аутоматски покренула реакцију његовог тела које жуди за сексуалним ослобођењем.

У овом стању повишене сексуалне жеље коју не може да контролише, Нурдин представља опасност по околину. Али, захваљујући оптужби за силовање, Нурдинова опасност по околину је у великој мери умањена. Његова пожуда више није безбедно скривена у његовом уму, већ постаје предмет јавне расправе, како у оквиру судства, тако и у оквиру његове породице и заједнице. Под будним оком јавности, Нурдинова пожуда губи своју снагу коју је имала када је била сакривена, што за њега представља позитиван обрт јер неконтролисана пожуда може бити опасна и непредвидива.

Без пожуде која би га водила ка ослобођењу од ауторитета изворне религије, чини се да Нурдину једино преостаје да се приклони изворној религији, што је једна од опција

коју према Стоунквисту маргинални појединац може да изабере као начин разрешења своје амбивалентне позиције (в. Стоунквист 2017). Међутим, долазак Мисионара, који је у Дару био проповедник и једна врста духовног водича заједнице, спречава овакав исход. Улога Мисионара јесте да ослободи Нурдина од духа његовог аутократског оца (Малак 1993: 280). Мисионар из Дара у Канаду доноси црвени фес који је Хаџи Лалани носио. Када је Хаџи изненада умро, Мисионар, који је био поред њега, успео је да заустави један аутомобил који је Хаџија одвезао у болницу. Мисионар је ставио поред Хаџија његов фес, али је фес остао у аутомобилу, да би напослетку био враћен Мисионару. По доласку у стан код Нурдина и његове породице у Торонту, Мисионар их у једном тренутку замоли да затворе очи. Када отворише очи, Мисионар са Хаџијевим фесом каже Нурдину у шали: „Па, Нурдине (...) коју казну заслужујеш?“ (Васанђи 2013: 196). Као што се могло и очекивати, Нурдин се прилично узнемири: „Нурдин је устукнуо, очи су му летеле са очеве капе на Учитељевој глави ка очевој слици на зиду, напред-назад, неколико пута“ (Исто). На то, Мисионар се само насмеја, са речима: „Нурдине (...) да ли те још увек толико плаши?“ (Исто). Затим Мисионар скину фес, настављајући да се смеје, у чему му се придружише и остали. „У том тренутку, из црвеног феса истерани су зли духови. Једним потезом та фотографија на зиду изгубила је своју моћ, очи које су некада оптуживале сада су биле безизражајне, њихов израз нем. Одједном, били су ту, у модерном свету, смејући се прошлости“ (197). Мисионарево лажно суђење које спроводи носећи фес демистификује прошлост, што је од кључне важности за обнављање садашњости и стварање светлије будућности (Генеч 2003: 55). У овом контексту, прошлост се може изједначити са Нурдиновим оцем (56), али и са изворном религијом и културом, док се будућност може изједначити са Канадом и изграђивањем живота у њој.

Пошто у Канаду доноси ново значење прошлости које се заснива на становишту да прошлост није апсолутни ауторитет који се по сваку цену мора поштовати, Мисионар помаже Нурдину да свог оца, своју изворну религију и културу не посматра као ауторитет који ограничава његову слободу и коме се треба одупрети по сваку цену. Нурдин треба да разуме да прошлост није неко узвишено мистериозно биће које одређује његову судбину. Уместо да га паралише и ограничава могућности, прошлост треба да буде његов савезник и помоћник који ће му помоћи да разуме свој идентитет, своје место у Канади и у будућем животу. Како Васанђи бележи: „Пре је прошлост покушавала да вас фиксира из даљине, и одвраћали сте поглед; али Мисионар ју је донео преко понора, живописну, лишену мистерије. Сада вас преплављује. И са прошлошћу пред вама, свугде око вас, прихватате се будућности равноправније“ (Васанђи 2013: 207). Одржавајући везу са прошлошћу, Нурдин као маргинални појединац можда ће бити принуђен да често буде растрзан између Африке и Канаде, између Дара и Торонта, што је позиција која уједно одговара и Бабином опису простора „између“ на коме се човек налази између два идентитета, не припадајући у потпуности нити једном нити другом (в. Баба 2004). Међутим, за Нурдина и остале Афроазијце, бити „између“ у контексту Канаде не мора нужно бити неповољан положај, будући да су они тиме блиски Канађанима. Попут канадских имиграната, Канађани се налазе „између“ јер њихов идентитет није стабилан, чему су допринели и имигранти који су у великом броју и из различитих култура долазили у Канаду, отежавајући тако Канађанима да дефинишу своју изворну културу и нацију (Лопичић 2007: 120-121). Пошто деле исту позицију са Канађанима, афроазијски имигранти могу себе у том смислу и назвати Канађанима и укључити то самоодређење у свој инструментални етницитет.

Све поуке које Мисионарево лажно суђење преноси односе се и на читаву афроазијску заједницу која треба да схвати да изворне вредности нису непроменљиви кодекс понашања, већ да се оне могу прилагодити канадском окружењу, што је порука

два епиграфа која отварају овај роман. Први епиграф поручује да Африка и Дар никада неће у потпуности напустити имигранте⁴². У преводу на српски, део Кавафијеве песме која сачињава први епиграф гласи:

Кажеш: „Поћи ћу у неку другу земљу, поћи ћу до другог мора.
Наћи ће се други град бољи од овог. (...)

Нове земље нећеш наћи, нећеш пронаћи друга мора.
Овај град ће те пратити. Улицама ћеш се кретати
Истим. (...)⁴³

У роману *Није ово нова земља*, овај одломак на енглеском гласи:

You tell yourself I'll be gone
To some other land, some other sea,
To a city lovelier far than this. ...

There's no new land, my friend, no
New sea; for the city will follow you,
In the same streets you'll wander endlessly. (Васанђи 2013)

У четвртном стиху овог одломка стоји наслов Васанђијевог романа који попут Кавафијеве песме говори о земљи и граду који прати своје становнике ма где они били⁴⁴. Град који је пратио Васанђија био је наравно Дар. Како он носталгично каже: „Био је мој град, формирао ме је. Његова географија били је урезана у мој ум, његовим улицама могао сам још увек да лутам у својој машти. Да парафразирам Кавафија, пратио ме је. Постао је моја креативна муза“ (Васанђи 2016: 25). Епиграф којим започиње Васанђијев роман одише истим значењима. Њиме се наговештава да појединац не може да побегне од своје прошлости и своје домовине, зато што се сећања из домовине намећу у новој земљи (Оцванг 2001: 72). Попут Васанђија, и Афроазијце прати њихов град Дар и прошли живот који су тамо живели. Међутим, идентитет који су ту изградили треба да прилагоде Канади, која је према Мисионаревом мишљењу „истински Амарапур, вечни град, земља запада за којом је његова заједница почела да трага пре неких четиристо година. Ово је била последња станица. Био је веома срећан“ (Васанђи 2013: 198). Мисионарево виђење Канаде упућује на други епиграф романа који је преузет из старе Гуцарати химне и гласи:

⁴² Овај епиграф преузет је из песме „Град“ коју је написао Константин Кавафи, грчко-египатски песник из Александрије. Васанђи је део из ове песме дао у преводу писца Лоренса Дарела у његовом роману *Јустина*, која је део четворокњижја под називом *Александријски квартал*. Лоренс Дарел рођен је 1912. године у Индији. Са једанаест година отишао је у Енглеску да би се тамо образовао, али Енглеску није заволео. Једно време живео је у Грчкој из које је био принуђен да побегне због напредовања нациста у Другом светском рату. Након рата вратио се у Грчку, а из ње је отишао у Београд где је од 1949. до 1953. године радио као аташе за штампу. Боравак у Југославији инспирисао га је да напише роман *Бели орлови над Србијом*. Умро је 1990. године у Француској.

⁴³ За целу песму погледати: Поезија векова 2019.

⁴⁴ Поред Кавафија, Лоренс Дарел такође је утицао на Васанђијево виђење родне земље и родног града. Васанђи је Дарелов роман *Јустина* прву пут видео на филмском платну, да би након пресељења у Америку купио овај роман чији је „књижевни углед“ тада и препознао (Васанђи 2016: 22). Касније је купио и прочитао читав *Александријски квартал* који је за Васанђија био импресиван због његове комплексне структуре, поетског језика и „узнемирујућих идеја о љубави и сексуалности“ (23). Васанђи наводи да Дарелова Александрија „испуњава животе и обликује судбине својих несрећних људи“ (24). Ова идеја о граду који дефинише и обузима његове становнике била је примамљива Васанђију јер је била упоредљива са његовом удаљеношћу од домовине (Исто).

Какве су куће у Амарапуру?

Зидови од злата, стубови од сребра
и подови који миришу на мошус. (Васанђи 2013)⁴⁵

Премда се у Канади Афроазијци суочавају са различитим облицима расизма и етничке дискриминације, она је место где они могу да помире свој изворни идентитет са канадским окружењем. У складу са тим, чини се да је за Афроазијце прихватљивија интеграција од пуне асимилације, јер како је Ериксен истакао, интеграција подразумева учествовање мањина у институцијама, али и репродуковање групног идентитета (в. Ериксен 2004).

⁴⁵ На енглеском језику, ова химна гласи:

What are houses like in Amrapur?

Walls of gold, pillars of silver
and floors that smell of musk. (Васанђи 2013)

4. Бити имигрант у домовини: *У лављој кожи* Мајкла Ондачија

За разлику од претходно анализираних романа, роман *У лављој кожи* Мајкла Ондачија не говори о имигрантима који долазе из земље у којој је аутор рођен или из које потиче. Ондачи, који је рођен у Шри Ланки, износи да овај роман није о имигрантима из Азије, зато што би у том случају био примљен као аутобиографско дело (Цаги 2000: 9). Уместо аутобиографског романа, Ондачи се у роману *У лављој кожи* бави имигрантима који су из разних европских земаља дошли у Торонто, где раде на изградњи његове инфраструктуре. Према се бави маргинализованим појединцима и групама, *У лављој кожи* није био првобитно замишљен као роман који ће говорити о људима који су на маргинама друштвеног живота. У једном од својих интервјуа, Ондачи у кратким цртама открива како је текао историјат писања овог романа. Прву верзију романа, Ондачи је написао из угла канадског милионера Емброуза Смола⁴⁶, а роман се бавио његовим животом након његовог мистериозног нестанка (Дафо, Ондачи 1997: 19). Међутим, након што је написао двеста страна, Ондачи је схватио да му се Смол не допада, те је престао са писањем тог дела, да би му се после неколико година поново вратио фокусирајући се на мање ликове који су постали главни (Исто). У маргинализоване ликове који доминирају Ондачијевим романом не спадају само имигранти, већ и Канађани од којих би се очекивало да ће као такви бити део центра, а не маргине.

Међу маргинализоване Канађане спада и протагониста Патрик Луис који на почетку живи са својим оцем у селу Белрок у источном Онтарију. Патриков отац, Хејзен Луис, прво ради на различитим фармама, да би касније почео да ради са динамитом који користи како би уклонио дебла која се заглављују на свом путу низ реку ка стругари. У ослобађању реке Напани од дебала, Патрик често помаже своме ћутљивом и повученом оцу. Током свог детињства, Патрик у свом селу често виђа имигранте који га интригирају и привлаче. Након погибије свог оца, Патрик одлази у Торонто где, као и многи други, постаје трагач за несталим милионером Емброузом Смолем. У току потраге, Патрик упознаје Смолу љубавницу Клару Дикенс, у коју се заљубљује и са којом започиње љубавну авантуру. Међутим, Клара га напослетку оставља и одлази код Смола, те Патрик остаје сам и очајан, све док не сретне Кларину пријатељицу и глумицу Елис, коју је раније упознао. Елис му у одређеној мери помаже да се извуче из тешке ситуације у којој се нашао након Клариног одласка. Патрик убрзо почиње да ради на копању тунела испод језера Онтарио у који ће се постављати усисне цеви за нови водовод Торонта. У тунелу, Патрик ради заједно са имигрантима, а у источном делу Торонта где живи, имигранти, махом Македонци, свуда су око њега. После почетне незаинтересованости за људе који су око њега, Патрик у Македонцима и другим имигрантима проналази пријатеље и осећај припадности. У Елис, коју среће на једној

⁴⁶ Емброуз Смол био је канадски позоришни магнат који је мистериозно нестао 1919. године у Торонту. Пре него што је нестао, Смол је продао свој ланац позоришта за нешто више од милион долара. Тек након две недеље полиција је сазнала да је нестао, јер његова супруга Тереза није пријавила нестанак због страха од скандала. Када је Тереза понудила награду од педесет хиљада долара за информацију о Смолу, прича о његовом нестанку постала је сензација. У Њујорку су репортери чак питали Артура Конана Дојла да ли ће помоћи полицији да пронађу Смолу. Упркос полицијској истрази, Смол није пронађен, те је Врховни суд Онтарија 1923. године званично прогласио Смолу мртвим. Према тестаменту, највећи део Смолеве имовине припао је његовој жени која је умрла 1935. године, завештавши већи део имовине католичким добротворним друштвима. Полиција Торонта је 1960. године званично затворила Смолев случај (Батс 2018).

представи, и њеној ћерки Хани, Патрик проналази љубав и породицу. Елис покушава да политички ангажује Патрика против моћника и богаташа који експлоатишу имигранте, али Патрик је незаинтересован за политику, све док Елис не погине услед експлозије бомбе. Након покушаја да уништи један хотел у знак освете, казне затвора због тога, Патрик на крају покушава да уништи водовод, у чему му помажу Италијан Каравашо и његова жена Ђанета. Иако успева да уђе унутра и да постави експлозив, Патрик не успева да уништи водовод. На крају, Патрик добија позив од Кларе, која га позива да дође по њу јер је Смол преминуо, што Патрик и чини, причајући Хани у току путовања своју животну причу.

Прво поглавље романа посвећено је Патриковом детињству које је испуњено тишином и ћутањем од којих он жели да побегне (Шумахер 1996: 5). Како Ондачи бележи: „[О]но што [Патрик] стварно жели јесте разговор (...) нешто чиме ће прескочити зидине овог места“ (Ондатје 2008: 17). Пошто ретко разговара са својим оцем, Патрик покушава да комуницира са природом која је око њега, нарочито са инсектима које воли да посматра у летњим вечерима. У свету инсеката, Патрик лоцира своју жељу за говором (Ачесон 1995: 114):

Бубе, зрикавци, скакавци, ноћни лептирови боје рђе. Патрик нетремице посматра ова створења која су кроз топао ваздух изнад површине земље пронашла пут до мреже на прозору и прикачила се уз пригушено „туп“. Ослушкивао би их док чита фино подешавајући сва чула за такве звукове (...) Читавог лета бележи њихове посете и скицира оне који изнова долазе. Да ли је то исто оно створење? Бојицама у свесци повлачи наранџасте облике земљомерке, бледозелене ноћне лептирице, светлосмеђе – као зечје крзно – губаре (...) Можда би могао да прати ова створења. Можда она уопште нису нема, већ његов слушни апарат нема толики распон. (Ондатје 2008: 16-17)

Други начин на који Патрик „даје глас својим мислима“ јесте читањем књиге из географије и изговарањем имена која ту проналази (Шумахер 1996: 4). Међутим, разговор са инсектима и читање мапа не могу да замене дијалог са другим људима са којима би Патрик могао да изгради пријатељство и да са њима подели своје мисли и живот. Патрику се ускоро пружа прилика да пронађе друштво и то у имигрантима које често виђа у свом месту где у зимском периоду долазе да раде као дрвосече. Њихово присуство утиче на Патрика у тој мери да их он понекад сања, а једном приликом Патрик ће чак пожелети да им се придружи у њиховој игри. „Једне зимске вечери кад је имао једанаест година“, Патрик је „[м]еђу дрвећем у даљини видео (...) нешто што му је изгледало као већи број инсеката. Свици међу дрвећем крај реке. Али била је зима! Кренуо је напред с лампом“ (Ондатје 2008: 24). Када стиже близу залеђене реке, Патрик схвати да нису у питању инсекти, већ да се ту ради

о нечему безазленом. Нечему радосном. Као дар. Десетак мушкараца се клизало играјући неку игру (...) Сваки је у руци држао свежањ рогоза чији су врхови горели обасјавајући лед, светлуцајући кроз дрвеће (...) Патрик је био опчињен. Клизајући се по реци у мраку, урањали су у таму као клинови, магично откривајући сиво жбуње на обали, његовој обали, на његовој реци. (25)

Истакнута реч *његов* указује да Патрик поседује земљу на којој се налази, да је њен власник, а да су ови људи који се клизају уљеци. Али, уместо да их отера са своје земље, Патрик жели да им се придружи: „Дечак је знао да су то дрвосече из логора. Желео је да их ухвати за руке и клиза се с њима дуж реке, успоравајући да прођу између камења и испод мостова, па све до града, знајући да ће морати да се врате у оне мрачне дашчаре поред стругаре“ (Исто). Патрика привлачи њихова колективност (Мејсон 2006: 72), коју он не познаје јер већину свог времена проводи у самоћи не разговарајући ни са ким.

Клизајући се са њима Патрик би прекинуо своју усамљеност и пронашао друштво и игру коју свако дете воли. Ипак, Патрик „те вечери није довољно веровао себи, ни тим странцима који говоре неки туђ језик, да би се осмелио да изађе из мрака и придружи им се“ (Ондатје 2008: 25). Саид наводи да „ако дух одједном мора да се носи са нечим што сматра радикално новим обликом живота (...) одговор ће у целини бити конзервативан и одбрамбен“ (2008: 82). Упркос Патриковом снажном пориву да се придружи имигрантима, он се на крају брани тако што се повлачи пред оним што сматра страним. С друге стране, кривац за Патриково повлачење нису само имигранти, већ и сам Патрик који је по природи „посматрач, гледалац“ (Батерфилд 1988: 166), који се повлачи из ситуација које би могле да му донесу неку корист. У овој ситуацији, Патрикова повученост и пасивност јачи су од његове жеље да пронађе друштво и пријатеље са којима ће моћи да разговара.

Иако се Патрик не усуђује да приђе имигрантима, важно је истаћи да се већ на почетку романа он приказује као лик који има потенцијала и афинитета да буде део имигрантског друштва, па и да сам постане попут њих. Додатни показатељ да Патрик наликује имигрантима јесте његов долазак у Торонто, који подсећа на путовање неког имигранта који мора да пређе преко океана да би дошао у Канаду у којој треба да се снађе и да започне нови живот:

Патрик Луис стигао је у Торонто као на копно после дугих година проведених на мору. Одрастање у природи управљало је његовим детињством: сеоце Белрок, пут уз реку којим су стизале дрвосече, пиће, бука коју је производио посао, а у пролеће одлазак који је остављао становништво шокирано тишином. Сад, у двадесет првој години, извучен је из тог градића као комад метала и нашао се под огромним луковима станице *Јунион* да још једном започне свој живот. Није поседовао ништа, једва да је имао и нешто мало новца. У цепу је држао парче фелдспата које је пронашао у возу. Био је као имигрант у том граду. (Ондатје 2008: 45)

Чак и када се на први поглед чини да нека ситуација у Патриковом животу нема везе са имигрантима, касније се испостави да та ситуација повезује Патрика и имигранте. Можда најбољи пример за то јесте Патрикова љубавна веза са Кларом Дикенс⁴⁷, љубавницом Емброуза Смола, коју упознаје када се запосли као трагач за овим несталим милионером. Међутим, њихова веза је од почетка осуђена на пропаст јер Клара намерава да се врати Емброузу. Када га Клара напоследку напусти, Патрик се, скрхан болом, повлачи у себе. Из незнања у који је запао Клариним одласком, Патрика извлачи Кларина пријатељица и глумица Елис Гал, коју је Патрик раније упознао када су Клара, Елис и он провели неколико дана на једној фарми. Једног дана, Елис долази у Патриков стан и у налету страсти они воде љубав, али Патрик схвата да она тог дана није дошла „због страсти, већ да би га спасила, да би га вратила у стварност“ (67). Елис сматра да Патрик мора да се ослободи Кларине сенке тако што ће отићи да је потражи, што Патрик и чини. Од Кларине мајке, Патрик сазнаје где је Клара и одлази да је види, али Емброуз Смол покушава да запали Патрика јер сматра да је дошао њега да тражи. Повређени Патрик напада Емброуза ножем, повређујући му раме, да би потом отрчао у оближњи хотел где је одсео. Клара долази да га обиђе и након што још једном воде љубав као пре, Клара се враћа Емброузу, док Патрик одлази у Торонто.

Патриков губитак Кларе представља пораз од човека који је синоним за грамзивост и похлепно богаћење. Како Ондачи бележи, Емброуз Смол представљао је

сурови капитализам. Био је јастреб који је кружио над читавом земљом устремљујући се на плен, присвајајући све што је вредно, прождирући профит у ваздуху. Био је шакал.

⁴⁷ Клара Дикенс је верзија Кларе Смит која је била љубавница Емброуза Смола (Хамил 2007: 161).

Тако га је звала штампа, а он им се смејао, испредао нити око својих противника и куповао их. Или је поседовао људе, или су му били непријатељи. Није имао сународнике. Није имао заробљенике. (48)

Због пораза од Смолла, коме је најважнији циљ да акумулира што више новца и који је навикао да добије све што пожели, Патрик се конституише као особа којој богаташи представљају непријатеље и противнике. Премда Патрик то сада не увиђа, његов пораз га приближава имигрантима које богати и моћни користе како би остварили своје визије и циљеве.

У роману *У Лављој кожи*, имигранти представљају радничку класу која ради на изградњи модерних грађевина Торонта. Прва значајна грађевина чију изградњу овај роман описује јесте мост Принц Едвард, такође познат и као Вијадукт Улице Блур⁴⁸ који је у Ондачијевом делу описан као „симбол напретка“ (Мернахан 2013: 47): „Мост се подиже као у сну. Повезиваће источни део са центром града. Преко њега ће прелазити саобраћај, водовод и струја долином Дон. Преко њега ће прелазити возови који још и не постоје“ (Ондатје 2008: 26). Да би се изградио један овакав мост који ће унапредити и модернизовати Торонто потребна је прво визија, а затим и људи који ће ту визију спровести у дело. У складу са историјским подацима, главни визионар у Ондачијевом роману је Роланд Харис, надзорник Комисије за извођење јавних радова:

Харис је био тај који је у својој визији предвидео да преко моста не прелазе само аутомобили, већ и возови преко нижег нивоа. Такође би могао да послужи за пренос воде из водовода у источном делу града до центра. Вода је била Харисонова [sic!] велика страст. Желео је да види огромне водоводне цеви које пролазе кроз долину као део вијадукта. (29)⁴⁹

У спровођењу Харисових визија и снова у дело водећу улогу имају имигранти (в. Хачн 1988: 133) који градећи овај мост угрожавају своје животе. За време изградње моста многи радници гину, а посебно је узнемирујућ опис радника који, пресечен напола, виси са сигурносног конопца (Ондатје 2008: 36, 37)⁵⁰. Имигранти жртвују своје животе зарад остваривања Харисових визија и напретка Торонта, а заузврат не добијају готово ништа. Онима који су преживели не следује никаква награда, нити барем захвалност, док онима коју су погинули не следује почаст и признање за то што су дали своје животе за напредак и модернизацију Торонта. За разлику од богатих и моћних Канађана којима су материјалне ствари важније од људи, имигранти показују да су им њихови пријатељи важнији од једне грађевине. Ноћ пред отварање моста радници пролазе мостом са „свећама за жртве моста – као талас цивилизације, налет летњих инсеката у долини“ (27). Пошто су за раднике људски животи вреднији и значајнији од једне грађевине, они се самоконституишу као представници цивилизације и цивилизацијских вредности.

⁴⁸ Изградња моста започета је 1915. године, а за саобраћај је отворен 1919. године, повезујући Улицу Блур и Данфорд авенију. Мост су дизајнирали инжењер Томас Тејлор и архитекта Едмунд Берк, док се посебне заслуге за изградњу моста приписују Роланду Харису, надзорнику Комисије за извођење јавних радова. Годину дана од званичног отварања моста, 18. октобра 1918. године, Принц Едвард посетио је Торонто, где је био изузетно популаран. Када су га замолили да назову мост по њему, принц Едвард је прихватио и 6. октобра 1919. године име је промењено у Вијадукт Принц Едвард. Сlike моста током и након изградње погледати на <https://www.toronto.ca/explore-enjoy/history-art-culture/online-exhibits/web-exhibits/web-exhibits-architecture-infrastructure/bridging-the-don-the-prince-edward-viaduct/>

⁴⁹ Харис је био далековиди планер који је првобитно замислио да вијадукт има доњи ниво, чиме је предвидео Блур/Данфорд подземну железницу која је изграђена 1966. године (Бак 2015).

⁵⁰ Вијадукт Улице Блур има трагичну историју и у погледу самоубиства. До 1997. године самоубиства са овог моста дешавала су се у просеку свака двадесет два дана, све док није подигнута баријера 2003. године која је значајно смањила број самоубиства (Бак 2015; Маквиг 2017).

Исти посао који угрожава њихове животе, имигранти обављају и при ископавању тунела испод језера Онтарио који ће служити за постављање усисних цеви за нови водовод⁵¹. Својим радом имигранти опет спроводе у дело визије и снове Роланда Хариса (в. Хачн 1988: 133):

Харис је сањао мермерне зидове, кровове оковане бронзом. Посекао је шуму Викторија парк и храм се уздигао на њеном месту, изграђен на падини према језеру. Архитекта Помфри је дизајнирао улаз по узору на византијску градску капију, а унутрашњост зграде је требало да буде слика идеалног града. Месингана ограда је вијугала узбрдо степеништем попут беспрекорне маштарије. Суптилни укошени угао торња давао му је египатски изглед. Харис је могао да *намирише* то место чак и пре него што је настало, знао је сваки његов део као сопствени цеп – западно крило, источно крило (...) Харис је градио за себе. За заблудели сан о води који је одувек сањао, о води коју је требало да преведу преко вијадукта у Улици Блур као што је предложио. Нико није био заинтересован за воду у то време. Харис је замишљао место за њу. Желео је најбоље орнаментално гвожђе. Желео је да месингани лифт води од службених зграда до зграда за филтрирање где бисте могли да станете на мермер боје руже. Неовизантијски стил дозволио му је да помеша све техничке елементе. Фризиви су одсликавали стилизована теретна кола. Желео је плочице са спојевима попут рибље кости, увезене из Сијене, артдеко сатове и знакове за пумпе, високе прозоре који би гледали на базене за филтрирање метар дубоке, непомичне, замишљене као средњовековне водене баште. (Ондатје 2008: 78)

Попут изградње моста у Улици Блур, имигранти морају да угрожавају своје животе да би се грандиозне Харисове визије оствариле:

Док се копачи крећу напред са својим крамповима и лопатама, малтерције распршују мешавину цемента и песка на зидове који би се иначе срушили за неколико сати изложености ваздуху. А ако копају погрешно – само за један степен горе, ријући преблизу тежине језера Онтарио, спроводећи овај лудачки план надзорника Хариса да прикупи воду из језера... Сви су замишљали воду како продире унутра и баца их у страну у брзу смрт. (76)

Значајна разлика између изградње моста и водовода јесте то што се у копању тунела имигрантима прикључује Патрик који након губитка Кларе ту проналази радно место. Припадност радничкој класи и заједничко радно место сада непосредно спаја имигранте и Патрика који радећи у тунелу и ризикујући свој живот доприноси остварењу Харисових визија. Иако има лоша искуства са моћнима и богатима, Патрик се не буни што за њих ради тешке и опасне послове: „Током осмочасовних смена нико не прича. Патрик је тих као и Италијани и Грци пред домаћим надзорницима“ (75). Пораз од Смола не наводи Патрика да се на неки начин бори против богаташа. Напротив, он постаје једна врста њиховог слуге којега експлоатишу како би испунили своје визије и циљеве. Својом реакцијом на пораз од Смола, Патрик показује да задржава своју одлику из детињства да се повлачи онда када би требало да се активира и покрене.

Повучен у себе, Патрик почиње све више да личи на имигранте међу којима не само што ради, већ и живи. Југоисточни део Торонта где Патрик сада живи углавном

⁵¹ Попут Вијадукта Улице Блур, водовод није фиктивна, него стварна грађевина која је изграђена 1930-их година, а отворена 1941. године. Када је отворен, овај водовод био је један од највећих постројења за прераду воде у Северној Америци, користећи најсавременију технологију (Рос 2019: 130). Главни покретач и визионар овој пројекта је опет Роланд Харис, који је за локацију водовода изабрао Викторија парк у источном делу Торонта (Манел 1999: 21). Водовод је првобитно назван по Викторија парку, да би касније понео име Роланда Хариса.

Неке од слика водовода погледати на

https://torontoist.com/2011/01/unseen_city_the_rc_harris_water_treatment_plant/
и на <https://www.atlasobscura.com/places/r-c-harris-water-treatment-plant>

насељавају имигранти у којима Патрик види себе као аутсајдера (Симерлинг 2005: 93): „Људи на улици, Македонци и Бугари, били су му једино огледало. Радио је са њима у тунелима“ (Ондатје 2008: 80). Попут имиграната, Патрик се налази на маргини друштвеног живота, углавном захваљујући својој повучености и пасивности. У исто време, живећи у окружењу у коме већину чине имигранти, Патрик као Канађанин који говори енглески језик постаје другост у својој земљи (Симерлинг 2005: 93). Као двоструко сличан имигрантима, Патрику се пружа могућност да уђе у македонску заједницу јер обе стране „деле заједнички наротив померања“ (Шумахер 1996: 12-13). Свако од њих је у одређеном смислу имигрант и странац, а то је сличност која их зближава и чини једнакима.

Патриков улаз у заједницу македонских имиграната олакшан је захваљујући игуани коју му Клара на растанку поклања. У потрази за храном за игуану, Патрик се приближава Македонцима: „Открио је македонску реч за игуану – *гуштер*, и на крају је користио свако вече да објасни своју потрагу за детелином и грахорицом на тезги са воћем и поврћем. Био је то пробој (...) Преведен је назив за живо биће, *гуштера*“ (Ондатје 2008: 80). Када Македонци чују да Патрик тражи храну за игуану, постају заинтригирани: „Опколили су га. Покушали су да открију колико их има. Да ли их гаји због посла? (...) Свиђало им се његово одело. *По модата елегантен!*, што је значило модерно! Модерно! Додали су му македонски колач“ (Исто). Ганут овом ситуацијом, Патрик почиње да плаче:

И одједном се Патрик, окружен пријатељством и бригом, насмешио, осећајући како му сузе падају ка строгим брковима у македонском стилу (...) Подигао је поглед и видео мушкарце и жене који нису могли да знају *зашто* плаче међу овим странцима који су му се у прошлости чинили попут тамних мрља на својој улици, њиховој улици јер је он за њих био странац. (80-81)

Као што Роберт Стејси истиче, читаоци разумеју и знају да Патрик плаче јер је још од свог детињства желео разговор (2008: 456). За разлику од детињства, Патрик се сада не повлачи пред имигрантима, већ успева да им се приближи, да у њима пронађе пријатеље са којим може да разговара и да тако прекине своју самоћу.

Пошто су се изненадно спријатељили, Македонци позивају Патрика да присуствује скупу у још незавршеном водоводу, што Патрик прихвата. Скуп у водоводу био је „нелегални скуп различитих националности (...) Причало се на много језика, а Патрик је следио гомилу до седишта која су била постављена око привремене позорнице“ (Ондатје 2008: 82). Водовод, који за надзорника Хариса представља симбол раскоши и грандиозности, преображава се у место на којем имигранти изражавају своје политичке и идеолошке ставове. Један од облика којим имигранти желе да прикажу свој положај у Канади јесте и позоришна представа која опонаша беспомоћност имиграната, која је последица њиховог ћутања и немогућности да проговоре против званичне идеологије (Бек 1992: 120). У овој представи учествује четрдесет лутака, односно марионета, и један човек који је „главни лик приче“ и који носи „финску кошуљу и српске панталоне“ (Ондатје 2008: 82, 83). Носећи овакав костим главни лик представља имигранте које власти тлаче и физички малтретирају, што се у једној сцени и приказује: „Довели су га пред власти док се смејао као луд не знајући њихов језик. Стајао је док су га нападали увредама. Лице му је било залеђено. Остали су почели да га ударају, али није рекао ни реч – само је бленуо међу рукама које су млатарале. Пао је на под молећи покретима. Сцена је била бескрајна“ (83). Вербалним и физичким насиљем над беспомоћним имигрантом, власт у овој сцени спроводи хегемонију која се јавља када „[j]една друштвена група доминира антагонистичким групама које настоји да ‘ликвидира’ или подреди, чак и оружаном силом“ (Грамши 2012: 149). Власт у драми

која се одиграва у водоводу настоји да симболички ликвидира имигранте насиљем, застрашивањем и ућуткивањем. Ако се имигранти ућуткају, они ће бити попут мртвих људи који не могу да критикују доминантну идеологију која је одговорна за њихов подређени положај у Канади. Међу марионетама које представљају власт, главни лик покушава да проговори лупајући ногом, а потом и шаком о под, „као да моли за помоћ“ (Ондатје 2008: 83). Када је овај лик почео да удара руком о под и „[п]ублика је почела да тапше у складу са шаком која је ударала, висока дворана водовода је одјекивала“ (Исто). Посматрајући ову сцену, Патрик не остаје равнодушан: „Патрик није могао да се помери, поглед му је био прикован за фигуру која је клечала, за лудачку шаку. Ако је не зауставе, пући ће. То је било апсурдно. Желео је да сала буде тиха, да тај терор престане (...) Патрик је устао и саплићући се о ноге дошао до пролаза. Желео је да изађе одатле, из те зграде“ (Исто). Уместо да изађе из водовода, Патрик се пење на позорницу како би помогао главном лику. Када му се приближио, схвата да је глумац заправо жена: „Клекнуо је и ухватио је за рамена, рука му је била на њеним влажним леђима. Нагнуо се напред и ухватио шаку која је и даље покушавала да удари о под као машина, пливач који не може да стане. Подигао јој је длан с пода и полако га спустио на њено бедро“ (84). Помажући глумици која игра улогу имигранта, Патрик успоставља разлику између себе и лутака које у овом комаду представљају немилосрдну власт, чиме даље утире пут ка продубљивању веза између себе и имиграната.

Патриков покушај да помогне имигранту кога власт угњетава не представља само помоћ лику имигранта у једној представи, већ особи која на изванредан начин и јесте имигрант. Након представе, Патрик одлази иза сцене како би пронашао ову глумицу јер му се учинило да је она неко кога познаје. Када је пронађе, уверава се да је то Елис Гал, Кларина пријатељица, чији живот умногоме обликују имигранти. Пре него што је закорачила у свет имиграната, Елис је живела у тишини – била је часна сестра. Међутим, једна априлска ноћ промениће ток њеног живота. Вијадукт Улице Блур, који је одузео живот многим имигрантима, покушаће да одузме и њен живот. Те априлске ноћи, 1917. године, Роланд Харис дошао је да обиђе радове на мосту. Током обиласка моста, пет часних сестара, међу којима је Елис, прелазило је мост. Ветар који је јако дувао почео је да их носи по мосту. Неколико радника им је одмах пришло „зграбило и опколило навлачећи им кожне каишеве око рамена, али две су им измакле“ (30). Елис је ветар „захватио са стране вукући је по бетону и гурнуо је право преко ивице моста. Нестала је у тами код трећег потпорног стуба, у дубини испуњеној ваздухом која није садржала ништа сем понеког закивка или чекића испуштеног у току дана“ (Исто). Међутим, Елис је преживела захваљујући Македонцу Николасу Темелкову који је радио те вечери на мосту. Док је

висно у ваздуху испод централног лука видео је како неки обрис пада према њему знајући истог тренутка да их његов конопач неће издржати обоје. Испружио је руку да ухвати ту фигуру зграбивши другом руком ивицу од металне цеви изнад себе како би ублажио изненадни трзај конопца. Нова тежина истргла је руку којом се држао за цев из чашице и он је вриснуо тако да је свако ко га је можда тамо горе чуо, помислио да врисак долази од жене која пада. Конопач се затегао цимнувши му груди све до грла. Десна рука му је била у агонији – али моменат у којем је ухватио фигуру био је непрекоран, моћ навике, и тренутак касније привио ју је уз себе свом снагом. (30-31)

Николас не само да је спасао живот Елис, он јој је и променио живот који за њу креће сасвим другачијим током. Када је успео с њом да сиђе с моста, не обавестивши притом друге раднике, Николас се с њом запутио ка оближњем македонском ресторану *Охридско језеро* у власништву човека по имену Коста. На путу ка ресторану, Елис је успела да му намести повређену руку. Све време није проговарала. У ресторану, Николас

joj је понудио разговор и пиће, али је она и даље била нeма разгледајући ресторан који Николас описује као место у коме увек влада ноћ. Елис почиње да разумева ову таму:

Схвата да тама представља македонску ноћ у којој муштерије седе напољу за својим столовима. Светлост може допрети само из бара, од звезда, сата који помоћу електричне енергије светли црвено и наранџасто. Кад муштерија закорачи овде у било које доба дана, она заправо улази у старинско балканско двориште. Виолина. Дрво маслине. Вечна ноћ. Сад су јој јасније тапете с мотивима дрвећа. Одредила је којим језиком говори папагај. (35)

Овај приказ представља Елисин улазак у језик и разговор што она обележава тако што преузима име папагаја Елисија који се налази у ресторану (Стејси 2008: 460). Док је Николас спавао за столом у ресторану, она је пришла огледалу и погледала свој одраз: „Жена откривене косе, ухваћена у недопуштеном. Учинила је оно што је он желео. Брзо је провукла руку кроз косу. Потом је окренула леђа свом одразу“ (Ондатје 2008: 36). Окретање леђа свом одразу симболизује њену одлучност да од часне сестре постане неко други, неко ко ће одбацили тишину калуђерског живота и прихватити разговор и активизам чији циљ јесте „преобликовање друштвених структура“ (Спири 1994: 56).

Елисину намеру да мења канадско друштво мотивишу имигранти и њихов незавидан положај у Канади. Највећи утицај на Елисин политички активизам има Финац Кејто са ким је била у љубавној вези и са ким је остала у другом стању. Кејто је био „радикални фински синдикални организатор у логорима за дрвосече у северном Онтарију где су многи Финци били сезонски радници“ (Мејсон 2006: 71). Када су шефови у логору дрвосеча сазнали да је Кејто умешан у планирани штрајк, он одлучује да побегне из логора. Неко време успевао је да избегне потеру, али су га гониоци напослетку нашли и убили. Шефови који су били одговорни за његову смрт ослобођени су кривице. Након његове погибије, Елис је „скренула у лудило, у нешто веома усамљено“ (Ондатје 2008: 90). Чини се да је губитак вољене особе и оца Хане, њихове ћерке⁵², подстакао Елис да настави Кејтову борбу против идеологије која је одговорна за његову смрт. Будући да је Кејто пореклом Финац, Елис се фокусира на имигранте који раде у тешким условима, док богати живе раскошним животом, не обазирјући се на проблеме имиграната. Борећи се против богаташа и моћника, а за добробит имиграната, Елис се вероватно нада ће тако осветити Кејтову смрт. Осим Кејтове трагичне судбине, Елисину борбу за имигранте мотивише осећај захвалности који она гаји према Николасу Темелкову који јој је спасао и променио живот, постајући од тада њен пријатељ.

Под утицајем имиграната и њиховог незавидног положаја, Елис постаје етнонационалистички настројена. Њен етнонационализам садржи елементе примордијалне друштвености за коју је Кејцмановић истакао да се огледа у склоности човека да се идентификује са групом са којом је емотивно везан (в. Кејцмановић 2003). Преко Кејта, Елис се емотивно везала за имигранте, идентификујући се са њиховим проблемима за које је одговорно канадско друштво, нарочито његови моћнији и богатији слојеви. Пошто је за Елисин активизам делом одговорно канадско друштво, она се конституише и као Кејцмановићев реактивни етнонационалиста који криви ривалску групу за то што је он етнонационалистички настројен (в. Кејцмановић 2001). Иако Елис не каже експлицитно да је Канада крива за њену етнонационалну приврженост имигрантима, из њених ставова може се закључити да Канада свакако има удела у обликовању њених осећања и политичких циљева.

Своје етнонационалне претензије и политички активизам, Елис покушава да пренесе на Патрика. Она настоји да га пробуди из његове заштитне тишине „иза које он

⁵² Ондачијев роман *Енглески пацијент* говори о Ханеним искуствима током Другог светског рата (Хамил 2007: 161).

гледа, размишља, али не дела“ (Хачн 1988: 133). Како би преобратила Патрика у активну особу, Елис настоји да му предочи ко су његови пријатељи: „*Ја сам твој пријатељ. Хана која спава овде је твој пријатељ. Људи у вечерашњој публици су твоји пријатељи*“ (Ондатје 2008: 87). Предочивши Патрику ко су му пријатељи, Елис затим покушава да му објасни да његови пријатељи раде тешке послове који угрожавају њихове животе:

Али морају да убијају животиње у кланицама. А мирис фабрике коже улази у њихове носеве и плућа и остаје тамо заувек. Никад га се не ослободе. Да ли ти је познат тај мирис? (...) Он их чини бруталним. То је као спавање с непријатељем. Он се задржавао на Ханином оцу. Кожа им изгори од процеса галванизације. Артритис, реуматизам. То је истина. (88)

За разлику од имиграната, богати не раде тешке послове опасне по живот, већ уживају у свом богатству, не обраћајући пажњу на тежак положај радника који раде за њих. Како Елис објашњава Патрику:

Рећи ћу ти нешто о богатима (...) Богати се увек смеју. Стално причају једно те исто на својим чамцима и травњацима: *Зар ово није величанствено! Добро се забављамо!* И кад год се богати напију и сентиментално трабуњају о човечности, мораш да их слушаш сатима. Међутим, држе те у тунелу и обору са стоком. Они не кулече. Запамти то ... схвати чега се никада неће одрећи. (93)

Богати, који не познају тешкоће послова имиграната, нити се труде да их разумеју, треба да буду Патрикови непријатељи против којих он треба да се бори. Елисин покушај да објасни Патрику ко су му пријатељи, а ко непријатељи у складу је са принципом братимљење према унутра – непријатељство према споља који је у основи примордијалне друштвености. За етнонационалну борбу против непријатељских богаташа, Патрик већ има предиспозиције, јер му је један богаташ преотео љубав и нанео бол који га је вратио у самоћу и повученост који га прате још од детињства, а које Елис сада настоји да победи убеђујући га да се прикључи њеној борби против богатих.

Борба против богаташа коју Елис предлаже Патрику садржи елементе насиља: „Именујеш непријатеља и уништиш његову моћ. Почнеш од луксузних ствари – њихових одабраних клубова, викендица (...) Виши циљ, Патриче“ (88). Елисин виши циљ подразумева уништавање статусних симбола моћи, чиме би се спровео један вид освете за нехумане услове у којима имигранти раде. Предлажући Патрику насилне акције, Елис доказује Кеџмановићеву тврдњу да етнонационализам у људима буди агресивност и агесију који се усмеравају ка ривалској групи чији се поступци тумаче као злонамерни и усмерени на „нас“ (в. Кеџмановић 2001). Међутим, Елисина агресивност и агесија не подразумевају убијање других људи. На Патриково питање: „Ако би било важно да због нечега убијем некога, да ли би желела да то урадим?“, Елис одговара: „Мислим да нисам довољно велика да ставим некога у позицију да мора да повреди другу особу“ (Ондатје 2008: 88). Елис задржава извесну количину хуманости у својим политичким циљевима, чиме показује да она није онај Кеџмановићев етнонационалиста који је спреман да убије за своју етнонационалну групу. Елисин примарни циљ су грађевине богатих које им значе можда исто колико и њихови животи. У Елисиним политичким циљевима приметни су и Кеџмановићев принцип национализма, превасходно заговарање грађанских права, слобода и достојанства појединца (в. Кеџмановић 2003). Својом борбом против богатих и моћних, Елис жели да скрене пажњу на неопходност да се имигрантима обезбеде грађанска права на достојанствене услове рада и слободу да се побуне уколико су ти услови лоши, управо оно што је Кејту и другим имигрантским радницима било ускраћено.

Упркос Елисиним напорима да просветли Патрика, њихов разговор не изазива посебну реакцију у њему. Чак ни када почне да ради у једној кожари где може непосредно да се увери у тешке услове у којима имигранти раде, Патрик не креће да се бори за имигранте и против богаташа. Он још увек не осећа да је заиста постао део имигрантске заједнице за коју треба да се бори, иако његов живот са Елис, Ханом и имигрантима говори другачије. Заљубљен у Елис, Патрик остаје да живи са њом и Ханом, окружен имигрантима са којима Елис и Хана имају и више него пријатељске односе. Патрик ужива у имигрантском окружењу, одлазећи повремено са Ханом „до кафеа *Балкан* где би седели на столицама од жице и док су их услуживали конобари у дугачким кецељама. Наручили би *боб* и *манџу*, а Хана би му својим чистим, прецизним гласом рекла шта та имена значе. *Боб* значи пасуљ. *Манџа* значи паприкаш“ (Ондатје 2008: 96). За разлику од Хане и Елис које говоре македонски језик, Патрик га не познаје довољно, те „да би га разумели, морао је да преувеличава своје реакције. Као породични идиот, жртва можданог удара“ (97) Међутим, „кад су били у биоскопу *Тек* и гледали Чаплинов филм, ухватио је себе како се гласно смеје, придружујући се другима. И ухватио је нечији поглед, једно тело се нагињало унапред да га погледа, схватајући исто – овај заједнички смех је разговор“ (Исто). Иако је Патрик најсрећнији међу људима са којима има мало етничких сличности (Лаури 2005: 65), то као да није довољно да се он осети као саставни део њихове заједнице. Он сматра да је у њиховом друштву странац: „Сећа се како је његов отац једном пролазио поред колиба у Језерској улици у којима су живели странци и рекао, *‘Они не знају где се налазе’*. А сада у овом комшилуку где се преплићу историја и традиција, Патрик се смеши у себи због ироничног преокрета“ (Ондатје 2008: 93). Међу имигрантима, Патрик се осећа као да је вишак или придошлица која не може да се уклопи у њихово окружење. Патрикова позиција придошлице показује извесне сличности са Шицовим описом придошлице. Патрикова културна шема не представља колективни културни шаблон који је наслеђен од предака, већ њу сачињавају његова лична повученост и ћутање. Његова културна шема је његова лична природа. Као повучен и тих човек, Патрик покушава да се уклопи у имигрантско друштво, али то није могуће јер се његова лична културна шема не поклапа са културном шемом имиграната која се заснива на комуникацији и друштвеном активизму. Да би се уклопио у имигрантску заједницу, Патрик мора да изађе из свог повученог и тихог света и да испита културну шему имигрантске заједнице. Јер, како и Шиц наводи, само кроз процес испитивања културне шеме групе којој приступа, странац може у њој пронаћи начин живота, уточиште и заштиту (в. Шиц 2017).

Испитивање културне шеме имиграната Патрик започиње испитивањем Елисине прошлости. Будући да Елис не жели да прича о својој прошлости, Патрик почиње да дела и да тражи „историјске доказе њеног идентитета“ (Хачн 1988: 133). Самоиницијативна одлука да истражи ко је заправо Елис и каква је њена прошлост помаже Патрику да открије њен идентитет, идентитет других људи и његово место у целокупној причи. Окидач за Патриково интересовање за Елисину прошлост је Хана:

Једне вечери је Хана извадила мали кофер испод кревета и показала му неке успомене. Своју фотографију кад је била беба – с првим надимком, Пико, исписаним оловком преко ње. Три друге фотографије: групу људи који су радили на вијадукту у Улици Блур, фотографију Елис у представи у позоришту *Финиш Лејбор*, тројицу људи који су стајали у снегу у кампу за сечу дрва. Наруквицу од сувог лишћа. Бројаницу. (Ондатје 2008: 98)

Патрика посебно занима фотографија људи који су радили на мосту, па одлази у библиотеку *Ривердејл* и тражи документе о изградњи моста:

Прочитао је све – свађе надзорника, скандале, узгред поменуте смрти радника, причу о млађој часној сестри која је пала с моста и чије тело никад није пронађено. Читао је о поплави реке Дон, опасностима од леда, одлучи да се ради и ноћу и о смртима које су уследиле. Био је ту и чланак о храбрима (...) Окренуо је страну до фотографија, извукао слику из свог џепа и ставио је поред оне у новинама. Трећи слева, писало је у новинама, био је Николас Темелков. (100)

Када је изашао из библиотеке, Патрик одједном почиње да наслућује да је Елис часна сестра о којој је управо прочитао податак у документима. Додатни доказ за Патрикову претпоставку представља бројаница коју му Хана показује: „Елис је била часна сестра? Бројаница, наруквица...“ (102). Употребом историјских докумената Патрик успева да дозна да је Елис часна сестра, али и да су Николас и Елис повезани, што му и сам Николас убрзо потврђује причом о спасавању Елис на мосту. Сазнавши Елисину скривену историју, Патрик почиње да разуме да су сви људи око њега повезани, укључујући и њега:

Његов сопствени живот више није био једна прича, већ део фреске који је настајао окупљањем саучесника. Патрик је видео чудесну ноћну мрежу – све те фрагменте људског поретка, нешто чиме није руководила породица у којој је рођен, нити су руководили наслови дана. Часна сестра на мосту, храбри човек који није могао да заспи без пића, дечак који је из свог кревета ноћу посматрао ватру, глумица која је побегла са милионером – ђубре и хаос тог доба поново су били усклађени. (101)

Патрик није толико изолован колико мисли да јесте. Његов животни пут пресеца путеве других људи који га окружују, а да он то све до сада није знао, нити се трудио да сазна. Његова незаинтересованост за људе око себе резултира његовим осећањем да не припада имигрантској заједници, иако је са њом повезан. Он је повезан чак и са Кејтом и његовим оцем. Једном приликом, Елис му открива неке појединости о Кејту и његовој породици:

Рођен је горе на северу, знаш, веома близу места где је умро (...) Отац му се доселио из Финске као дрвосеча. Овде његова породица више није морала да се клања свештеницима или великодостојницима и убрзо су приступили синдикатима. Његов отац је прешао пет километара на клизаљкама до доктора у ноћи кад је он рођен. Клизао је преко језера држећи запаљен рогоз. (105)

Ова прича враћа Патрика у детињство и вече када је видео непознате људе како се клизају на залеђеном језеру: „Сада, у тридесетим годинама, коначно је сазнао име те групе људи које је виђао као дете“ (Исто). Премда их никада није лично упознао, Патрик је повезан са Кејтом и његовим оцем, јер постоји могућност да је Кејтов отац био један од Финаца који су се те вечери клизали на језеру. Као особа коју имигранти прате кроз цео живот, Патрик не би требало да осећа да је вишак међу њима. Можда чак и више од Елис, он има право да себе види као део имигрантске заједнице којој може да се прикључи.

Иако истраживање историје омогућава Патрику да спозна да је део живота имиграната, оно му истовремено показује колико је неупућен у прошлост имиграната у Канади. Један део историје Финаца у Онтарију Патрик открива тек када му Хана покаже писма свог оца. У њима, Патрик чита о Кејтовим последњим данима пре него што је убијен. Патриково непознавање ових догађаја показује сву величину његове изолованости:

Живео је у овој земљи читав свој живот. Међутим, тек сад је сазнао да се синдикат бори за нешто, горе на северу где је Кејто убијен у зиму 1921, и пронађен испод леда у плитком потоку близу језера Онтарио недељу дана пошто је написао своје последње писмо (...)

Целог свог живота Патрик није био свестан тога, трагач који буљи у таму сопствене земље, слепац који превија ране главној јунакињи. (109)

Осим од историје, Патрик схвата да је изоловао себе и од других људи и њихових живота:

Одувек је био странац, трећа особа на слици (...) Финци његовог детињства користили су реку, чак су је познавали и ноћу, људи са рогозом који је горео у тами. Никад то није урадио. Био је посматрач, онај који исправља ствари (...) Клара и Емброуз и Елис и Темелков и Кејто – овај скуп је направио представу без њега. А он сам није био ништа друго до призма кроз коју су се рефлектовали њихови животи. (Исто)

Да би изашао из сенке других људи и окова своје повучености, Патрик мора да преузме контролу над својим животом и да се активира, како на личном, тако и на друштвеном плану. Преузимање значајније животне улоге се у роману описује путем драмске радње коју Елис препричава Патрику:

Елис му је једном описала представу у којој неколико глумица дели улогу главне јунакиње. После пола сата, моћни матријарх скида свој велики капут са кога висе животињске коже док га додаје, заједно са својом снагом, једном споредном лику. На овај начин и тиха ћерка може да обуче капут и да изађе из своје чауре у причу. Свака особа има свој тренутак кад преузима коже дивљих животиња, кад преузима одговорност за причу. (Исто)

Патрикова улога коју он игра у свом животу и у животу других људи биће запаженија тек када се осмели да симболично обуче животињску кожу. У складу са драмском радњом коју му Елис прича, Патрику неко други треба да да животињску кожу која ће му омогућити да из своје чауре изађе у причу. Ту кожу даће му Елис, заједно са снагом коју та кожа има. Али она то чини тек када трагично изгуби живот. Наиме, Елис гине услед експлозије бомбе која се налази у торби коју је она грешком узима. Након њене смрти, Патрик постаје попут Гилгамеша, што потврђује први епиграф романа који је преузет из *Епа о Гилгамешу*. Речи из овог одломка изговара Гилгамеш након смрти свог пријатеља Енкидуа (Гринстајн 1990: 117). Из овог одломка преузет је и сам наслов романа:

Радосни ће се погнути од туге, а кад
дођеш на земљу пустићу косу да
порасте дуга, тебе ради лутаћу
дивљином у лављој кожи. (Ондатје 2008)

Попут Гилгамеша који ће због смрти свог пријатеља лутати дивљином у лављој кожи, Патрик ће због смрти Елис симболично обући лављу кожу која у себи садржи снагу друштвене револуције којој је Елис била посвећена. Са обученом лављом кожом, Патрик неће лутати, већ ће преузети одговорност за причу тако што ће покушати да оствари политичке циљеве које је Елис зацртала. Остварење тих циљева подразумева његово активирање на личном и на друштвеном плану.

Поставши „продужење [Елисине] ратоборне приче“ (Шумахер 1996: 15), Патрик након њене погибиије одлази из Торонта и покушава да запали луксузни хотел Мускока. Његова жеља да уништи хотел показује да је он у себе унео Елисину етнонационалистичку идеологију која тежи агресији. Попут Елис, његов етнонационализам укоренен је у примордијалној друштвености: као што се Елис преко Кејта везује за имигранте, тако се и Патрик преко Елис везује за њих, идентификујући се са њиховим проблемима. Уз то, Патрик се попут Елис може означити и као реактивни

етнонационалиста кога покреће неправедан и експлоататорски однос канадског друштва према имигрантима.

Осим Елис, на Патрикову радикализацију утиче и сазнање о борби уније синдиката радника о којој сазнаје из Кејтовог писма које му Хана даје да прочита (в. Хачн 1988: 134), што указује на то да је и он постао привржен Кецмановићевим националистичким принципима грађанских права, достојанства и слобода појединца (в. Кецмановић 2003). Инспириран борбом припадника синдиката имигрантских радника, Патрик почиње и сам да се бори против више класе, уништавајући њихову луксузну имовину у којој они уживају док имигранти попут Кејта живе у тешким условима у логорима за дрвосече на северу Онтарија. Како Кејто бележи у свом писму Елис:

Једина топлота у овој спаваоници долази од мале бубњаре. Увече је ваздух тежак од влажне одеће на шипкама изнад ватре и од дима цигарета. Да би избегли гушење, људи на горњим креветима ваде маховину између трупаца (...) Пишем на столу прикованом за под. Кревети су приковани за зидове. Ватра се ноћу гаси и људи се буде са залеђеном косом и ињем на зиду. (Ондатје 2008: 107)

Удружени утицај Елис, Кејта и других имиграната на Патриково буђење из стања повучености и пасивности, показује да тежак положај имиграната у Канади може побудити једног Канађанина да почне да се бори против система који влада у његовој држави. Као Канађанин који није оптерећен ксенофобичним осећањима и који се не противи да живи и ради са имигрантима, Патрик на њиховом примеру види какво стање влада у његовој земљи по питању богатих и сиромашних. За њега, имигранти нису странци који не припадају Канади и који због тога треба да раде послове који су мање плаћени или који треба да раде у тешким условима. Напротив, имигранти су за њега део канадског друштва и као такви они заслужују иста права као и сви други Канађани. Да би се та права остварила и да би јаз између богатих и сиромашних био мањи, реформисани Патрик види да је борба неопходна, па макар она укључивала насилне методе.

Патриково уништавање имовине ипак нема дугорочних позитивних ефеката јер убрзо бива ухапшен (Овербај 1992). У затвору, Патрик се враћа старом начину живота (Исто): „У затвору се штитио ћутањем – као да је свака реченица била опасна територија, као да би изговарањем макар и једне речи почео да ослобађа Елис из свог тела. Тајновитост га је чинила моћним. Одбијањем комуникације могао је да је држи у себи, у свом наручју“ (Ондатје 2008: 140). У жељи да задржи Елис у себи, Патрик се поново окреће ћутању и изолованости од других. Али, његово ћутање опет прекида један имигрант, Италијан по имену Каравађо⁵³. Једне ноћи, Каравађа у затвору на спавању нападају други затвореници. Када уђоше у Каравађову ћелију, Патрик из ћелије преко пута виком покушава да упозори Каравађа. Патриков покушај није успешан јер затвореници успевају да ухвате Каравађа и да га физички нападну. У току напада, затвореници га називају „Јebени жабар! Јebени жабар!“, што указује да је мотив њиховог напада расизам и ксенофобија (123; Лундгрен 2006: 21). Одлучан да по цену прекида свог ћутања помогне угњетеном Каравађу, Патрик показује да му је стало до живота имиграната, по чему се разликује од ксенофобичних затвореника који нападају Каравађа. Као што раније покушава да помогне имигранту кога је у драми играла Елис, тако и овде Патрик жели да помогне другом имигранту, чиме још једном успоставља разлику између себе и оних који угњетавају имигранте.

Након овог догађаја, Патрик се спријатељује са Каравађом, помажући му чак да побегне из затвора. Чини се да Патрика и Каравађа зближавају заједнички противници.

⁵³ Попут Хане, Каравађо је значајан лик у Ондачијевом роману *Енглески пацијент*.

У току изградње Вијадукта Улице Блур, Каравађо је годину дана радио на изградњи путева који су водили ка Вијадукту, али је одлучио да напусти тај посао. Када је дао отказ пресекао је „ремен ножем за рибу“ и бацио пресу за поравнавање „у полуосушен катран“ којим су се заливали путеви (Ондатје 2008: 28), чиме је „пресекао своју спону са мостом и радом“ (Лундгрен 2006: 124). Уместо да пронађе нови посао, Каравађо је постао лопов који „краде од богатих“ и који својим лоповским умећем „подрива моћ богатих“ (Овербај 1992). Попут Патрика, Каравађови противници су богаташи којима он показује да њихова моћ и богатство нису недодирљиви. Као такав, Каравађо је прави пријатељ за Патрика.

По изласку из затвора, Патрик се не зауставља на хотелу, већ се одлучује за нови напад. „Инспириран Елис и њеним политичким активизмом“ (Гамлин 1992: 68), Патрик одлучује да дигне у ваздух водовод који представља „декаденцију богатих и експлоатацију имиграната радничке класе“ (Визвиз 2009: 93). Међутим, водовод у то време чува војска и полиција због протеста радника и синдиката. Да би ушао у водовод, Патрик мора да избегне ту стражу. Заједно са Каравађом и његовом женом Ђанетом, Патрик смишља план да уђе у водовод кроз усисну цев која се налази у језеру Онтарио, за шта им је потребан чамац. Да би набавили чамац, њих троје успевају да једне суботње вечери непозвани уђу на бал који се организује на острву Торонто у близини водовода. На балу, спретни и умешни Каравађо успева да се спријатељи са једним брачним паром са којим сви одлазе на њихову јахту где Патрик и Каравађо хлороформом опијају брачни пар. Након тога, они јахтом долазе до водовода у који Патрик треба да уђе кроз усисну цев која се налази у језеру. Патрик успева да прође кроз цев и да експлозивом пробије себи пут до црпне станице. Иако повређен од експлозије, Патрик поставља експлозив који је повезан са детонатором, да би се потом запутио у Харисову канцеларију како би се суочио са њим.

Чим уђе у канцеларију, Патрик даје до знања Харису ко је он: „Радио сам за вас, господине Харис. Помогао сам да се изгради тунел који сам управо препливао (...) Ја сам Патрик Луис“ (Ондатје 2008: 154). Показујући му кутију коју носи, Патрик му открива које су му намере: „Све је минирано. Само треба да притиснем клип на овој кутији“ (Исто). Активирањем експлозива, Патрик би уништио не само водовод, већ би убио Хариса и себе, што показује да се он развио у Кецмановићевог етнонационалисту који је спреман да умре и да убија за своју групу (в. Кецмановић 2003). Али, уместо да одмах притисне детонатор, Патрик се упушта у разговор са Харисом, који Патрик започиње тако што предочава Харису јаз између богатих и сиромашних: „Ваше проклете плочице у тоалетима коштају више него половина наших плата заједно“ (Ондатје 2008: 154). Харис се слаже са овом тврдњом и даје своје оправдање: „Само посматрај, за педесет година ће доћи људи и буљити отворених уста у плочице и бакарне кровове. Треба нам изобиље, нешто чему бисмо тежили. Борио си се свом снагом за те плочице“ (Исто). Своју жељу за изобиљем и раскоши које ће будуће генерације обожавати, Харис покушава да пренесе на Патрика и да га тако одреди као саучесника. Али Патрик не жели да буде као Харис, него да се од њега што више разликује: „*Ti* си се борио. *Ti* си се борио. Помисли само на оне који су изградили усисне тунеле. Знаш ли колико је нас умрло у њима?“ (Исто). Овим одговором Патрик жели да саопшти Харису да он није на страни богатих, већ на страни имиграната са којима је радио на изградњи тунела за који су многи дали своје животе да би Харис могао да оствари своје визије.

Увидевши да испред себе има непријатеља који је одлучан да уништи водовод, Харис покушава да поколеба Патрика да активира детонатор. Будући да Патрик са детонатором у рукама тренутно има моћ (Стејси 2008: 463), Харис покушава да пољуља ту моћ:

Не разумеш моћ. Не волиш моћ, не поштујеш је, не желиш да постоји, али се крећеш око ње све време. Ти си као гласник, Патриче (...) Мораш да схватиш да си и ти као ова места, Патриче. Истог си састава као градски одборници и милионери. Али ти припадаш патуљцима међу предузетницима који никад нису прихваћени ни признати. Међу компанијама луталицама. Ти си изгубљени наследник. Стога остајеш у шуми. Одбијаш моћ. И тако испразне будале – политичари и новинари и градоначелници и њихови саветници – постају представници свог времена. (Ондатје 2008: 155, 156)

У покушају да пољуља Патриково уверење да има моћ, Харис, можда несвесно, износи једну истину која се односи како на Патрика, тако и на друге маргинализоване људе, укључујући и имигранте. Овај Харисов говор показује да елита постоји зато што људи попут Патрика одбијају моћ, чиме дозвољавају испразним будалама да причају уместо њих (Шумахер 1996: 16). Својим ћутањем, повученошћу и пасивним прихватањем своје маргинализације, маргинализовани људи допуштају моћницима и богаташима да имају сву моћ. Да би променили перспективу центра, маргинализовани ексцентрици морају преузети одговорност и прихватити моћ (Хачн 1988: 134). Ова моћ не мора и не сме бити моћ насиља, јер та моћ води само већем насиљу, што је потврдио и Мартин Лутер Кинг истичући да „насиље рађа насиље“ (2010: 74). Уколико маргинализовани људи покушају да уз помоћ насиља промене свој положај, постоји могућност да ће Канада одговорити истом мером, на шта маргинализовани људи опет могу реаговати насиљем, чиме се ствара један зачарани круг насиља. Овакво умножавање насиља води ка паду у „мрачни понор уништења“ (Кинг 2012: 49). Уместо уништења, маргинализовани људи треба да изаберу мирнији начин за решавање спорних питања. Како и Кинг наводи: „Наш циљ никада не сме бити пораз или понижење белог човека, већ задобијање његовог пријатељства и разумевања“ (2010: 74). У складу са овим Кинговим становиштем, можемо рећи да имигранти треба да покушају да задобију пријатељство и разумевање Канаде, и то користећи разговор и дијалог као главне методе постизања овог циља. У процесу постизања тог циља, Патрик може бити њихов заступник, али и он треба да схвати да насиље није метода којом треба да изрази своју етнонационалну и националну приврженост имигрантима и њиховим захтевима за бољи положај у Канади. Његова приврженост имигрантима на етнонационалним и националним основама не мора бити испољена кроз насиље и агресију, већ кроз разговор и мирне методе решавања тешког положаја имиграната у Канади.

Да је уз помоћ разговора и дијалога могуће задобити разумевање Канађана показује и Ондачијев роман који одбацује „безобзирно емотивно насиље“, афирмишући уместо њега причање прича које је „политички ваљан облик емоционалног смирења“ (Визвиз 2009: 95). Уместо уништавања водовода, Патрик бира разговор са Харисом, причајући му како је Елис погинула. Причање ове приче не буди у Патрику бес и насиље већ ослобођење. Пронашавши у Харису слушаоца који је вољан да чује његову причу, Патрик скида терет са себе (Гамлин 1992: 70), чиме разговор и причање постају боља опција за олакшавање емоционалног стања од насиља (Визвиз 2009: 95). Ни Елисина погибија, нити њен позив на уништавање имовине не треба да наведу Патрика да постане преступник који ће уништавати имовину богатих, без обзира на то колико ефикасну поруку то уништавање преносило. Како би остварио Елисине циљеве, он треба да бира разговор и дијалог, и то управо са онима против којих треба да се бори.

Пошто се ослободио емоционалног терета причањем о Елис, а не насиљем, Патрик је заспао, не активиравши експлозив. Харис не искоришћава Патрикову рањивост док спава, јер је он пример богаташа који може да разуме зашто Патрик покушава да уништи водовод. Након што Патрик заспи, Харис му се приближи и изговори речи које су опет преузете из *Епа о Гилгамешу*: „Спавао је док га нису пробудили из сна. Око себе је видео лавове како славе живот; онда је узео секиру, исукао

мач и напао их као одапета стрела” (Ондатје 2008: 158). Гилгамеш напада лавове зато што жели да се заштити и зато што је бесан што лавови могу да уживају у животу док је Енкиду мртав (Беран 1993). Харисово цитирање из *Епа о Гилгамешу* показује да он има саосећања према Патрику (Стејси 2008: 463) и да разуме шта је могло навести Патрика да покуша да уништи водовод. Попут Гилгамеша, Патриков напад на Хариса и водовод подстакнут је његовим бесом што је Харис и даље успешан и моћан, док је Елис мртва (Беран 1993). Разумевајући Патрика, Харис га не предаје власти када официр уђе у његову канцеларију: „Узми детонатор и деактивирај га. Остави га да спава. Ништа не говори. Само га однеси. Доведи болничарку с лековима, повредио се“ (Ондатје 2008: 158). На основу ове анализе Патрикове исповести, можемо закључити да Харис разуме Патриков упад у водовод као реакцију на погибију вољене особе, а не као дело човека који је радикални насилни политички активиста. Да није тако, Харис би уместо болничарке позвао полицију. Не дозволивши да Патрик буде ухапшен, Харис верује да Патрик неће ни у будућности чинити сличне подухвате, што опет показује да он не верује да је Патрик радикални политички активиста, већ да је човек који под утицајем туге и беса напада водовод, те да је ослободивши се те туге и беса постао безопасан.

С друге стране, постоје докази да осим личне, Харис разуме и политичку позадину Патриковог напада на њега. Како Ондачи бележи: „Харис је схватио зашто га је овај човек одабрао, знао је да је један од свега неколико људи на власти који око себе има нешто опипљиво“ (Исто). Харисова моћ и богатство оличени су у водоводу чије би уништење представљало тежак ударац за Хариса као богаташа и моћника, што је циљ који Елис, а потом и Патрик, желе да остваре у нади да ће се осветити у име имиграната који тешко и мукотрпно раде како би изградили Торонто, да би њихов рад напослетку био занемарен и заборављен. Сходно томе, водовод, који у исто време представља симбол богатих и експлоатацију имигрантских радника, треба да нестане. Међутим, како Стејси истиче, немогуће је уништити овај водовод, а да се истовремено не избрише доказ да су Патрик и радници који су радили са њим постојали (2008: 464). Другим речима, уколико се водовод сруши, са њим нестаје и доказ да су они радили на изградњи Торонта. Пошто Патрик не уништава водовод, он ипак остаје као доказ да су имигранти радили на његовој изградњи. Потребно је само да се имигранти изборе да њихов рад буде препознат и вреднован на прави начин, а то се може постићи разговором и дијалогом као мирним средствима борбе.

Осим дијалогом и разговором, имигранти могу побољшати свој положај у Канади радом и трудом, не очекујући притом да канадско друштво препозна њихове заслуге и доприносе. Да је овакав исход могућ показује прича о Николасу Темелкову који није фиктивна, већ стварна личност. У једном од својих интервјуа, Ондачи појашњава да је желео да задржи Николасово име јер је он „неисторијска“ особа“ која нема „меморијалне плоче као градитељ моста или нешто слично томе“, већ једино живи у фикцији и снимцима која је Ондачи слушао (Кнопф, Ондачи 2010: 79). Међутим, треба додати да је Ондачи измислио одређене делове Николасовог живота, његове радне навике и томе слично (Исто).

Ондачи описује Николасов животни пут, од његовог путовања у Канаду, до смештања у њу и започињања новог живота. Николасов пут ка Северној Америци подстакла је „чаролија језика“, као и прича Данијела Стојанова који „их је све ставио пред искушење. Северна Америка пуна је богатства и опасности. Одеш као гост и вратиш се с богатством – Данијел је купио фарму од надокнаде коју је добио зато што је изгубио руку у несрећи у кланици“ (Ондатје 2008: 39). Данијелова прича оставила је јак утисак на Николаса који је у Канади видео прилику за бољим животом. Када је за време ратова на Балкану Николасово село спаљено, он се са три пријатеља запутио у Канаду. Из Грчке су отишли у Швајцарску, из Швајцарске у Француску где су се укрцали за брод

који је пловио за Њу Брансвик. Два Николасова пријатеља умрла су у току путовања, али је Николас успео да 1914. године стигне у Канаду без пасоша и без икаквог знања енглеског језика. Прво је отишао у Торонто где није било посла, затим у Садбери где је радио у једној македонској пекари, да би након тога прешао у Су Сент Мари.

Николас је врло добро знао да „[а]ко не научи језик, биће изгубљен“ (41), те је кренуо у школу како би научио језик који га је још у Македонији привлачио својом чаролијом. У току учења језика, Николасова перцепција света почиње да се мења: „[Н]оћу је сањао о превођењу – због тога што је брзо и опседивно учио енглески. У тим сновима дрвеће није мењало само свој назив, већ и изглед и карактер. Мушкарци су почели да му одговарају фалсетом. Пси су му нешто говорили веома брзо док су пролазили поред њега на улици“ (Исто). Николасова промена у перцепцији стварности подсећа на Сапир-Ворфову хипотезу. Ни Едвард Сапир ни Бенџамин Ли Ворф

није систематски формулисао хипотезу нити ју је емпиријски поткрепио, али су каснији истраживачи закључили да постоје две основне идеје: прва, названа Теорија лингвистичког детерминизма тврди да језик којим говоримо одређује начин на који интерпретирамо свет око нас, тзв. *strong version*. Друга идеја, Теорија језичког релативитета каже да језик делимично утиче на наше мишљење и перцепцију спољашњег света, тзв. *weak version*. (Тривић 2009: 411)

Николасово промењено поимање природе, људи и животиња око себе личи више на теорију језичког релативитета (*weak version*) Сапир-Ворфове хипотезе. Усвајајући страни језик, Николас не учи само да се споразумева са људима око себе, већ свет око њега мења своје особености, тако да дрво више није оно дрво које он именује на македонском језику, него је у одређеном погледу другачије.

Говорећи енглеским језиком, Николасу прети опасност да се и сам промени и постане попут Канађана. Међутим, Сапир сматра да „не треба озбиљно узимати идеју да је енглески, или група језика којој он припада, у било ком разумном смислу израз расе, нити да су у њега усађене особине које одражавају темперамент или дух јдног [sic!] посебног соја људских бића“ (1992: 159). Ако енглески језик не изражава менталитет народа који га говори, онда Николас не може да прими у себе особине Канађана путем језика, а чини се да Николас то и не прижељкује. Учењем и усвајањем енглеског језика, Николас жели да напредује у друштвеној хијерархији (Лундгрен 2006: 23), али не по цену промене својих особина. По повратку у Торонто, Николасу је требао „глас који ће подарити свем том језику“ (Ондатје 2008: 42). Попут многих других имиграната, Николас учи енглески имитирајући глумце које је гледао у позоришним представама, али упркос свем труду не проналази одговарајући глас којим би артикулисао научени језик:

Али у периоду кад је радио на изградњи моста, људима је изгледао као самотњак. Започињао би реченице на свом новом језику, почео да мрмља и одлазио. Постао је одаја пуна тајни и успомена. Приватност би била једини терет који је носио. Нико из његове трупе није га стварно познавао. Тај човек, чудног понашања у друштву, удаљио би се остављајући за собом необичне трагове, као отисци пса у снегу на крову гараже. (Исто)

Због своје повучености, Николас не користи језик који је научио да би се приближио Канађанима и поправио свој положај. Како се у роману наводи: „За Николаса језик је много тежи од онога што ради у простору“ (39). Николас много боље познаје своје тело од језика, што му омогућава да се на послу истакне као изузетно вешт и талентован радник (Овербај 1992). Енглески језик му није много од користи на мосту, већ његово залагање и вештина у обављању послова. Његов „рад је толико изванредан и штеди толико времена да му плаћају један долар на сат док остали радници добијају

четрдесет центи. Нико није љубоморан на њега. Нико и не помишља да уради половину ствари које он ради. За ноћни рад плаћају му 1,25 долара да се баци са скеле с бакљом у рукама, као звезда падалице [sic!]“ (Ондатје 2008: 33). Својим радом и талентом, Николас превазилази свој статус радника и постаје особа која је способна да се уздигне у друштвеној хијерархији. Као усамљеник изузетних способности који не учествује у друштвеним борбама, Темелков се уздиже до статуса предузетника тако што отвара своју пекару (Лундгрен 2006: 26). Своја надања која су подстакнута причом Данијела Стојанова, Николас испуњава тихим, беспрекорним радом, а не неком врстом политичког или идеолошког активизма.

Било да изаберу да дијалогом или напорним радом промене свој положај у Канади, од суштинског је значаја да имигранти не прибегавају насиљу, јер уколико се одлуче за насиље они ће створити неповољну слику не само о себи, већ и о другим имигрантима. Овде под речју имигрант подразумевамо и Патрика на кога маргинализовани положај имиграната има велики утицај да се од повученог и пасивног човека претвори у активисту који преузима одговорност за свој живот, али и за живот имиграната. Поред Патрика, тежак положај имиграната утиче и на Елис која се од тихе часне сестре претвара у активисткињу која проблеме имиграната доживљава као своје. Својом блискошћу са имигрантима и жељом да им помогну, Патрик и Елис подривају ксенофобију и показују да Канађани и имигранти могу радити и живети заједно како би створили боље и праведније друштво. Патриков и Елисин живот могу бити инспирација и другим Канађанима да разумеју да имигранти нису искључиво странци који не припадају Канади, већ да су људи који учествују у изградњи Канаде, неретко жртвујући своје здравље и животе. Ово сазнање може ублажити или чак елиминисати њихова ксенофобична осећања, што је један од основних предуслова за вредновање живота и рада имиграната у Канади.

5. Староседеоци и белци као два неспојива и непомирљива света: *Песма Гавранице Ли Маракл*

У предговору за издање *Песме Гавранице* из 2017. године, Ли Маракл објашњава да је овај роман настао током тродневног такмичења у писању романа. Иако Ли Маракл није победила, то је није обесхрабрило да уз помоћ издавача Press Gang свој роман објави 1993. године (Маракл 2017: xi-xii). Године 2011. овај роман поново је издала издавачка кућа Canadian Scholars и од тада је он заживео као школска лектира, да би од 2017. године, када га је поново издала Women's Press, постао доступан за појединачну продају након дужег времена (xii). Роман *Песма Гавранице* наставља да живи и данас, а имајући у виду речи Ли Маракл он ће наставити да живи још дуго у будућности: „Пишем да ме читају у 2525. години, знате. Пишем за вечност. Када положим реч на ту страницу неко дрво је морало да нестане, и то дрво је мој рођак, и ја верујем у то (...). Речи су свете, као то дрво. Одузела сам један живот да би та књига могла да постоји“ (Фи, Гунев 2004: 213-214). Као дело вечно релевантне тематике, *Песма Гавранице* омогућава будућим генерацијама да се упознају са односима канадских староседелаца и белих колонизатора који су део како прошлости, тако и будућности.

Заснован на искуствима ауторке која је преживела епидемију грипа (Фраиле-Маркос, Лопез-Серано 2021: 3) и историји староседелаца која је обележена епидемијама различитих болести које су белци донели, роман *Песма Гавранице* говори о епидемији хонгкошког грипа који погађа заједницу Салиша (Salish) 1954. године. Протагонисткиња романа је седамнаестогодишња Индијанка Стејси, која живи у резервату заједно са оцем, мајком, братом и сестром. У близини резервата налази се град Мејардвил, који је од резервата одвојен реком преко које прелази један мост. Стејси свакодневно прелази у град у коме похађа школу. Њен циљ је да упише Педагошки факултет Универзитета у Британској Колумбији како би могла да отвори школу у резервату, тако да староседелачка деца не би морала више да иду у резиденцијалне школе. На путу ка њеном циљу убрзо се испречује епидемија грипа која захтева од свих становника резервата да се посвете очувању живота. Међутим, упркос труду, многи староседеоци умиру услед неадекватног лечења, укључујући и Стејсиног оца. Поред епидемије, Стејсину пажњу окупира самоубиство белкиње Поли која је ишла са Стејси у исти разред. Пре него што се убила, Поли је посрамљена пред целим разредом када јој учитељ узима поруку коју јој је на папиру додаје ученик по имену Херб. Порука упућује на Полин и Хербов сексуални однос који су имали претходне вечери. Сем Поли, Стејси често размишља о другим белцима, упоређујући живот староседелаца у резервату са животом белаца у граду, долазећи углавном до закључка да је јаз између њих превелик да би био премошћен. Када се Стејсин школски друг Стив заљуби у њу, она га напослетку одбија управо због превеликог јаза који их раздваја. У међувремену, Стејси добија обавештење да је примљена на факултет, те убрзо одлази из резервата, одлучна да на факултету научи што више о белцима и њиховом начину живота.

Песма Гавранице се највећим делом одвија 1954. године. Међутим, на почетку се овај роман врло кратко враћа у прошлост да би приказао први сусрет белаца и староседелаца који доноси „смрт међу сељацима“ (Маракл 2017: 2). Брод којим су белци дошли до села староседелаца носио је само мушкарце. Када је брод пристао, на њега су послате младе жене које су се после извесног времена вратиле и постале „прве жртве болести“ коју су белци донели (Исто). Први контакт између колонизатора и староседелаца донео је дуготрајне последице, које роман *Песма Гавранице* представља кроз епидемију грипа која погађа староседелачко село век касније (Орилејт 2010: 87). И после сто година, староседеоци су приморани да се боре против болести које су белци

донели, или, боље речено, које је Гавраница, односно Варалица⁵⁴, ненамерно донела. У староседелачкој митологији, Варалица је изузетно важна фигура, те тако Томсон Хајвеј износи да је у староседелачком свету она значајна колико и Христ у хришћанској митологији (Хајвеј 2008)⁵⁵. Веровање у постојање Варалице широко је распрострањено међу староседеоцима Северне Америке, а у зависности о ком племену је реч, Варалица носи другачије име и преузима другачији облик. Међу Кри народом Варалица је позната као „Висагичак“ (Weesageechak), међу Оцибве народом као „Нанабуш“ (Nanabush), док је код других народа позната као „Гавраница“ или „Којот“ (Исто). Осим што може да преузме било које обличје које зажели (Исто; Хајнз 1993: 36), Варалица поседује и друге особине. Она је комична фигура (Хајвеј 2008; Радин 1956: x) и вишезначно биће које обједињује разне супротности: живот и смрт, свето и профано, ред и хаос (Хајнз 1993: 34). Она истовремено ствара и уништава, даје и одузима, настоји да насамари друге, али је и сама увек насамарена. Не познаје добро и зло, али је одговорна за оба. Не поседује моралне и друштвене вредности, у милости је својих нагона, апетита и страсти, а ипак се све вредности остварују кроз њене поступке (Радин 1956: ix). Као биће које обједињује „свест човека и свест Бога, Великог духа“ (Хајвеј 2008), она са лакоћом прелази „границу између светог и профаног“, доносећи људима од богова поруке, казне, па и сам живот (Хајнз 1993: 40). Налазећи се између богова и људи, Варалица је биће културне промене (Исто), што је једна од улога коју она има у *Песми Гавранице*. Као „весник друштвене трансформације“ и „весник промене“ (Фи, Гунев 2004: 85; Кели 1994: 212), Гавраница је довела белце у Нови свет како би их променила (Маракл 2017: 174). Гавраница се надала да ће боравком међу староседеоцима белци научити нешто од друге културе и да ће прихватити људе који су другачији од њих (Орилејт 2010: 92). Међутим, Гавраничин план се убрзо изјаловио јер су белци покорили староседеоце уместо да пригрле њихову различитост. Староседеоци су одговорили реципрочном: „[О]дбацили су [белце] који су се понашали чак и горе него што се првобитно очекивало. Похарали су земљу, украли жене, раширили болест свуда, а онда су направили залихе драгоцених лекова који су могли да излече болест“ (Маракл 2017: 174). Уместо да изађу из свог резервата и ставе до знања белцима да им је потребна помоћ за болест коју су им донели, староседеоци су остајали у својим домовима: „Са сваком болешћу тишина сељана је расла. Тишина је постала дебела, гојазна“ (Исто). Повлачење староседелаца у своје домове може се приписати њиховом покушају да се заштите од деструктивних поступака колонизатора (Орилејт 2010: 92), што је делом оправдано имајући у виду ширење заразних болести. Ако немају контакт са белцима, онда постоји реална могућност да се староседеоци неће заразити од неких, можда нових болести. С друге стране, њихово повлачење у резерват је потез којим желе да покажу шта осећају према белцима који су им донели само смрт и патњу⁵⁶. Самосегрегација староседелаца одговара Ериксеновој тврдњи да на доминацију државе мањине могу одговорити сецесијом или независношћу (в. Ериксен 2004). Иако не формирају своју државу, староседеоци показују да желе да живе самостално и независно од колонизатора.

Гавраница не подржава повлачење староседелаца, истичући да су за сегрегацију староседелаца криви колико белци, толико и сами староседеоци (Маракл 2017: 33). Заједничка кривица штетно утиче превасходно на староседеоце који остајући у својим резерватима саучествују у колонијалном процесу који од њих прави странце у њиховој

⁵⁴ На енглеском „trickster“.

⁵⁵ Осим у староседелачкој, митови о Варалици део су и других култура: старогрчке, кинеске, јапанске, семитске (Радин 1956: ix).

⁵⁶ Самосегрегацију староседелаца бележи и историја. Поред намерне сегрегације коју су спроводили белци, Маракл наводи да су после око 1950. године староседеоци сами себи наметнули сегрегацију (Кели 1994: 74).

домовини. Уколико њихову позицију странца посматрамо као Фројдов „unheimlich“ (в. Фројд 1955), онда њихов идентитет постаје угрожен јер им колонизатори могу приписивати разне застрашујуће особине које се везују за појам „unheimlich“, што може користити колонизаторима да оправдају своју ксенофобију коју гаје према староседеоцима. На овај опис, који може бити посве негативан, староседеоци не могу да реагују или да га оповргну јер су се затворили у своје резервате, допуштајући колонизаторима да обликују њихов идентитет. Без ваљане реакције староседелаца, искривљена слика њиховог идентитета може отићи у свет, чиме ксенофобија према њима постаје глобални феномен.

Гавраница има план да истера староседеоце из резервата у коме се налазе тако што ће изазвати епидемију грипа у резервату и у оближњем белом граду. Док је први пут Гавраница ненамерно донела нове болести староседеоцима, она то сада чини намерно, јер сматра да су катастрофе неопходне да би се свет променио и препородио. Да су епидемије знак да је промена неопходна потврђује и Славој Жижек који истиче да је епидемија коронавируса сигнал да се не може наставити по старом и да је „потребна радикална промена“ (2020: 40-41). Он упућује на становиште Фредрика Џејмсона да у филмовима о глобалним катастрофама, попут удара астероида или ширења вируса који уништава човечанство, постоји „утопијски потенцијал“ (42). Такве катастрофе доводе до „глобалне солидарности, наше ситне разлике постају безначајне, сви радимо заједно да нађемо решење“, што упућује на „тужну чињеницу да нам је потребна катастрофа да бисмо могли да поново размотримо саме основне одлике друштва у којем живимо“ (Исто). Рад човечанства на решавању опасних глобалних проблема може изнедрити идеје о промени читавог друштва, или како Жижек оптимистично каже: „[Ч]ак и ужасни догађаји могу имати непредвидиве позитивне последице“ (58). На микро плану, епидемија грипа коју Гавраница припрема може довести до позитивног исхода у виду корених промена у животу староседелаца, белаца и канадског друштва уопште. Да би се канадско друштво по питању староседелаца променило, потребно је да и белци и староседеоци промене своје понашање једни према другима. Уколико староседеоци изађу из резервата, они би показали белцима да не прихватају сегрегацију, да не одобравају да их неко третира као да су странци у сопственој земљи и да не желе да буду пасивни „unheimlich“ који ће колонизатори обликовати према својим жељама и мерилима. Присуство староседелаца међу белцима треба да буде пропраћено неким обликом активизма који ће им обезбедити бољи положај у друштву. С друге стране, помажући староседеоцима током епидемије, белци би излечили не само староседеоце, него и себе. Они не би више били перципирани као окрутни и безобзирни колонизатори који не брину за животе колонизованих. Међутим, роман *Песма Гавранице* показује да је овај сценарио тешко остварив. Описујући белачки и староседелачки начин живота, опхођење према природи, разумевање морала, смрти, породичних вредности, овај роман показује да су белци и староседеоци два света која се не могу лако повезати. Анализа ситуација са којима је јунакиња овог романа директно или индиректно повезана омогућава нам да боље разумемо ове разлике које стоје на путу помирењу белаца и староседелаца које Гавраница толико прижељкује.

Као особа која редовно одлази из резервата у град Мејардвил ради школовања, Стејси често пореди белце и староседеоце. У тим поређењима, резерват и староседеоци често изгледају инфериорније у односу на белце и њихов град, што је у појединим ситуацијама необично корисно за Стејси и њену будућност. Једног кишног дана, без кишобрана и неопходне одеће за такво време, Стејси долази у школу покисла и огорчена на своје родитеље који не могу да јој обезбеде основне ствари као што су „бербери мантил, пар ципела, и кишобран“ (Маракл 2017: 15). У бесу, Стејси је

проклињала своје родитеље што су имали децу коју нису могли да приуште. Проклињала их је што нису ишли у школу, проклињала их је што су настављали да живе као њени баба и деда, као да се овај свет није променио. Ово је 1954. забога. Њен тата још увек је крчио брда резервата са паром проклетих Клајдсејлова док су деца белих људи расправљала о развоју анти-колонијалних ратова у Африци упоредо са долазећом компјутерском револуцијом. Њени родитељи били су ухваћени у неку чудну закривљеност времена из које су одбијали да се ослободе. (15-16)

Упоредљујући своје родитеље са белцима, Стејси долази до закључка да њени родитељи живе у прошлости, одбијајући да прате савремене трендове које доноси савремени живот. Пошто Стејсини родитељи не желе да унапреде свој животни стандард, Стејси има за циљ да „за себе обликује живот који је другачији од живота њених родитеља“ (17). Стејси планира да обликује своју будућност угледајући се на белце, с тим што она жели материјалне ствари које они поседују, али „без њихових начина живљења који висе са [тих ствари]“ (55). Пример имовине коју Стејси жели да поседује јесте кућа њене школске другарице, белкиње Керол Сноуден. Стејси често долази код Керол како би заједно училе, дивећи се комфору њене куће и окућнице. За разлику од Керолине куће која „певаши комфором“ и која има „уређени травњак“, Стејсино пешчано двориште које она презире је „неукрашено“, са биљкама попут маслачка, гавеза, пепелуге и нане (21). Упоредљујући своју кућу са Керолином, Стејси потврђује Фанонову тезу да је колонијални свет просторно расцепљен тако да град колонизатора изгледа знатно боље и лепше у односу на град колонизованих, што у колонизованима ствара жељу да поседују ствари које су у поседу колонизатора (в. Фанон 1973). Међутим, иако Стејси жели ствари које Керол има, унутар Керолине куће влада атмосфера коју Стејси не може да поднесе: „Био је то ваздух, тежак и депримирајући, рекла је себи. Петнаест фунти по квадратном инчу притиска који је удара јер није било људског живота да ублажи осећај притиска“ (Маракл 2017: 26). Беживотност Керолине куће која притиска Стејси потиче од недостатка повезаности у породицама белаца. Већина деце из Стејсине школе „ретко је посећивала своје рођаке“ (8), а деца у оквиру једне породице била су „пролазни посетиоци у животу њихових родитеља. Керол јој је рекла да се од ње очекује да се исели и сама стара о себи чим напуни осамнаест година“ (23). Будући да деца белаца „знају да су пролазна, она морају да се дистанцирају од својих родитеља много пре тренутка одласка, иначе би одлазак био превише болан“ (Исто). Недостатак повезаности и блискости међу белцима директно утиче на непостојање породичних вредности које би испуниле иначе лепо уређене куће. У Керолиној кући, породичну повезаност додатно нарушавају и њени родитељи између којих влада напетост и нетрпељивост. Без заједништва, повезаности и блискости, Керолина породична атмосфера постаје неподношљива за Стејси чију је позицију пригодно описала Линда Хачн која каже да је екс-центрично неизбежно „идентификовано са центром за којим жуди, али га и пориче“ (1996: 111). Као екс-центрич, Стејси жуди да поседује материјалне ствари белаца који су центар. Међутим, она истовремено пориче тај центар који је безосећајан и нељудски.

Стејсина жеља да напредује и успе у животу повезана је са њеном жељом да помогне староседеоцима из резервата. Након завршетка Педагошког факултета, Стејси планира да отвори школу у резервату како староседелачка деца не би више морала да иду у резиденцијалне школе. Њен план је у складу са законом који предвиђа могућност отварања Индијанске дневне школе у резервату (Маракл 2017: 48). У Закону о Индијанцима, који је прошао кроз више измена и допуна, стоји да Генерални гувернер може да оснује „дневну школу у било ком индијанском резервату за децу тог резервата“, као и да децу може учити учитељ који је исте вероисповести као и већина чланова заједнице (в. Consolidation of Indian Legislation, Volume II: Indian Acts and Amendments, 1868-1975). Иако многи нису практиковали хришћанске обичаје, сви у резервату

преобраћени су у хришћанство, тако да је Стејси квалификована за позицију учитељице. Чувши за Стејсине планове, многи староседеоци се радују, пошто би отварањем школе у резервату „ужас резиденцијалних школа и слање њихове деце били готови“ (Маракл 2017: 49). У једном од разговора са својом родбином, Стејси истиче да са отварањем школе у резервату деца „више никада не би морала да прелазе преко реке“ (125), указујући на мост који раздваја резерват од белог града.

Стејсин план да отвори школу у резервату подразумева оснаживање граница између резервата и белаца, чиме се неминовно стварају два одељена простора која кореспондирају са два простора која се према Саиду могу означити као наша земља и земља варвара. За разлику од Саидове тврдње да ову замишљену поделу варвари не морају прихватити, староседеоци на челу са Стејси радо прихватају да њихов резерват буде одвојен од простора на коме живе белци. Оснажујући границе између себе и белаца, староседеоци се опет добровољно одричу да сами искажу и афирмишу свој идентитет, чиме дозвољавају колонизаторима да обликују староседелачки идентитет према својим претпоставкама које могу бити прожете „unheimlich“ етикетама. Ова подела свакако више одговара колонизаторима јер они могу да афирмишу своју доминацију и своје вредности упоређујући се са староседеоцима који не могу да се одбране јер су се добровољно затворили у свој резерват. Староседеоци тако постају „изум“ колонизатора, баш као што је Оријент према Саиду био „европски изум“ који је створен како би колонизатори истакли како своју супериорност и хегемонију, тако и инфериорност и заосталост Оријенталаца (в. Саид 2008). Упркос овим ризицима, Стејси не одустаје од своје намере. Она је решена да спаси староседелачку децу тако што ће их задржати под окриљем резервата у коме неће имати никаквог контакта са белим градом. Оставити децу у резиденцијалним школама зарад одржавања контакта са белцима превелика је цена коју треба платити.

Стејсини планови за будућност оствариви су једино путем школовања за које се Стејси и људи око ње пожртвовано боре. Стејсини родитељи и рођаци труде се да јој омогуће школовање тако што раде и прикупљају неопходан новац. Жеља и воља њених родитеља да је школују у извесној мери ублажавају Стејсину критику на њихов рачун. Иако живе застарелим начином живота, они су више него спремни да свом детету обезбеде бољу будућност. Међутим, све жртве и сва надања у бољу будућност могу пропасти због предстојеће епидемије грипа. Стејси је свесна да ће „морати да напусти школу ако [епидемија] дође прерано“, и то само два месеца пре краја средње школе (Маракл 2017: 17). За разлику од белаца који не показују приврженост својој породици и фамилији, „Стејси је знала да неће моћи да се провуче и не помогне у борби са епидемијом. Њено осећање за породицу неће јој дозволити да то препусти свима другима“ (18). Она разуме значај породице која упркос својим недостацима не заслужује да буде остављена да се сама бори са надолазећом пошасту.

Борећи се против епидемије, Стејси неће пружати помоћ само својој ужој породици, него и читавој заједници староседелаца који знају да „у кризи сви помажу“ (176). Староседелачка заједница је мала, па се смрт сваког члана заједнице осети:

Прерана смрт за свакога је значила губитак породичног комедијаша, травара, духовног исцелитеља, или филозофа који се чинио да разуме норме понашања, закон и повезаност једног члана породице са другим. Свака особа служила је заједници, постајући кришка породичног круга око кога се добро здравље и благостање окретало. Особа која недостаје постајала је недостајући део круга који се не може заменити. (16-17)

Пошто је живот сваког човека у резервату вредан, болест која доноси смрт представља озбиљну претњу, против које Стејси и други староседеоци морају да се боре сами. Они не могу очекивати да ће им белци помоћи, јер, за разлику од староседелаца,

они посматрају смрт на другачији начин: „Ниједна особа није била неопходна. Чинило се да њихови делови нису повезани са целином. Није да нису осећали губитак својих људи, већ се чинило да њихови губици немају велику вредност“ (17). У белачком свету, особа нема своју јединствену вредност јер се лако може заменити другом особом која ће у друштву обављати исту или сличну улогу. Ако белци не вреднују животе свог народа, поставља се питање како онда могу вредновати животе староседелаца. Слично запажање износи и Стејси која, размишљајући о томе колико су белци небитни и непотребни једни другима, закључује: „Није ни чудо да могу да нас безбрижно гледају како умиремо“ (Исто). И Стејсина мајка износи слично запажање: „Није неко чудо да не воле нас ако не воле своје“ (138). Од белаца који не воле ни своје ближње, не може се очекивати да воле староседеоце које деценијама желе систематски да униште. Сходно томе, када избије епидемија, староседеоци су приморани да се сами боре против грипа.

С друге стране, ни староседеоци из резервата не показују спремност да оду код белаца и затраже помоћ јер сматрају да их белци у болницама убијају. Пошто се само мали број староседелаца који су морали да оду у болницу враћао, „цело село било је убеђено да су болнице биле ту да их докрајче“ (40). Стејси је

знала да сељани нису никада послали некога тамо осим ако није било ничег другог што је могло да се уради. Само су се они који су били скоро мртви појављивали на прагу тог места. То је веома нервирало болничко особље. Покушавали су да објасне сељанима да је требало да дођу раније, али нико није био убеђен. Пошто ће болница без обзира на све да их убије, било им је смисленије да држе своје вољене близу себе до последњег минута. (Исто)

Предрасуде које староседеоци гаје према болницама резултат су негативних искустава које су имали са белцима, укључујући наравно епидемије. Белци су на различите начине тежили да униште староседеоце који су почели да гаје неповерење према белцима. Због тога што староседеоци не желе да се обрате белцима за помоћ, а белци не желе да помогну староседеоцима, обе стране остају на својим територијама током епидемије.

Када епидемија грипа почне, староседеоци се на различите начине боре да ублаже њене последице: „Цело село је било у карантину. Нико никог није посећивао. Нико није излазио напоље. Крили су се једни од других у изолацији. Шачица неустрашивих жена кретала се околу како би неговали болесне. Мама⁵⁷ је направила маске за оне који су радили са болеснима. Младе жене проводиле су сате перући домове“ (67). Осим мера изолације и карантина, староседеоци покушавају да отерају болест магијским ритуалима и обредима. Ђорџије и исцелитељ Доминик „сваке ноћи је спроводио церемоније у тајности, надајући се да ће истерати болест. Редовно је слао кугуаре и медведе назад у домове које су настањивали на врху брда, али није говорио језик овог вируса. Био је премали за њега да би га видео, рекао је. Ипак, наставио је да се труди“ (Исто). Упркос труду, Доминикова магија не успева јер је Хонгконг „превише удаљен за њега да би чуо праве речи“ (84). Овде је неопходно подвући да сам назив грипа и место одакле је он дошао не треба да нас заваља, јер староседеоци виде грип као белачку болест, а не болест која се везује за Оријент. Као белачка болест, грип се не може зауставити уз помоћ староседелачких ритуала, већ уз помоћ белачког Бога. Када се епидемија завршила, Стејсина мајка заједно са Стејси одлази у цркву како би запалила свећу и помолила се да „више не буде још неких болести“ (105). Иако је Мама против хришћанства, она ово чини јер како каже: „Наши лекови не делују тако добро на њихове болести“ (Исто).

Поред обредних ритуала, староседеоци покушавају да ублаже симптоме болести својим лековима и методама који такође не делују довољно добро. Сипање кап по кап

⁵⁷ Име Стејсине мајке је Мама.

чаја или воде у уста болесних не спречава дехидратацију организма. Тек када Стејси предложи да пробају интравенску терапију, староседеоци проналазе неопходно решење. На једном од састанака договарају се да оду и украду инфузије из Ванкувера. Дечаки који су за то одређени „вратили су се са гомилом глукозе, физиолошког раствора, и неопходних упутстава“ (71). Они који су прикачени на инфузију брзо су се опорављали, што љуги жене којима није јасно да неко може да их „држи у незнању о томе како се лако ова болест може лечити“ (Исто). Не желећи да пренесу староседеоцима своје знање о лечењу грипа, белци потврђују становиште Емеа Сезера да колонијализам није „жеља да се потисну незнање, болест и тиранија“ (2015: 34), већ да је он жеља да се *афирмишу* незнање, болест и тиранија.

Као што колонијализам није жеља да се потисну, незнање, болест и тиранија, он није ни „владавина права“, како је Сезер истакао (Исто). Не базирајући се на староседеоце током епидемије, белци нарушавају њихова основна људска права. За разлику од староседелаца из резервата који се приказују у роману, у другим деловима Канаде староседеоци се буне за своја права. У Северном Ванкуверу, неки „задивљујуће речити Индијанци иступили су, расправљајући о људским правима, правди и једнакости“ (Маракл 2017: 58). Међутим, одговор белаца конципиран је тако да прикрије чињеницу да белци имају приоритет у лечењу: „Испод отрцаних аргумената да су болнице пуне и да су доктори већ презаузети, лежала је неизречена претпоставка: бели народ више заслужује медицинску негу. Постоји хијерархија о којој треба бринути“ (Исто). Како су староседеоци на нижој друштвеној лествици у односу на белце, они немају иста права, укључујући основно људско право на лечење и негу.

Дозволивши себи да обесправи староседеоце, Канада се приближила фашизму. Брат Стејсине мајке, Бени, борио се против фашизма у Другом светском рату, и у тој борби је изгубио живот. Када Стејси објасни својој породици да се Бени борио против фашизма, мајка је пита шта је то фашизам, на шта Стејси одговара да је то „када немаш више икаквих права“ (41). Стејсина тетка, а Мамина сестра, на то одговара: „До ђавола, имамо то овде. Нико не убија за то овде!“ (Исто), чиме потврђује Мемијево становиште да су колонијализам и фашизам слични (в. Меми 2003). Стејси тада схвата истину:

Суштина Фашизма без сумње односила се на њих, осим у делу принудног рада, али је искључивање Индијанаца из рада у спољном свету почело да изгледа Стејси као друга страна истога новчића (...) Годину за годином, дан за даном, цело село једва је успевало да преживи бескрајне забране које је Влада настављала да смишља, а које су изгледа биле смишљене да их изморе глађу. Лов и риболов толико су марљиво надгледали и контролисали ловочувари да је свакој породици недостајало онога што им је требало да преживе још једну годину. Послодавци су их толико ретко запошљавали да је већина сељана била убеђена да бели народ жели да они умру. (Маракл 2017: 41-42)

Укидајући многа права староседеоцима, колонијална политика се изједначила са фашизмом и наставила његову традицију, против чега староседеоци треба да се боре, исто као што се Бени борио против фашизма током Другог светског рата.

Један од начина на који староседеоци могу да се боре за своја права јесте супротстављање ауторитетима. Ефикасност ове методе доказује Стејси која се супротставља школским ауторитетима. У прошлости, Стејси је пасивно прихватала правила која су владала у школи. Једном приликом, Стејси својој мајци описује свој први дан у школи. Учитељи су им „показивали где ће да се играју, где су купатила и где ће јести“, напомињући да ће повреда било ког простора бити санкционисана и кажњена (137). Уз то, „учитељ им је рекао да ће добити каишем за кршење било ког закона“ (Исто). Касније тог дана, Стејси је отишла у библиотеку једући погачицу, да би је „[б]иблиотекарка зграбила за уво“ и одвела код директора који ју је каишем истукао по шакама (Исто). Стејсину мајку погађа то што је послала своје дете код таквих људи, мада

јој Стејси каже да „није било тако лоше. Научила сам да поштујем правила, иако још увек нисам сигурна да их разумем. Није било тако лоше“ (138). Да не би била више кажњавана, Стејси поштује правила у школи, све док се не успротиви директору и покаже да је непоштовањем правила могуће променити свој маргинализован положај у белачком друштву, а да заузврат не будете кажњени. Помажући болеснима у резервату, Стејси једног дана закасни у школу, па мора да оде код директора зато што одбија да похађа казнену наставу после школе. Код директора, Стејси не показује поштовање према ауторитету који може да „поремети њен живот, уништи њене снове“ (56). Директор школе, г. Џонсон, „имао је моћ да одлучи о будућности људи, али без мудрости која је потребна да их води ка њиховом будућем остварењу“ (Исто). Иако је њена непослушност може коштати школовања и будућности коју је испланирала, Стејси не прихвата директорову моћ као датост коју треба беспоговорно поштовати: „Моћ којом је г. Џонсон руководио била је илузорна за Стејси, а ипак је знала да је он пун ове моћи“ (Исто). У распршивању моћи директора и подривању његовог ауторитета, Стејси помаже Доминик чију слику она види иза директора. За разлику од директора, „Доминик није имао ауторитет да доноси одлуке за било кога, а ипак нико није доносио одлуке без консултовања са њим“ (56-57). Староседеоци поштују Доминикову моћ јер она гради будућност, тражи мир и повезивање међу људима, о чему сведоче његове мудре речи: „Свету је потребна здружена мудрост, не само једно знање или друго, већ сво знање треба да буде спојено. Људска јединственост, то је наш пут“ (57). Седећи прекопута директора, Стејси одједном схвата да је „верујући у Доминика дала њему моћ. Њено прихватање његовог осећања за истину било је извор његове моћи. Стејси је управо разрешила г. Џонсона ауторитета над њом (...) Одузимањем ауторитета г. Џонсону Стејси је постала равноправна с њим“ (Исто). Верујући у Доминикову концепцију о људској једнакости и удружености, Стејси одбацује директоров ауторитет који је заснован на доминацији једне друштвене групе над другом. То што директор можда мисли да Стејси треба да се повинује његовом ауторитету за њу више нема значаја јер она одбија да га види као ауторитативног белца. Динамика моћи је тако у извесној мери деконструисана у корист једнакости.

Стејсино новоизграђено самопоуздање и непоштовање белачког ауторитета омогућава јој је да се успротиви директору инсистирањем на томе да неће служити казну: „Имате моћ да прекинете моје снове и да ме избаците“, рекла је просто, „али нећу служити икакву казнену наставу за закашњење“. Говорила је равним гласом и устала да изађе“ (58). Када јој је директор рекао да је није пустио да оде, она је „подигла обрве, насмешила презриво и одговорила, ‘То је тачно’, затварајући врата“ (Исто). Упркос бројним казним наставима, Стејси не долази ни на једну. Вести о њеној непослушности проширише се и по целом граду у ком она постаде његов „лични изазов“ (Исто). У школи, „ученици су је другачије посматрали сада. Заправо, као да су је видели први пут. До тада, изузев Керол, чинило се да је нико не примећује (...) Сада је њена невидљивост у школи била у великој мери нарушена њеним отпором“ (59). Стејсин отпор доказује да староседеоци могу да постану видљиви, али само ако се успротиве и ако верују да белци нису непоколебљив ауторитет који диктира староседеоцима правила која они треба да поштују. С вером да белци нису непоколебљив ауторитет, староседеоци би могли да изађу из својих резервата и да почну да живе заједно са белцима без бојазни да ће их они тлачити.

Међутим, код староседелаца у резервату не влада одлучност да изађу из резервата и артикулишу неки облик отпора. Искуство епидемије тера их да одбаце белце, што чини и Стејсина мајка која не жели да опрости белцима што су равнодушно гледали староседеоце како умиру: „Нису хумани“, [Мама] је рекла Стејси пре неког времена, категорички их све одбацивши“ (176). За староседеоце попут Мама, белци су невидљиви

и као људи и као култура. Како Хелен Хој наводи, Мамина перспектива оспорава доминантну културу као културу (Хој 2001: 131). На основу опхођења према староседеоцима, белачка култура се не може назвати културом која је вредна постојања и са којом треба градити пријатељске односе. Одбацујући другу културу као безвредну и као својеврсну не-културу, Мама не прихвата било какав спој између белаца и староседелаца.

Мамино противљење споју између белаца и староседелаца траје још од доласка белаца у резерват током Велике депресије. У то време, белци су дошли у резерват „тражећи посао у замену за стан и храну“ (Маракл 2017: 42). Мамина мајка свакога је примала и хранила, због чега је Мама била бесна, сматрајући да белци никада нису урадили ништа за њих и да ће једнога дана отићи и више се никада неће вратити у посету. Али, „Бака је тада била власник куће, па је Стејсина мајка морала да трпи ове људе у тишини“ (Исто). Убрзо се сазнаје да је долазак белаца код староседелаца током Велике депресије био део Гавраничиног плана да повеже два народа. С обзиром на то да њен план није успео, она је огорчена на Маму: „Могла си се потрудити да научиш ове људе када сам их први пут довела овде. Ти си ћутала“ (43). Гавраница је имала план да просветли белце уз помоћ староседелаца, али Мама није обраћала пажњу на Гавраницу (Фраиле-Маркос, Лопез-Серано 2021: 6). Мама је имала прилику да омогући колонизаторима да чују шта Другост има да каже о себи, што према ЏанМохамеду колонизатори често избегавају јер им више одговара да процењују Другост на основу својих културних вредности (в. ЏанМохамед 1995). Међутим, Мамин анимозитет према белцима упропастио је ову шансу, допуштајући белцима да наставе да суде Другости уз помоћ опозиција и субјективно изграђених претпоставки, чиме им је истовремено омогућено да користе потенцијал појма „unheimlich“ како би својевољно и негативно обликовали староседелачки идентитет.

Нетолеранцију на било који облик белачког присуства у резервату показује цела староседелачка заједница, а не само Мама. Уколико неко од староседелаца почне да се понаша попут белаца, он ризикује да буде избачен из резервата. Најистакнутији пример за то је човек кога у резервату зову стара змија. Када су белци за време Другог светског рата одбили да га регрутују, он је шест година радио на изградњи железнице. Када су се белци вратили из рата, стару змију су пустили, што га је испунило мржњом и бесом. Уместо да одбаци белце јер су га пустили, стара змија почео је да их имитира, доневши тако „парче белог града са собом у село“ (Маракл 2017: 135): „Вратио се пун сулудих представа о месту своје жене. ‘Ја сам глава мог домаћинства’, хвалисао се свима у селу. Чак се и лупао по грудима. Говорио је просте ствари младићима о томе шта значи пустити жене да паметују“ (134). Понашање старе змије показује да је он поштовалац патријархалне друштвене хијерархије коју су бели досељеници успоставили (Фраиле-Маркос, Лопез-Серано 2021: 8). Своја патријархална убеђења, стара змија спровео је у дело физички злостављајући своју жену Мадлин, која је трпела насиље све док стара змија није силовао једну од своје две ћерке које има са њом. Онда она једне ноћи покушава да га убије пиштољем, али га само рањава. На лице места убрзо пристижу многи староседеоци из резервата, укључујући Стејси и Маму. Мадлин опет дохвата пиштољ и по други пут покушава да убије свог мужа, али је присутни староседеоци у томе спречавају. Након смиревања ситуације, староседеоци одмах доносе одлуку да неће звати надлежне органе, да ће Мадлин остати са својом децом у резервату и да ће стара змија када се опорави од повреда морати заувек да оде из резервата. Нико не осуђује Мадлин, док су за стару змију довољне Стејсине речи и прећутно слагање окупљених староседелаца: „‘Он је као они’, изговорила је, гласом који је био без икаквих емоција. Сви су мудро климали главом. Нико у овој просторији није га волео више него што је волео беле људе уопште. Мрзео је своју жену из истог разлога који би и било који

стари белац могао да призове – само што он није био белац. То га је чинило патетичним“ (Маракл 2017: 147). Да би показали старој змији и свима другима да се белачки патријархални систем неће толерисати у резервату, староседеоци протерују стару змију, док Мадлин покушај убиства не кажњавају, јер је она особа која се брани од белачког патријархата, а не убица који је опасан по околину.

Сличној родној дискриминацији изложене су и жене у белом граду, с тим што оне немају подршку белачког друштва. Уколико жена у белачком друштву прекрши одређена правила, њој прети искључивање из тог друштва, о чему говори маргинализација белкиње Поли која са Стејси иде у исти разред. На једном школском часу, Поли случајно испушта цедуљу коју јој додаје Херб, један од ученика. Г. Цоунс, наставник, подиже цедуљу и чита свима. Цедуља упућује на сексуалне односе које су Поли и Херб имали претходне ноћи. Посрамљена пред свима, „Поли је истрчала из просторије док су се Херб и остатак дечака смејали“ (18). Будући да је белачко друштво патријархално, разумљиво је зашто се дечаци смеју Поли. Међутим, Полин поступак осуђују и девојке које су „у купатилу између часова (...) тихим побожним тоном изговарале злобне коментаре о Полином недостатку чедности“ (19). Оваква реакција девојака показује да међу женама у белачком друштву нема солидарности нити разумевања. Жена која погрешно нема заштиту и принуђена је да се у исто време суочи са осудом како мушкараца, тако и жена. Међутим, осуда са којом се жена суочава нема никакву моралну, нити религиозну снагу, што Стејси јасно види: „Док је гледала девојчице и слушала њихове речи, Стејси је схватила да злочин који је Поли починила нема никакве везе са врлином. Половина девојчица које су је осуђивале и саме су се ваљале около по паркираним колима – то што је ухваћена изложило ју је осуди. Стејси се борила са жарком жељом да им каже да су сви лицемери“ (Исто). Својим увидом у лицемерје белаца, Стејси разоткрива њихове лажне моралне принципе који се заснивају на хришћанству које се прилагођава сходно потребама. За белце, грех пожуде није грех све док се не открије, што је потпуно погрешно виђење греха. Грех је грех без обзира на то да ли је он откривен пред другим људима или не, јер за своје грехе људи не одговарају другим људима, већ Богу који је свевидећи. Пошто ни други не поштују хришћанска начела, њихова осуда Поли нема никакву верску нити моралну снагу, чему знатно доприноси и чињеница да Херб ни у једном тренутку није осуђен за исти грех. Различит третман Поли и Херба запажа и Стејси: „Шта је натерало г. Цоунса и њене школске другове да сматрају да је само Поли одговорна за поступке које су учинили и она и Херб“ (22). У белачком патријархалном друштву, мушкарци су привилеговани и њима је дозвољено да чине грехове без последица, што је још једно погрешно тумачење греха. Хришћанство не привилегује мушкарце у односу на жене када се ради о греховима. Грех је грех, без обзира на то да ли су га починили мушкарци или жене.

Као жени коју комплетно белачко друштво маргинализује и искључује, Поли је место у резервату, међу староседеоцима. По повратку из школе тога дана када је Поли јавно посрамљена, Стејси види белкиње како плевје своје баште од корова:

Корен гавеза, маслачка, боквице и дивизме бацани су са гомиле да нестану у јакој црној кеси за ђубре изван видокруга јавности. Док је Стејси гледала како жене бацају коров на једну страну, из неког разлога помислила је на Поли.

Видела је Поли која је у својој савршености плевљењем одстрањена из својих редова, нежељени маслачак (...)

Било би забавно да су ови људи бацали само биљке, али Поли је била млада заводљива жена коју нико није желео више да види. (21-23)

Поли је попут корова који белци одбацују, исто као што белкиње бацају коров док плевје башту. За разлику од белаца, староседеоци су „брали корење мање-више неселективно,

користећи их као пољопривредне културе које су јели заједно са било каквом храном купљеној у продавници коју су повремено могли да приуште“ (22). Староседеоци, који чувају и негују коров, не би одбацили Поли која у њиховом систему вредности не би била коров, већ савршени цвет који треба гајити и неговати. Да живи у резервату, Поли не би била осуђена и одбачена због појуде јер су староседеоци много либералнији по том питању. Како Стејси износи: „Она није могла да верује како су мали и зловни сви они. Па шта ако се Поли мало забавила прошле ноћи? Јака ствар!“ (19).

Спој Поли и староседелаца који се овде гради додатно учвршћује заједничка маргинализација. Белци инфериоризују белкиње на сличан начин као и староседеоце (Орилејт 2010: 88), што је позиција која може да повеже староседеоце и белкиње. Ова потенцијална веза приметна је у Стејсином поистовећивању са Поли када види да јој се дечаци смеју: „Сваки пут када је чула да се неке смеју, подругљив смех усмерен ка њој током школских година враћао се (...) [У] тоалету између часова девојчице су се кикотале и шапутале, да би ућутале кад год је она улазила у просторију. Увек је осећала као да су причали о њој. Данашњи смех засекао је дубоко“ (Маракл 2017: 19). Али и поред тога што разуме да су Поли и она маргинализоване, Стејси негира своја осећања јер посматра резерват и град као две засебне заједнице (Дади 2003: 123): „Поли је једна од њих, рекла је себи: ‘Нема везе са мном’“ (Маракл 2017: 19). Чак и када Поли изврши самоубиство, Стејси остаје резервисана, настављајући да тумачи Полину ситуацију у оквирима културних различитости и подела:

Стејси се побринула да не уноси своје срце у коначно испитивање Полине смрти. Поли је нестала под куполом арогантне несигурности коју су њени људи подигли за њу. Поставили су морале које ниједно људско биће никако није могло да следи, онда су успоставили систем пресуђивања који се заснива не на томе да ли живите или не живите у оквиру тог моралног кодекса, већ да ли можете или не можете да обманете људе да живите по том кодексу. (53-54)

Главни иницијатор који покушава да промени Стејсину незаинтересованост за Поли јесте Гавраница, која се након Полиног самоубиства труди да мотивише Стејси да размишља о Поли:

Поли ... самоубиство ... осети како Полин живот истиче из њеног савршеног тела. Лутај по Полиној утроби, опипај терен кроз деценије, генерације изгубљености. Ухвати тренутак, тачан минут у којем се воља за преживљавањем топи како би нестала у миленијумима узалудности њене лозе. Откриј њен дух, савијен, онда поломљен. Поново откриј Поли, поново је замисли, држи се чврсто слике савршеног бића које попушта, које се спирално спушта у срамоту. Замисли неукорењеност коју је осећала. (28)

Гавраница учи Стејси да треба се бави Полиним животом уколико жели да схвати њену смрт: „Да би разумела срамоту која је отерала Поли у смрт, Стејси мора да ‘уђе’ у Поли, да научи историју породице и културе своје школске другарице, да замисли шта је Поли осећала и како је изгубила себе“ (Живковић 2014: 116). Уколико би Стејси разумела Поли и њен живот, она би се са њом повезала на чисто људској основи јер „[ч]ини се да је хуманост једини заједнички именилац који може да трансцендира расу, етничке и религијске поделе и премости јаз између различитих култура“ (Исто). Разумевајући Поли као човека, Стејси би истовремено оставила по страни расне, етничке и културне критеријуме за процену Полине трагичне судбине. Стејси, ипак, не успева да схвати Гавраничину поруку: „Речи Гавранице које су долазиле до Стејси биле су превише сложене за њу да би их разјаснила. Није имала идеју одакле долазе“ (Маракл 2017: 28). Попут Мамае која није схватила зашто је Гавраница довела белце у резерват, Стејси не

успева да разуме Гавраничине речи које јој поручују да белци и староседеоци треба да превазиђу границе које их раздвајају.

Не сагледавши Полину ситуацију у оквиру људскости, Стејси несвесно прихвата белачке критеријуме за процену Поли. Ову грешку Стејси свесно понавља када процењује поступке своје мајке који су у извесној мери слични Полимим. Када Стејсин отац Џим умре од последица грипа, његов брат близанац Нед почиње чешће да долази у њихову кућу. Једног јутра, Стејсина мајка одлучује да открије Стејси да је Нед заправо њен отац. Мама и Џим нису могли да имају деце, па како би спасили свој брак, а ипак имали децу, договорили су се да им Нед помогне. Уместо Џима, Нед је направио Мами децу, док је Џим и даље остао њен муж. Када јој мајка исприча ову причу, Стејси остаде затечена и само постави једно питање: „Да ли ико у резервату зна?“ (91). Пошто су многи у резервату у то време били побожни католици, само је неколицина људи знала шта се дешава. Чувши ту информацију, „Стејси је осетила олакшање. Поцрвенела је од свог олакшања: бити ухваћен горе је од самог чина, пролазило јој је кроз мисли. Осетила се као Поли“ (Исто). Због поступака своје мајке, Стејси се прибојава да ће јавност осудити њену породицу, исто као што су белци осудили Поли када је њена авантура обелодањена. Међутим, Стејсина мајка покушава да јој предочи да не треба да користи белачке моралне критеријуме, већ људске: „Не користи њихове законе да ми судиш, дете, користи своје срце“ (Исто). Као и у случају Поли, Стејси треба да разуме своју мајку користећи своја, људска мерила, а не мерила која се заснивају на белачким моралним принципима. Али, ма колико потреба за људским мерилима била неопходна, чини се да она не може бити задовољена. Културне разлике између белаца и староседелаца толико су укорене у резервату, да се оне не могу избећи, чак и када треба разумети породичне проблеме. У Стејсином случају, разумевање разлике између белаца и староседелаца је корисно јер јој омогућава да разуме своју мајку и да отклони сумњу да други староседеоци у резервату знају за њихову породичну тајну.

Да резерват и бели град не функционишу исто, Стејси предочава Ела, једна од старијих староседелачких жена у резервату. Од ње, Стејси дознаје да староседеоци у резервату поштују приватност једни других: „Кажу ми да постоје велике куће у граду, где белци живе. Сви они поседују двогледе. Ноћу они гледају кроз своје двогледе у велике куће других. Ми не поседујемо двогледе, дете. Ми држимо наше умове и срца у нашим сопственим спаваћим собама. Тако живимо дуже“ (93). Уз ово појашњење, Ела прича Стејси једну причу у току које Стејси схвата да, причајући ту причу, Ела даје Стејсиној мајци „дозволу да задовољи своју страст било када, на било који начин да изабере“ (94). Схвативши Елину поруку, Стејси у исто време долази до закључка да суди својој мајци користећи белачке принципе који су у резервату неприхватљиви: „Стејси је имала утисак да је довела њихов свет у Мамину кућу. Стејси је било жао“ (Исто). Да би исправила грешку коју је направила, Стејси одмах одлази код своје мајке: „Олакшање на лицу њене мајке било је опипљиво и Стејси јој се широко осмехнула. Поново је била лепа, дивља и сензуална. Никада више нису говориле о Маминој причи. Није више била важна“ (95). Прихвативши староседелачко објашњење за мајчине поступке, Стејси спречава да белачки принципи унесу раздор у односе ње и њене мајке.

Ипак треба напоменути да Стејсино разумевање своје мајке у извесној мери заправо нарушава границе које владају између белаца и староседелаца. Онога тренутка када схвати своју мајку, Стејси допушта Поли да уђе у резерват:

[С]хватила је зашто је толико опседнута Поли. Поли и Мама биле су исте жене – добродушне и страсне. У белом свету њена мајка би нестала.

У свом свету избора и прихватања, Мама је била безбедна. Није ни чудо што никада није напуштала село много. (94)

Замишљајући судбину своје мајке у белом граду, Стејси успева да схвати у каквом је незавидном положају Поли била. Попут Маме, Поли је била страсна и имала је потребу да испољи своју сексуалност коју захваљујући моралним нормама белаца није могла слободно да испољи. Због строгих, али у основи лицемерних правила белаца, Поли је изгубила живот, што је судбина која је могла да задеси и Маму да је живела у белачком друштву. Неодољива сличност Маме и Поли спречава Стејси да и даље тера Поли од себе, па је тако граница која их је делила у извесној мери превазиђена.

У Стејсином животу, Поли је једна од ретких белкиња коју она не одбацује и не одбија од себе. Друге белце или белкиње који су јој блиски или који покушавају да јој се приближе она не прихвата, ни као пријатеље, нити као љубавне партнере. Границу коју је Поли нарушила, Стејси поново учвршћује када Керол, а потом и Стив, Стејсин школски друг који се заљубљује у њу, дођу у резерват.

Након завршетка епидемије, Керол једног дана по први пут долази код Стејси у резерват како би јој се пожалила да јој се родитељи разводе. Уместо саосећања, Стејси осећа неверицу и бес:

Стејси је сахранила једанаест блиских рођака, а да јој Керол није послала чак ни телеграм саучешћа. Почела је да гори од беса мислећи о томе. Керол је била дрска што је дошла овде тражећи саосећање када је била толико небрижљива у време епидемије. Шта је с овим људима? Могу да вас гледају како умирате, онда се окрену и питају да саосећате са њиховим најситнијим проблемима. (117)

Стејси у Керол види еклатантан пример белца који је безосећајан и себичан све док не дође тренутак да се њему помогне. Онда када је у невољи, он очекују помоћ и саосећање које другима није умео да пружи. Стејсино поимање Керолиног доласка показује да она не жели да пружи Керол оно што Керол није пружила њој. Међутим, Стејси донекле смирује свој бес према Керол присећајући се Доминикових речи које поручују да човек може да буде бесан, али да нема право да у себи гаји бес који га напослетку може навести да у особи на коју је љут види кривца за злодела других (117-118). Сетивши се Доминикових речи, Стејси схвата да је неправедно што је од Керол направила особу која представља све друге белце (118). Послушавши Доминика, Стејси покушава да разуме Керол и њено стање:

Знала је шта је Керолина поента – срамота. Била је постиђена до суза на помисао да се њени родитељи разводе. Шта ће сви рећи? Ови сви који су толико утицали на ове крхке женице. Толики утицај да је отерао Поли у самоубиство (...) Њена мама ће вероватно морати да се исели из града. Град који је Керол познавала као дом више јој није припадао. Њен народ ће протерати њену породицу. Нису то тако звали, али то је био крајњи производ њиховог понашања. Шапутања ће се котрљати око Керол. Трач, злбан и окрутан, окружиће је ако не оде. Одлазак значи да никада заиста није имала дом, место где припада. (Исто)

Стејсин покушај да разуме Керолину незавидну позицију ипак не траје дуго јер Стејси не може да пренебрегне чињеницу да белци немају саосећања ни за староседеоце, али ни за свој народ: „Стејси је спречила себе да не приђе превише близу саосећању. Керол на крају крајева није ништа урадила да ублажи протеривање својих сународника. Бели људи не уче ништа из своје глупе вртешке претенциозног и лажног морала укорењеног у обмани“ (Исто). Стејси овде говори о Поли која је такође протерана, а да Керол није учинила ништа по том питању. На сликовит начин, Стејси описује белачки морал као вртешку која се окреће и купи различите људе како би их осудила. Јуче је то била Поли, а данас је то Керол и њена породица које ће јавност осудити и протерати. Премда Стејси, мотивисана Доминиковим речима, покушава да разуме Керол, она ипак не може да

саосећа са таквим људима који постају забринуте тек онда када њих задеси нека невоља, а када се та иста невоља дешава другима, они не чине ништа како би им помогли.

Стејсин недостатак разумевања за Керол резултат је и удаљености белачке и староседелачке културе које не деле исте моралне и верске принципе. Као католикиња, Керол види другачије појуду своју мајке у односу на Стејси за коју појуда није проблематична:

Керол се укоренила у својој цркви. Без родитеља и без достојанства заједнице, она је била све за шта је морала да се држи. Керол се заветовала да неће бити као своја мама, грешна и похотљива. Биће чедна. Стејси је хтела да поврати. Појуда још није освојила њено срце, али када буде, била је сигурна да ће се позабавити тиме у добром индијанском стилу, ослобођена било чијих моралних окова. (119).

Католицизам и Керолина приврженост његовим моралним стандардима изазивају смех код Стејси и Рене, још једне од староседелачких девојака у резервату:

„Како ће сви они бити изненађени када стигну на онај свет и сазнају да је то дивно грешно пријатно место!“ Стејси и Рена су се здружно насмејале на помисао о бесконачном броју шокираних белих душа које су се живе јеле јер су биле такве неиспуњене будале које на земљи нису биле појудне, само да би сазнале да то није много важно на оном свету. (120)

Стејсино неразумевање Керол и исмевање католицизма указују на то да она не разуме, не поштује, па чак и негира туђа верска убеђења. Сводећи католичко веровање у грех појуде на апсурд, Стејси се несвесно изједначава са белцима који не поштују староседелачка верска убеђења. Оваквим понашањем, Стејси, заједно са белцима, саучествује у учвршћивању баријера које постоје између белаца и староседелаца. Уколико желе да превазиђу ове препреке, белци и староседеоци би требало да поштују религијска убеђења једни других, а не да их омаловажавају и дискредитују. Будући да је то сада неоствариво, Керол напослетку одлази из резервата, оставши без помоћи коју је очекивала и, како се чини, без пријатељице.

Одбијање староседелаца да се споје са белцима понекада је резултат њихове потребе да заштите себе и свој идентитет. Најбољи пример за то у *Песми Гавранице* јесте потенцијална љубавна веза између Стејси и Стива. Када Стејси први пут примети да је Стив заинтересован за њу, она одмах заузима одбрамбени став који треба да је унапред заштити од судбине која је задесила њену рођаку Шели (Орилејт 2010: 90): „Шели се удала за једног од њих пре неколико година. Морала је да се исели из резервата – није више била Индијанка. После неколико година и двоје деце, оставио ју је. Последње што је Стејси чула је да су деца дата под ‘социјално старање’ и да јој живот иде низбрдо у Ванкуверу“ (Маракл 2017: 59). Стејси овде упућује на један од чланова Закона о Индијанцима којим је уређено да Индијанка која се уда за човека који није Индијанац губи свој статус староседеоца (Орилејт 2010: 90; в. Consolidation of Indian Legislation, Volume II: Indian Acts and Amendments, 1868-1975). Закон који су белци донели лишава Индијанке њиховог изворног идентитета, па ако дође до развода, Индијанке ће бити изгубљене јер неће моћи да се врате у резерват, а у белом граду ће бити непожељне (Орилејт 2010: 90). Сходно томе, сећање на Шели и њену судбину опомиње Стејси да не треба да започиње везу са белцем јер је то може уништити (90-91). Иако Стејси и Стив нису ни започели своју везу, Стејси не жели да ризикује да се заљуби у Стива, да се можда уда за њега и изгуби свој идентитет, само да би је на крају Стив можда оставио и уништио њен живот.

Осим што штити свој идентитет и свој живот од пропадања, Стејси жели да заштити себе од положаја слушкиње која би могла постати уколико започне везу са Стивом. Пошто је Стив белац који живи у белачком патријархалном друштву, он би

могао да од Стејси направи слушкињу белог мушкарца. Стејси је свесна ове опасности, упоређујући Стива са гуштером кога људи ненамерно пуштају у своју кућу. Претходне јесени „Доминик је причао с њом о овом гуштеру (...), зеленом гуштеру реметитеља људи кога невино пуштамо у наше куће. Након што направи хаос у нашим животима питамо се зашто смо га уопште пустили унутра. Доминик је причао о старој змији који је злостављао своју жену. Она га је пустила унутра“ (Маракл 2017: 62). Ако Стејси пусти Стива у свој живот, он би могао почети да је злоставља као мушкарац коме је допуштено да има сву моћ над својом женом. Да не би постала слушкиња патријархалног белог мушкарца, Стејси одбија могућност да буде са Стивом у љубавној вези.

Стејси такође не жели да буде слушкиња Стиву као колонизатору. Након њиховог првог разговора из кога Стејси наслућује да Стив има нека осећања према њој, Стив полази за њом у намери да је отпрати кући. Међутим, на мосту који спаја бели град и резерват, Стејси узима од њега своје ствари и поздравља се. Стив је „имао исти израз на лицу који је г. Џонсон имао. Роб је управо издао наредбу господару, што га је учинило бившим господаром. Ни један ни други човек нису знали шта је то бити бивши господар, па су обојица били збуњени и повређени“ (64). Као господар, Стив свој идентитет заснива на постојању роба. Како Хегел истиче, роб је за господара „онај предмет који сачињава истину извесности о њему самом“ (1986: 117). Без роба, господар не би био господар јер не би имао над ким да господари (Хаулгејт 2013: 97). Када Стејси имплицитно каже Стиву да се врати, он остаје збуњен јер је изгубио свој статус господара. С друге стране, Стејси престаје да буде роб, али не путем рада (в. Хегел 1986: 118-119), већ тако што се успротивила господару, не дозволивши му да неометано уђе у њен свет. Однос господара и роба који Стејси овде евоцира директна је последица колонијализма који је староседеоце уврстио међу робове, а белце међу господаре. Стејси ремети овај однос, али истовремено показује да види Стива као господара, а не као потенцијалног партнера. У њеном уму, Стив је само још један белац који је загосподарио староседеоцима, што аутоматски онемогућава развој љубави између њих.

Стејсин одбрамбени став не наилази на оправдање Гавранице. У тренутку када одбија Стива на мосту, Стејси уочи Гавраницу на једном оближњем дрвету и помисли да постоји могућност да Гавраница „има неки план за њу“ (Маракл 2017: 64). Међутим, Стејси је „одмахнула главом, убеђујући себе да је то била само врана – будаласта врана“, што увреди Гавраницу која се „исправила, избацила главу напред, испуштајући огорчени грак“ (Исто). Стејси не схвата да је Гавраница огорчена њеним одбијањем Стива. Уколико би Стејси и Стив започели љубавну везу, Гавраница би била задовољна зато што би дошло до промене коју она жељно ишчекује. Њихова веза доказала би да белци и староседеоци могу да се повежу и да живе заједно.

Упркос Гавраничином негодовању, Стејси је решена да заувек развеје Стиворе наде да ће њих двоје икада остварити љубавну везу. Једном приликом, Стејси види да је Стив дошао код Еле, те и она одлази код ње како би поразговарала са њим. У жељи да сазна зашто Стејси не жели да буде са њим, Стив је пита: „Је ли зато што сам белац?“, на шта Стејси одговара: „Не (...) зашто што ниси Индијанац“ (168). Својим питањем, Стив скреће пажњу на себе, док Стејси својим одговором покушава да његову пажњу преусмери на себе (Дади 2003: 120). Овим поступком, Стејси жели да спречи Стива да поредећи себе и њу одреди зашто она не жели да буде са њим. За разлику од Маме која није искористила прилику да покаже колонизаторима шта Другост има да каже о себи, Стејси овде у извесној мери скреће Стиву пажњу на перспективу Другости. Управо је овакав потез неопходан како би се колонизатори онемогућили да користе „unheimlich“ у циљу негативног описивања староседелаца, самовољног обликовања њиховог идентитета и оправдавања своје ксенофобије. Да би разумео зашто је веза између њих неостварива, Стив мора да размишља као староседелац, а не искључиво као

егоцентрични белац, што Стејси назива контекстом који такође можемо описати као „заједничку субјекатску позицију неопходну за повезаност“ (Хој 2001: 143). Стив „није имао контекст да је види онакву каква она заиста јесте, да просуди да ли је допадљива или не. Без контекста, било која веза осуђена је на пропаст, одлучила је (...) Контекст, знала је, пали тињајући жар који повезује породицу“ (Маракл 2017: 169). Своја размишљања о контексту, Стејси преноси Стиву: „Нема контекста, Стиве. Нема контекста за тебе и мене (...) [С]ве док не искусиш ужасе епидемије, пожара, суше, и апсолутну претњу коју ове ствари представљају по опстанак целог села – и док не будеш марио за то, очајнички марио – бићеш без релевантног контекста“ (Исто). Стивов одговор да он то „не може себи да дочара у [његовом] делу града“ јесте потврда Стејсиног становишта да за њих двоје нема контекста (Исто). Као припадници различитих култура, Стејси и Стив не живе истим животом, исте природне непогоде немају исто значење, тако да они као субјекти не деле исту позицију.

Као Другост која говори о себи и свом народу, Стејси такође жели да стави Стиву до знања како та Другост види понашање белаца током епидемије:

„Какав је осећај био гледајући нас како умиремо, Стиве?“, питала је. То је било подло. Није много марила што је било подло. Његов отац био је један од белачких лекара од којих се никако није могло очекивати да пређу реку како би лечили „оне“ људе. Лако је убедио свог сина у интересе својих пацијената, своје радне норме. (Исто)

Стејси уплиће Стива у догађаје који су се недавно одиграли и идентификује га као део контекста резервата који је одговоран за смрт (Дади 2003: 121). Као син лекара, Стив је члан породице која је могла да помогне староседеоцима у виду лекова или савета. Уместо помоћи која би афирмисала живот, Стив је, попут осталих белаца, својом равнодушношћу понудио староседеоцима само смрт. Као такав, он не може постати део Стејсиног живота и света.

Стилова реакција на Стејсино питање показује да ипак постоји нада да ће белци и староседеоци једном моћи да остваре заједнички живот. Не знајући шта да одговори, „Стив се зацрвенео и почео да замуцкује, али је Стејси неумољива: „Не знаш шта да кажеш, Стиве?“ (...) ‘Срамота, Стиве. Сада осећаш срамоту’, рекла је без икаквих емоција“ (Маракл 2017: 169). Стив не негира кривицу и прихвата срамоту у којој се осећа „непријатно“ (Исто), што може бити покретач промене код њега, али и код осталих белаца (Фраиле-Маркос, Лопез-Серано 2021: 8). Срамота коју Стив осећа може бити претеча колективне срамоте Канаде поводом губитака и бола које су староседеоци претрпели захваљујући њој (Исто). Наду да је Стилова срамота прекретница у односима белаца и староседелаца изражава и Гавраница (Исто): „Тек током ове последње епидемије грипа коначно је посејано семе срамоте. Гавраница се узбудила. Стејси је била та која је посејала ово семе у срце младог Стива“ (Маракл 2017: 174). Попут Стива, белци би, подстакнути срамотом, могли да препознају недела која су починили староседеоцима, што би их можда навело да им приђу, понуде извињење и обећање да ће у будућности суживот двеју култура бити могућ.

Да би потенцијално светлија будућност у односима белаца и староседелаца почела да се гради, потребно је и да староседеоци на неки начин прекину своју самосегрегацију. Један од начина којим се то може постићи јесте да се што боље упознају са белцима. Својим одласком на факултет, Стејси планира да испуни овај циљ. Међутим, ноћ пред одлазак, Стејси немирно спава, преиспитујући свој одлазак, али јој Гавраница и речи блиских људи помажу да не одустане:

Она је за тренутак посумњала у вредност свог одласка. Гавраница се успаничила. Гавраница је донела Бакин глас до Стејсиних ушију: „Никада нећемо побећи од болести

док не научимо како ћемо да живимо са овим људима. Стално ћемо умирати док мистерија њиховог бића не буде промењена.“ Речи нису биле утешне али су ојачале Стејсину одлучност да оде (...) Стејси се пробудила одлучна. Ићи ће напред, покупиће магичне речи белог града и донеће их кући. Покушаће да их донесе кући на начин који ће оживети њену клонулу заједницу. То је било довољно за земљу и Гавраницу. (175)

Ако према Фукоу „није могуће да знање не изроди моћ“ (2012: 58), онда ће Стејси својим знањем о белцима стећи моћ која ће њој и њеној заједници омогућити да почну да живе са њима. Оснажени знањем, они ће моћи да изађу из својих резервата и да престану да живе одвојени од остатка света, као да им тај свет не припада.

Стејсин одлазак садржи једну контрадикторност. Похађањем факултета она треба да научи како да староседеоци живе са белцима, али треба подсетити да она жели да заврши факултет како би отворила школу у резервату која треба да спречи одлазак деце у резиденцијалне школе. Поставља се питање како ће деца научити да живе са белцима ако не буду више морала да излазе из резервата у коме ће им бити омогућено школовање. Можда Стејси и остали староседеоци очекују да до контакта дође након школовања, када деца већ буду имала формиран идентитет. А можда они очекују да живе са белцима тако што неће напуштати резерват, што је само по себи апсурдно. Роман *Песма Гавранице* не даје јасне одговоре на ову контрадикторност, али нам зато даје Епилог који развјава све наде које постоје када Стејси на крају седе у аутобус и машући својој породици одлази на факултет.

Епилог романа дешава се неких двадесет пет година након догађаја који су описани у главном делу романа. На почетку Епилога, Стејси објашњава да је након епидемије грипа 1954. године, резерват захватила нова епидемија коју није изазвао вирус, нити било који други патогени микроорганизам:

Жене су отишле да се удају након тога. Отишле су у великом броју. Нико не зна зашто; као да се целокупна свест села променила у истом тренутку. Жене су изгубиле безбедност породице. Село је изгубило основу клана због тога. Сада смо ухваћени у епидемију коју смо сами направили и немамо представу како да се против ње боримо. (Маракл 2017: 181)

Нова врста епидемије која погађа староседеоце јесте распад заједнице без које борба староседелаца за своје место у Канади постаје бесмислена. Премда су многе жене отишле из резервата и тако прекинуле своју самосегрегацију, оне су својим одласком истовремено разјединиле заједницу која треба да буде стожер око кога ће се староседеоци окупити у борби за своје место у Канади. Уколико желе да изађу из резервата и започну живот са белцима, они треба то да учине као заједница, а не као појединци. Будући да се њихова заједница распала, староседеоци неће моћи да остваре своје циљеве. Сходно томе, Стејсини планови да током школовања научи како да живи са староседеоцима узалудни су јер више нема заједнице којој би она могла да пренесе своје знање.

Док су староседеоци разједињавали своју заједницу, белци су и даље остали привржени својој политици маргинализације староседелаца. Како Стејси истиче: „На крају, нису нам дозволили да изградимо нашу школу. Нико ни у белом граду није хтео да ме запосли“ (Исто). Стивова срамота, која је пружала наду да ће и други белци осетити срамоту и понудити староседеоцима руку помирења, показала се као узалудна. Белци и даље маргинализују староседеоце, чиме исказују своју решеност да одрже границе између себе и њих.

Иако распад староседелачке заједнице и непромењена позиција белаца показују да Гавраничин план да повеже белце и староседеоце није успео, сам крај романа нам нуди одређену наду да ће њен план можда једном бити остварен. Да би се он остварио,

староседеоци треба да постану као Гавраница, што Стејси, Силија, Мама и Рена схватају на крају Епилога. Овоме претходи питање Џејкоба, Стејсиног сина: „Зашто је ико обраћао пажњу на [белце]?“ (182). Премда оне испрва не знају шта да му одговоре, Стејси му на крају одговара: „Недовољно Гавранице“ (Исто). Током романа, фраза „превише Гавранице“ понавља се више пута пута како би означила „побуну“ (Ајгенброд 2005: 164) или понашање које је „будаласто, необично или самоуверено“ (Капис 2020: 199). Према томе, фраза „Недовољно Гавранице“ коју Стејси користи значи да она и други нису имали довољно Гавраничиног духа у себи (Ајгенброд 2005: 164), што се у будућности може променити. Када чује израз „недовољно Гавранице“, Џејкоб жели да сазна шта то значи, али само добија следећи одговор: „Не брини, сине. Сазнаћеш одговор када буде требало“ (Маракл 2017: 182). Ако му одговор није доступан сада, биће у будућности јер се прича не завршава последњом страницом овог романа (Ајгенброд 2005: 164). Џејкоб ће сазнати шта значи „недовољно Гавранице“ онога тренутка када се староседеоци буду побунили за своја права не обазирјући се на белце, њихове законе и забране. Тада ће „недовољно Гавранице“ прерасти у „превише Гавранице“, а они читаоци који су прочитали роман Ли Маракл моћи ће да гледају побуну староседелаца и да са осмехом кажу „превише Гавранице“.

6. Староседеоци као жртве колонијалног система: *Пољубац Крзнене краљице Томсона Хајвеја*

Роман *Пољубац Крзнене краљице* Томсона Хајвеја није првобитно био замишљен као роман. Хајвеј је најпре покушавао да напише аутобиографију, па драму, затим телевизијски филм, па чак и еп од осамсто страна (Макегни 2005: 80). Напоследку, Хајвеј је написао полуаутобиографски роман који је заснован на његовим животним и породичним искуствима (Белгити 2009: 2; Хауелс 2004: 83). Заједно са својим млађим братом Ренеом, Хајвеј је похађао једну од резиденцијалних школа у Канади, где су, попут многобројне друге староседелачке деце, били сексуално и физички злостављани. Прича *Пољубац Крзнене краљице* о браћи Окимазис јесте фиктивна верзија колонијалног насиља које су браћа Хајвеј искусили у резиденцијалној школи педесетих година прошлог века (Белгити 2009: 2). Поред сексуалног и физичког насиља које су доживели у школи, браћу Окимазис и браћу Хајвеј повезују њихове музичке, односно уметничке, каријере. Попут Томсона Хајвеја, Церемаја Окимазис је пијаниста и драмски писац, док је Гејбријел Окимазис, попут Ренеа Хајвеја, прослављени балетан који веома млад умире од последица ХИВ-а (Исто; Хауелс 2004: 84). Осим што је Ренеову судбину у извесној мери преточио у лик Гејбријела, Томсон Хајвеј је своме брату посветио читав овај роман. Језгровита посвета која стоји на самом почетку романа испуњена је љубављу и осећајем губитка (Хоџсон 1999). У оригиналу, на Кри језику, она гласи: „*Igwani igoosi, n'seemis*“, што у грубом преводу значи: „За тебе, мали брате“ (Хајвеј 2008; Хоџсон 1999).

Повезујући књижевност и свој живот, Томсон Хајвеј је створио дело које му је помогло да прочисти своју психу од трауматичних садржаја који су се у њој наталожили. Хајвеј је више пута поновио да је „*Пољубац Крзнене краљице морао да буде написан*“ (Хоџсон 1999). Како он истиче у једном од својих интервјуа: „Нисам имао избора (...) *Морао сам да напишем ову књигу. Дошла је вриштећи јер је ову причу очајнички требало испричати*“ (Метот 1998). Будући да задржавање такве једне приче у себи доводи до повратка потиснутих садржаја који могу изазвати болест, њено причање заправо води ка оздрављењу (в. Хоџсон 1999), што је и једна од одлика књижевности која, попут психоанализе, може прочистити психу аутора кроз причање (в. Бужињска, Марковски 2009: 51). У Хајвејевом случају, зачуђујуће је то што је писање *Пољубац Крзнене краљице* нашкодило његовом здрављу које је нормализовао тако што је отишао код врача који му је помогао да победи болест (Метот 1998). Иако се чини да је писање нашкодило Хајвеју, оно је заправо било катализатор који је покренуо процес прочишћења психе који није могао бити довршен без фазе болести која се у њему након писања јавила и која је за њега била само додатни корак ка катарзи. Успевши да напише *Пољубац Крзнене краљице*, Хајвеј је помогао не само себи, већ потенцијално и другим староседеоцима који су преживели ужасе резиденцијалних школа. Читањем овог дела, староседеоци се могу поистоветити са судбинама ликова, што им може помоћи да се суоче са својим траумама из прошлости, чиме ће можда смоћи снаге да о њима причају и да се кроз причање излече, а излечење сваког појединца доприноси излечењу староседелачке заједнице као целине.

Суочавање староседелаца са траумама из прошлости захтева од њих да препознају да су жртве колонијалног система који их је систематски угњетавао и тлачио. Као што је Хајвејев роман староседеоцима приказао трауме које су можда потискивали, он им такође приказује ликове који су еклатантни примери староседелачких жртви са којима се они могу поистоветити. Имајући у виду да је Хајвејев роман дело канадске књижевности, жртве које се у њему описују показују особености жртви које су карактеристичне за канадску књижевност и за Канаду уопште. Типичне особине

канадских жртви описала је Маргарет Етвуд у својој студији *Опстанак: тематски водич кроз канадску књижевност*. Теоријски модел жртве Маргарет Етвуд има широк дијапазон примене: било да су у питању канадски појединци или, пак, Канада у целисти, овај модел може се на њих применити (Етвуд 2012: 31-32). Етвудова разликује четири основне позиције жртве које су исте, било да је реч о држави, мањинској групи или појединцу (32). У првој позицији, жртве негирају да су жртве; у другој позицији, жртве прихватају да су жртве, с тим што свој положај жртве приписују деловању судбине, Бога, историје, несвесног или неке друге више силе; у трећој позицији, жртве прихватају да су жртве, али не прихватају да је њихов положај непроменљив; у последњем, четвртом положају налазе се „креативне не-жртве“ које нису ни биле жртве или су преласком из треће у четврту позицију постале бивше жртве (32-35). Етвудова напомиње да њен модел жртве није линеаран, да се жртве ретко задржавају стриктно у једном положају и да понекада жртве могу заузимати више положаја истовремено (36), што значи да је њен теоријски модел жртве веома флексибилан и прилагодљив. Примењен на *Пољубац Крзнене краљице*, Етвудин модел такође показује флексибилност. Ликови овог романа умеју да мигрирају из једне позиције у другу, неретко у потпуности прескачући одређене позиције, а дешава се и да они своје кретање из једне позиције у другу не започну из првог положаја, већ из другог или трећег. Такође, неки ликови остају дуже заробљени у једној позицији, немоћни неко време да се из ње помере у позицију која је за њих повољнија. Коју ће позицију одређени лик заузети зависи од животних околности, спољашњих притисака, личних претензија и многих других фактора. Помнија анализа Хајвејевог романа омогућиће нам да потпуније спознамо динамику Етвудиног модела жртви и његову повезаност са другим темама и мотивима.

Пољубац Крзнене краљице жанровски се може одредити као *Künstlerroman* који прати развој уметничког потенцијала лика или ликова. *Портрет уметника у младости* Џејмса Џојса јесте пример таквог романа (Болдик 2001: 27). Као Кри верзија Џојсовог романа, *Пољубац Крзнене краљице* описује живот два младића који откривају свој уметнички позив (Хауелс 2004: 85). Од оца Ејбрахама и мајке Маријезис, Церемаја и Гејбријел Окимазис рођени су у Иманапипитат (Eemanapiteepitat) резервату у северозападном делу Манитобе. На рођењу, Церемаји је дато име Чемпион (Champion), у част победе његовог оца на Светском првенству у трци запрежних паса (Канг 2017: 199), док је Гејбријелу дато име Унимиту (Ooneemeetoo)⁵⁸. Међутим, на крштењу имена су им промењена у Церемаја и Гејбријел. Још у раном детињству они показују таленат за уметност. Церемаја наставља породичну музичку традицију тако што почиње да свира хармонику, док Гејбријел почиње да плеше. Њихово релативно небрижно детињство прекида одлазак у Берч Лејк резиденцијалну школу за Индијанце где их директор школе, отац Лафлер, сексуално и физички злоставља. Тежак период у школи не прекида њихов уметнички развој, те тако Церемаја у школи учи да свира клавир, а Гејбријел да плеше, показујући своје умеће на школским представама. Након завршетка школе, браћа Окимазис одлазе у Винипег где настављају да се баве уметношћу. Док Церемаја трудољубиво вежба свирање клавира, Гејбријел почиње да се успешно бави балетом. Заједнички живот Церемаје и Гејбријела ускоро бива раскинут због њихових различитих ставова по питању траума и сексуалности. Тек после извесног времена, браћа се опет састају како би заједно радили на стварању драмских дела која наилазе на позитиван одзив канадске публике. Међутим, због свог промискуитетног начина живота, Гејбријел на крају умире у болници од ХИВ-а, окружен породицом и пријатељима.

⁵⁸ Ooneemeetoo на Кри језику значи плесач (Хајвеј 2008: 309). На крају *Пољубца Крзнене краљице* налази се Глосар Кри термина у коме су дати преводи на енглески језик већине Кри израза који се појављују у роману. Уколико није другачије назначено, преводи су преузети из овог Глосара, с тим што су преводи са енглеског на српски преводи аутора ове дисертације.

Почетак романа описује „стварање“ Церемаје које се одиграва након победе његовог оца Ејбрахама на Светском првенству у трци запрежних паса, које се у оквиру Фестивала трапера одржава у месту Упаскујак (Oopaskooyak) у Манитоби 1951. године⁵⁹. Након Ејбрахамове сјајне победе, њега преплављују три таме у којима види само светлцуви бели пламичак који означава присуство Варалице, мада Ејбрахам то још увек не зна. Варалица убрзо преузима људско обличје, и то као мис Крзнене краљице чији се избор одржава упоредо са Светским првенством⁶⁰ (в. Брајдон 2001: 20; Макол 2013: 69; Олавесон 2017: 70). На додели пехара и новчане награде Ејбрахаму, бели пламичак уобличава се у Крзнену краљицу која му уз награде даје и пољубац који остаје забележен на фотографији коју Ејбрахам носи кући са собом. Након пољупца, Ејбрахам види како се ова „богиња“ уздиже у небо и постаје „померајуће, магловито пулсирање“ (Хајвеј 2008: 12). У њеној руци, појави се чаробни штапић, а из седам звезда из сазвежђа Велики медвед који су „украшавали њену круну“ искрсну „људски фетус, потпуно оформљен, бисеран, сабластан“ (Исто). Потом Крзнена краљица нестаде, а беба остаде да полако пада ка Земљи. Ова беба коју Варалица ствара је заправо Церемаја чије натприродно стварање прати и оно људско. По Ејбрахамовом доласку кући са Фестивала, он и Маријезис воде љубав, што је тренутак Церемајиног овоземаљског зачећа.

Попут његовог стварања, Церемајино рађање такође је испричано кроз мешање Кри митологије и реалности. Са неба, Церемаја као беба пада у снег у једној шуми. Излазећи из снега, он почиње да трчи кроз шуму, да би се ускоро саплео и пао испред једне пећине, што буди мрзовољног медведа који га благо шутира у задњицу. Наставивши даље, Церемаја среће зеца, „писца зечје лирске поезије“, који му даје своје крзно видевши да му је хладно (21). Излазећи из шуме, Церемаја види шатор поред језера и трчи ка њему, да би ушавши у њега угледао своју мајку како се порађа. Уз пар плесних окрета, он скаче на њен стомак и убрзо долази на овај свет. На његовом рођењу присутна је и Варалица која на небу, међу галаксијама, маше својим чаробним штапићем.

Гејбријелово рођење слично је Церемајином, с тим што Гејбријел након сусрета са медведом и зецом зарања у пермафрост, заборавивши да се окрене. Излазак на површину из таквог положаја кроз залеђену земљу је тежак, али напослетку он успева да изађе и чује врисак своје мајке на тешком порођају. Гејбријелов положај у пермафросту наговештава да је он у материци окренут карлично, те да Маријезис има потешкоћа при порођају. Као и на Церемајином рођењу, и на Гејбријеловом рођењу присутна је Варалица која на небу маше својим чаробним штапићем.

Церемајино и Гејбријелово стварање и рођење показују да су они од самог почетка свог живота урођени у Кри религију. Они се рађају као староседеоци, а не као хришћани, што је за колонизаторе неприхватљиво. Колонизатори не дозвољавају староседеоцима да буду део своје религије под изговором да је она зла и сатанистичка, што доказује трагична судбина Чачагату, „последње шаманке у том делу света, последње врачарице, последње свештенице“ (247). Чачагатина смрт директно је повезана са доласком првог свештеника на простор резервата Иманапипитат. Непосредно пред његов долазак, Кри заједницу у том делу Канаде захватила је глад која је била толико велика да су многи умирили, све док једног дана једног човека није запосео Витиго (Weetigo)⁶¹. У Кри теологији, Витиго је застрашујуће створење које неки описују као човека канибала, други као чудовиште или духа чија је главна особина конзумирање људског меса (Макегни 2005: 91). Међутим, свештеник, који је у међувремену стигао, рекао је да је душу оболелог човека запосео ђаво, што Чачагату није прихватила као

⁵⁹ Oopaskooyak је Кри назив за град Де Па (The Pas) у Манитоби (Ван Есен 2012: 107).

⁶⁰ Више о Фестивалу трапера и избору за мис Крзнене краљице погледати: <https://www.trappersfestival.ca>

⁶¹ Витиго је познатији и под називом Виндиго (Wendigo).

валидно објашњење. Она је почела да истерује Витига из оболелог човека, али ју је свештеник зауставио и оптужио за вештичарење. Оболели човек је умро, а Чачагату је послата у затвор у Винипегу где је извршила самоубиство вешањем. Чачагатина судбина показује да свештеници виде староседеоце и њихове обичаје као сатанистичке и зле, чиме потврђују Фанонову тезу да је колонијални свет манихејски свет који се заснива на виђењу колонизованих као оличења зла, а које се једино може искоренити уз помоћ хришћанске религије (в. Фанон 1973). Под изговором да је староседелачка религија зла, колонизатори могу легитимизовати и оправдати своју колонизацију, што према Мемију захтева од њих да уздижу себе, а унизе колонизоване (в. Меми 2003).

У складу са Фаноновим становиштем да се зло колонизованих може излечити уз помоћ хришћанства, колонизатори у Хајвејевом роману користе крштење као методу истеривања „зла“ из староседелаца. У току Гејбријеловог крштења, локални свештеник и мисионар Есташ Бушар, у складу са веровањем да крштење доноси човеку нови живот тиме што он, између осталог, више није под влашћу ђавола и злих сила, већ Христа као свог Господа (Вудхед 2004: 40), изговара питање: „Abrenuntias satanae?“⁶² (Хајвеј 2008: 37). Одричући се ђавола, Гејбријел треба да прихвати Христа као свог Господа и да тако започне нови живот, што за Гејбријела и друге покрштене староседеоце значи одрицање од наводно зле и сатанистичке староседелачке религије. У том смислу, Бушарово питање упућено Гејбријелу, односно његовој куми која га држи у наручју, захтева од њега да се одрекне своје изворне религије у којој су он и сви други староседеоци урођени од свог рођења. Приморани да се повинују свештеницима, староседеоци се, попут Чачагату, конституишу као жртве колонијалног система који држи да су колонизовани народи оличење зла.

Изједначавање староседелаца са злом јесте показатељ да их колонизатори доживљавају као „unheimlich“, јер како Фројд наводи, и нека особа може бити „unheimlich“ када јој се приписују зле намере које спроводи „уз помоћ специјалних сила“ (1955: 243). Према колонизаторима, староседеоци уз помоћ сатанистичких сила спроводе своје зле намере које се морају сузбити, а будући да се ово зло налази изван колонизатора, ксенофобија се овде манифестује као Марксова спољашња фобија (в. Маркс 1969). Међутим, будући да староседеоци немају зле намере, нити их спроводе у спречи са ђаволским силама, ксенофобија колонизатора се помнијом анализом заправо открива као Марксова унутрашња фобија (Исто). Водећи се становиштем Јулије Кристеве да је „unheimlich“ у нама (в. Кристева 1991), можемо рећи да у колонизаторима постоји унутрашње „unheimlich“ зло према коме гаје фобију и кога желе да се ослободе пројектујући га на староседеоце⁶³, чиме се потврђује Етвудино становиште да се староседеоци обично представљају као „пројекције нечега у психи белих Канађана“ (2012: 95). Својом пројекцијом, колонизатори такође показују да су привржени Баумановом чврстом модернизму у коме човек премешта свој унутрашњи прљави елемент на странца (в. Бест 2019). Створивши од староседелаца „unheimlich“ зло, колонизатори не беже од њега, већ га користе како би приказали себе као борце добра који се у служби хришћанства сукобљавају са тим злом, што је део стратегије да се ослободе свог унутрашњег „unheimlich“ зла. У овој борба колонизатора са својом унутрашњом ксенофобијом, староседеоци постају невинне жртве које губе своје животе, идентитет и културу.

Наметање хришћанства староседеоцима има за циљ и потискивање староседелачке религије као женске религије коју треба да замени хришћанство као

⁶² „Одричеш ли се сатане?“

⁶³ Како Фројд наводи, фобије карактерише пројекција која замењује унутрашњу инстинктивну опасност спољашњом која се може опазити, што је корисно јер човек може да побегне од спољашње опасности, док је бег од унутрашње опасности бесмислен (1959: 126; в. Фројд 1957: 184).

мушка религија. У једном од својих обраћања публици, Хајвеј износи да је Колумбо са собом донео митологију у којој постоји само један, мушки Бог и у којој идеја о женском божанству не постоји, по чему се она разликује од староседелачке митологије у чијем средишту је „идеја о божанству у женској форми“ (ideacity 2018). Хајвејево образложење разлике између хришћанства и староседелачке религије засновано је на разлици између патријархалног хришћанског друштва и староседелачког матријархалног друштва. Док у западном свету владају претежно мушкарци, како на људском тако и на божанском нивоу, у староседелачком друштву, жене, на челу са женским Богом, имају бољи и поштованији положај. У жељи да пренесу своју патријархалну религију и уређење на староседелачко друштво, колонизатори настоје да потисну староседелачку женску религију⁶⁴, што је за њих неопходност не само да би истакли своју доминантну мушку страну, већ и да би уништили Фројдов „unheimlich“ који се овде манифестује као жена која је у мушком колонијалном систему требала да остане скривена, али је сада обелодањена и шири нелагодан „unheimlich“ осећај. Пошто се староседелачка женска религија као „unheimlich“ налази изван колонизатора, њихова ксенофобија одговара Марксовој спољашњој фобији. С друге стране, она је и унутрашња јер се колонизатори плаше своје женске стране која се налази у сваком мушкарцу, што је потврдио Јунг својим појмом Аниме која се може дефинисати као „наслеђена колективна слика жене“ која се налази у „несвесном мушкарца“ (Јунг 1977: 208). Као део несвесног, Анима се може сагледати као „unheimlich“, јер како је Кристева истакла, „unheimlich“ је наше несвесно (в. Кристева 1991). За колонизаторе, „unheimlich“ женски део њиховог несвесног треба да остане ту, а не да прелази у свесно. Према томе, када су они у староседеоцима препознали отелотворење своје „unheimlich“ женске стране, она је из несвесног прешла у свесно, што је проузроковало појаву страха који су покушали да савладају покрштавањем староседелаца у религију која је мушка. Борба колонизатора са својом унутрашњом ксенофобијом тако опет од староседелаца прави жртве које губе своју културу и идентитет. Доказ да колонизатори желе да потисну староседелачку женску религију јесте Гејбријелово крштење. Када отац Бушар постави питање које се односи на одрицање од сатане, Гејбријелова кума на крштењу и Маријезисина рођака, Ени Мустус, помисли да му он даје име. Одлучна да се успротиви, она каже свештенику: „Али он већ има име (...) Његово име (...) је Унимиту. Унимиту Окимазис. Не Satanae Окимазис“ (Хајвеј 2008: 37). На ову Енину примедбу, отац Бушар одговара: „Ени Мустус (...) Жене не смеју да говоре своје мишљење у цркви“ (Исто). Бушарова критика Ени има покриће у Библији у којој стоји: „[Ж]ене нека ћуте у црквама, јер им није дозвољено да говоре. Нека буду послушне, као што и Закон каже. А ако желе нешто да науче, нека код куће питају своје мужеве, јер не приличи жени да говори у цркви“ (Библија, Прва посланица Коринћанима, 14: 34-35). Бушарово наређење које се заснива на учењу које Библија проповеда не односи се само на Ени, већ и на женску староседелачку религију која пред хришћанством треба да заћути, остане скривена и лишена „unheimlich“ потенцијала.

Међутим, неопходно је истаћи да хришћанство није религија у којој су жене у потпуности маргинализоване. Жене су биле саставни део групе људи која се окупљала око Христа, који је често разговарао са женама, очекујући и охрабрујући њихов одговор, третирао их као одговорна људска бића и подржавао их (Макрат 2015: 25-26). Хришћанство, дакле, нема јединствен одговор по питању положаја жена, што не спречава свештенике да сами изаберу одговор који им одговара и да га искористе како би потиснули претећу староседелачку женску религију и истакли доминантну,

⁶⁴ Овакав однос снага који влада између хришћанства и староседелачке религије истиче и Хајвеј који је рекао да *Пољубац Крзнене краљице* говори о томе како једна религија убија другу, односно како Бог као мушкарац убија Бога као жену (Хоцсон 1999).

патријархалну страну колонијалног Запада. Сходно томе, староседелачка религија и њени верници нису заправо жртве хришћанства, колико патријархалних колонизатора који се не устручавају да искористе хришћанство како би нашли покриће за уништење онога што је страно и претеће, а чији су носиоци староседеоци. Када се оно што је страно и претеће уништи, колонизатори онда могу без бојазни и препрека да спроводе своју доминацију и моћ.

Изузев хришћанства, колонизатори за своје циљеве користе и староседелачку културу која опстаје упркос нападима које трпи. Чини се парадоксалним, али за белце је важно да одрже староседелачку културу живом како би лакше контролисали староседеоце. Како је Саид истакао: „[П]ознавање подређених раса или Оријенталаца чини управљање лаким и профитабилним; знање даје моћ, више моћи захтева више знања, и тако даље, у све профитабилнијој дијалектици информације и контроле“ (2008: 52). У резиденцијалној школи у коју одлазе Церемаја и Гејбријел, свештеници користе староседелачко веровање да косу није пожељно шишати. Старешина Nlaka'ramux староседелачког народа, Ерни Мичел, наводи да коса за староседеоце представља везу са земљом, снагу, дух и идентитет (GOLD RUSH TRAIL 2021). Он сматра да су у резиденцијалним школама знали да ако староседеоцима ошишају косу да ће им тако сломити дух, додајући да су у томе, у одређеном смислу, успели (Исто). Шишање Церемаје и друге староседелачке деце по доласку у школу потврђује Мичелова појашњења о вредности косе у староседелачкој култури, као и његово гледиште о вези резиденцијалних школа и шишања староседелаца. Одмах по доласку у резиденцијалну школу, свештеници постројавају децу у ред, и једног по једног шишају. Када дође ред на Церемају, он седе у столицу „[с]преман за клање“ (Хајвеј 2008: 52). Решен да га јуначки поднесе, „Чемпион је исправио леђа и призвао сваки грам храбрости како не би бризнуо у плач“ (Исто), али када је на крају његова коса „потпуно нестала“, он „више није имао снаге“ и „почео је гласно да плаче“ (54). Лишен косе, Церемаја губи снагу духа и једино што му као беспомоћном детету преостаје јесте да кроз сузе изрази своју немоћ.

Као што староседелачка деца не могу да се поуздају да ће им коса дати снагу да се на неки начин заштите од свештеника, исто тако се они не могу поуздати у своје родитеље да ће их заштитити. Церемајини и Гејбријелови родитељи, који би требало да су им највећа подршка и заштита, не могу и не желе да помогну својој деци. Њихова немоћ пред ауторитетом цркве и државе, као и подршка католичанству, онемогућава их да виде шта се у школи збива с њиховом децом. Пре него што Церемаја треба да пође у школу, Маријезис пита Ејбрахама: „Да ли [Церемаја] мора да иде у ту школу на југу“, на шта он одговара: „Шта отац Бушар жели, претпостављам“ (40). Маријезис га потом пита зашто Церемаја не сачека две године како би и Гејбријел пошао с њим, а он на то одговара: „*Soonie-eye-gimow* је тако наредио⁶⁵, каже отац Бушар. То је закон“ (Исто). Ауторитет свештеника и државе лишвавају Ејбрахама и Маријезис њихове улоге родитеља. Они више немају права ни могућности да одлучују о судбини своје деце, па једино што им преостаје јесте да прихвате све што им свештеници или држава нареду. С друге стране, они драговољно прихватају ауторитет свештеника и добробит католичанства, па макар то било по цену добробити њихове деце. Церемаја и Гејбријел су свесни да би њихови родитељи пре стали на страну Лафлера, него на њихову страну. Како Гејбријел једном приликом каже Церемаји: „Чак и када бисмо им рекли, они би стали на страну оца Лафлера“ (92). Да Гејбријелово мишљење има основа доказује

⁶⁵ У преводу, *Soonie-eye-gimow* значи Индијански агент. Од 1830-их до 1960-их година прошлог века, Индијански агенти били су представници староседелаца у канадској Влади. Њихов задатак био је да имплементирају правила Владе, да спроводе и намећу одредбе Закона о Индијанцима, као и да руководе свакодневним пословима који се тичу староседелаца. Данас функција Индијанског агента не постоји јер староседеоци сами уређују своје послове (Ирвин 2018).

Ејбрахамово гледиште: „Католичка црква спасила је наш народ. Без ње, не бисмо били данас овде. Она је једини истинит начин да разговарамо с Богом, да му се захвалимо. Пратиш ли било коју другу религију идеш право у пакао, то је проклето сигурно“ (109). Слична убеђења гаји и Маријезис, која на самрти свог мужа и сина Гејбријела захтева да се спроведу хришћански обичаји јер верује да ће у супротном они отићи у пакао. Оваква уверења Ејбрахама и Маријезис смештају их у прву позицију жртве у којој жртве негирају да су жртве како не би изгубиле свој привилеговани положај по коме се и разликују од других жртви које су део њихове групе (Етвуд 2012: 32). Ејбрахам и Маријезис негирају да су жртве јер сматрају да су староседеоци који су прихватили хришћанство привилегованији од оних који нису. За разлику од староседелаца који нису прихватили хришћанство, они који су покрштени могу да причају с истинским Богом и буду спасени од вечних мука у паклу. Чврсто верујући да нису жртве, Ејбрахам и Маријезис не виде да су њихова деца жртве управо тог католицизма који ће их спасити од пакла. Због ове заблуде, али и због своје немоћи пред ауторитетом свештеника, Ејбрахам и Маријезис постају саучесници у жртвовању своје деце.

Заштиту Церемаји и Гејбријелу од напада свештеника не може да пружи ни Варалица, премда она то покушава. Пре поласка у школу, Маријезис Гејбријелу даје фотографију на којој Крзнена краљица љуби њиховог оца након његове победе на Светском првенству у трци запрежних паса, уз речи: „Крзнена краљица ће пазити на тебе (...) Бела лисица на њеном огртачу штитиће те од злих људи“ (Хајвеј 2008: 74). Када већ прве ноћи по доласку у школу Гејбријела почне да вреба Лафлер, Варалица успешно одбија његов напад. Пре Лафлеровог доласка, Церемаја је чувши свог брата како плаче дошао у његов кревет како би га утешио. Током разговора у спаваоници, Гејбријел вади фотографију испод јастука како би је Церемаја и он пољубили. Након тога, они су заспали, да би им после извесног времена пришао Лафлер који буди Церемају и наређује му да оде у свој кревет како би остао сам са Гејбријелом. Али, у том тренутку, Лафлер уочава фотографију Крзнене краљице, односно Варалице која му намигну. Зачуђен овим призором, Лафлер је „вратио фотографију на јастук и одшуњао се низ пролаз ка вратима“ (Исто). Моћ фотографије Крзнене краљице успева да порази Лафлера (Хауелс 2004: 88), и да тако заштити Гејбријела од напада, али не задуго. Ауторитет Лафлера као директора школе превише је снажан за Крзнену краљицу, те Гејбријел, као веома леп дечак, постаје Лафлерова омиљена сексуална жртва (Исто).

Лишени заштите своје културе, родитеља и натприродних сила, Церемаја и Гејбријел постају беспомоћне жртве које прихватају свој положај жртве, што се може видети у Лафлеровом сексуалном злостављању Гејбријела. Једне ноћи, под окриљем мрака, Лафлер прилази Гејбријеловом кревету, завлачи руку испод његовог доњег дела пиџаме и почиње да га мастурбира. Пробуђени Гејбријел не сме да отвори очи плашећи се да ће се „свештеник наљутити; једноставно је претпоставио, након неколико секунди збуњености, да се ово дешава у школи, да је то само још један од разлога што је доведен овде, да је ово право светих људи“ (Хајвеј 2008: 78). Прихватајући да је сексуално злостављање нормална појава у школи и да је оно право светих људи, он прихвата своју позицију жртве, што значи да се он налази у другој позицији жртве у оквиру теоријског модела Маргарет Етвуд. Попут жртава у овој позицији које не могу да се боре против судбине, божје воље или биологије (Етвуд 2012: 33), Церемаја не може да се бори против свештеника и његовог, како Гејбријел верује, права да злоставља староседелачку децу.

Као дете које одраста у породици која вреднује и поштује свештенике, Гејбријел не схвата да право свештеника не обухвата сексуално злостављање беспомоћне деце, нити је то поступак који истинско хришћанство одобрава. Међутим, Хајвејев даљи опис Лафлеровог злостављања, ипак настоји да повеже хришћанство и силовање: „Постепено, Лафлер се савијао, све ближе и ближе, све док се распеће које је висило око његовог

врата није смирило на Гејбријеловом лицу. Суптилно пулсирајуће кретање свештениковог горњег дела тела учинило је да наги Исус Христ (...) трља своје тело о дететеове усне, изнова и изнова и изнова“ (Хајвеј 2008: 78). Сем Макегни истиче да Христово настојање да силом уђе у дечакова уста представља хришћанство које симболички силује староседелачку културу (2005: 89-90). Дајана Брајдон нуди слично размишљање, истичући да Христ, који је присутан на распећу које Лафлер носи, учествује и подржава злостављање (2001: 22). Хајвејев опис Гејбријеловог силовања и ставови критичара су проблематични, имајући у виду да се истинско хришћанство противи насиљу и злостављању. У Библији стоји: „Господ испитује и праведнога и злога, а онога ко воли насиље, силом мрзи душа његова“ (Библија, Псалми, 11: 5). Познате су и Христове речи: „Врати свој мач на његово место, јер сви који се маше за мач - од мача ће и погинути“ (Библија, Јеванђеље по Матеју 26: 52). Ове Христове поруке уче нас да онај који пропагира насиље, од насиља ће и настрадати. Сходно томе, можемо рећи да Лафлер, као силоватељ деце, није достојан представник истинског хришћанства, а да црква која подржава такво понашање није божја кућа, већ институција која подржава насилни колонијални систем, што је потврдио Фанон истичући да црква у колонији не позива колонизованог да следи пут Бога, већ пут тлачитеља (в. Фанон 1973). Према томе, право свештеника да силују децу није хришћанско право, већ право које се заснива на колонијалном тлачењу које истинско хришћанство нити признаје, нити одобрава. Ослободивши хришћанство одговорности за силовање староседелачке деце, можемо још једном подвући да Гејбријел и друга деца нису жртве хришћанства, већ тлачитељског колонијалног система којим управљају колонизатори у којима опстаје њихово „unheimlich“ зло. Изгледа парадоксално, али покушавајући да се ослободе свог унутрашњег „unheimlich“ зла пројектујући га на староседеоце и приказујући себе као борце против њега, колонизатори постају његово оличење. Раније изнето становиште да у борби колонизатора са својом унутрашњом ксенофобијом староседеоци постају жртве, сада добија ново значење. Ова борба колонизатора са својом унутрашњом ксенофобијом показује се као узалудна, јер је њихово унутрашње „unheimlich“ зло превише снажно и примамљиво да би се победило. Подлежавши његовом искушењу, они својим окрутним поступцима према староседецима постају, како је и Сезер приметно, слични нацистима који су починили небројено зала над припадницима „ниже расе“ (в. Сезер 2015). Недела која су свештеници и други колонизатори починили над недужном децом су хитлеровска и нацистичка, без обзира на то што су она оправдана и легитимизирана на различите начине. Сва оправдања и легитимизације не могу да сакрију чињеницу да су староседелачка деца у резиденцијалним школама трпела сексуално и физичко злостављање и да су чак убијана. За такве нацистичке злочине не постоји покриће, поготову за ону децу која су преживела и која су дуго година морала да се носе са траумама и последицама, о чему Хајвеј опширно говори у свом роману.

Лафлерово силовање оставља дуготрајне последице на Гејбријелов живот који постаје испуњен траумама које га стално прате. Како би дочарао настанак трауме и њен негативни утицај, Хајвеј употребљава мотив Витига. У ноћи када Лафлер силује Гејбријела, Церемаја се буди и види да се изнад Гејбријела надвија тамна фигура која је могла бити „медвед који прождире саће или Витиги који се гости људским месом“ (Хајвеј 2008: 79). Као Витиги, Лафлер овде не конзумира Гејбријела буквално, већ фигуративно „прождире“ његову нормалну личност коју, под утицајем трауме, замењује „оштећена“ личност коју карактерише пренаглашена сексуална жеља коју Хајвеј такође повезује са Витигом. У складу са способношћу Витига да преобрати друге људе у Витига (Фејган 2009: 217), у Хајвејевом роману, Лафлерово сексуално злостављање описано је као напад Витига који заражава тела која прождире, увећавајући тако њихову жељу за другим телима (Белгити 2009: 4). Као Витиги, Лафлер заражава Гејбријела појудом за

другим телима, због чега ће Гејбријел бити принуђен да стално понавља трауму, тражећи нове, мушке партнере са којима ће имати сексуалне односе, све док га то на крају не одведе у прерану смрт.

За разлику од Гејбријела, Церемајина реакција на трауму силовања посве је другачија. Видевши шта Лафлер ради његовом брату, он одлучује да потисне ову трауму: „[Н]ека одаја дубоко у његовом уму трајно се затворила. Никоме се није десило. Није видео оно што је видео“ (Хајвеј 2008: 80). Осим што потискује приказ силовања брата, он такође потискује чињеницу да је и њега Лафлер силовао. Али, иако он потискује ове трауме, он их не брише, јер како Рикер износи, психоанализа нас је научила да „траума остаје иако је недоступна“, додајући да је „једно од основних убеђења Фројда [било] да је прошлост која се једном доживи неуништива“ (2004: 445). Упркос Церемајином покушају да потисне трауме, оне као неизбрисив траг прошлости остају записане у његовој психи, настављајући да обликују његов живот. Попут Гејбријела, Церемаја, захваљујући Лафлеру и траумама, остаје жртва колонијалног система.

Премда браћа Окимазис настављају да буду жртве колонијалног система и након завршетка резиденцијалне школе, њихова позиција жртве производи различите реакције код једног и код другог, што је једним делом описано кроз њихов живот у Винипегу где уписују средњу школу. На почетку Церемајиног живота у Винипегу, он осећа једну врсту привржености према другим маргинализованим и дискриминисаним староседеоцима који живе у овом граду. Враћајући се једног дана аутобусом са часа клавира, он види како једну староседелачку жену из једног бара избацује човек који је, како се чини, његов власник. Стојећи на тротоару, њој прилази један аутомобил у коме је четири младића који је позивају да уђе у аутомобил, што она након кратке препирке и чини. Недељу дана касније, Церемаја у новинама види фотографију наге Евелин Роуз Макреј коју је полиција нашла на периферији града у једном јарку са разбијеном пивском флашом у вагини. Препознавши да је ова жена заправо она коју је видео како улази у аутомобил са младићима, Церемаја позива полицију, али они су „мало обраћали пажњу на запажања петнаестогодишњих индијанских дечака“ (Хајвеј 2008: 107). Саосећајући са овом убијеном женом која је, попут њега, жртва силовања, Церемаја позива полицију у нади да ће починиоци бити пронађени и заслужено кажњени за своја злодела, што би доказало да Канада не штити све злочинце и да је правда за староседеоце ипак достижна.

Церемајину приврженост и саосећајност према староседеоцима ускоро замењује одбојност према њима, што је резултат његовог другачијег виђења њихове сличне позиције жртве. Како Џенифер Хендерсон износи, староседелачке жене које Церемаја и Гејбријел виђају на улицама су непожељан подсетник на њихову сексуалну виктимизацију (2009: 197), због чега Церемаја на крају престаје да се поистовећује са њима. Како би се што више удаљио од староседелачких жртава, али и од своје позиције жртве, у Церемаји се јавља жеља да буде као белац, што подразумева и одбацивање свог староседелачког идентитета, што одговара Мемијевом опису колонизованог који жели да буде као колонизатор и који се у том процесу окреће против свог народа и свог изворног идентитета (в. Меми 2003).

Оно што Церемаја не схвата јесте да је у жељи да оспори своју позицију жртве, опет постао жртва, и то Витига који настањује град у облику тржног центра. Када Гејбријел стигне у Винипег, Церемаја га води у тржни центар како би купили нову одећу која ће прикрити Гејбријелову „староседелачку другост“ (Макегни 2005: 92). У току куповине, они се присећају приче о Висагичаку, односно Варалици, и Витигу, коју су чули од њихове тетке Црнооке Сузан. Наиме, Варалица долази на Земљу прерушена у ласицу како би убила Витига који је „морао бити убијен јер је јео људе“ (Хајвеј 2008:

120). Варалица улази у Витига кроз анус и жваће, односно једе, његове изнутрице, да би, изашавши из убијеног Витига, схватила да јој је крзно прекривено изметом. Сажаливши се на Варалицу, Бог је умаче у реку како би је опрао, али врх репа за који ју је држао остао је прљав, тако да је до данас њено крзно бело сем врха репа који је остао црн. Церемајина и Гејбријелова посета тржном центру истоветна је Вараличином уласку и изласку из Витига (Макегни 2005: 92). Попут Витига, они, након куповине, долазе до „стомака звери“ који је сачињен од мноштва ресторана у коме многобројни људи једу (Хајвеј 2008: 119; Макегни 2005: 92). Браћа Окимазис се придружују овим људима у конзумацији хране, да би на крају напустили тржни центар који се још једном описује као звер: „Сив и бездушан, тржни центар надвијао се иза њих, задњи крај звери која, прејевши се, избацује свој отпад“ (Хајвеј 2008: 121). Али, и поред свих истоветности са причом о Варалици и Витигу, Церемајина и Гејбријелова посета тржном центру и ова прича се у одређеним аспектима разликују (Макегни 2005: 92). За разлику од Варалице, браћа Окимазис не улазе у тржни центар како би убили звер, већ да би постали део ње и да би изгледали више као Евроканађани (Исто). И док Варалица сама излази из мртвог Витига, живи Витигу избацује браћу Окимазис која на себи задржавају особине Витига у облику белачких одела (Исто). Ова веза Витига и тржног центра указује на то да је потрошачки капитализам укључен у „културно силовање староседелачког народа у Канади“ (Исто). Одбацујући своја староседелачка одела у корист белачких, Церемаја и Гејбријел постају жртве Витига који „прождире“ њихов културни израз у виду староседелачке ношње. Заједно са њима, и сама староседелачка култура постаје жртва која губи своје припаднике који бирају белачку културу као исплативију алтернативу.

Иако тржни центар као Витигу делује на оба брата, он на Гејбријела не оставља веће последице. С друге стране, он „прождире“ Церемају који се труди да се што више удаљи од свог изворног идентитета. Међутим, за разлику од периода проведеног у резиденцијалној школи када нико није могао да га избави из положаја жртве, у Винипегу постоје људи који покушавају да га избаве из загрљаја Витига који прети да га отуђи од изворног идентитета. Главна особа која ремети Церемајину жељу да буде као белац јесте Аманда Клирскај, која припада Оцибве народу и коју Церемаја први пут среће на часу историје у средњој школи. Њихов први сусрет узнемирава Церемају јер га је Аманда „суочила са његовим индијанством“ (Хајвеј 2008: 123). Видевши Аманду, Церемаја као да види себе у огледалу. Код Лакана, стадијум огледала представља емотивну фазу „развоја детета (...) у којој, захваљујући препознавању себе у огледалу, дете обједињује сопствени лик (...) а истовремено открива себе као неког другог (=алијенација)“ (Бужињска, Марковски 2009: 69). Као Церемајин одраз у огледалу, Аманда му показује његов сопствени лик или оно што он идентитетски јесте. Недвосмислено, Церемаја је староседелац, али због своје жеље да буде као белац Церемаја види староседеоце као Другост од које се отуђује. Према томе, он у Аманди види сопствени лик, али истовремено открива да је Другост, да је заправо староседелац од кога жели да се отуђи. Ово сазнање узнемирава Церемају јер нарушава његов план да се одрекне свог староседелачког идентитета.

Након њиховог првог сусрета, Аманда наставља да подрива Церемајину жељу да се одрекне свог староседелачког идентитета и прихвати белачки идентитет. За разлику од првог сусрета када она само својом појавом узнемирава Церемају, у њиховим идућим сусретима она ће речју и делима покушати да покаже Церемаји да староседелачки идентитет не треба одбацити, чак и ако он подразумева позицију жртве. Како би постигла свој циљ, Аманда мора да се директно суочи са Церемајом и да оповргне његове ставове. На једном од часова историје, она користи прилику да се супротстави Церемаји који држи презентацију о Француској револуцији, дефинишући овај догађај

као „најнасилнији и (...) најкрвавији период“ у историји света (Хајвеј 2008: 148). Да би истакла да се не слаже са њим, Аманда каже:

Постојали су многи крвави периоди у људској историји (...) многи од којих су се десили управо овде у Северној Америци (...) Као што је Чироки Стаза суза (...) Као што су Рањено колено, Ђебад с великим богињама, много различитих грозота које су почињене над индијанским народом. Зар није колонизација Северне Америке у сваком погледу била крвава као Француска револуција? (Исто)

За разлику од Церемаје који европску историју ставља на прво место, Аманда истиче да је историја староседелаца током колонизације подједнако трагична као и европска историја белаца. Изједначавајући величину страдања белаца и староседелаца током историје, Аманда издиже староседеоце из маргинализоване позиције. Само зато што су угњетавани и маргинализовани, то не значи да су њихова страдања мање вредна и да је историја која бележи њихова страдања мање значајна. Напротив, страдања староседелаца и историја која то бележи од великог су значаја и староседеоци не смеју да дозволе да се они забораве. Како Аманда напомиње Церемаји након часа: „Не би требало да заборавиш да и ми имамо историју, то је све“ (149). Сећање на трагичну судбину староседелаца може помоћи Церемаји и Аманди да промене узроке који су одговорни за њихово страдање, што је од изузетног значаја, имајући у виду да су они део те историје која и даље траје. Попут својих предака, Церемаја и Аманда се суочавају са маргинализацијом и дискриминацијом, због чега постају део трагичне историје староседелаца. Аманда, која афирмише и разуме историју староседелаца у току колонизације, на добром је путу да разуме шта је потребно да би се маргинализовани положај староседелаца променио. Због тога, она се налази у трећој позицији жртве у којој жртва може да разлучи своју „улогу Жртве“ и „објективно искуство“ које је одговорно за његову/њену позицију жртве (Етвуд 2012: 34). На основу историје староседелаца и својих искустава, Аманда може да идентификује узроке и узрочнике своје виктимизације и да на њих делује, јер жртва која се налази у овој позицији може да одлучи у којој мери се објективно искуство може променити (Исто).

Своју спремност и умеће да препозна узроке и узрочнике своје виктимизације, Аманда настоји да пренесе на Церемају: „Каква је корист од претварања да си оно што ниси? Ја и ти и твој мали брат, ми смо једино троје Индијанаца у школи која је испуњена с две хиљаде беле деце средње класе. Не можемо да дозволимо да нас прегазе“ (Хајвеј 2008: 149). Попут Мемиија (в. Мемии 2003), Аманда поручује Церемаји да он не може да се одрекне свог народа и свог идентитета јер они живе у њему, без обзира на то шта он жели или каже. Колико год желео да буде као колонизатори, Церемаја ће остати амбивалентни колонијални субјект који никада неће моћи да буде истоветан колонизатору, што Баба поручује у својој анализи мимикрије (в. Баба 2004). Међутим, Амандин савет у коме одјекују теоријски постулати Алберта Мемиија и Хомија Бабе није делотворан јер Церемаја не жели да буде на страни староседелачких жртава које су према њему покорене и према којима осећа мржњу (в. Хајвеј 2008: 174). Уместо покореним староседеоцима, Церемаја бира да се приклони „победничкој“ белачкој страни, не схватајући да је заправо изабрао страну губитника, јер су белци покоривањем староседелаца изгубили човечност, морал, осећај за једнакост и схватање да и други имају право на своју културу.

Улазак у белачко „победничко“ друштво не зависи само од Церемаје, већ и од самих белаца који треба да одобре његов улазак. Како је и Мемии истакао, да би се колонизовани асимиловао потребно је да уђе у колонизаторову групу (в. Мемии 2003). Као улазницу у њихово друштво Церемаји служи класична музика коју трудољубиво вежба на клавиру не би ли постао „најбољи проклети пијаниста у Винипегу“ (Хајвеј

2008: 103). Његов успех треба да му омогући улазак у белачко друштво у коме ће белци под утиском његовог музичког талента занемарити његово староседелачко порекло. Прилику да оствари свој циљ Церемаја добија на такмичењу за Крукшанк меморијални трофеј, за који је припремио „Прелудије“ Сергеја Рахмањина. Али уместо да се концентрише на извођење ове композиције, његову пажњу окупира Гејбријел који не долази да га гледа, јер заједно са својим партнером, Грегоријем Њуманом, одлази у Торонто. Иако покушава да наговори Грегорија да промене резервацију како би могао да присуствује Церемајном такмичењу, Гејбријел на крају мора да му се повинује. Церемају дубоко погађа то што Гејбријел није уз њега, што утиче и на његов концерт који је испуњен „осећањима губитка, бола и рањивости“ (Кроц 2009: 193). Према је Церемајино извођење Рахмањинових „Прелудија“ испуњено „личним изразом“ (Исто), судије у његовом наступу виде одраз његове Другости, пројектујући на њега своје „егзотичне фантазије о његовом староседелачком пореклу“ (194). Док поједине судије мисле да он припада Команчи Индијанцима или Апачима, друге тврде да „долази из најзабаченијих и најпримитивнијих залеђа ове земље, где његов отац коље дивље животиње и пије њихову крв како би умирио неко паганско божанство зле ћуди“ (Хајвеј 2008: 212). Након такмичења, судије хвале Церемајину „несумњиву животињску страст“ (213), јер је он током извођења вриснуо, али они не знају да то није било због музике, већ због Гејбријеловог одсуства. Вокабулар који судије користе како би описале Церемајину страст током концерта потврђује Фаново становиште да је језик којим колонизатор говори о колонизованом језик зоолгије (в. Фанон 1973), што је још један показатељ да судије у Церемаји виде обресе његове Другости. Целокупан утисак које су судије стекле о Церемаји показује да они не занемарују његово староседелачко порекло, чиме му стављају до знања да не припада њиховом друштву. Овиме они показују да не желе да примене стратегију асимилације мањина коју је Ериксен описао (в. Ериксен 2004), чиме уједно потврђују Мемидејеву тврдњу да колонизатори одбијају колонизованог који жели да уђе у њихову групу, јер би то угрозило колонијални однос који се заснива на разлици између колонизатора и колонизованог (в. Мемидеј 2003). Суочен са одбијањем колонизатора, Церемаја и даље остаје Другост која служи колонизаторима као средство поређења са њиховом наводном супериорношћу. Уместо асимилације, они бирају доминацију као Ериксенову другу стратегију, што доказује читав Хајвејев роман.

Неуспех да уз помоћ класичне музике одбаци свој идентитет и прикључи се белцима показује и Церемаја да се староседелачки идентитет не може лако одбацити: „Покушао је. Покушао је да промени значење своје прошлости, корен своје косе, боју своје коже, али био је један од њих“ (Хајвеј 2008: 215). Једино што Церемаји преостаје јесте да прихвати себе као староседеоца и да из те позиције покуша да се бави музиком. Уместо западњачке класичне музике којом може да изрази само „измештање, изолацију и горку чежњу“ (Кроц 2009: 195), Церемаја свој музички таленат треба да усмери ка другачијој врсти музике, што ће он касније учинити. Али, пре него што до тога дође, Церемаја, разочаран својим неуспехом, престаје да се бави музиком и постаје социјални радник који помаже староседеоцима са улице.

За разлику од Церемајиног, Гејбријелов живот у Винипегу, а касније и у Торонту, посве је другачији. Његов животни пут обележен је његовом појачаном сексуалном жељом која је делимично последица траума из резиденцијалне школе, а доказ за то јесте распеће које је у току Лафлеровог силовања дотакло Гејбријелове усне, а које у Гејбријелу сада буди сексуални нагон (в. Хајвеј 2008: 129; в. Хендерсон 2009: 191). Поглед на распеће подсећа Гејбријела на оргазам који је доживео када га је Лафлер злостављао, а сама помисао на оргазам довољна је да крене у потрагу за партнером са којим ће имати сексуалне односе. У једном хотелу где се често окупљају староседеоци, Гејбријел упознаје белца Вејна са којим одлази у један оближњи спољашњи пролаз где

њих двојица имају сексуални однос који је обележен Гејбријеловом пасивношћу. Пасус који описује њихов присни контакт фокусира се на оно што Вејн ради Гејбријелу, а не на оно што је Гејбријел способан да уради (Канг 2017: 210): „И овде, уста која имају укус града узела су уста сина ловца на карибуе (...) Његова јакна је откопчана, његова мајица је подигнута, његов рајсфершлус је отшнiran“ (Хајвеј 2008: 132). Попут Лафлеровог силовања, ова ситуација показује да Гејбријел остаје роб поступака белог човека који наликују на поступке Витига (Канг 2017: 210), што указује на то да Гејбријел понавља трауму коју је доживео у прошлости и да тиме наставља да буде жртва Витига као сексуалног агресора.

Премда је Гејбријелов појачан сексуални апетит последица трауме, његово сексуално опредељење то није, што доказује његова посета Роуз бару где се касније опет среће са Вејном. Пре него што се прикључи оргијама у овом бару, Гејбријел на плесном подијуму види једног староседеоца који плеше. Гејбријел запажа две ствари у вези са овим плесачем. Прво, он је поред Гејбријела једини староседелац у том бару, а друго, много важније, јесте да овај плесач није „ни мушко ни женско“ (Хајвеј 2008: 168). Амбивалентна родна припадност плесача упућује на Варалицу и њену родну амбивалентност. У Белешци о Варалици која се налази на почетку романа, Хајвеј објашњава да Варалица није ни мушко ни женско, или је, пак, обоје истовремено, што се може приписати непостојању мушког, женског и средњег рода у староседелачким језицима (Хајвеј 2008). На основу овог објашњења, можемо закључити да је плесач кога Гејбријел види заправо Варалица, односно Крзнена краљица која се као биће родно амбивалентне припадности може изједначити са староседелачким Двоструким духом (Two-Spirit), што је јединствени староседелачки сексуални и родни идентитет чија главна особина јесте постојање и мушког и женског духа у једној особи (Базни 2011: 2, 12). Улога Варалице као отелотворења Двоструког духа јесте да преобликује Гејбријелову сексуалност, што она чини тако што крштава Гејбријела. Из свог рукава, Варалица извлачи „белу перјану боу“ коју почиње да увија око врата, да би потом почела да маше њоме као да „крштава Гејбријела прскајући га светом водицом, чаробница, свештеница, потајно оживљавајући сакрамент из неке опасне религије“ (Хајвеј 2008: 168). Крштавајући Гејбријела, Варалица означава поновни почетак његовог живота којим сада влада староседелачки родни и сексуални идентитет у чијој основи је Двоструки дух.

Гејбријелов преобликовани идентитет мења особине његове сексуалности. Његово осећање задовољства у сексуалним односима сада може бити посматрано независно од понављања сексуалног злостављања које је доживео у резиденцијалној школи (Базни 2011: 13). Другим речима, Гејбријел не ужива да понавља трауму, већ он ужива зато што му прија блискост мушкараца. Али, то не значи да је он престао да буде жртва Витига. Овај део трауматичне прошлости наставља да живи упоредо са његовим Двоструким духом. Извор сексуалног задовољства се јесте променио, али узрок његовог прекомерног задовољавања није.

Упркос томе што Двоструки дух у облику Варалице не избавља Гејбријела из позиције жртве у којој је захваљујући траумама из резиденцијалне школе, он му помаже да не буде жртва Витига који прети да „прождере“ његов староседелачки идентитет, по чему се разликује од Церемаје. Као особа која у себи садржи староседелачку срж у облику Двоструког духа, Гејбријел има моћ да одбаци хришћанство. У току причешћа на које одлази на Церемајино инсистирање, Гејбријел показује да староседелачка срж и хришћанство не могу да живе у њему истовремено. Док Церемаја побожно прихвата хостију, у Гејбријелу се након узимања ње јавља нагон за повраћањем. Гејбријел жели да избаци хостију из себе зато што је он у себе унео „мушки ауторитет“ који католици уносе у себе током причешћа, а који је различит од „родно амбивалентног ауторитета

Крзнене краљице“ (10). Као особи која је сада отелотворење Двоструког духа, хришћанство је пришло превише близу Гејбријелу, на шта његово тело реагује повраћањем (13).

Гејбријелово одбацивање хришћанства манифестује се и у његовим ставовима који се разликују од Церемајиних. У разговору након причешћа, њих двојица расправљају о природи хришћанства. У покушају да демистификује хришћанство као религију мира и љубави, Гејбријел пита Церемају: „Питаш ли се зашто је свет тако пун крви и рата када као централни симбол има справу за мучење“ (Хајвеј 2008: 184). Церемаја покушава да одбрани свој став, истичући да је „распеће симбол наде“ и „справа љубави“ (Исто). Гејбријел на ово има спреман одговор: „Наравно. Справа љубави. Ако волиш бичеве и ланце и бол. Шта мислиш шта весели те свештенике?“ (Исто). Гејбријел покушава да појасни Церемаји да су хришћани насилници који славе и одобравају мучење олично у распећу⁶⁶. Захваљујући оваквим ставовима, Гејбријел се сада налази у трећој позицији жртве у моделу Маргарет Етвуд јер донекле успева да разуме које је то објективно искуство које га чини жртвом. Потребно је само да свој став ревидира тако да препозна да иза хришћанства стоје колонизатори који злоупотребљавају хришћанство за своје потребе. Њихова религија коју називају хришћанством састоји се од жеље за моћи, задовољством, насиљем, ратом, убијањем. Гејбријел и други староседеоци су жртве таквог система веровања, против кога они треба да се боре јер ће његов крах помоћи староседеоцима да промене свој маргинализован положај жртве.

За борбу против колонијализма потребно је да староседеоци буду уједињени и сложни, укључујући Церемају и Гејбријела. Они би као браћа требало да се удруженим снагама боре против тог система, али они се раздвајају, а повод њиховог расанка јесте Церемајина хомофобија која је резултат траума из резиденцијалне школе (Скудлер 2016: 119). Једном приликом, Гејбријел води Церемају на журку која се одржава у стану Гејбријеловог тадашњег партнера Грегорија Њумана. У току ове журке, Церемаја види како се Гејбријел и Грегори љубе, што је приказ који враћа у његову свест потиснуте трауме, што потврђује психоаналитичко становиште да трауме остају и да се не могу избрисати. Премда Грегори не злоставља Гејбријела, приказ који Церемаја види пред собом подсећа га на Лафлерово злостављање Гејбријела. Не знајући да је Гејбријелова хомосексуалност одраз његовог староседелачког идентитета, Церемаја верује да је она последица Лафлеровог злостављања које Гејбријел сада безобзирно понавља. Како он каже Гејбријелу дан након журке: „Како можеш да дозволиш да ти неко ради оно што ти је онај одвратни свештеник радио?“ (Хајвеј 2008: 207). Повезујући Лафлерово силовање Гејбријела са хомосексуалношћу, Церемаја почиње да осећа једну врсту презира према свом брату и његовој отвореној хомосексуалности: „Шта би Тата рекао (...) Болесно. Тако би он назвао –“ (208). Церемајино неприхватање Гејбријелове сексуалне оријентације доводи напослетку до физичког обрачуна браће, након чега се они удаљавају један од другог. Гејбријел одлази у свет како би наставио да прави успешну балетску каријеру, а Церемаја, након победе на такмичењу у свирању клавира, остаје у Винипегу где ради као социјални радник.

Да би се браћа поново ујединила, потребно је да Церемаја ревидира своје ставове, нарочито по питању свог староседелачког идентитета. Пошто он не може сам, нити уз

⁶⁶ Гејбријелово виђење распећа и хришћанства слично је разумевању распећа које је изнео Џорџ Бернард Шо. У предговору за своју драму *Насукана*, Шо наводи да је распеће Христа било „окрутност зарад окрутности, зарад задовољства“ и да се задовољство у таквим окрутностима није ту завршило (2003). У многим црквама могу се пронаћи слике и воштане фигуре које репродукују овај „спектакл“ и које доприносе побожности (Исто). Мање верзије распећа носе се као лични украси, а веће се могу пронаћи на светим местима и гробљима. Како Шо, слично Гејбријелу, закључује: „Главна справа мучења предмет је посебног Обожавања“ (Исто).

помоћ других људи, да прихвати свој староседелачки идентитет, њему треба помоћ Варалице коју среће након смрти свога оца. Док се Гејбријел враћа својим обавезама, Церемаја после смрти свога оца остаје у резервату опијајући се неколико дана. Једног дана он под утицајем алкохола излази напоље где урања у маглу у којој среће Варалицу која је овога пута поларна лисица која стоји ослоњена на клавир од леда пушећи муштиклу. Њено појављивање има за циљ да научи Церемају одређене животне лекције које ће му помоћи да се врати свом староседелачком идентитету и култури. На Церемајино питање ко је она, Варалица му објашњава да је она забављач у ноћном клубу и да је њено име Меги Сиз (Maggie Sees)⁶⁷, да би касније у току разговора она рекла Церемаји своје пуно име које гласи „Меги-Висагичак-Нанабуш-Којот-Гавраница-Глускап-о-требало-би-да-чујеш-како-ме-све-зову-медењаку-Сиз“ (233-234). Прва порука коју она преноси Церемаји јесте да се у животу треба забављати: „Јер без забаве, медењаку, без разоноде, без снова, живот је смор (...) Без славља, без магије која ће масирати твоју погажену стару душу, све је прилично бесмислено“ (233). Учећи Церемају да је суштина живота забава, она потврђује Хајвејево становиште да је Велики дух подарио Варалицу овоме свету како би нас научила да је „разлог за постојање на планети Земљи да се врашки добро проведемо“ (ideacity 2018). Друга порука Варалице треба да научи Церемају да хришћанство није једина и доминантна религија: „Покажи ми тог кучкиног сина који је смислио идеју да је онај који води овај проклети шоу нека мргодна, огорчена, сексуално исфрустрирана матора дртина са дугом седом брадом која се крије иза неког надуваног облака као кукавица без петље и одсећи ћу му јаја“ (Хајвеј 2008: 234). Самим својим присуством, Варалица показује Церемаји да староседелачка религија постоји и да је покрштавање староседелаца није уништило, као и да се она не одриче свог народа, иако се њен народ одриче ње. Као староседелац који жели да буде белац, Церемаја се одриче Варалице, али то не значи да је то иреверзибилан процес, јер он још увек може да се врати староседелачкој религији и да покаже Варалици да му се није узалуд указала. И, доиста, њихов сусрет представља почетак његовог „психолошког и духовног излечења“ (Хауелс 2004: 90).

Након сусрета са Варалицом, Церемаја одлази да потражи Гејбријела, те они недуго затим почињу да сарађују у креирању и извођењу музичких дела. На инсистирање Гејбријела и Аманде, са којом је у међувремену започиње љубавну романсу, Церемаја се враћа свирању клавира, с тим што му он сада не служи као средство које ће му помоћи да се приближи белцима, већ да се врати свом староседелачком идентитету. На његовом и Гејбријеловом првом заједничком наступу, клавир се преображава у „пау-вау бубањ који покреће Кри Кружни плес са клепетањем и буком двадесетог века“ (Хајвеј 2008: 267). Као пау-вау бубањ, клавир постаје део Кри културе, а Кружни плес који он покреће јесте показатељ да је Церемаја прихватио своје културно наслеђе (Олавесон 2017: 76). Музика коју Церемаја сада ствара јесте одраз његовог староседелачког идентитета који у њему живи, а не средство којим покушава да досегне белачки идентитет.

Заједничким музичким радом, Церемаја и Гејбријел могу да промене публику и себе. Промену код публике Гејбријел уочава током његовог и Церемајиног првог заједничког наступа кроз који одјекују речи њиховог оца. На самрти, он им је говорио делове из Мита о Ајашу⁶⁸: „Сине мој (...) Свет је постао превише зао. Са овим магичним

⁶⁷ Њено име и презиме су незнатно другачији спелинг Кри речи maggeesees која у преводу значи лисица. Овим је Хајвеј на занимљив начин повезао њено обличе поларне лисице и њено име и презиме.

⁶⁸ Мит о Ајашу говори о Ајашу кога, у зависности од верзије, на једном острву оставља деда, отац или очух. Циновска змија помаже Ајашу да побегне са острва. У току путовања по води, Ајаш крши обећање дато змији да ће је упозорити на громове, јер се плашио да ће се удавити ако она зарони. У тренутку када су се домогли копна, змију погађа гром и разноси је. Следећег јутра, Ајаш скупља њене остатке у корпе

оружјем, направи нови свет', рекла је мајка хероју, сину Ајаша (...) Тако је син Ајаша узео оружје и на леђима магичне змије отпутовао у краљевство људске душе где је срео зло за (...) [з]лом за злом (...) од којих је најстрашнији био човек који једе људско месо“ (Хајвеј 2008: 227). Очеве речи које прожимају Церемајин и Гејбријелов наступ доказ су да њихова музика има у себи потенцијал да промени публику:

Гејбријел је знао да је ова магија прорадила, јер је публика говорила неком простору унутар себе, некој празнини коју је потребно испунити, неком небу без дубине; и ово небо је одговарало. Кроз браћу, као једно, и кроз одају непрегледну као север, глас старог човека је прошао. „Сине мој“, [глас] је уздахнуо, „са овим магичним оружјем направи нови свет...“ (267)

Осим публике, музика и креативни рад су магична оружја која треба да помогну и Церемаји и Гејбријелу у њиховој борби против траума које их изједају попут Витига који једе људско месо. Као што се Ајаш уз помоћ свог магичног оружја суочава са Витигом, тако и браћа Окимазис треба да уз помоћ музике и креативног рада поразе Витига оличеног у траумама.

У Церемајином случају, уметнички креативни рад му једним делом помаже да спречи Витига да од њега направи још једног Витига који ће постати агресор. Неочекивано буђење Церемајиног унутрашњег Витига јавља се у току подучавања староседелачке деце у Центру индијанског пријатељства. У току Церемајине лекције о миту о Ајашу, дечак Вили Џо поставља му питање шта је то Витиг, на шта му он одговара: „Витиг је чудовиште које једе мале дечаке (...) као што си ти“ (271). Када су сви након часа изашли из просторије, Вили Џо прилази Церемаји и грли га око струка уз речи „Витиг ме је појео“ (Исто). Потом, он уједа Церемају у пределу међуножја, што код Церемаје производи реакцију: „Уз Церемајину кичму прошла је игла дужа од руке. У паници, Церемаја се ослободио и чучнуо, очи су му биле на неколико центиметара од шестогодишњака. Имао је жестоку ерекцију“ (Исто). Церемајино нежељено сексуално узбуђење показује да он може постати злостављач (Макегни 2005: 100), чиме би се изједначио са Лафлером који је злостављао староседелачку децу у резиденцијалној школи. Да од жртве не би постао онај који жртвује друге и да не би постао Витиг који се гости другима, наносећи им тако трауме, Церемаја се окреће уметничком креативном раду који треба да му помогне да се излечи (101). Његов креативни процес састоји се у писању драме под називом *Уликс, дете грома* која разоткрива Лафлерово злостављање и реалности колонијализма (Базни 2011: 14). Попут Хајвеја који је на основу својих и братовљевих искустава написао *Пољубац Крзнене краљице* како би се излечио, тако и Церемаја на основу својих и братовљевих искустава пише своју драму која треба да му помогне да се излечи од свог унутрашњег Витига који прети да „прождере“ њега и његове жртве. Такође, као што Хајвеј својим романом може помоћи другим староседеоцима да се излече, тако и Церемаја својим уметничким делима може, како Макегни наводи, оснажити ширу староседелачку заједницу (2005: 101).

Церемајин креативни рад помаже му и да се суочи са траумама из резиденцијалне школе. Уз помоћ своје драме *Уликс, дете грома*, он се присећа једне децембарске ноћи када га је Лафлер подигао из кревета и одвео у своју канцеларију, где га је силовао. Враћањем потиснуте трауме у свест, Церемаја је коначно у прилици да јасно разуме да

које је сам направио и ставља их на дрво како би се она регенерисала. Задовољна што се Ајаш потрудио да је спаси, змија му преноси знање које ће га водити кроз његово даље путовање ка мајци коју његов деда и дедина жена злостављају тако што јој горе лице и руке. Ајаш на крају спасава своју мајку тако што испалаује стрелу у ваздух, стварајући притом ватру која пали читав свет (Макегни 2005: 94-95; Брајтман према Макегни 2005: 94-95). Овај свет се поново рађа бољи него што је био (Native American Legends: Ayas (Ayash)).

су колонизатори одговорни за његову позицију жртве и да због тога никада више не треба да покушава да их имитира. Уместо да у њима тражи узоре, Церемаја сада може да схвати да су то људи против којих треба да се бори како би променио свој живот. Ово разумевање смешта га у трећу позицију жртве у оквиру модела Маргарет Етвуд.

Уметност помаже и Гејбријелу да коначно победи Витига који га опседа дуги низ година. У Церемајиној и Гејбријеловој наредној драми *Шаманка Чачагату*, главни лик Мигису кога игра Гејбријел суочава се са Витигом који се појављује услед глади која погађа Мигисуов народ: „‘Витиго!’ одбрусио је Мигису. ‘Већ си узео петоро деце од нас. Зар се ниси довољно гостио људским месом док ми овде лежимо и немамо ништа сем језика да жваћемо? Бежи од нас, бежи, *awus!*’“ (Хајвеј 2008: 294)⁶⁹. Ове речи Мигисуа и Гејбријелова трауматична прошлост стапају се у Гејбријеловим сновима. У једном од њих, Гејбријел сања како га Лафлер подиже из кревета, али му се Гејбријел опире: „‘Не’ стењао је Гејбријел у сну, ‘не, молим те, не’ (...) ‘Бежи, бежи, бежи, већ си узео петоро деце’“ (297). Касније, док лежи у болници умирући од последица сиде, Гејбријелу се у сну јавља Витиг који „има лик Оца Лафлера“ (299). И овога пута, Гејбријел му се супротставља користећи речи Мигисуа: „‘Зар се ниси довољно гостио људским месом док ми овде лежимо и немамо ништа сем језика да жваћемо?’ сиктао је Гејбријел“ (Исто). Убрзо се „[о]во створење бацило на Гејбријела, машући распећем“, али га Гејбријел тера од себе говорећи му: „‘Бежи од мене’ (...) ‘Бежи, *awus!*’“ (300). Граница између Мигисуа и Гејбријела, између уметности и живота, овде се губи, што помаже Гејбријелу да отера Витига и Лафлера од себе.

Ослободивши се Витига, односно траума, Гејбријел сада може да напусти овај свет прочишћеног духа и свести. Премда трауме доприносе његовој прераној смрти, оне не остају да га прате и изван граница овога света. Уместо траума, Гејбријел се нада да ће га у загробном животу сачекати Варалица. Лежећи у болници и држећи фотографију на којој Крзнена краљица љуби у образ њиховог оца, Гејбријел разговара са Церемајом о Варалици:

Шта мислиш ко је сачекао тату? На ... другој страни? (...) Исус? Или Висагичак? (...) Варалица, наравно (...) Висагичак, сигурно. Кловн који повезује човечанство и Бога – Бога који се смеје, Бога који је овде, не због кривице, не због патње, већ због доброг провода. Осим што овог пута Варалица представља Бога као жену, богињу у крзну. Као на овој слици. Увек сам то мислио, још од када смо били мала деца. Хоћу да кажем, ако староседелачки језици немају род, зашто бисмо онда и ми? И зашто би, у том случају, и Бог? (298)

Гејбријел овде артикулише свој Дводук и своју сличност са Варалицом чију суштину он отелотворује (Базни 2011: 14). Он сада „разуме шта значи живети изван западњачког идеолошког оквира“, што је спознаја коју „он може да пренесе (...) Церемаји“ (Исто). И Гејбријел и Церемаја сада могу да разумеју да је Гејбријелово сексуално опредељење део његовог староседелачког идентитета, а не последица траума из резиденцијалне школе.

Изван домашаја Витига и са сазнањем да у себи садржи особине Варалице, Гејбријел може да оде са овога света онако како је и дошао – као староседелац. Уместо молитве свештеника коме Церемаја не дозвољава да уђе у болничку собу, Гејбријел одлази са овога света уз староседелачки ритуал који између осталог укључује њихове молитве и паљење слатке траве. На самом крају, у собу улази Крзнена краљица како би одвела Гејбријела у неки други свет: „Кроз дим и светлост свеће, Крзнена краљица је улетела у собу. Прекривајући кревет својим плаштом, нагнула се ка Гејбријеловом образу (...) Подигавши се из свог тела, Гејбријел Окимазис и Крзнена краљица одлебдели

⁶⁹ На Кри језику, *awus* такође значи бежи.

су у усковитлану измаглицу, док се мала бела лисица на оковратнику њеног плашта окренула ка Церемаји. И намигнула“ (Хајвеј 2008: 306).

Иако се чини да је крај романа трагичан, он то заправо није јер према староседелачкој религији смрт није крај. Ослањајући се на староседелачку концепцију кружног кретања бића или живота уопште, Хајвеј истиче да се човек након смрти претвара у другачију енергију која је још увек овде у облику листа, траве, сунчевих зрака, ветра (AELAQ 2021)⁷⁰. На основу овог Хајвејевог објашњења, можемо закључити да Гејбријел не напушта своју породицу и пријатеље јер је он још увек са њима, као други облик енергије. Ово изгледа и Варалица зна. Њено намигивање на крају можда је знак да смрт не представља ништавило и крај живота, већ је да је то само прелаз у други живот у коме смо и даље ту, са нашом породицом и пријатељима.

Из овога живота у други, Гејбријел одлази као креативна не-жртва, док Церемаја остаје да живи на овом свету такође као креативна не-жртва. Маргарет Етвуд наводи да се из треће у четврту позицију жртве прелази зато што су спољашњи и/или унутрашњи узроци виктимизације уклоњени, додајући да у друштву које угњетава, жртве не могу постати бивше жртве све док се позиција читавог друштва не промени (2012: 35). Премда Канада можда остаје друштво које угњетава староседеоце, Церемаја и Гејбријел постају не-жртве пошто уз помоћ уметности успевају да се суоче са својим траумама и да их превазиђу. Церемаја више не жели да буде белац нити да поштује цркву. Он спроводи један вид побуне тако што одбацује колонизаторе и тако што се враћа својој религији, што је у складу са Мемијевом тезом да колонизовани који жели да изађе из колонијалне ситуације мора да се побуне, да одбаци колонизаторе, да почне да афирмише своју религију и своју разлику (в. Меми 2003). С друге стране, Гејбријел успева да из себе истера Витига који се у њему одомаћио услед сексуалног злостављања у школи. Они на крају у потпуности прихватају староседелачку религију и идентитет као нешто што је вредно и чиме могу да се поносе. Уметничка дела која стварају испуњена су староседелачким темама и ликовима које они могу да пренесу белачкој, али и староседелачкој публици која ће уз помоћ уметности моћи у себи да нађе снаге да се избори како са собом, тако и са ширим канадским друштвом у коме влада маргинализација и дискриминација староседелачког становништва. Можда се међу староседелачком публиком нађе и још нека уметничка душа која ће стварати своја уметничка дела и надовезати се на настојања браће Окимазис да уметношћу промене себе и канадско друштво.

⁷⁰ Водећи се овим уверењем, Хајвеј истиче да му његов брат Рене не недостаје зато што је он још увек ту као друга форма енергије (AELAQ 2021).

7. Како поправити свет: *Све док је трава зелена и воде теку* Томаса Кинга

Да у савременом свету линија између писања и смрти аутора може бити танка увидео је Томас Кинг који у једном од својих интервјуа објашњава да се питао да ли да објави свој роман *Све док је трава зелена и воде теку*, истичући да није желео репутацију коју је у то време стекао Салман Ружди⁷¹ (в. Фи, Гунев 1999). Попут романа *Пољубац Крзнене краљице*, роман *Све док је трава зелена и воде теку* критикује хришћанство, с тим што он то чини уз помоћ пародије, што је навело Кинга да се запита да ли ће хришћани реаговати на његово дело исто као и муслимани на *Сатанске стихове*. Упркос ризику, Кинг је објавио свој роман, што се показало као исправна одлука јер му ипак није донео проблеме које су *Сатански стихови* донели Руждију.

Роман који је Кингу могао да угрози живот чине два заплета: митолошки и полуреалистични, који се међусобно преплићу. Митолошки заплет романа чине четири митолошке приче о стварању света. У средишту сваке од њих су „четири архетипске индијанске жене које долазе право из усмених прича о постању“ (Гзовски, Кинг 1999: 67). У првом делу, у средишту је Прва Жена која представља Највахо богињу која је створила пети свет у коме људи живе (Хамил 2007: 53). У другом делу, главни лик је Жена Која Се Мења, још једна Највахо богиња коју је оплодило сунце и која је родила људе (Исто). У средишту трећег дела је Жена-Мисао, Пуебло богиња која мислима ствара све што жели (Исто). Главни лик четвртог дела је Стара Жена, „архетипска саветница сунца која све зна“ (Исто). На почетку сваке од четири митолошке приче у Кинговом роману, свака од четири жене пада с неба у свет испод који је прекривен водом⁷². Након доласка на Земљу, свака од њих прво среће особу из Библије, потом лика или ликове из енглеске или америчке књижевности, и на крају војнике који је хапсе и одводе у Форт Марион на Флориди. При крају сваке митолошке приче, свака митолошка жена добија или преузима име неког од ликова из енглеске или америчке књижевности и културе. У полуреалистичном заплету романа, четири митолошке жене улазе под именима Усамљени Јахач, Ишмаел, Робинзон Крусо и Соколово Око. У полуреалистичном заплету збивају се фантастични и натприродни догађаји чији су узрочници митолошке жене, али и Којот, односно Варалица.

На почетку полуреалистичног заплета у коме се преплићу мит и стварност, митолошке жене беже из душевне болнице на Флориди и одлазе у град Блосом у

⁷¹ Наводно богохулни садржај Руждијевог романа *Сатански стихови* увредио је многе муслиманске читаоце који су сматрали да је Ружди као муслиман издао исламску веру (в. Ранасинха 2007: 45-46). У појединим земљама, роман *Сатански стихови* био је забрањен, одржавани су протести против њега, да би чак био и јавно спаљиван. Године 1989. ирански врховни вођа ајатолах Хомеини издао је фатву којом се Ружди и сви они који су учествовали у објављивању романа осуђују на смрт, што је приморало Руждија да се сакрије (46). Међутим, августа 2022. године, уочи одржавања једне трибине у америчкој савезној држави Њујорк, Ружди је нападнут и избоден ножем у пределу врата. Због озбиљности повреда, Ружди је оперисан и једно време био је прикључен на респиратор, али је успео да преживи. Нападач на Руждија је ухапшен, али је полиција изјавила да се мотив још увек не зна. У једном интервјуу који је дао након напада, нападач на Руждија изјавио је да није повезан са Иранском револуционарном гардом и да је сам поступао, али да поштује ајатолаха и да сматра да је он велика особа. (Ваго, Кеслен 2022). Назначио је да је прочитао само неколико страна *Сатанских стихова*, док је за Руждија рекао да га не воли и да је он особа која је напала ислам и веровања муслимана (Исто). Иако није прочитао цео Руждијев роман, нападач на Руждија био је упознат са његовом репутацијом богохулника, што га је можда подстакло да нападом на Руждија стане у одбрану ислама.

⁷² Оваква усмена прича о Постању назива се „Прича о паду на Земљу“ („Earth Diver Story“) у којој главни лик у причи о Постању долази са неба, спушта се у океан и започиње процес стварања одатле (Гзовски, Кинг 1999: 71).

Алберти близу ког се налази резерват Блекфут староседелаца. Циљ њиховог путовања јесте, како оне кажу, поправљање света. У Блосому оне срећу друге староседелачке ликове: Лајонела, продавца телевизора; Алберту Френк, професорку на Универзитету у Калгарију; Чарлија Медведа Који Гледа, Лајонеловог рођака и адвоката; Норму, Лајонелову тетку; Елија Који Стоји Сам, Норминог брата, Лајонеловог ујака и професора књижевности у пензији; Латишу, Лајонелову сестру и власницу ресторана „Код мртвог пса“ у Блосому. Међу белцима, издвајају се доктор Џозеф Ховау, директор душевне болнице из које беже митолошке жене; Буфало Бил Бурсум, власник радње у којој Лајонел продаје телевизор и другу електронику; Клифорд Сифтон, архитекта Велике Китове Бране. У средишту полуреалистичног заплета је управо ова брана која је противправно изграђена на староседелачкој земљи. Међутим, она не ради захваљујући Елију који не дозвољава компанији која је изградила брану да сруши колибу која се налази у подножју бране и коју је његова мајка сама саградила. Ели је започео судски процес и изборио судску забрану која онемогућава нормалан рад бране. Захваљујући Којоту, на крају романа брана се руши и убија Елија. Пре погибије, Ели заједно са четири митолошке жене успева да помогне Лајонелу да промени свој живот и да се врати свом изворном идентитету. Лајонел дуже време не успева да на прави начин организује свој живот, који живи са жељом да буде као Џон Вејн. Напослетку, он схвата коме заиста припада и како треба да проживи свој живот.

Бавећи се у основи односима колонизатора и староседелаца, и митолошки и полуреалистични заплет испитују шта је потребно учинити да би се свет у коме колонизатори имају моћ, контролу и доминацију над староседеоцима поправио. Главни покретачи промена у таквом свету јесу четири митолошке жене које на различите начине подривају моћ, контролу и доминацију белаца. Већ својим бегом из душевне болнице, четири митолошке жене показују да моћ и контрола коју белци имају нису апсолутни и неповредиви. Душевна болница у којој се митолошке жене налазе је институција која је под контролом боголике фигуре и америчке власти. Џозеф Ховау, директор ове болнице, чије име и презиме подсећају на име Јехова (Кокс 2000: 231), представља боголику фигуру, док душевна болница представља копију Едена (Лајф 2017: 196). Попут Бога, Ховау воли да посматра свој болнички врт: „Др Ховау је седео на столици за својим радним столом посматрајући зид, дрвеће, цвеће и лабудове на плаво-зеленом језерцету у врту, и био је задовољан“ (Кинг 2003: 21)⁷³. „Џозеф Свемогући Бог Ховау“, како га један од ликова назива, жели да има пуну контролу над одбеглим староседеоцима (218). „Хоћу да слушају само мене“, каже једном приликом Ховау (309). Као Бог, Ховау жели да задржи староседеоце у свом хришћанском свету у коме они треба да поштују и слушају само њега. С друге стране, Ховауова жеља да попут свемогућег Бога контролише староседеоце потиче и од његове националне припадности. Како Кинг наводи, Ховау представља амерички став да оно што замислите мора бити испуњено само због онога што ви представљате (Ендруз 1999: 162). Као Американац, Ховау изиграва Бога који може да контролише свет и који може да добије све што пожели само зато што је Американац.

У контроли староседелаца, Ховауу се придружује и америчка федерална власт чија идеја јесте да се одбегли староседеоци држе „под кључем“ (Кинг 2003: 76), и то на месту које као да је предодређено да колонизатори у њему затварају староседеоце. Наиме, постоји вероватноћа да се Ховауова душевна болница налази у Сент Аугустину на Флориди, месту у коме се налази тврђава Форт Марион (Флик 1999: 144, 150). Ова

⁷³ Уп. „После тога, Бог је погледао све што је начинио и било је веома добро“ (Библија, Прва књига Мојсијева, 1: 31). На сличност Кинговог описа Ховауа који посматра своју башту и библијског описа Бога који посматра свет који је створио указује и Џејн Флик (1999: 144).

тврђава служила је колонизаторима за затварање староседелаца, о чему Алберта Френк говори својим студентима:

1874. године војска Сједињених Америчких Држава почела је кампању разарања како би сатерала племена која су живела у јужним преријама у резервате. Идући систематски од села до села, војска је палила куће, убијала коње и уништавала залихе хране. Немилосрдно је гонила Чејене, Киове, Команче и Арапахое кроз најоштрију зиму те деценије. Глад и смрзавање су коначно натерали Индијанце да се предају. (...)

У исто време док су племена сатеривана у резервате, војска је одвајала и стављала у затвор појединце који су били наводно опасни. Неке од њих сматрали су подстрекачима отпора против колонизације. За друге се мислило да су учествовали у нападима на белачка насеља. Неки су само били вође које су се супротстављале систему резервата.

Када су остали Индијанци послани у резерват, војска је оковала ових седамдесет и двоје наводно опасних појединаца и послала их запрежним колима у Форт Сил који се налази у данашњој Оклахоми. Тамо су их ставили на воз и послали у Флориду. (...)

Утамничили су их у Форт Мариону, једној старој шпанској тврђави у Сент Аугустину. (Кинг 2003: 23-24)

У Форт Мариону, затворени староседеоци цртали су разне цртеже који су између осталог осликавали битке „против америчке војске или других племена у којима су учествовали“ и „призоре из свакодневног живота у преријама, па чак и из живота у затвору“ (24). На питање једног од студената да ли је неко успео да побегне из Форт Мариона, Алберта одговара одрично. Међутим, за разлику од историјских староседелаца, четири митолошке жене успевају да побегну из затвора (Гомез-Вега 2000: 13), и то не само једном, већ више пута, и то у оба заплета романа. У оквиру полуреалистичног заплета, а према Ховауовој рачуници, староседеоци су из болнице до сада побегли тридесет седам пута. С друге стране, у оквиру митолошког заплета, свака од четири митолошке жене бива на крају затворена у Форт Марион из кога успева да побегне.

Вишеструки бег митолошких жена из болнице, односно Форт Мариона, подрива моћ и контролу колонизатора, хришћана и Американаца – једном речју, Запада. Као боголика фигура и Американац, Ховау не може да контролише митолошке жене на ефикасан начин, чак ни уз помоћ америчке власти. Ни Форт Марион, као недвосмислено затворска институција, не може да задржи митолошке жене да прекораче границе које колонизатори намећу староседеоцима. Пољуљавши убеђење колонизатора, хришћана и Американаца да имају апсолутну моћ и контролу, четири митолошке жене показују да се свет који се заснива на доминацији Запада може поправити и променити.

Подривање моћи и контроле колонизатора и хришћана прати подривање хијерархије која влада у њиховом свету. Према првом поглављу Постања у Библији, људи заузимају јединствено место у свету јер су направљени према божјем облику и само људи имају власт над свим живим бићима (Доналдсон 1995: 33). У првој причи о стварању света у оквиру митолошког заплета, ова хијерархија је нарушена. На почетку ове приче, Прва Жена пада са неба у Свет Воде који се налази испод. Ту среће разне животиње, укључујући баба Корњачу на чијим леђима покушавају да направе земљу. Међутим, хришћански Бог није задовољан како прича о стварању света заправо почиње: „Ма не, побуни се тај БОГ. То не може бити прави почетак. Прича заправо почиње од бездана, од баште“ (Кинг 2003: 43). Башта је убрзо направљена, али не по мерилима хришћанског Бога, чији еденски врт треба да изгледа другачије. Дрво које се налази у Башти прича, што љути БОГА: „Дрвеће које говори! Дрвеће које говори! (...) Какав ли је то свет?“ (44). Дрвеће које говори нарушава разлику коју је Библија установила између људи и свих других облика живота (Доналдсон 1995: 33). За разлику од божански установљене хијерархије у хришћанству, прва прича о стварању света у Кинговом роману показује да су људи само један од облика живота и да сва жива бића подједнако оличавају дух Творца (Исто). Ова једнакост која подрива хијерархије треба да буде

основно начело које људи треба да поштују уколико желе да створе свет који се заснива на једнакости.

Разлику између људи и животиња наставља да (п)одржава и Ноје кога Жена Која Се Мења среће у другој митолошкој причи. Попут Прве Жене, Жена Која Се Мења пада са неба у свет који се налази испод, али за разлику од Прве Жене, она не пада директно у воду, него у један „велики бели кану пун животиња“ и „пун гована“ (Кинг 2003: 143). Животиње у кануу причају, што опет нарушава разлику коју је Библија успоставила између људи и свих других облика живота (Доналдсон 1995: 33). Ову разлику нарушава и Жена Која Се Мења која без предрасуда прича са животињама. Као хришћанину, Ноју смета разговор Жене Која Се Мења са животињама: „Ко ти је допустио да разговараш са животињама? – љути се пицопевац. Ово је хришћански брод. Животиње не говоре. Овде се поштују правила“ (Кинг 2003: 144). Када Жена Која Се Мења опет крене да прича са животињама, Ноје је опет опомиње:

Опет причаш са животињама, продра се Ноје. Ово ме подсећа на бестијалност, а то је против правила.
Каквих правила?
Хришћанских правила. (144-145)

Негодовање Ноја и БОГА што Жена Која Се Мења говори са дрвећем, односно животињама није само показатељ да они не одобравају нарушавање хришћанске хијерархије између човека и животиња. Оно такође показује да постојање животиња и дрвећа које говори изазива посебан „unheimlich“ ефекат који је овде у спречи са анимизмом. Едвард Бернет Тајлор наводи да анимизам представља веровање у душе и духове и да се код примитивних племена он јавља као веровање да животиње и биљке могу имати душу (1920: 427, 467, 474, 475). Примитивни народи причају са животињама као да су људи, а њихов језик им се често чини као људски (467, 469). Однос примитивног човека према биљкама и дрвећу је сличан. Пошто сматра да су живи и да имају душу налик његовој, он „тако и поступа са њима“ (Фрејзер 2003: 123). У Тајлоровом и Фрејзеровом опису анимизма приметно је да они веровање у постојање душе у биљкама и животињама повезују са „примитивним“ народима, што указује на то да је анимистичка култура у целости „дивља“ и „примитивна“ у односу на напредну западну културу (Хол 2014: 387)⁷⁴. Управо је превазиђеност анимизма тачка у којој се према Фројду „unheimlich“ и анимизам дотичу. Полазећи од становишта да су анимистичка веровања цивилизованих народа у извесној мери превазиђена, Фројд наводи да се „unheimlich“ осећај јавља када се ова превазиђена веровања опет потврде (1955: 249). Разговор Жене Која Се Мења са дрвећем јесте потврда „цивилизованом“ Ноју и БОГУ да је „превазиђени“ анимизам још увек жив, што у њима буди „unheimlich“ осећања немира и нелагодности која они покушавају да елиминишу намећући своја хришћанска правила која подразумевају да се староседеоци одрекну своје културе у којој постоје анимистичка веровања.

Међутим, Жена Која Се Мења не жели да поштује Нојева хришћанска правила која подразумевају и да је она дужна да Ноју обезбеди потомство. Као представник патријархалног хришћанског уређења, Ноје објективизује Жену Која Се Мења у којој види могућност за размножавањем (Кокс 2000: 228). Када дођу до једног острва, Ноје искаче на обалу и уз повик „[в]реме је за размножавање“ почиње да јури Жену Која Се Мења по острву (Кинг 2003: 145). За патријархалног хришћанског Ноја, жена је

⁷⁴ Тајлор у извесној мери ублажава свој став, истичући да се концепт људске душе протеже од примитивних мислиоца, па све до модерних теолога и да он повезује „примитивног обожаваоца фетиша и цивилизованог хришћанина“ (1920: 501-502).

сексуални објекат чија је улога да рађа децу и да слуша захтеве надређених јој мушкараца. Бежећи од Ноја по острву, Жена Која Се Мења показује да не жели да се пасивно повинује Нојевим патријархалним и хришћанским жељама.

Будући да не успева да ухвати Жену Која Се Мења, Ноје напоследку одустаје:

Нема никаквог смисла имати правила ако их неки међу нама не поштују, каже он, утерујући животиње назад у кану.

Ово је хришћански брод, виче са кану који се удаљава. Ја сам хришћанин. Ово је хришћанско путовање. А они који нису у стању да поштују хришћанска правила, нису пожељни на путовању. (147)

Иако Ноје овде покушава да нас убеди да је он донео одлуку да оде, он заправо одлази зато што је поражен и зато што нема начина да натера Жену Која Се Мења да поштује хришћанска правила. Његов пораз означава пораз двеју хијерархија које хришћанство пропагира: хијерархију која животиње ставља у подређени положај у односу на људе и хијерархију која жене ставља у подређени положај у односу на мушкарце. Такође, његов пораз означава победу Жене Која Се Мења која, не желећи да се одрекне анимизма, причајући са животињама и пружајући отпор Ноју, дефинише свет који је заснован на једнакости и слободи избора. Исто важи и за Прву Жену која напоследку одлази из баште, не желећи да се повинује БОГУ који попут Ноја намеће хришћанска правила.

Да маргинализоване особе могу ефикасно да пруже отпор белцима и да савладају њихову моћ и доминацију показује наредни део митолошке приче Жене Која Се Мења. Након извесног времена, поред острва на коме је Ноје оставља пролази брод по имену Пеквод који у Кингов наратив упловљава из Мелвиловог чувеног романа *Моби Дик*. Пристајући да се укрца на брод, Жена Која Се Мења упознаје главне ликове Мелвиловог дела: Ахаба и Ишмаела. Као и у Мелвиловом роману, Ахаб је у потрази за белим китом, али уместо белог кита који се зове Моби Дик појављује се црна женка Моби Џејн која је хомосексуалног опредељења. Ловећи Моби Џејн уместо Мобија Дика, путовање Пеквода претвара се у „патријархално и расистичко тлачење“ троструко маргинализоване Моби Џејн (Кокс 2000: 236). Као жена, црнка и лезбијка Моби Џејн је ловина патријархалног и хришћанског света чији је овде главни представник Ахаб који Којоту личи на Бога из прве митолошке приче: „Има нешто око његових очију“, каже Којот, „што ме подсећа на оног типа што мисли да је БОГ“ (Кинг 2003: 194). Међутим, као ни БОГ, ни Ахаб нема контролу над оним што се дешава. Видевши Моби Џејн, сви морнари улазе у чамце и напуштају брод. У покушају да поврати контролу над ситуацијом, Ахаб наређује Жени Која Се Мења да узме харпун и да „ради нешто корисно“ (195). Не базирајући се на његова наређења, Жена Која Се Мења скаче у воду и поздравља Моби Џејн, која јој каже: „Извини ме за тренутак, молим те, морам нешто хитно да обавим. Одмах се враћам“ (Исто). Потом, Моби Џејн одлази до брода и „отвара велику рупу на његовом дну“ (Исто). Потапајући брод, Моби Џејн односи победу над Ахабом као представником „осветничког, деструктивног и опресивног хришћанског света“ (Кокс 2000: 236). Одбијајући да послуша Ахаба и придружујући се Моби Џејн, и Жена Која се Мења постаје део победе маргинализованих особа над тлачитељима. Заједничким пркосом и непокорношћу, Моби Џејн и Жена Која Се Мења доказују „да се Другост не може олако натерати да прихвати своје наметнуто место у друштву“ (Станковић, Влашковић Илић 2019б: 102).

Непокорност и непослушност староседелаца није одлика само митолошких ликова из митолошког заплета. У полуреалистичном заплету такође постоје ликови који су непослушни и непокорни или у себи садрже потенцијал да развију такве особине. Лик који се у полуреалистичном заплету активно и упорно бори против колонизатора јесте Ели Који Стоји Сам. Не желећи да пристане на рушење колибе коју је његова покојна

мајка сама саградила, Ели правним путем зауставља рад бране коју је изградила корпорација Дуплезис. Када му је мајка преминула, Ели је дошао у Блосом из Торонта у коме је радио као професор књижевности на факултету. Тада је упознао Клифорда Сифтона⁷⁵, архитекту те бране која је добила назив Велика Китова Брана⁷⁶. Када су се они упознали, изградња бране још није почела, али већ тада, Ели је ставио до знања Сифтону да он не жели да се кућа његове мајке сруши:

„Ово је кућа моје мајке“ (...)
„Моја мајка ју је сама подигла. Брвно по брвно.“ (...)
„Нисам сигуран да желим да било ко сруши ову кућу.“
„Градња бране почиње за месец дана.“ [Сифтон му је одговорио]
„Можда, а можда ће морати и да причека.“ (Кинг 2003: 114)

Премда Ели није успео да спречи изградњу бране, њему је „само дан пошто је [брана] била завршена (...) пошло за руком да избори кључно судско решење“ којим се рад бране и коришћење језера зауставља док се судски процес не заврши (118). Елијев успех приморава Сифтона да свако јутро долази до Елијеве колибе и да га уз шољицу кафе пита да се одрекне права на кућу и земљиште на којој се налази „како би Провинција Алберта постала званичан власник ове парцеле“ (139). Овај формални захтев је и прилика за Елија и Сифтона да воде неформалније разговоре који се тичу белаца и староседелаца и њиховог различитог погледа на свет.

У једном од њихових разговора, Сифтон покушава да деполитизује брану: „Бране немају ни личност, ни политичко опредељење. Оне задржавају воду и производе струју, то је све“ (111). С друге стране, Ели не жели да прихвати да брана није део политичке агенде белаца: „Али зашто их онда има толико на индијанској земљи?“, додајући да су постојале опције да се брана изгради на другом месту: „Извештај Провинцијске владе је предложио три могуће локације за брану (...) Само што ниједно од та три предложена места није ово овде (...) Ниједна од локација предвиђених у извештају се не налази на индијанској територији“ (Исто). Елијево становиште сугерише да белци намерно граде бране на староседелачкој земљи како би показали да имају моћ да присвоје туђу територију, и то противно споразумима о земљишним правима староседелаца. У овим споразумима који су склопљени између староседелаца и колонизатора, колонизатори су постали власници староседелачке земље на којој су могли да се настане, док су за староседеоце оформили резервате који ће трајати „[с]ве док је трава зелена и воде теку“ (Стратон 1999: 92-93; Кинг 2003: 206, 263, 267). Наслов Кинговог романа управо упућује на ове споразуме који треба да трају све док је трава зелена и воде теку (Стратон 1999: 92; Лајф 2017: 194; Доналдсон 1995: 29; Макгил 2016: 245-246).

Моћ белаца да флагрантно и једнострано крше споразуме не обесхрабрује Елија да управо на овим споразумима заснује своју одбрану и да правним путем подрије ту моћ белаца. Како Ериксен наводи, премда су староседеоци народ без државе, они не желе да дају оно што им припада и не желе да дозволе да белци контролишу ресурсе који се налазе на њиховој територији, због чега између староседелаца и белаца настају конфликти (в. Ериксен 2004). Конфликт између белаца и староседелаца Кинг умногоме приказује кроз разговоре Елија и Сифтона који одражавају шире спорове између белаца и староседелаца. У разговору са Сифтоном, Ели инсистира да, према споразумима, староседеоци имају права на своју земљу. Ова права закључена споразумима обавезују

⁷⁵ Клифорд Сифтон је имењак Сер Клифорда Сифтона, управника за индијанске послове и министра унутрашњих послова Канаде од 1896. до 1905. године (Кокс 2000: 238). Сифтон је агресивно промовисао насељавање белаца и расељавање староседелаца (Фи, Флик 1999: 132).

⁷⁶ Кинг је назвао ову брану по пројекту Велики Кит који је био део Џејмс Беј пројекта изградње хидроелектрана у северном Квебеку (Стратон 1999: 93).

Сифтона да сваки дан долази код Елија и захтева да се одрекне свог имања, чега је свестан и сам Сифтон: „И зато што се влада осећала великодушно у току последњег леденог доба и дала којекаква обећања која никад није ни мислила да одржи, ја морам да пешачим сваког јутра и постављам ово исто глупаво питање“ (Кинг 2003: 137). Сифтон, ни корпорација Дуплезис, не могу да игноришу споразуме и судску одлуку који су помогли Елију да заустави рад бране. Премда Сифтон покушава да објасни Елију да споразуми „не вреде ни пишљива боба“ (140), они су и даље валидни и морају се поштовати без обзира на то колико је времена протекло од њиховог потписивања. Снага ових споразума, ефикасно судство, правда и Елијева непокорност и одлучност показују да свет не мора *a priori* бити обликован онако како су белци то замислили. Правда, судство и непокорни староседеоци заједничким снагама обликују свет у коме белачка моћ и доминација не могу и не смеју бити јачи од споразума који гарантују права староседеоцима.

Премда Ели користи споразуме као аргумент у разговору са Сифтоном, он сам не верује да су ти споразуми вечно обавезујући:

Све док је трава зелена и воде теку. Ван сваке сумње, била [sic!] је то лепо речено, мада у ствари није ништа значило. Радило се само о метафори, што је и Ели одлично знао. Што су и сви Индијанци у резервату знали. Уговори између Индијанаца и владе сигурно нису представљали свете текстове. Они су били управо то – само уговори, а нико није потписивао уговоре чија би се важност протезала на вечност. Нико. (263)

Осим неповерења према споразумима, Ели не види да је његова борба донела неке конкретне и дугорочне резултате:

Међутим, морао је да призна да и после толиких година доказивања, претњи и суђења није баш много постигао. Брана је и даље била ту и није било логично очекивати да ће једноставно нестати. Имао је непријатно предосећање да ће њихови адвокати пре или касније успети да нађу неку рупу у закону која ће им омогућити да ураде оно што желе. А тада ће уставе бити отворене, турбине ће прорадити, вода ће потећи и потопити и њега и његову кућу и однети их низ прерију. (256)

Ако Ели не верује у споразуме и ако води битку која је унапред изгубљена, поставља се питање зашто се он уопште бори против белаца и за права староседелаца. Он се бори да би пореметио планове белаца за које су они вероватно веровали да ће их спровести без отпора староседелаца. Својом борбом, Ели нарушава поредак који се базира на уверењу белаца да нико не може осујетити њихову вољу и решеност да остваре зацртане циљеве. Да ли ће он на крају победити није од пресудне важности. Важно је да он показује белцима да су њихова моћ и доминација рањиви и да мали људи могу пореметити планове великих корпорација. Овакво стање ствари радује Елија: „Због свега тога је почео све више да ужива у свакој малој победи коју би извојевао. Радовао се кад год би пустили мало више воде или кад би упалили рефлектор касније него што што би то смели, јер је знао да све то раде само због њега“ (Исто).

Реметећи планове великих корпорација, Ели истовремено разоткрива праву природу тих великих корпорација и људи који их заступају. Корпорације попут Дуплезиса и белци попут Сифтона верују превасходно у новац, профит и напредак, занемарујући постојање других вредности, попут љубави, које би требало да дефинишу свет. Противтежа капиталистичким тежњама Дуплезиса и Сифтона јесте сам Ели, који познаје вредност љубави и који је спреман да се за љубав бори. Елијева борба је синоним за љубав према његовој мајци која је сама изградила колибу коју он настоји да заштити. Ели не жели да дозволи да самопрегорни труд и рад његове мајке да изгради дом за своју децу пропадне, само да би белци остварили своје циљеве. Своје виђење колибе, Ели

покушава да пренесе Сифтону, говорећи му да је ту његов дом. Сифтонов одговор Елију илуструје сву отуђеност белаца од осећања љубави: „Знаш шта је ово? Ово је само гомила балвана на истоку хидроцентрале. То је све“ (141). Као безосећајни белац коме су значајни само напредак и профит који брана симболизује, Сифтон не може да разуме шта значи осећање љубави које нема материјалну вредност. Због тога се Сифтон и Дуплезис не могу назвати великим. У односу на Елија који вреднује љубав, они су мали, и као такви не треба да буду чинилац који ће учествовати у обликовању света у коме староседеоци живе.

Живећи у илузији да су њихови поступци заправо исправни, белци покушавају да приволе староседеоце да им се придруже у изградњи „напредног“ света. Како би то постигли, они негирају да староседелачки идентитет још увек постоји. У разговору са Елијем, Сифтон му каже: „Али слушај, ви данас уопште нисте више прави Индијанци. Возите кола, гледате телевизију, идете на хокејашке утакмице. Погледај само себе. Ти си универзитетски професор“ (140). Сифтон сматра да су се староседеоци, прихвативши западни животни стил, одрекли својих права да себе назову староседеоцима (Хамил 2007: 55). Ставом да староседеоци више нису прави староседеоци, Сифтон настоји да предочи Елију да њихов аутентични идентитет више не постоји и да не могу да га користе као аргумент у борби за своја територијална права. Без аутентичног староседелачког идентитета као потпоре, они би требало да забораве прошлост и да се асимилују са белцима. Како Сифтон износи: „Не можете остати у прошлости! Моја брана је део двадесетог века. Твоја кућа припада деветнаестом“ (Кинг 2003: 140). Међутим, Ели не наседа на Сифтонову реторику, износећи да бити староседелац није „професија“, већ „етничко одређење“ (Исто). Својим ставом, Ели жели да истакне да су се староседеоци прилагодили модерним околностима, истовремено задржавајући своја културна наслеђа (Хамил 2007: 55). Бити професор или возити аутомобил не значи да су се они одрекли своје културе. Староседелачка култура и идентитет нису ствар прошлости, већ садашњости и будућности. Они не бледе временом и модерни напредак не може поништити њихово континуирано постојање у оквиру староседелачке заједнице. Као константе, староседелачка култура и идентитет још увек су валидни аргументи у борби за староседелачка територијална права.

У подривању снажног староседелачког идентитета учествују не само белци, већ и поједини староседеоци. Елијев сестрић Лајонел један је од примера староседелаца који желе да буду белци. Још као дете, Лајонел је желео да постане Џон Вејн када одрасте:

Наравно, не глумац, него карактер из филмова. Не човек од крви и меса него личност с великог екрана. Херој који је ослобађао мале градове од силеција и омогућавао нормалним људима да живе у миру. Херој који је хицима избацивао оружје из руку зликоваца. Херој који је штитио поштанска кола и караване насељеника од напада Индијанаца. (Кинг 2003: 239)

Имајући у виду становиште да је Џон Вејн током своје каријере постао оличење „каубоја са екрана који мрзи црвенокошце“ (Њуман према Флик 1999: 147), Лајонелова жеља да буде као он указује да он жели да се развије у белца чија је једна од главних особина мржња према староседеоцима. Истовремено, његова жеља указује на то да он пориче своје „индијанство“ (Флик 1999: 147). Али, то не значи да је он бесповратно отуђен од свог изворног идентитета, јер како Баба наводи, мимикрија којој Лајонел тежи не може бити у потпуности делотворна будући да колонизовани може бити само бледа копија колонизатора, што значи да у амбивалентном колонијалном субјекту увек постоји његов изворни идентитет који не дозвољава мимикрији да дође до пуног изражаја. Као амбивалентни колонијални субјект који жели да буде као колонизатор, али у коме и даље

живи његов изворни идентитет, Лајонел се налази на простору „између“ на коме идентитет није јасно одређен (в. Баба 2004).

Лајонелова „између“ позиција одражава се и на његове животне планове који су неразрешени и неодређени. Већ неколико година, Лајонел ради као продавац код белца Била Бурсума који држи радњу за продају телевизора и стерео уређаја у Блосому. Иако планира да се врати студијама, Лајонел сваке године одлаже повратак на факултет, остајући да ради за Бурсума посао који нема перспективу. Да би Лајонел разрешио своју неодређену животну позицију, потребна му је помоћ. Како Лајонелова девојка Алберта⁷⁷ увиђа: „Оно што њему заиста треба (...) своди се на то да му неко помогне да среди живот, који му је некако измакао из руку“ (Кинг 2003: 178). Да је Лајонелу потребна помоћ, како у идентитетском, тако и у животном смислу, знају и четири митолошке жене. Њихов бег из душевне болнице и долазак у Блосом делом су заправо мотивисани тиме што Лајонел не зна које је његово место у свету (Гомез-Вега 2000: 12). Када га сретну у Блосому, оне му излажу своје планове да поправе свет. Њихов план не подразумева поправку читавог света, који је толико испуњен проблемима да га је немогуће одједном поправити:

„Не, унуче“⁷⁸, одговори Усамљени Јахач. „Свет је сувише велики да би се могао одједном поправити. Чак и када радимо сви заједно, нисмо у стању да то постигнемо.“
„Да“, додаде Робинзон Крусо, „то смо већ покушали.“
„Ствари су се исувише искомпликовале“, објасни Ишмаел. „Сувише смо их дуго запуштали.“ (Кинг 2003: 123)

Људима је дуго допуштено да сами уређују свет, што је довело до нагомилавања проблема који захтевају да се у људске послове умешају божанске силе у виду староседелачких божанстава која би требало да поправе свет, али тако што ће кренути од малих ствари. Како четири митолошке жене објашњавају Лајонелу:

„Почећемо с малим стварима“, објасни Ишмаел.
„Заиста малим“, додаде Робинзон Крусо.
„А кад будемо видели како нам то иде“, рече Соколово Око, „кренућемо на веће послове.“
(125).

Поправка малих ствари подразумева помоћи Лајонелу да се врати свом староседелачком идентитету и да из те јасно одређене идентитетске позиције започне уређивање свог живота. Када Лајонел буде прихватио свој изворни идентитет, он ће успети да среди свој живот, јер је у оквиру Кинговог романа идентитетска стабилност староседелача предуслов за уређивање њихових живота. На теоријском плану то значи да Бабина амбивалентна „између“ позиција није прихватљива за староседеоце, што истовремено подразумева да се они не могу означити као Паркови и Стоунквистови маргинални појединци.

Први корак који четири митолошке жене предузимају како би помогле Лајонелу да промени свој живот јесте показивање да у бици између староседелаца и лика кога Џон Вејн игра на филму, староседеоци могу да победе. На Лајонелов рођендан, оне долазе у радњу Била Бурсума у којој је он на једном зиду поставио мноштво телевизора које је послагао тако да личе на мапу Канаде и Сједињених Америчких Држава. У складу са тим, Бурсум је своју творевину назвао „мапа“, која је одавала утисак да је „део свет на зиду испред њега, и да он може све да види и све да контролише“ (128). Као метафора

⁷⁷ Алберта је истовремено и девојка Лајонеловог рођака Чарлија, тако да се њих троје налазе у својеврсном љубавном троуглу.

⁷⁸ Унуче се односи на Лајонела.

за Америку и Канаду, Бурсумова мапа представља континент који контролишу белци који одлучују који ће „филм“ да се одиграва на територији која је припадала староседеоцима пре него што су колонизатори дошли. Будући да Бурсум преферира да на „мапи“ гледа каубојце који приказују убијање староседелаца, ова мапа приказује Америку и Канаду као земље у којима је убијање староседелаца често на репертоару. Један такав каубојац који Бурсум највише воли да гледа јесте „Тајанствени ратник“, у коме главне улоге играју Џон Вејн и Ричард Видмарк. У оригиналној верзији овога филма, Џон Вејн, Ричард Видмарк и група војника бивају ухваћени у клопку на обали једне реке. На другој обали, староседеоци се спремају да их нападну, али одједном се на брду иза староседелаца појављује коњичка чета која се у галопу спушта ка њима и убија их. Овај филм Бурсум одлучује да на „мапи“ покаже митолошким женама, Лајонелу, Чарлију и Елију, који су се затекли у Бурсумовој радњи. Међутим, уз помоћ песме коју почињу да певају, четири митолошке жене наочиглед свих окупљених мењају садржај овог каубојца:

Кад су се трупе приближиле Индијанцима који су их чекали седећи на коњима који су стајали у реци, сваки је војник извукао сабљу, а свака је сабља блештала на сунцу и пресијавала се као сребро на позадини светлоплавог неба. Коњи су комадали земљу копитама, при чему се видела бледожута боја песка, као и тамнозелени и плави тонови траве и преријског цвећа.

Стотине војника, обучених у јарко плаве униформе са златном дугмади, врпцама и еполетама, плавооких и румених образа, успеше се у пуном галопу на последње узвишење.

И ту одједном несташе.

Као да их није ни било. (317)

Нестанак војника изненађује Вејна и Видмарка који покушавају да се са својим војницима повуку и нађу заклон, пуцајући истовремено према староседеоцима. Али ниједан староседелац не пада. За разлику од њих,

[в]ојници су падали као снопље. Понекад двојица или тројица одједном, хватајући се за груди, главе или стомаке.

Џон Вејн је спуштене главе, са идиотским изразом на лицу, гледао стрелу која му се забила у бутину, вртећи главом у чуду и неверици кад су му два метка пробила груди и направила рупу на леђима сакоа. Ричард Видмарк се срушио лицем у песак, рукама чврсто стежући стрелу која га је погодила у грло (...)

А онда се филм завршио. Најпре се појавила одјавна шпица, а затим је екран преплавио снег. (317-318)

Мењајући крај овог каубојца, четири митолошке жене мењају наратив о субјекцији и покоравану у наратив о победничком отпору против колонизације (Стратон 1999: 96). Уместо победе Џона Вејна и његових сабораца, овај филм постаје симбол њиховог пораза и победе староседелаца. Бурсумова мапа, која је до сада приказивала доминацију и моћ белаца над староседеоцима, постаје мапа на којој се приказује крах њихове доминације и моћи. Ово „магично“ мењање филма прожето је „unheimlich“ ефектима који се према Фројду јављају када се избрише разлика између стварности и маште (1955: 244). Нарушавајући границу између стварности и маште или између стварности и фантастике, „unheimlich“ ефекат који четири митолошке жене производе опет се показује као саставни део борбе староседелаца за њихов народ и земљу.

Уз помоћ четири митолошке жене, слика света Северне Америке се мења, барем у домену филмске уметности. Али имајући у виду реакцију Бурсума, и промена света у оквиру филма има снагу да потресе белце који су тај свет градили:

Бил Бурсум протресе даљинац и окрену се према *мати*. Вратио је траку један минут уназад и поново је пустио. Коњица се, као и пре, сјурила низ брдо, али је таман кад је стигла до Индијанаца, одједном потпуно нестала са екрана. Индијанци, баш као и малопре, прејурише преко реке и масакрираше Џона Вејна и Ричарда Видмарка. Бурсум премота траку још једном. (Кинг 2003: 326)

Бурсум узалудно покушава да премота филм у нади да ће стари поредак на који су белци навикли бити повраћен. Његови покушаји су узалудни, јер му поправљени филм изнова показује свет у коме староседеоци побеђују колонизаторе и њихов наратив о субјекцији и поковавању. У складу са Мемидевим теоријским становиштем (в. Мемиде 2003), колонизовани су се побунили и повратили своје достојанство, чиме су избрисали ону наизглед неизбрисиву разлику између супериорности Западњака/колонизатора и инфериорности колонизованих, коју је Саид описао у контексту оријентализма (в. Саид 2008). Такође, на основу Мемидеве тврдње да је расизам староседелаца одбрамбеног, а не агресивног карактера, напад колонизованих који Кинг приказује можемо сагледати као одбрамбени механизам, а не као агресивни напад. Колонизатори су ти који су напали и покорили староседелачку земљу коју староседеоци сада морају да бране.

Гледајући филм који приказује другачији наратив и свет од онога који су белци градили, Лајонел гледа свог хероја и узора како губи од староседелаца од којих он жели да се удаљи. Пред његовим очима, староседеоци постају хероји и победници који као такви треба да му буду узор и инспирација у животу. Учећи од њих, Лајонел би требало и сам да започне своју борбу која не мора нужно да користи насиље, већ може бити заснована на ненасилним принципима одбране своје земље.

Верујући да у Лајонелу постоји потенцијал за борбу против белаца, четири митолошке жене му дају један поклон који служи да тестира његов идентитет и лојалност према староседеоцима. Наиме, оне му поклањају кожно јакну украшену ресама која на леђима „има неколико рупа“ (Кинг 2003: 298). Ове рупе указују на то да је ова јакна припадала Џону Вејну коју је он носио у поправљеној верзији филма у којој су га староседеоци погодили мецима (Гомез-Вега 2000: 12). Међутим, ова кожна јакна са ресама имала је, поред Џон Вејна, и друге власнике. Један од њених власника био је Џорџ Кастер, амерички генерал који је ратовао против староседелаца и протеривао их са њихове земље (Флик 1999: 155). Забележено је да је у биткама код Литл Биг Хорна и Вашите, Кастер носио своју чувену јакну (149). У роману *Све док је трава зелена и воде теку*, Кастер носи ову јакну на једној слици која дочарава битку код Литл Биг Хорна: „Џорџ Армстронг Кастер [sic!] је стајао у центру драме, величанствен у својој кожној јакни са ресама, са дугим рукавицама и црним јахаћим чизмама. Носио је широк коњанички шешир и у свакој руци држао по један пиштољ који се сијао на сунцу“ (Кинг 2003: 64). У овој бици, у којој су америчке снаге поражене, Кастер је изгубио живот. Занимљиво је да је један од метака, који је можда био фаталан, погодио Кастера у груди, близу срца (Филбрик 2010: 275). Попут Вејна, Кастера су убили староседеоци, а постоји реална могућност да је на Кастеровој јакни, као и на Вејновој, остао траг метка.

Друга особа која је власник ове кожне јакне јесте Натанијел Бампо (Флик 1999: 162). Знан и по надимку Соколово Око, Бампо је јунак *Романа о кожној чарупи* Џејмса Фенимора Купера. У Кинговом роману, Стара Жена у митолошком заплету среће Бампа који верује да је Стара Жена Чингачук, његов „[в]ерни индијански друг“ (141). Када га Стара Жена убеди да она није Чингачук, Бампо одлучује да је убије. Међутим, када нанишани Стару Жену, „[з]ачу се снажна експлозија“, након које Бампо паде и напоследку погину (Кинг 2003: 386). Попут Кастера и Вејна, погибија Бампа јесте резултат његове жеље да убија староседеоце. Сходно томе, можемо рећи да оне колонизаторе који носе исту кожно јакну на крају чека пораз и насилна смрт.

Још један власник ове кожне јакне јесте Џорџ Морнингстар, супруг Лајонелове сестре Латише. Његово име алудира на Кастера, коме је племе Арикара са територије Дакоте дало име „Син јутарње звезде“ или „Дете звезда“ (Флик 1999: 146). Осим имена, Џорџа и Кастера повезује кожна јакна (147). Једном приликом, Џорџ је дошао у Латишин ресторан „у којој јакни са ресама“, уз коју су ишле рукавице и шешир. Џорџ је објаснио Латиши да је тај комплет припадао једном од његових рођака и да је сада његов (Кинг 2003: 189). Да је ова јакна дошла у „праве“ руке доказује Џорџово понашање које је слично Кастеровом по питању староседелаца. Пошто Латиша није позитивно одреаговала на јакну, рукавице и шешир, Џорџ ју је, када је дошла кући, истукао пред њиховим сином Кристијаном, носећи још увек кожную јакну. Овим поступком, Џорџ показује да је прави наследник Кастеровог начина опхођења према староседеоцима. Међутим, као и претходне власнике кожне јакне, Џорџа на крају чека пораз, али, за разлику од њих, он не умире.

Пораз Џорџа повезан је са трансформацијом Лајонела. Кожна јакна којом четири митолошке жене тестирају Лајонелов идентитет и његову лојалност према староседеоцима постаје му неудобна и тесна, „што је показатељ да се он не осећа угодно у кожи белца“ (Станковић, Влашковић Илић 2019б: 105). За разлику од Вејна, Кастера, Бампа и Џорџа, којима је ова јакна пристајала јер у њима преовладава белачки идентитет, Лајонелу је она неудобна јер у њему још увек живи снажни староседелачки идентитет који може да победи његову жељу да буде белац, по чему је Лајонел сличан Церемаји из романа *Пољубац Крзнене краљице*. Једино што преостаје јесте да Лајонел покаже да припада староседеоцима. У томе му помажу Ели, четири митолошке жене и Којот. Ели, који је у прошлости такође желео да буде белац, одводи Лајонела на Игре Сунца које се одржавају у резервату у нади да ће се Лајонел, као и он, вратити свом староседелачком идентитету. Поред Лајонелове породице и многих других староседелаца, на Игре Сунца долазе четири митолошке жене и Којот, али и један незван гост – Џорџ Морнингстар. Пре извесног времена, Џорџ је напустио Латишу и њихово троје деце, да би сада дошао у нади да ће фотографисати Игре Сунца за један часопис за који ради као фоторепортер. Будући да је фотографисање Игара Сунца строго забрањено, Латиша му то наглашава, иако Џорџ то већ зна. Да би вешто избегао забрану, Џорџ је са собом понео актовку у којој је сакрио фотоапарат чији „[о]бјектив је био прислоњен уз страну актовке. Кад би Џорџ подигао клапну, апарат би шкљоцнуо, а мотор аутоматски премотао филм“ (Кинг 2003: 377). Премда је Џорџ вешто сакрио фотоапарат, Којот, који заједно са митолошким женама долази на Игре Сунца, чује звук апарата. Рекавши митолошким женама да чује неки звук, оне заједно са Лајонелом одлазе до места на ком Џорџ и Латиша разговарају. Убрзо им се придружују Ели, Лајонелов отац и Алберта. Схвативши да је у торби фотоапарат, Лајонел захтева од Џорџа да отвори актовку, што он одбија. Међутим, у тренутку када се спремао да оде, „Ели је скочио на Џорџа, одгурнуо га и отео му ташну из руке“ (Исто). Потом Ели отвара актовку, узима фотоапарат и из њега извлачи филм који осветљава и на тај начин чини неупотребљивим.

Одбравивши заједно са својом породицом Игре Сунца, Лајонел показује да он припада староседеоцима и да је спреман да се бори против белаца како би задржао интегритет староседелачких светих церемонија. Као староседелац који је повратио свој идентитет, Лајонел односи победу над Џорџом као још једним белцем који је власник кожне јакне и који покушава да науди староседеоцима. Поражен, Џорџ је приморан да напусти Игре Сунца. Заједно са њим одлази и кожна јакна коју четири митолошке жене узимају од Лајонела и предају Џорџу, напомињући да то јесте његова јакна, али да су је оне позајмиле како би је дале Лајонелу. Пораз Џорџа у извесној мери означава пораз

белачке моћи, доминације и убеђења да у свету могу да раде све што пожелеле, нарочито када је реч о маргинализованим и потчињеним народима.

У овом тренутку, Лајонел није свестан промене која се управо одиграла у његовом животу, али и у свету:

„Дакле унуче“, рече Усамљени Јахач, „то је све што засад можемо да урадимо за тебе.

Како се осећаш?“

Лајонел наби руке у џепове. „Одлично“

„Поправљање света је напоран посао“, примети Ишмаел

„Чак су и мале поправке напорне“, додаде Робинзон Крусо.

„Потруди се да више не правиш глупости“, закључи Соколово Око. „Ми више нисмо млади као што смо некад били.“ (...)

Погледао је старе Индијанце. „Је л’ то све?“

„То је све“, одговори Усамљени Јахач.

„Тако сте ми помогли да средим живот?“

„Баш је узбудљиво, зар не?“, упита Ишмаел.

„Мора да сам нешто пропустио.“

„Кад будеш остарио“, објасни Робинзон Крусо, „причаћеш својој деци и унуцима о овом догађају.“ (379)

Премда Лајонел у овом тренутку не види како су му митолошке жене помогле, једног дана он ће у ретроспективи моћи да сагледа свој живот и да препозна да су му митолошке жене помогле да се врати свом изворном идентитету, чиме су помогле и читавој староседелачкој заједници да одржи своје наслеђе. Уколико би се Лајонел и њему слични одрекли свог изворног идентитета, свет би полако остао без староседелаца, а са њима би у историју отишле и церемоније попут Игара Сунца. Свет без староседелаца означио би победу белаца и њиховог идентитета којим умногоме влада жеља за моћи, доминацијом и контролом. Због тога је од великог значаја да староседеоци задрже и негују свој идентитет јер тиме они представљају противтежу белачкој моћи и доминацији.

У помагању Лајонелу да промени свој живот и у поправци света, митолошке жене користе релативно недеструктивне методе. За разлику од њих, Којот предузима деструктивније мере како би поправио свет или барем мали део њега. На крају романа, Којот својим певањем и играњем изазива земљотрес који руши брану. Рушењу бране доприносе и три аутомобила која Којот магично преноси на језеро и која током земљотреса снажно ударају у брану. Марке ова три аутомобила – пинто, нисан и кармангија – представљају „модерне верзије“ бродова Пинта, Ниња, и Санта Марија „који су донели Шпанце у ‘Нови свет’“ (Гомез-Вега 2000: 16). Веза ових аутомобила који учествују у рушењу бране и Колумбових бродова указује на „спирање Колумбовог колонијалног наслеђа“ (Доналдсон 1995: 40). Три аутомобила као три колонизаторска брода која су староседеоцима донела колонијално угњетавање и тлачење однешена су заједно са водом из језера. Сходно томе, поплава која се јавља као последица рушења бране не представља катаклизму већ еманципацију јер омогућава Блекфут народу да се одупре контроли коју Влада има над њиховим животима и да поврати своју родну земљу (39). Пошто је и овде нарушена граница између стварности и маште (фантастике) јер Којот магичним путем изазива земљотрес и преноси аутомобиле до бране, „unheimlich“ се још једном јавља као неодвојиви део борбе староседелаца за њихову земљу и народ.

Позитиван исход рушења бране прати и један крајње негативан исход. Услед пуцања бране и изливања воде, Ели гине, а његова колиба се руши. Човек који се самопрегорно и са пуно љубави борио за себе, свој дом, своју мајку, породицу и многе друге староседеоце гине баш у тренутку када се грађевина која је била повод његове борбе руши. Због тога је његова смрт још трагичнија и тужнија. Међутим, иако Елијева смрт може изгледати несхватљива и неприхватљива, она је неизбежна јер се њоме показује да промена света захтева жртве. Попут војника који часно и храбро гину у

ратовима како би заштитили своју земљу, тако и Ели, мада ненадано, даје свој живот у борби за заштиту свог дома и староседелачке територије. Његова пожртвованост и часна смрт неће бити заборављени. На крају романа, Лајонел, Алберта, Латиша и Норма долазе на место где је стајала Елијева колиба, коју Норма има намеру поново да подигне. Сазнавши за њен план, Лајонел каже: „Можда ћу, када брвнара буде готова (...) доћи да живим у њој неко време. Онако, знате, као Ели. Можда ћу баш то урадити“ (Кинг 2003: 414). На то, Норма му одговара: „Нећеш још (...) Сада је на мене ред. И ти ћеш ускоро dospети на ред, не секирај се“ (Исто). Норма, а затим и Лајонел, наставиће да живе на месту где је Ели живео, продужавајући тако сећање на њега и његову борбу. Осим Норме и Лајонела, Ели остаје у сећању и читалаца романа *Све док је трава зелена и воде теку*. Његова борба против моћи, доминације и контроле белаца може послужити као инспирација за читаоце да сагледају свет у коме живе, јер и у том свету, моћ, доминација и контрола су широко заступљени и потребно их је на неки начин сузбити како би се изградио свет заснован на једнакости и слободи. Од Елија читаоци такође могу научити како се треба борити за свој народ, па макар тај народ био бројчано мањи и слабији у односу на моћнике који настоје да их покоре, тлаче и угњетавају.

IV ЗАКЉУЧАК

Предмет истраживања докторске дисертације *Ксенофобија у англофоној канадској књижевности и култури* био је положај имиграната и староседелаца у ксенофобичној Канади и њихов однос са доминантним Канађанима/колонизаторима. Присуство људи у Канади који су друге националности, расе, етничке припадности, културе и религије довело је до појаве и развоја ксенофобије код Канађана, који су током историје настојали да имигранте искључе или спрече њихов улазак, а староседеоце да десеткују, обесправе и сместе у резервате. Да би спровели у дело своју политику дискриминације, сегрегације, искључивања и обесправљивања, Канађани су користили разноврсна средства. Неретко, они су доносили законе који су били усмерени против имиграната и староседелаца. Наводно из безбедоносних разлога, Канађани су након јапанског напада на Перл Харбор 1941. године, а на основу Закона о ратним мерама, интернирали и протерали јапанске Канађане који су били приморани да раде на фармама у изузетно тешким условима за живот. Без имовине која им је одузета, многим јапанским Канађанима понуђено је да се врате у Јапан или да се преселе у унутрашњост Канаде. Питање Азијаца, Канађани су покушали да реше законским путем и у случају имиграната из Кине којима је годинама наметан порез по глави, да би им 1923. године Законом о имиграцији Кинеза био забрањен улазак у Канаду. Слово закона такође је било средство које су Канађани користили да би на свеобухватан начин регулисали положај староседелаца. Донет 1876. године, касније мењан и допуњаван, Закон о Индијанцима прописивао је, између осталог, похађање резиденцијалних школа, уређивао је оснивање дневних школа у резерватима и дефинисао је идентитет Индијанки. Од ових прописа, за староседеоце посебно је било тешко и трауматично оснивање резиденцијалних школа које су староседелачка деца изменом Закона о Индијанцима 1920. године морала да похађају. Осим што су приморавана да се одрекну своје староседелачке културе, деца су у овим институцијама физички и сексуално злостављана, морала су да раде, а велики број њих преминуо је од последица заразних болести које нису адекватно лечене.

Поред закона, староседеоци и имигранти су се током историје суочавали и са другим невољама и тешкоћама. По доласку колонизатора, староседеоци су почели да обољевају од разних заразних болести за које нису имали имунитет. Неретко препуштени себи, велики број староседелаца изгубио је живот од последица заразе. Живот са колонизаторима подразумевао је и склапање разноврсних споразума који су потврђивали територијална права староседелаца, али су и давали приступ колонизаторима староседелачкој земљи ради насељавања, трговине и индустријализације. Иако су гарантовала и данас гарантују права староседеоцима, ови споразуми често су кршени, што доказује Џејмс Беј пројекат изградње хидроелектрана који је предвиђао изградњу брана на староседелачкој земљи. Проблеми имиграната такође су били бројни. Антиазијски ставови подстакли су многе Канађане да 1907. године у Ванкуверу организују протест који је прерастао у nerede и уништавање имовине у Кинеској и Јапанској четврти. Осим суочавања са насиљем, невоље имиграната укључивале су и тешке услове рада, што показује живот Македонаца и Финаца који су обављали послове који су штетно утицали на њихово здравље, што су канадски послодавци често игнорисали, све док се имигранти не би побунили и организовали штрајкове.

Неправде и тешкоће које су имигранти и староседеоци доживели током историје, Канађани и други појединци (Папа Фрања) покушали су да исправе и ублаже

извињењима. Међутим, иако су показатељ да су Канађани препознали своје грешке, ова извињења не могу да избришу историју која је забележила све невоље, ужасе, неправде и страдања имиграната и староседелаца. Осим историје, о њиховом тешком животу и раду у Канади говоре и многа књижевна дела канадске књижевности, укључујући и романи који су део корпуса ове дисертације. На основу тематике ових романа, ксенофобија се показује као феномен који их спаја и који је потребно детаљније анализирати, како због њене актуелности у савременом свету, тако и због самих канадских имиграната и староседелаца чије приче се не смеју занемарити нити заборавити.

Анализу одабраних романа спровели смо на основу изнетог теоријског оквира чије поставке ћемо у наставку сумирати. Будући да је у фокусу ове дисертације ксенофобија, неопходно је било прво испитати теорије о странцу и страном. Према Алфреду Шицу, странац који долази у другу земљу доноси са собом своју изворну културну шему коју сачињавају различити наслеђени обрасци понашања, обичаји, навике, закони. При додиру његове изворне културне шеме и оне којој приступа, странац постаје придошлица јер историја културе групе којој приступа није део његове биографије. Да би се прилагодио новој групи, странац мора да испитује њене културне шеме, а не да тумачи ново окружење уверењима које је донео из своје изворне културе. У процесу прилагођавања новој групи и окружењу, странац ипак не одбацује своју изворну културу, због чега постаје маргинални појединац чије карактеристике су описали Роберт Е. Парк и Еверет В. Стоунквист. Пошто се налази између две културе, маргинални појединац је хибрид, што је позиција која у њему ствара унутрашње сукобе и моралне кризе. Према Стоунквисту, маргинални појединац пролази кроз три фазе у свом животном циклусу. Прва је делимична асимилација која може проузроковати настанак конфликта лојалности о коме је говорио и Шиц. У другој фази, маргинални појединац препознаје свој културолошки конфликт, што у њему изазива збуњеност, немир и отуђење. У трећој фази, он може да изабере више решења, од приступа доминантној групи, преко приклањања потчињеној групи, до повлачења у изолацију. За разлику од маргиналног појединца, дошљак Пола Сјуа није хибрид, већ је укореењен у својој изворној култури. У новом окружењу, он се приклања људима који припадају његовој етничкој групи и са њима живи у оквиру расне колоније или културног простора (нпр. Кинеска четврт). О положају странца у новом окружењу и његовом утицају на остатак друштва говорио је и Зигмунд Бауман који је у свом истраживању користио појмове чврсти модернизам, флуидни модернизам и постмодернизам. У чврстом модернизму тежи се поретку који странци нарушавају својом неизвесном и нејасном позицијом, због чега се они одбацују. Одржавање поретка у чврстом модернизму спроводи се и тако што се прљави елемент који постоји у сваком човеку премешта на странца који постаје контаминирана Другост која се мора одбацивати. За разлику од чврстог модернизма, у постмодернизму долази до пропасти опозиција уместо којих се афирмишу разлике и нехомогени идентитет. Као особе са нестабилним, протејским идентитетом, странци су у постмодернизму добродошли. С друге стране, од странаца се треба чувати и држати дистанцу јер су они попут Сартрове вискозне материје која се задржава на другом човеку, обухвата га и гуши, угрожавајући тиме његову слободу, поготову ако је она већ нарушена. И флуидни модернизам заступа становиште да странце треба избегавати јер они могу контаминирати друге људе и угрозити хомогеност територије. Штавише, због свог нестабилног постмодернистичког идентитета, они нарушавају и замагљују границе између пријатеља и непријатеља, стварајући тиме несигурност и сумњу. Онеспкојавајућа природа странца прожима и Фројдов појам „unheimlich“, који може означавати оно што је страно и непознато, што није блиско и домаће, па је самим тим застрашујуће. „Unheimlich“ је саставни део ксенофобије јер се

у преводу на грчки он транскрибује као реч *xénos* која са грчком речју *phóbos* твори ксенофобију. Према Фројду, „unheimlich“ се може испољити на различите начине и у различитим облицима: као нешто што је било потиснуто, па обелодањено, као жена (женски полни орган), смрт, анимизам, када је нарушена граница између стварности и маште, као и када се човеку приписују зле намере које спроводи у дело у спреси са специјалним силама. На основу Фројдових разматрања, Јулија Кристева износи да „unheimlich“ може бити наше несвесно које нам је страно, због чега смо ми заправо сами себи странци. Уколико препознамо, прихватимо и анализирамо сопствену страност, онда можемо да прихватимо странце, а не да их терамо од себе.

У другом потпоглављу теоријског дела представили смо фобичне аспекте ксенофобије. Изразито јаки страхови од одређених објеката или ситуација, фобије према Ајзаку Марксу могу бити симболи неких других страхова, што примењено на ксенофобију значи да странац као извор страха може за различите људе имати различито симболичко значење. Ксенофобија се може сместити у оквире одређених група фобија. Она може припадати Фројдовој првој групи фобија које карактерише разумљив, али претеран страх од објеката и ситуација који могу бити опасни. Покриће за смештање ксенофобије у Фројдову прву групу можемо пронаћи у филогенетском развоју човека, током којег је он развио страх и непријатељство према странцима, а што је присутно и данас у форми предрасуда и анимозитета према другим расама, обичајима и религијама. Ксенофобија се такође може сврстати у спољашње и унутрашње фобије које је описао Ајзак Маркс. Код спољашњих фобија, објекат који изазива страх је изван човека, што одговара странцима који се налазе изван људи који гаје ксенофобију. С друге стране, код унутрашњих фобија, предмет страха је у самом човеку, па ако то повежемо са Кристевином тврдњом да је страх од страног у нама, онда ксенофобија постаје облик унутрашње фобије.

Наредно потпоглавље било је посвећено теоријама расизма. Основни постулати расизма представљени су кроз теорију Артура де Гобиноа који сматра да се људи дегенеришу захваљујући мешању раса и да је нација коју чине овако дегенерисани људи расно другачија, због чега она пропада и нестаје. Од три расе чије особине описује (негроидна, жута и бела), Гобино верује да је у односу на друге две, бела раса супериорнија и да не треба се меша са њима да не би изгубила своју супериорност, узвишеност и рафинираност. Одлике расистичке идеологије изложио је и Алберт Мемин називајући је расистичка филозофија која пропагира постојање чистих раса и њихову биолошку супериорност која заједно са другим супериорностима легитимизује њихову доминацију. Међутим, Мемин не оправдава и не подржава ове аргументе расистичке филозофије, истичући да, упркос разликама међу људима, чисте расе не постоје, да није јасно зашто би биолошки чисто биће било супериорно пошто биолошке супериорности не подразумевају нужно интелектуалне и духовне, као и да се биолошке разлике често измишљају како би одређене групе имале привилегије и повластице. Поред биолошких, расисти могу заснивати своје аргументе и на небиолошкој основи, што подразумева спрегу страха и напада. У страху од напада оних који не припадају, расиста се труди да одбрани свој лични и колективни идентитет, а да би их одбранио он неретко превентивно и напада. Негативно вреднујући своје жртве, расисти у исто време позитивно вреднују себе, што је према Мемину основни разлог зашто они успостављају разлику између себе и својих жртава. Ако је свет расисте допадљив и моралан, онда је по аналогији свет жртве расизма одвратан и зао. Негативан опис жртава расизма претвара се у стереотипе које расисти користе како би на основу поступака једне особе таргетирали читаве групе. Свеукупни односи расиста и њихових жртава показује да је расизам и дискурс и акција која налази упориште у дискурсу или коју дискурс припрема. На Меминјево испитивање расизма надовезује се анализа расијалистичке доктрине Цветана Тодорова. Прва

поставка држи да расе постоје, да су удаљене једна од друге и да не треба да се мешају. Друга поставка истиче да физичке разлике прате културне, док трећа повезује понашање појединца и припадност одређеној групи. Четврта поставка расијалистичке доктрине претпоставља постојање хијерархије између раса које су међусобно супериорне и инфериорне, што се процењује на основу естетских, духовних, интелектуалних и моралних критеријума. Пета и последња поставка држи да претходно описане поставке представљају чињенично стање, да свет треба уредити тако да одражава то стање и да се стицањем знања о инфериорним расама може оправдати њихово подређивање и уништавање. Након Тодоровљевих постулата расијалистичке доктрине, прешли смо на теоријска разматрања Пјера-Андреа Тагијефа који истиче да се расизам може дефинисати као хетерофобија која тежи хомогености и која дијалогом, асимилацијом или истребљивањем Њих жели да укине разлику између Нас и Њих. С друге стране, хетерофобија може приступити и брисању постојања Другог које се изопштава, постајући невидљиво. У оквиру испитивања разлике, Тагијеф уводи појмове расијализација сопства и расијализација другог који почивају на подели Ми-Они и супериорност-инфериорност. Расијализација сопства подразумева афирмацију свог расног идентитета и супериорности, и спроводи се искључивањем Другог, док расијализација сопства обухвата истицање расне различитости и инфериорности Другог и спроводи се доминацијом, угњетавањем и експлоатацијом.

Следеће потпоглавље теоријског оквира бавило се етницитетом. У истраживањима етницитета корисно је направити разлику између примордијалног и инструменталног етницитета. Према Клифорду Герцу, примордијална веза међу људима огледа се у суседству, родбинским везама, религији и језику. С друге стране, инструментални етницитет који заговара Фредрик Барт је променљива категорија и обухвата оне особине које староседеоци изаберу. У одређивању етницитета могу се користити и етнички маркери које је описао Пјер ван ден Берг, а у које спадају фенотипске карактеристике (боја коже, црте лица, држање), етничке униформе (одећа) и језик којим се људи користе. Етницитет се такође може разумети као релациони феномен, што према Томасу Ериксену подразумева да се идентитет једне етничке групе ствара у контакту са другом етничком групом. У односима две етничке групе долази и до успостављања разлика између „нас“ и „њих“, односно између чланова који припадају и који не припадају одређеној групи, што је механизам без кога нема етницитета. Успостављање разлика може бити пропраћено стварањем стереотипа којима се комплексно друштво уређује и разуме, којима се врши подела на врсте људи и којима се оправдавају привилегије и разлике. Међусобни односи две етничке групе поспешују и стварање граница између њих, с тим што су ове границе двосмерне јер обе стране артикулишу свој идентитет једна у односу на другу. У свом истраживању етницитета, Ериксен скреће пажњу на мањине и стратегије које оне и држава могу употребити у међусобном опхођењу. Што се државе тиче, она може изабрати да асимилије мањине, да спроведе доминацију и сегрегацију над њима или да прихвати мултикултурализам. Када је реч о мањинама, оне могу изабрати асимилацију, прихватање потчињавања, као и сецесију или независност. Код описаних стратегија дешава се да се сегрегација и асимилација комбинују, што за последицу има интеграцију мањина која означава учешће мањина у институцијама, али и одржавање њиховог групног идентитета и етничке границе. У оквиру испитивања мањина, Ериксен проматра староседеоце и урбане имигрантске мањине. Према њему, староседеоци немају своју државу, али их то не спречава да се боре за оно што им припада, што често резултира конфликтима између њих и државе, о чему сведочи Џејмс Беј пројекат изградње хидроелектрана. Када је реч о имигрантима, Ериксен између осталог скреће пажњу на то да су друга и трећа генерација имиграната често у сукобу са својим родитељима и да се живећи између две

културе деца имиграната чешће приклањају вредностима већине од својих родитеља. О имигрантским мањинама говорио је и ван ден Берг који их је назвао посредничка мањина чији припадници, између осталог, живе у патријархално и ендогамски уређеним породицама, често су у веома рањивом положају и без заштите шире популације, због чега су неретко жртве напада, погрома, протеривања, дискриминације, одузимања имовине и геноцида.

Пето потпоглавље било је посвећено етнонационализму чије теоријске постулате је изложио Душан Кеџмановић, који прави разлику између национализма и етнонационализма. Док национализам заговара ограничену моћ власти, грађанска права, слободу, достојанство, срећу и самопоштовање појединца, слогу и братство код сународника, етнонационализам пропагира предност и моћ нације у односу на појединца, силу која неминовно води ка сукобу етнонационалних група, жртвовање појединца и његово потчињавање колективној вољи. С друге стране, тачка додира национализма и етнонационализма јесте спремност људи да се жртвују и убијају за своју националну заједницу, што је одлика и примордијалне друштвености која представља тежњу људи да се идентификују са групом за коју су емоционално везани. Кеџмановић такође прави разлику између етничког и националног идентитета, истичући да се етнички идентитет стиче само рођењем, док национални идентитет може да се стекне ако човек на пример борави у одређеној земљи изван број година. У оквиру свог истраживања етнонационализма, Кеџмановић посебан акценат ставља на односе међу етнонационалним групама и последице које проистичу из тих односа. Међу етнонационалним групама може доћи до формирања етничких стереотипа који су групни и који јасно раздвајају две групе, чиме се успоставља ми-они синдром који карактерише принцип пријатељство према унутра – непријатељство према споља. За етнонационалисте везује се и повећана агресивност и агесија према ривалској групи која је наводно злонамерна и жели да подрије и уназади „нас“ и „нашу“ културу. Да би се противничка група додатно негативно оценила, етнонационалисти им приписују колективну кривицу која се јавља када се злочини приписују свим члановима једне групе. Међутим, колективна кривица почива на две погрешне претпоставке: прва јесте да народ или група могу да обухвате све њихове припаднике, а друга јесте да су сви чланови етнонационалне групе непроменљиви и да одувек деле исте вредности. Народ који је означен као колективни кривац може ово одређење посматрати као претњу и неправду, што за последицу може имати његово хомогенизовање и затварање у себе. Кривица коју етнонационалиста приписује другом народу може од њега направити реактивног етнонационалисту који држи да су „они“ одговорни и криви што је он етнонационалистички настројен.

У наредном потпоглављу бавили смо се национализмом који се може поделити на примордијални према коме су нације природно дате, и на модерни према коме су нације конструкти који настају у одређеним друштвеним и историјским околностима. За потоњи приступ залаже се Ернест Гелнер који истиче да два човека припадају истој нацији уколико међусобно признају да припадају истој нацији, што заправо значи да је човек тај који ствара нације на основу својих убеђења и осећања солидарности и верности. Да је нација конструкт показује и Бенедикт Андерсон, дефинишући нацију као замишљену, што превасходно подразумева да припадници једне нације никад неће упознати све друге припаднике те нације, што не утиче на њихово осећање заједништва.

Последње, седмо потпоглавље теоријског дела представило је постколонијалне теорије од којих су прво изложене Фанонове. Према њему, колонијални свет је просторно расцепљен у смислу да између града колонизатора и града колонизованих постоје значајне разлике по питању инфраструктуре и квалитета живота, што буди у колонизованима жељу да заузму колонизаторово место и да поседују оно што он има.

Фанон такође истиче да је колонијални свет манихејски јер се базира на подели између добра (колонизатори) и зла (колонизовани), што је подвукао и ЏанМохамед. За зло колонизованих лек је хришћанство које Фанон у извесној мери демистификује истичући да црква не позива колонизованог да прати пут Бога, већ пут тлачитеља. Да би додатно унизили колонизоване, колонизатори их анимализују тако што их описују терминима које позајмљују из животињског царства. У описивању колонизованих (Другости), колонизатори се према ЏанМохамеду воде својим културним критеријумима, вредностима и идеологији, чиме се спречава истинско разумевање Другости. Колонизаторов самовољни опис ствара колонизоване, што је потврдио и Едвард Саид који износи да је Оријент створила Европа, односно Запад како би себе поредио с њим. Пошто је Оријент инфериоран и заостао, Запад је аутоматски супериоран, што је разлика која показује жељу Запада за доминацијом и хегемонијом. Оснаживање разлика и граница између Запада и Оријенталаца спроводи се и просторно тако што се „наш“ простор раздваја од „њиховог“ који се назива „земљом варвара“, што је подела коју варвари не морају прихватити. Иако колонизатори праве поделе између себе и Оријенталаца, они у исто време теже да их упознају јер познавање њих олакшава контролу и даје моћ Западу. У разоткривању праве природе колонијализма, Саиду се придружује и Еме Сезер који истиче да колонијализам није ни хуманистички подухват, ни тежња да се сузбију болест и незнање, ни залагање да се прошири владавина права и божја слава. Према његовом мишљењу, колонијализам је раван нацизму и нацистима које су белци толерисали све док нису током Другог светског рата почели да тлаче њих саме. Сезерово мишљење дели и Алберт Меми који наводи да је колонијализам облик фашизма који се заснива на неједнакости, експлоатацији и презиру, што не обесхрабрује колонизаторе да легитимизују и оправдају своју узурпацију, што од њих захтева да уздижу себе, а унижавају оне које су узурпирани. Да би легитимност узурпације била потпуна, колонизатор мора да прихвати своју улогу тлачитеља, док колонизовани треба да прихвате своју улогу угњетених људи. Међутим, колонизовани човек може покушати да промени своју угњетену позицију тако што ће тежити да постане као колонизатор, што је жеља којом он заправо осиромашује и уништава себе и свој идентитет. У исто време, он почиње другачије да гледа и свој народ коме упркос његовој жељи за асимилацијом и даље припада. Да би се асимиловао, колонизовани мора да уђе у групу коју чине колонизатори, што се испоставља као немогуће јер га они одбијају пошто би асимилација колонизованих угрозила колонијални однос и уништила самог колонизатора. Колонизованом коме је онемогућена асимилација преостаје побуна којом може да поврати себе и своје достојанство. Иако се може учинити да се колонизовани у оквиру своје побуне воде расистичким убеђењима да су колонизатори инфериорни, они заправо верују да су колонизатори опасни агресори, што указује на то да је њихов расизам одбрамбени, а не агресивни вид борбе. У оквиру побуне, колонизовани може почети и да афирмише своју разлику и религију од које се удаљио, а којој се сада предаје. Међутим, без обзира на то да ли ће се колонизовани побунити или не, колонијални однос биће поремећен, што доказује теорија Хомија Бабе (в. Ешкрофт и др. 2007). Према Баби, колонизовани је амбивалентни субјект који ремети колонијални дискурс јер је он истовремено близак и удаљен од колонизатора, што показује појам мимикрије. Као истовремено сличност и претња, мимикрија доказује да колонизовани не могу бити истоветни колонизаторима, већ само скоро исти као и они, што ремети колонијалну доминацију. Амбивалентност колонијалног дискурса огледа се и у хибридности која се може манифестовати као простор „између“ на коме се колонизовани налази између два идентитета (свог изворног и идентитета колонизатора), не припадајући нити једном нити другом, што Баба појашњава метафором степеништа као граничног простора на коме није могуће јасно идентитетско смештање.

Представљени теоријски постулати примењени су на одабраних седам романа, од којих четири говоре о имигрантима у Канади, док преостала три говоре о канадским староседеоцима. Први роман који је анализиран јесте *Obasan* Џој Когаве, у коме се могу разликовати званична и незванична историја које другачије описују протеривање и интернирање јапанских Канађана током Другог светског рата. У зависности од тога о којој историји је реч, ксенофобија се манифестује на другачији начин. У оквиру званичне историје, ксенофобија Канађана према јапанским Канађанима одговара Фројдовој првој групи фобија јер су Канађани сматрали да су јапански Канађани опасност. Међутим, као што је историја показала, њихов страх био је претеран и неоснован. Као симбол страха од саботаже и шпијунаже јапанских Канађана који су наводно на страни Јапана, ксенофобија Канађана се овде поклапа и са Марксовим симболичким фобијама. Будући наводно на страни Јапана, јапански Канађани сматрани су за непријатеље, чиме су Канађани заправо желели да сачувају дистинкцију између пријатеља и непријатеља коју странци према Бауману ремете. Одржавајући јасну разлику између пријатеља и непријатеља, Канађани су исказали своју приврженост Баумановом чврстом модернизму у коме странац представља прљави елемент и у коме се тежи реду који овде почива на тежњи да се већинском канадском становништву обезбеди мир и заштита од „непријатељских“ јапанских Канађана. Овиме су они у исто време показали да не вреднују принципе постмодернизма који нарушава хомогеност и опозиције. Непријатељство према јапанским Канађанима било је подстакнуто и сумњом у њихову лојалност, што су Стоунквист и Шиц описали као конфликт лојалности и неизвесну лојалност странца која је карактеристична за Паркове и Стоунквистове маргиналне појединце који се налазе између две културе. За разлику од званичне историје, незванична историја не сматра да су јапански Канађани били претња по безбедност Канаде, већ да су били жртве расизма који смо у оквиру анализе овог романа повезали са ксенофобијом. На основу става Когавиног лика Емили да су Канађани ширили страх како би од јапанских Канађана направили жртвене јарце, дошли смо до закључка да овај страх није само вештачки створен, већ да је заиста присутан. У складу са Мемијевим становиштем да расисти под утицајем страха нападају оне који не припадају како би одбранили свој лични и колективни идентитет, истакли смо да бели Канађани страхују да би јапански Канађани могли да их „расно нападну“ чиме би угрозили њихов лични и колективни идентитет који се базира на расној чистоти која према Гобиноу чува нацију и супериорност беле расе. Према томе, ксенофобија се овде манифестује као Марксова симболичка фобија у облику страха од расног мешања које јапански Канађани могу проузроковати. Прикривајући свој расизам изговором да су јапански Канађани претња по безбедност, Канађани су од њих направили еклатантне примере ван ден Бергове посредничке мањине која се суочава са погромом, протеривањем, затварањем и конфискацијом имовине. Истовремено, овај изговор којим су јапански Канађани изједначени са Јапанцима, означио их је и као Кецмановићеве колективне кривце, што су поједини ликови у Когавином делу схватили као неправду, чиме су потврдили Кецмановићево становиште да колективни кривци могу разумети свој положај као неправду. Главни борац против историјске неправде у роману *Obasan* је Емили која афирмише свој канадски идентитет који јој је Канада оспорила. Сматрајући да јапански Канађани не могу и не смеју да се асимилију, Канада се одлучила за доминацију и сегрегацију као Ериксенову другу стратегију у опхођењу према мањинама, чиме им је ставила до знања да не припадају канадској нацији. Сходно Гелнеровом и Андерсоновом схватању нације као конструкта, Канађани су своју нацију конструисали тако да у њој нема места за јапанске Канађане, што Емили тежи да преокрене упорно истичући да је Канађанка која треба да буде призната као део канадске нације која је конструисана тако да њој припадају и јапански Канађани. Емили се труди да покаже да јој је стало да буде

схваћена као канадски држављанин, а не као припадник јапанске расе, на основу чега смо појаснили њен етнички и национални идентитет које је описао Кеџмановић. Пошто се етнички идентитет добија рођењем, а национални може да се стекне, Емили је етнички гледано Јапанка, али је боравком у Канади стекла и канадски национални идентитет који она упорно афирмише упркос томе што јој Канада то отежава. У борби за свој канадски национални идентитет и за исправљање историјске неправде, Емили разоткрива Канаду као расистичку државу која се у опхођењу према јапанским Канађанима приближила нацизму по томе што је желела да uklони припаднике омрзнуте расе, умногоме путем расељавања. Овај циљ одговара Тагијефовой тврдњи да се брисање Другог може спровести кроз ригорозно раздвајање, што су Канађани делимично успели уз помоћ јапанских Канађана који су се повукли и постали невидљиви. Својим повлачењем они су допринели минимализовању хетерофобије и ојачавању хомогености канадског друштва. Као друштво које тежи хомогености, Канада је тада показала да није привржена принципима мултикултурализма и да не жели да примени Ериксену трећу стратегију државе у опхођењу према мањинама, а која почива управо на мултикултурализму. Међу јапанским Канађанима који саучествују у изградњи хомогеног канадског друштва јесте и Емилина сестричина Наоми која не жели да се бори за свој канадски идентитет и против историјских неправди, јер је према њеном мишљењу, историја субјективна, релативна и недокучива. Међутим, напослетку, она успева да се промени и да подстакнута својим искуствима и сећањем почне да преиспитује историјске чињенице, што је неопходно како би кренула у борбу за незваничну историју јапанских Канађана. Наомина, Емилина и борба свих других јапанских Канађана уродила је плодом 1988. године када им се канадска Влада јавно извинила. Али, упркос извињењу, роман *Obasan* наставља да живи као подсетник на шта је ксенофобична Канада била спремна како би протерала имигранте који нарушавају њену расну чистоту и хомогеност.

Темом ране чистоте бави се и *Кафе Несмајући Месеџ* Скај Ли у коме се показује како Канада путем Закона о имиграцији Кинеза жели да истакне своју расну супериорност и да се ослободи кинеских Канађана који су инфериорни и који нарушавају њену расну чистоту. Афирмишући своју расну супериорност овим законом, Канађани су показали да су привржени Гобиноовој теорији раса која каже да је бела раса супериорнија од других раса и да се мешањем са њима она дегенерише. Пошто овај закон почива на супериорности и инфериорности, Канађани се конституишу и као Тодоровљеви расијалисти који верују у супериорност и инфериорност раса. Дијалектика супериорност-инфериорност одговара такође Тагијефовим појмовима расијализације другог и расијализације сопства. Посматран као расијализација другог, Закон о имиграцији Кинеза апострофира расну инфериорност кинеских Канађана, чиме се успоставља однос доминације између кинеских и белих Канађана. С друге стране, као расијализација сопства, овај закон у први план ставља супериорност белаца и расну чистоту. Расистичка веровања у супериорност беле и инфериорност жуте расе нису само апстрактна убеђења Канађана, већ се она спроводе у дело путем овог закона, што потврђује Меммијево гледиште да је расизам истовремено дискурс и акција. Осим што служи белцима да афирмишу своју супериорност и инфериорност кинеских Канађана, овај закон представља и ефикасну меру против расног мешања од кога белци страхују. Попут романа *Obasan*, у роману *Кафе Несмајући Месеџ* ксенофобија се испољава као симболички страх од расног мешања. Расистичке импликације Закона о имиграцији Кинеза могу се тумачити и употребом Бауманових појмова чврстог и флуидног модернизма, као и постмодернизма. Ако је расна чистота ред, а расно мешање неред, Канађани су овим законом желели да уведу расни ред у своју земљу, што одговара принципима чврстог модернизма. У складу са флуидним модернизмом, Канађани су

доношењем Закона о имиграцији Кинеза показали да виде кинеске Канађане као странце које треба избегавати јер контаминирају њихову расну чистоту и хомогеност. За постмодерно виђење овог закона значајно је изједначавање кинеских Канађана и странаца који својом вискозношћу угрожавају белце који би мешањем са њима угрозили своју слободу, моћ, супериорност и привилегије. Губитком ових квалитета, белци би се уједно дегенерисали на расној и националној основи, јер према Гобиноу дегенерација погађа како расу, тако и нацију. Закон о имиграцији Кинеза који штити супериорни расни идентитет белаца, посве негативно утиче на Вунг породицу коју Лијева смешта у средиште свог романа. Будући да је Кинезима на основу овог закона забрањен улазак у Канаду, Гвеј Чанг и Муеј Лан не могу свом сину Чој Фуку да доведу нову жену која треба да замени Фунг Меј која наводно не може да има децу. Препрека ка потомству јесте и сама Вунг породица која жели да се Чој Фук искључиво ожени Кинескињом како би породица остала расно чиста, на чему посебно инсистира Муеј Лан, чиме се изједначава са белцима. На теоријском плану, жеља Муеј Лан за расном чистотом показује да је она поборник Гобиноове теорије коју она преокреће држећи да је жута раса супериорна и да ће се мешањем са белом расом дегенерисати. Такође, у њеној жељи приметна је Тодоровљева расијалистичка доктрина и Тагијефова расијализација сопства и другог. Спроводећи свој расистички дискурс у акцију, Муеј Лан почиње да малтретира Фунг Меј која поред расизма мора да се носи и са патријархалним убеђењима Вунг породице под чијим утицајем они не сумњају да је проблем у Чој Фуку. Иако расистичка и патријархална уверења Вунг породице деструктивно делују на Фунг Меј, она не одбацује расизам, већ га и сама пропагира жељом да се са својом децом врати у Кину која је, према њој и Муеј Лан, супериорнија цивилизација у односу на Канаду. Попут белаца и Муеј Лан, Фунг Меј је привржена Гобиноовој теорији расизма, Тодоровљевој расијалистичкој доктрини и Тагијефовој расијализацији сопства и другог. Услед расизма Канаде и самих кинеских Канађана, Вунг породица се напослетку суочава са инцестом и трагедијом која гаси њихову патрилинеарну лозу, што је потврда да расизам може имати непредвиђене деструктивне последице. Овакав крај могао је бити спречен да је Гвеј Чанг остао са Индијанком Келором и њеним народом међу којима не влада расизам и који су га примили без предрасуда. Али, Гвеј Чанг ју је напустио и прешао у Ванкувер где је временом постао још један од следбеника Гобиноове расистичке теорије, Тодоровљеве расијалистичке доктрине и Тагијефове расијализације сопства и другог. Најбољи пример за то јесте његово инсистирање да се његов син Тинг Ан ожени Кинескињом, а не Франкоканађанком. Жеља за расном чистотом Вунг породице која доноси само несрећу и деструкцију јесте последица њихове позиције дошљака који за разлику од Парковог и Стоунквистовог маргиналног појединца не живи између две културе, већ се према Полу Сјуу држи своје изворне културе и расне колоније, што је у овом роману Кинеска четврт. Као дошљаци, Вунг породица не жели да се меша са белцима, већ да сачува своју културу и расу. Поред припадности дошљацима, на деструкцију Вунг породице утиче и њихова припадност ван ден Берговој посредничкој мањини коју, између осталог, карактеришу патријархалне и ендогамске породице. Под утицајем патријархалних вредности, Вунг породица не доводи у питање плодност Чој Фука, а с друге стране, њихова приврженост ендогамији показује да они не желе да се одрекну уверења да је мешање раса штетно, чиме увећавају опасност од инцеста у својој заједници. Привидну победу расизма, роман *Кафе Нестажући Месец* подрива тако што на крају открива да се Гвеј Чанг није одрекао Келоре и да није престао да је воли, чиме се афирмише канадско-кинески-староседелачки хибридни идентитет (в. Гилних 2000), а са њим и Парков и Стоунквистов маргинални (хибридни) појединац. Вредновањем хибридности, Лијева жели да нам стави до знања да је расна чистота неостварива, што је у теоријском домену истакао и Меми. Расизам који прожима главни заплет присутан

је и у подзаплету који говори о (само)убиству Џенет Смит за који је окривљен Кинез Фун Синг. Лијева даје своје виђење овог догађаја, објашњавајући како припадници кинеске заједнице на челу са Гвеј Чангом приводе Фун Синга коме дају до знања да ће их Канађани сада све окривити. Њихова бојазан од стереотипних отужби Канађана доказује Мемијеву тврдњу да се стереотипи односе на читаве групе и да се поступак једног појединца може одразити на целу групу. Окривљавање свих припадника кинеске заједнице, Канађани могу искористити да сходно Ериксеновим гледиштима направе поделу између себе и кинеских Канађана и да оснаже границе своје групе, што, у складу са Кецмановићевим становиштима, може довести до стварања ми-они синдрома који почива на принципу пријатељство према унутра – непријатељство према споља. Као и јапански Канађани, кинески Канађани могу бити одређени као непријатељи, чиме се одржава опозиција између пријатеља и непријатеља коју странци према Бауману ремете. Ове бојазни кинеских Канађана испостављају се као тачне, јер Канађани излазе са предлогом закона који таргетира све припаднике кинеске заједнице. Историјски гледано, овај закон требало је да заштити белкиње које Кинези наводно желе да увуку у свет ропства и дроге, што би неповољно утицало на одржање и ширење беле расе у Британској Колумбији (в. Кервин 1999). Теоријски посматрано, циљ овог закона био је да се истакне разлика између белаца и кинеских Канађана која према Мемију омогућава расисти да прикаже свој свет као допадљив и моралан, а свет жртве расизма као зао и одвратан. У поређењу са кинеским Канађанима који су зли демони који желе да науде белкињама, Канађанке су узвишени и морални људи који се морају заштитити зарад опстанка беле расе. У циљу решавања овог проблема, кинески Канађани организују састанак, али уместо договора о заједничком деловању, они дозвољавају да расизам постане тачка раздора која руши њихово јединство и заједништво. Као снага која руши све што је вредно, расизам се на крају наше анализе овог романа манифестује и као снага која гаси могућу љубав између Џенет Смит и Фун Синга, што у извесној мери умањује утеху да љубав може да победи расизам.

О изворном идентитету имиграната и његовом односу са новим окружењем бавили смо се у анализи романа *Није ово нова земља* М. Г. Васанђија који говори о имигрантима из источне Африке који су пореклом из Индије. Протагониста овог романа, Нурдин Лалани, васпитаван је у складу са строгим религијским кодексом кога се његов отац Хаџи Лалани стриктно држао. Ове изворне вредности које Хаџи усађује Нурдину одговарају примордијалном етницитету који према Герцу сачињавају родбинске везе, религија и језик. Међутим, Нурдинов етницитет се заправо манифестује као Бартов инструментални етницитет јер Нурдин, попут многих других Афроазијаца, бира шта ће да укључи у свој етнички идентитет. Као припадник Исмаилита који су током колонизације источне Африке били блиски са колонизаторима, Нурдин поред изворних прихвата и западне вредности попут енглеског образовања и језика. Приврженост Исмаилита западним вредностима, али и пораст национализма у источној Африци током деколонизације, приморава их да напусте Тангањик и Уганду који више нису сигурна места где могу да живе као једнаки грађани и да обезбеде себи и својој деци западно образовање. Али, њихова наклоњеност западним вредностима не значи да ће их западне земље великодушно примити. И Велика Британија и Канада виде у Афроазијцима само њихов афроазијски идентитет. На основу Нурдиновог акцента енглеског језика као једног од етничких маркера које је ван ден Берг описао, Канађани уочавају да је он странац и да не припада Канади, што је за њих довољан разлог да га не приме на посао који му је неопходан. Видевши да му његов западњачки идентитет не доноси корист, Нурдин се окреће свом изворном идентитету, а самим тим и примордијалном етницитету, због чега постаје Сјуов дошљак који се приклања култури и члановима своје етничке групе са којима живи у оквиру расне колоније, односно културног простора

(стамбене зграде у Роузклиф парку). За разлику од Нурдина и многих других Афроазијаца који проналазе уточиште у својој изворној заједници и култури, деца Афроазијаца нису привржена свом изворном, већ канадском идентитету (в. Стајнер 2005), због чега се сукобљавају са својим родитељима, по чему наликују на другу и трећу генерацију имиграната за које је Ериксен истакао да такође могу ући у сукоб са својим родитељима. У Нурдиновој породици, овај сукоб се манифестује у виду мржње коју Фатима гаји према Нурдину који је неуспешан, необразован и прост. Осим мржње према оцу, Фатима гаји и нетрпељивост према целој маргинализованој афроазијској заједници коју жели да замени канадском која је успешнија, угледнија и поштованија, што одговара Ериксеновом становишту да се за разлику од својих родитеља, деца имиграната приклањају вредностима већине. У циљу бега од маргинализације, Фатима се труди да опонаша Канађане, постајући тиме особа која практикује Бабину мимикрију. Али, пошто према Баби мимикрија није у потпуности делотворна јер Другост може бити само бледа копија белаца, Фатимин изворни идентитет не нестаје из ње, ма колико се она трудила да га се одрекне. Неизбрисив изворни идентитет Афроазијаца може представљати опасност по њих, што доказује напад на Есмаила. Хулигане који нападају Есмаила привлачи његова ношња и расна различитост који су према ван ден Бергу етнички маркери који јасно показују којој етничкој групи човек припада. Овај напад показује да је Есмаилова етничка припадност опасност, али не по Канађане него по њега самог. Извесно време након напада, Есмаил одлази назад у Дар чиме успева да избегне несклад између свог изворног идентитета и Канаде, по чему се разликује од Нурдина који почиње да подлеже искушењима које Канада пружа, а која су у супротности за кодексом његове изворне религије који му је отац усадио васпитањем. Први грех који Нурдин чини је конзумирање свињетине, што њега дубоко потреса, јер уношењем свињског меса он може постати попут Канађана који су безбожни, сурови и промискуитетни. У складу са Ериксеновим гледиштима, канадски идентитет и Нурдинов изворни идентитет овде се стварају кроз контакт, успостављањем разлика између њих и креирањем граница. Конзумирањем свињетине, Нурдин се прибојава да је граница између његовог изворног и канадског идентитета нарушена и да због тога може постати као Канађани, што није безразложно, јер храна може променити идентитет онога ко је конзумира (в. Фишле 2004; в. Розен 2004). Нови грех Нурдин чини када проба пиво, али за разлику од једења свињског меса, он се сада мање плаши да ће се удаљити од свог изворног идентитета. Напоследку, препуштањем сексуалном ужитку гледањем порнографског садржаја, он доводи у питање ауторитет његове изворне религије. Овај последњи грех буди у Нурдину осећај кривице, али и страха од гнева и казне његовог оца који га је учио да избегава пожуду. Међутим, под дуготрајним утицајем ригидне изворне религије и недостатка интимности са својом женом, Нурдин почиње да осећа потребу за ослобођењем од њих. У овом периоду свог живота, Нурдинов инструментални етницитет почиње поново да се буди и да замењује његов примордијални етницитет, јер он сада може да бира шта ће укључити у свој етнички идентитет. Нашавши се између две културе које другачије гледају на сексуалност, Нурдин од Сјуовог дошљака прераста у Парковог и Стоунквистовог маргиналног појединца који се бори са унутрашњом кризом и сукобом, од чијег исхода зависи да ли ће остати привржен својој породици и заједници. Иако се приближава опцији да са бившом комшинком из Дара започне љубавну авантуру, Нурдин се на крају ипак враћа својој заједници и породици, и то захваљујући оптужби за силовање која на изванредан начин обелолађује његов појачан сексуални нагон. Његов повратак заједници јесте потврда Стоунквистовог становишта да у циљу разрешења своје амбивалентне позиције, маргинални појединац може да изабере да се приклони потчињеној групи. Међутим, Мисионар који долази из Дара у Канаду успева напоследку да ослободи Нурдина од његовог оца, изворне религије и

прошлости које Нурдин не треба да посматра као ауторитете, већ као савезнике уз помоћ којих може да разуме свој идентитет и место у Канади. Повезан са прошлошћу, Нурдин ће као маргинални појединац често бити растрзан између Канаде и Африке, што одговара позицији „између“ коју је Баба описао. Али, ова позиција може бити од користи Нурдину и другим Афроазијцима, јер се на основу ње могу назвати Канађанима који се такође налазе „између“ (в. Лопичић 2007). Као имигранти који се налазе између два идентитета, за Афроазијце интеграција је прихватљивија од асимилације јер она према Ериксену представља учешће мањина у институцијама и у исто време репродуковање њиховог групног идентитета.

Роман *У лављој кожи* Мајкла Ондачија показује да однос између имиграната и Канађана може бити прожет пријатељством и љубављу, пре него доминацијом и подређивањем, као и да имигранти могу утицати на Канађане да промене свој начин живота. Протагониста овог романа, Патрик Луис, среће имигранте већ у свом детињству које је испуњено самоћом и ћутањем. Када их једне вечери види како се клизају на залеђеном језеру близу његове куће у источном Онтарију, Патрик жели да им се придружи, али то ипак не чини, како због тога што не верује овим странцима, тако и због тога што је он по природи повучена и пасивна особа. Иако им се не придружује у њиховој игри на језеру, Патрик се већ на почетку романа описује као лик који може бити део имигрантског друштва и који може постати као они. У току потраге за несталим милионером Емброузом Смолем, Патрик у Торонту упознаје његову љубавницу Клару са којом започиње љубавну везу која не траје дуго јер се она враћа Смолу. Премда Патрик покушава да је врати, он напослетку бива поражен од Смола, због чега се конституише као особа коме богаташи представљају непријатеље и противнике, што га заправо приближава имигрантима који раде тешке и опасне послове како би се визије богатих и моћних оствариле, а Торонто изградио и модернизовао. Под надзором главног визионара у роману, Роланда Хариса, имигранти мукотрпно раде на изградњи Вијадукта Улице Блур, ризикујући притом своје животе које су многи и изгубили током градње овог моста. Исти посао који је опасан по живот, они обављају и копањем тунела испод језера Онтарио како би се ту поставиле усисне цеви за нови водовод који је такође производ Харисових визија и снова. У обављању овог посла им се придружује и Патрик кога пораз од Смола није мотивисао да се бори против богаташа. И даље повучен, Патрик живи на маргини друштвеног живота, по чему је сличан имигрантима међу којима ради и живи. Повезани својом маргиналном позицијом, Патрик и македонски имигранти убрзо се спријатељују, што је догађај који се разликује од његовог сусрета са имигрантима на залеђеном језеру када није имао храбрости и иницијативе да им се приближи. Након што су се спријатељили, Патрик одлази са њима на скуп у водовод где гледају једну представу у којој се имигранти приказују као ћутљиви људи које власти тлаче и малтретирају. У току представе, он прилази и помаже главном лику, чиме успоставља разлику између себе и лутака које у комаду представљају власт и чиме продубљује везе између себе и имиграната. После представе, Патрик се састаје са Елис која игра главну улогу у овом комаду, а коју је упознао још док је био у вези са Кларом. Попут њега, Елис је блиска са имигрантима. Док је још била часна сестра, Елис је од сигурне смрти након пада са Вијадукта Улице Блур спасао Македонац Николас Темелков који је радио на мосту. Одлазећи са њим у оближњи македонски ресторан, она под утицајем балканског окружења који он дочарава доживљава промену и од часне сестре постаје особа која касније постаје политички активиста. Њен активизам подстакао је Финац Кејто који је радио као дрвосеча у северном Онтарију, али су га убили јер је откривено да је умешан у планирани штрајк радника. Губитак Кејта подстиче Елис да се бори за имигранте који раде у тешким условима, док богати и моћни живе раскошним животом, не марећи за незавидан положај имиграната. Поред Кејта, Елис се бори на

страни имиграната јер гаји осећај захвалности према Николасу који јој је спасао живот и постао њен пријатељ. Имигранти и њихов потлачени положај утичу на буђење Елисиног етнонационализма који у њеном случају почива на примордијалној друштвености која према Кеџмановићу укључује склоност појединца да се идентификује са групом са којом је емотивно повезан. Захваљујући превасходно Кејту, Елис се емотивно везала за имигранте са чијим проблемима је почела да се идентификује. Она такође поседује и особине Кеџмановићевог реактивног етнонационалисте, јер својим ставовима она показује да је Канада одговорна за тежак положај имиграната и да је делимично због тога она постала политички активна. У настојањима да своје политичке циљеве пренесе на Патрика, Елис му објашњава да су му имигранти који раде у тешким условима пријатељи и да за њих треба да се бори, а да су му богати и моћни који не раде тешке послове непријатељи, што одговара принципу братимљење према унутра – непријатељство према споља који према Кеџмановићу карактерише примордијалну друштвеност. Елисина борба подразумева и насилне акције уништавања луксузне имовине богаташа, што представља доказ Кеџмановићевог гледишта да етнонационализам може побудити агресивност и агресију који циљају ривалску групу. Али, Елис не захтева од Патрика да убија друге људе, чиме показује да није Кеџмановићев етнонационалиста који је спреман да убије за своју групу, већ да су њен главни циљ материјалне ствари богатих које треба уништити. Осим што је етнонационалистички настројена, Елис је такође привржена национализму који према Кеџмановићу између осталог подразумева грађанска права, слободу и достојанство појединца. У својој борби против моћних и богатих, Елис жели да укаже на то да имигрантима треба да се обезбеде грађанска права на достојанствене услове рада и слободу да се побуне ако су ти услови незадовољавајући, а то је управо оно што је Кејту и другим имигрантским радницима било онемогућено. Иако Елис настоји да пренесе Патрику своју политичку агенду и активизам, он и даље остаје пасиван и повучен, што се може приписати његовом осећању да је у имигрантској заједници придошлица која наликује на Шицову придошлицу. Патрикова културна шема је његова лична повучена и ћутљива природа, а не наслеђени колективни културни шаблон. Да би се уклопио у имигрантско друштво, он мора да се прилагоди културној шеми имиграната која почива на активизму и комуникацији, али и да је испита, јер, према Шицу, то је неопходно да би странац у њој пронашао уточиште и начин живота. Да би превазишао своју неупућеност и незаинтересованост за догађаје и људе око себе, он мора да се активира на личном и друштвеном плану, што он чини тек када Елис погине. Након њене смрти, Патрик покушава да запали један хотел, чиме показује да је постао привржен етнонационалистичкој идеологији агресије. Као и Елис, Патриков етнонационализам се заснива на примордијалној друштвености јер се он преко Елис емотивно везао за имигранте са чијим проблемима се сада идентификује. Такође, он је, попут Елис, реактивни етнонационалиста за чије поступке је делимично одговорна Канада и њен неправедан и експлоататорски однос према имигрантима. Будући да Патрикову радикализацију подстиче и сазнање о борби синдиката радника о којима дознаје из Кејтовог писма (в. Хачн 1988), он се може сагледати и као особа чији активизам покреће Кеџмановићеви националистички принципи грађанских права, достојанства и слободе појединца. Патрикова промена показује да један Канађанин који није оптерећен ксенофобијом може да уочи јаз између богатих и сиромашних који влада у његовој земљи и да на основу овог сазнања покуша да такво стање промени. Међутим, због своје агресије Патрик бива ухапшен. У затвору он упознаје Италијана Каравађа коме помаже када га нападне други затвореници, чиме још једном успоставља разлику између себе и оних који тлаче имигранте. Након изласка из затвора, Патрик уз помоћ Каравађа и његове супруге, улази у водовод у намери да га уништи. Имајући у виду да би експлозија

динамита који је поставио убила њега и Роланда Хариса, Патрик се уобличава у Кецмановићевог етнонационалисту који је спреман да умре и убија за своју групу. Али, он напослетку не спроводи свој план у дело, већ кроз разговор са Харисом успева да се смири. С друге стране, на основу Патрикове приче, Харис успева да разуме зашто га је напао, што показује да разговор и дијалог могу бити начини за решавање проблема имиграната, а не агресија и насиље. Патрикова етнонационална приврженост имигрантима управо треба да буде испољена кроз разговор, а не кроз насиље. Поред разговора, имигранти могу побољшати свој положај и тешким радом и залагањем, о чему сведочи и прича Николаса Темелкова који тихим и беспрекорним радом успева у Канади. На путу имиграната ка успеху важну улогу могу играти и Канађани попут Елис и Патрика који подривају ксенофобију и показују да је заједнички живот већинског становништва и имиграната сасвим могућ.

У роману *Песма Гавранице* Ли Маракл, канадски староседеоци и белци приказани су као два непомирљива и неспојива света. У покушају да промени белце и њихов однос према другим културама и народима (в. Орилејт 2010), Варалица у облику Гавранице довела је белце међу староседеоце. Међутим, они су покорили староседеоце и донели им различите болести за које нису имали имунитет, на шта су староседеоци одговорили повлачењем у своје резервате, чиме су постали слични Ериксеновим мањинама које на доминацију државе одговарају сецесијом или независношћу. Они нису оформили своју државу, али су показали да желе да живе самостално и независно од белаца. Овакав одговор староседелаца наудио је првенствено њима самима, јер су дозволили да буду странци на својој земљи. Њихова позиција странца може се изједначити са Фројдовим појмом „unheimlich“ који колонизатори могу искористити како би староседеоцима прикачили разноврсне застрашујуће карактеристике које овај појам укључује, а што им може послужити да би оправдали своју ксенофобију. Будући да су се затворили у своје резервате, староседеоци не могу да одговоре на овакав, посве искривљен, опис њиховог идентитета који као такав може отићи у свет, што може утицати на ширење ксенофобије према њима. Да би ово спречили, староседеоци треба да изађу из резервата и покажу белцима да не желе да буду третирани као странци и „unheimlich“ коме ће се приписивати разне нетачне особине које одговарају само белцима. Међутим, овакав исход тешко је остварив будући да староседеоци тврдоглаво одбијају да изађу из свог резервата. Једна од ретких особа која напушта резерват јесте протагонисткиња романа Стејси која свакодневно одлази у оближњи град због школовања. У овом граду, она има прилике да види како и где белци живе, укључујући и кућу и окупацију њене другарице Керол. Упоредујући своју кућу са Керином, Стејси долази до закључка да жели да у будућности поседује кућу попут Керолине, што представља потврду Фаноновог становишта да је колонијални свет просторно расцепљен јер је град колонизатора знатно боље и лепше уређен од града колонизованих у којима се због тога рађа жеља да поседују ствари колонизатора. Међутим, неопходно је напоменути да Стејси жели искључиво њихову имовину, а не и њихов начин живота у коме нема породичних вредности. Поред имовинских, Стејсини планови за будућност укључују и упис на Педагошки факултет који би јој омогућио да постане учитељица и отвори школу у резервату, тако да староседелачка деца не би више морала да напуштају резерват и иду у резиденцијалне школе. Овај Стејсин план оснажује границе између белаца и староседелаца и афирмише два одељена простора која одговарају Саидовом опису поделе простора на нашу земљу (град белаца) и земљу варвара (резерват). Супротно Саидовој тврдњи, Стејси и остали староседеоци прихватају ову поделу, чиме опет дозвољавају белцима да самовољно конструишу староседелачки идентитет који попут Оријента постаје изум колонизатора. Премда Стејсини планови носе са собом ове ризике, она не одустаје од њих јер препустити децу ужасима резиденцијалних школа

није опција. Њене планове може пореметити епидемија хонгкошког грипа која захвата резерват и оближњи град белаца. Током ове епидемије староседеоци се труде да својим методама ублаже симптоме болести, али тек након примене инфузије, староседеоци почињу брже да се опорављају. Уверивши се у ефикасност интравенске терапије, они бесно почињу да се питају како белци могу да их не упуте у то како лако се грип може лечити. Саможиво задржавајући знање за себе, белци поткрепљују становиште Емеа Сезера да колонијализам не представља жељу да се *укину* незнање, болест и тиранија, већ да је он заправо жеља да се *негују* незнање, болест и тиранија. У току епидемије, белци ускраћују староседеоцима и права на лечење сматрајући да они имају приоритет, што потврђује Сезерову тврдњу да колонијализам није ни владавина права. Ускративши староседеоцима основна људска права, Канада се приближила фашизму и доказала Мемијеву тезу да су колонијализам и фашизам слични. Да би се изборили за своја права, староседеоци треба да се успротиве ауторитетима, баш онако како то чини Стејси која одбија да похађа казнену наставу јер једног дана касни у школу помажући болеснима у резервату. Али, осим Стејси, нико у резервату не жели ни да пружи отпор белцима, нити да са њима оствари било какав контакт. На иницијативу Гавранице, Стејсина мајка је у прошлости имала прилику да се повеже са њима и да их научи какви су староседеоци. Међутим, због анимозитета према белцима, Мама је пропустила прилику да омогући Другости да проговори о себи, што према ЏанМохамеду колонизатори често не одобравају, јер преферирају да Другост обликују према својим културним претпоставкама. Омогућивши колонизаторима да сами кажу шта Другост јесте, Мама им је истовремено дозволила да искористе потенцијал појма „unheimlich“ у обликовању староседелачког идентитета. За разлику од Маме, Стејси у разговору са Стивом који је у њу заљубљен омогућава Другости да проговори о себи, а што је заправо поступак који староседеоци треба да практикују како би онемогућили белце да користе појам „unheimlich“ у циљу негативног обликовања староседелачког идентитета и оправдавања своје ксенофобије. Као Другост која говори о себи и свом народу, Стејси такође скреће пажњу Стиву на то како та Другост види понашање белаца током епидемије. Оптужујући га да је саучествовао у убијању њеног народа, она успева да изазове у њему осећај срамоте, што је према Гавраници неопходан корак да би се белци променили и пришли староседеоцима. С друге стране, потребно је и да староседеоци изађу из резервата и да науче како да живе са белцима, што је задатак који Стејси треба да спроведе у дело одласком на факултет. Напоследку, све наде да ће белци и староседеоци почети да живе заједно развјава Епилог романа који нам открива да се староседелачка заједница у резервату разјединила, изгубивши тиме снагу заједништва која треба да буде основа за њихову борбу за своје заслужено место у Канади. Да би се ова борба у будућности покренула, потребно је да они побуде Гавраничин дух у себи, не базирајући се на забране и законе белаца, јер Канада је њихова земља у чијем обликовању морају учествовати.

Живећи у оквиру колонијалног система, староседеоци постају његове жртве, о чему говори *Пољубац Крзнене краљице* Томсона Хајвеја. У овом роману предочава се да је један од основних циљева колонијалног система потискивање староседелачке религије која је наводно сатанистичка и зла. Премда стварање и рађање протагониста Церемаје и Гејбријела Окимазиса показује да су староседеоци од почетка свог живота урођени у староседелачку религију, колонизатори се по сваку цену труде да је из њих искорене. Хајвеј описује трагичну судбину шаманке Чачагату чији покушај да истера Витига из једног човека, придошли католички свештеник тумачи као злу намеру, због чега је шаље у затвор где она извршава самоубиство. Овај немили догађај представља потврду Фаноновог становишта да је колонијални свет манихејски, односно да се заснива на подели добра (колонизатори) и зла (колонизовани), и да је лек за зло

колонизованих хришћанска религија. Означивши староседелачку религију као злу, колонизатори имају добар изговор да легитимизују колонизацију, што према Мемју подразумева да они уздижу себе, а унизе колонизоване. Сходно Фаноновом гледишту да хришћанство лечи зло колонизованих, колонизатори у Хајвејевом роману користе крштење како би победили ово „зло“. Питање које свештеник поставља на Гејбријеловом крштењу („Одричеш ли се сатане“) јесте заправо захтев да се он одрекне своје „зле“ староседелачке религије. Поистовећујући староседеоце са злом, колонизатори показују да их перципирају као „unheimlich“ који према Фројду могу бити и зли људи који своје намере спроводе у спречи са специјалним силама. Будући да су „зли“ староседеоци изван колонизатора, ксенофобија се овде манифестује као Марксова спољашња фобија. Али, пошто староседеоци нису ни зли, нити су савезници виших злих сила, ксенофобија се овде заправо испољава као Марксова унутрашња фобија. У складу са Кристевиним гледиштем да је „unheimlich“ у нама, „unheimlich“ зло се налази унутар колонизатора, и то је заправо извор њихове фобије. Како би се ослободили унутрашњег „unheimlich“ зла, они га пројектују на староседеоце, чиме показују да су наклоњени Баумановом чврстом модернизму у коме се унутрашњи прљави елемент премешта на странца. Створивши од староседелаца отелотворење „unheimlich“ зла, колонизатори се труде да себе прикажу као борце против њега. Захваљујући овој борби колонизатора са својом унутрашњом ксенофобијом, староседеоци постају жртве које остају без својих живота, културе и идентитета. Осим што желе да се уз помоћ староседелаца ослободе свог унутрашњег „unheimlich“ зла, колонизатори такође желе да униште староседелачку женску религију како би спречили своју унутрашњу „unheimlich“ женску страну да овлада њима. Иако се чини да је ксенофобија колонизатора у овом случају Марксова спољашња фобија јер се староседелачка женска религија налази изван њих, она је заправо Марксова унутрашња фобија јер се колонизатори плаше своје унутрашње женске стране, или Јунговим речником речено, Аниме. Пошто се према Јунгу Анима налази у несвесном, онда њу можемо посматрати као „unheimlich“, јер како је Кристева изнела, „unheimlich“ је наше несвесно. За колонизаторе, женски део њихове психе треба да остане у несвесном, а не да прелази у свесно. Међутим, када су у староседеоцима уочили своју „unheimlich“ Аниму, она је из несвесног прешла у свесно, производећи стање страха са којим се они боре тако што покрштавају староседеоце у мушку хришћанску религију. У борби колонизатора са својом унутрашњом ксенофобијом, староседеоци опет постају жртве које губе свој идентитет и културу. Потврду тога представља Гејбријелово крштење у току којег свештеник каже Гејбријеловој куми да жене не смеју да говоре у цркви, што се може тумачити као наредба староседелачкој женској религији да заћути пред хришћанством и да тако изгуби свој „unheimlich“ потенцијал. Намеру колонизатора да униште староседелачку културу прати и сасвим супротна тактика да је у извесној мери одрже живом, јер према Саиду познавање подређених раса олакшава њихово контролисање и даје моћ колонизаторима. Користећи староседелачко веровање да је коса извор снаге, духа и идентитета, свештеници у резиденцијалној школи у коју Церемаја и Гејбријел иду шишају децу како би их лишили снаге коју има коса даје, што олакшава њихово контролисање. Под контролом и надзором свештеника, деца у школи препуштена су сама себи, јер родитељи не могу и не желе да их заштите. Немоћни пред ауторитетом закона и цркве, Церемајини и Гејбријелови родитељи, Ејбрахам и Маријезис, не могу да помогну својој деци. С друге стране, као жртве из прве позиције коју је описала Маргарет Етвуд, они, не прихватајући да су жртве, подржавају свештенике и католичанство јер су им они донели спасење. Због своје немоћи и подршке колонизаторима, они постају саучесници у жртвовању своје деце коју у резиденцијалној школи силује њен директор Лафлер. Осим родитеља, ни Варалица не успева задуго да заштити Церемају и Гејбријела који без помоћи и заштите

прихватају своју позицију жртве, смештајући се тако у Етвудину другу позицију жртве. Доказ за то јесте силовање Гејбријела који веровањем да је Лафлеров поступак право светих људи прихвата своју позицију жртве. Али, будући да Лафлерово силовање деце није ни свето право, нити је то дело које истинско хришћанство одобрава, Лафлер није истински представник хришћанства, а црква којој служи није божја кућа, већ институција која подржава насилни колонијални систем. Према томе, Фанонова тврдња да црква у колонији не позива колонизованог да следи пут Бога, већ тлачитеља, показује се као исправна и објективна. Као тлачитељи и насилници, колонизатори задржавају своје унутрашње „unheimlich“ зло којег су првобитно желели да се ослободе пројектујући га на староседеоце и приказујући себе као борце против њега. Њихова борба са својом унутрашњом ксенфобијом испоставља се као узалудна, јер је њихово унутрашње „unheimlich“ зло превише примамљиво и снажно да би се лако победило. Приклонивши се злу и починивши разна окрутна дела, колонизатори доказују Сезерову тврдњу да су они слични нацистима. Приморани да се сами носе са колонијалним злом, Церемаја и Гејбријел постају испуњени траумама које обликују њихов живот. Док Гејбријел постаје Витиго који константно тражи мушке партнере са којим ће задовољити своју сексуалну жељу, Церемаја потискује трауме које ипак остају део његове психе, чекајући тренутак када ће поново изаћи на површину. У Винипегу, браћа Окимазис се посве другачије носе са својим траумама и позицијом жртве. Иако се у почетку поистовећује са староседелачким жртвама које виђа у граду, Церемаја се касније удаљава од њих, желећи да постане као белац и да одбаци свој староседелачки идентитет, чиме потврђује Мемиево становиште да колонизовани који жели да се асимилује одбацује свој народ и изворни идентитет. Међутим, противник његовој жељи да буде као белац је Индијанка Аманда која се налази у Етвудиној трећој позицији жртве јер разуме да су колонизатори одговорни за то што су староседеоци жртве. Храбро се декларишући као староседелац, Аманда Церемаји, у складу са Мемиевим становиштима, говори да не може да се одрекне свог изворног идентитета и народа јер они живе у њему. Ни приклањање колонизаторима за њега није опција јер сходно принципима Бабине мимикрије он никада неће моћи да буде потпуно исти као колонизатори, већ само скоро исти. Не базирајући се на Амандине савете, Церемаја покушава да уђе у белачко друштво, што је према Мемију неопходан корак да би се колонизовани асимиловао. Упркос труду и победи на музичком такмичењу, Церемаја не успева да се приклони колонизаторима, јер га судије на овом такмичењу виде као Другост којој приписују животињске атрибуте, чиме потврђују Фаноново гледиште да колонизатори говоре о колонизованом речником зоологије. Не одобревши његов улазак у њихово друштво, они показују да не желе да имплементирају стратегију асимилације коју је Ериксен сврстао у једну од стратегија државе у опхођењу према мањинама. Истовремено, они овиме потврђују Мемиево становиште да колонизатори одбијају колонизованог јер би то пореметило колонијални однос који почива на разлици између њих. Уместо асимилације, колонизатори се приклањају доминацији као другој Ериксеновој стратегији у опхођењу државе према мањинама. За разлику од Церемаје, Гејбријел у Винипегу води сасвим другачији живот. Под утицајем траума из резиденцијалне школе, он се препушта сексуалним уживањима са мушким партнерима, али упркос томе, он успева да препозна вредност свог староседелачког идентитета и културе. Такође, он је на добром путу да препозна и одговорност колонизатора за свој положај жртве, због чега се може сместити у Етвудину трећу позицију жртве. Уз помоћ Гејбријела, Варалице, Аманде и својих драмских дела, и Церемаја напослетку успева да увиди ко је одговоран за његов положај жртве и да на основу тога напусти своју жељу да буде као белац. Из трећег, Церемаја и Гејбријел прелазе у четврти положај жртве у коме постају креативне не-жртве. Снага њихове уметности помаже Гејбријелу да победи

Витига који живи у њему дуги низ година, док Церемаји она помаже да се суочи са својим траумама, да схвати да белци нису вредни имитирања и да су његови изворни идентитет и религија вредни поштовања. Церемајина промена јесте потврда Мемиијеве тврдње да се колонизовани могу побунити, одбацити колонизаторе и почети да афирмишу своју религију и разлику.

Последњи анализирани роман у овој дисертацији, *Све док је трава зелена и воде теку* Томаса Кинга, нуди различита решења за поправку света у коме колонизатори (белци) имају моћ, контролу и доминацију над староседеоцима. Попут колонизатора у роману *Пољубац Крзнене краљице*, и колонизатори у Кинговом роману као израз своје доминације и моћи настоје да потисну староседелачку културу. У полуреалистичном заплету овог романа који се састоји из четири митолошке приче, БОГ негодује када види да Прва Жена разговара са дрвећем, док Ноје протестује када види да Жена Која Се Мења прича са животињама, јер се тиме нарушава хришћанска хијерархија између супериорних људи и свих других облика живота (в. Доналдсон 1995) Међутим, њихово негодовање такође је показатељ да постојање дрвећа и животиња који говоре изазива у њима нежељене „unheimlich“ ефекте који потичу од анимизма који карактерише „примитивно“ и „превазиђено“ веровање да биљке и животиње имају душу и да се са њима може разговарати и остваривати контакт као са људима. Будући да су код цивилизованих народа ова веровања превазиђена, Фројд истиче да се „unheimlich“ осећај појављује када се она опет потврде. Видевши како Прва Жена и Жена Која Се Мења разговарају са животињама и дрвећем, код БОГА и Ноја јавља се „unheimlich“ осећај који настоје да отклоне наметањем хришћанских правила којим се од староседелаца захтева да се одрекну своје староседелачке културе у којој постоје анимистичка веровања. Овиме се БОГ и Ноје изједначавају са колонизаторима из Хајвејевог романа који такође желе да елиминишу „unheimlich“ који постоји код староседелаца, али и у њима самима. Али, не желећи да се повинују њиховим захтевима, Прва Жена и Жена Која Се Мења показују да не намеравају да се одрекну анимизма, а са њим и своје староседелачке културе. Њихов отпор почива на убеђењу да свет треба да буде заснован на једнакости и слободи избора, а не на доминацији, моћи и наметању својих уверења. Осим митолошких ликова, отпор колонизаторима пружају и ликови у оквиру полуреалистичног заплета, од којих се највише издваја Ели Који Стоји Сам који не дозвољава да се кућа коју је његова мајка сама саградила сруши да би брана коју су белци подигли почела са радом. Својом борбом, Ели потврђује Ериксеново становиште да староседеоци, иако немају државу, не желе да се одрекну онога што им припада и не желе да дозволе белцима да контролишу ресурсе који се налазе на њиховој територији, што доводи до стварања конфликта између њих. Овај конфликт се у Кинговом роману манифестује кроз разговор Елија и Клифорда Сифтона, у току којих Ели напомиње Сифтону да споразуми између белаца и староседелаца још увек важе, иако су давно потписани. Заснивајући своју одбрану на пуноважности ових споразума, Ели показује белцима да не могу добити све што су замислили и да свет могу обликовати правда, судство и непокорни староседеоци, а не моћ и доминација. У покушају да убеди Елија да одустане од своје борбе, Сифтон му каже да аутентичност староседелаца више не постоји јер живе модерним начином живота, што није истина јер су они задржали свој изворни идентитет, истовремено се прилагођавајући савременим токовима (в. Хамил 2007). Осим Сифтона, у овом роману постоје и староседелачки ликови који подривају свој изворни идентитет. Елијев сестрић Лајонел тежи да се ослободи свог изворног идентитета жељом да буде као Џон Вејн, што је немогуће јер, према Баби, мимикрија којој Лајонел тежи не може бити у потпуности ефикасна пошто у амбивалентном колонијалном субјекту живи његов изворни идентитет који га спречава да буде идентичан колонизатору. Као амбивалентни колонијални субјект који жели да буде као

белци и који истовремено не може да се ослободи свог изворног идентитета, Лајонел се налази на простору „између“ где према Баби идентитет није јасно одређен. Лајонелова „између“ позиција утиче на његов живот који нема јасан циљ, што четири митолошке жене планирају да поправе, јер његов стабилан идентитет јесте предуслов за уређен живот. То значи да Бабина „између“ позиција није прикладна за староседеоце, што у исто време значи да се они не могу назвати Парковим и Стоунквистовим маргиналним појединцима, по чему се разлику од кинеских Канађана којима хибридноста маргиналног појединца може помоћи у борби против расне чистоте. Такође, они се разликују и од Афроазијаца у Васанђијевом роману *Није ово нова земља* којима одговара позиција „између“ и положај маргиналног појединца јер им то може помоћи да се назову Канађанима. Да би помогле Лајонелу да се врати свом изворном идентитету, четири митолошке жене на магичан начин мењају каубојац у коме његов узор Џон Вејн, за разлику од оригиналне верзије овог филма, губи од староседелаца. Пошто овим магичним мењањем филма нарушавају границу између стварности и фантастике, четири митолошке жене производе „unheimlich“ ефекат који тако постаје саставни део борбе староседелаца за њихов народ и земљу. Оваква улога Фројдовога појма „unheimlich“ у Кинговом роману разликује се од његове улоге у роману *Песма Гавранице* Ли Маракл где он фигурира као особина староседелаца против које се треба борити. Пораз Џон Вејна и победа староседелаца које поправљени филм приказује треба да послужи Лајонелу као показатељ да и староседеоци могу бити хероји и победници који завређују да му буду узор. Поправљени филм такође указује на то да су се староседеоци, сходно Мемидејевим гледиштима, побунили и повратили своје достојанство, чиме су пореметили привидно неизбрисиву разлику између супериорних колонизатора и инфериорних колонизованих, коју је Саид представио у својој анализи Оријентализма. Иако се на основу филма може учинити да су се староседеоци побунили насилним нападом, њихов напад се на основу Мемидејевих становишта може одредити као одбрамбени, јер су староседеоци принуђени да бране своју земљу коју су колонизатори покорили. Напоследку, четири митолошке жене помажу Лајонелу да се врати свом изворном идентитету и тако што му дају јакну која је била у власништву неколико колонијалних фигура, како фиктивних, тако и стварних. Будући да Лајонелу ова јакна не одговара, то је јасан показатељ да у њему постоји снажни староседелачки идентитет који му може помоћи да надјача своју жељу да буде као белац, што је тачка додира између њега и Церемаје из Хејвејевог романа. Да Лајонел успева да се стабилно идентитетски смести показује његово учешће у одбрани Игара сунца које Џорџ Морнингстар жели да обесмисли и оскрнави забрањеним фотографисањем. За разлику од митолошких жена које помажу Лајонелу релативно недеструктивним методама, Варалица у облику Којота користи деструктивне методе како би помогла староседеоцима у њиховој борби против белаца. На крају романа, Којот уништава брану тако што магичним путем успева да изазове земљотрес и да на језеро пренесе три аутомобила која ударају у брану. Будући да Којот својим поступцима нарушава границу између стварности и фантастике, „unheimlich“ се овде опет манифестује као значајан део борбе колонизатора за своју земљу и народ.

На основу анализе одабраних романа, долазимо до закључка да се ксенофобија преплиће са теоријама о странцу и страном, психоанализом, расизмом, етницитетом, етнонационализмом, национализмом и постколонијализмом. Као један хибридни појам, ксенофобија се другачије манифестује и употребљава у зависности од тога да ли је реч о доминантном становништву Канаде и колонизаторима или о имигрантима и староседеоцима. Да би протерали имигранте, Канађани су их означавали као опасне, нелојалне и непријатељске странце који саботажом и шпијунажом желе да наруше територијални интегритет и суверенитет Канаде. У одбрани своје земље и нације,

Канађани су се показали као расисти који превасходно желе да заштите свој лични и колективни идентитет који се заснива на расној чистоти и хомогености, а коју имигранти контаминирају јер су расно различити. Како би одржали расну чистоту и хомогеност, а са њом и своју супериорност, Канађани су такође прибегли протеривању имиграната, али и доношењу расистичких закона који су спречавали њихов улазак у земљу (јапански и кинески Канађани). Поред расне, Канађани су дискриминисали имигранте и на основу њихове етничке припадности, ускраћујући им послове (Нурдин) и физички их малтертирајући (Есмаил). С друге стране, ни према белим имигрантима Канађани нису били благонаклони. Да би изградили своју земљу и профитабилно пословали, они су експлоатисали имигрантске раднике, безобзирно допуштајући да раде у тешким, опасним и здравствено неприхватљивим условима, не либећи се да их лише живота уколико се побуне (Македонци, Финци). Осим имигранте, Канађани (колонизатори) означавали су и староседеоце као странце и страном. Услед повлачења староседелаца, колонизаторима је омогућено да користе „unheimlich“ страност како би самовољно обликовали староседелачки идентитет и оправдавали своју ксенофобију (*Песма Гавранице*). С друге стране, постојање „unheimlich“ квалитета код староседелаца (женска религија, анимизам), али и пројектовање колонизатора својих унутрашњих „unheimlich“ својстава (зло) на староседеоце, послужило је колонизаторима као подстицај да униште староседелачку религију и културу, намећући им хришћанство (*Пољубац крзнене краљице, Све док је трава зелена и воде теку*). Дискриминацијом, протеривањем, искључивањем и тлачењем имиграната и староседелаца, Канађани и колонизатори нису само нанели штету њима, већ и себи, јер су постали налик припадницима тоталитарних режима који уклањају све оне који им не одговарају.

На ксенофобију Канађана, имигранти и староседеоци одговорили су разнолико. Суочавајући се са ознаком странца који угрожава безбедност Канаде и са расистички подстакнутим искључивањем, поједини имигранти борили су се против расизма и историјских неправди и за свој национални канадски идентитет и асимилацију (Емили). Други су пак одреаговали повлачењем, пасивношћу и трпељивошћу, али напослетку и они су почели да се боре за свој национални канадски идентитет и против неправди (Наоми). На законом подржани расизам Канађана, поједини имигранти одговорили су својом жељом за расном чистотом, чиме су омогућили расизму да разори њихову породицу (Вунг фамилија). Услед етничке дискриминације, неки имигранти повукли су се у своју заједницу (Нурдин), док су други, након што су их Канађани физички напали и одбацили њихов таленат, напустили Канаду (Есмаил). Захваљујући експлоатацији, занемаривању и убијању имигрантских радника, поједини Канађани постали су им блиски, што је довело до рађања етнонационалистичких и националистичких убеђења који се заснивају на агесији, али и на жељи за праведнијим канадским друштвом (Елис и Патрик). На доминацију колонизатора, неки староседелачки народи одговорили су повлачењем у своје резервате, чиме су своју Другост лишили могућности да проговори о себи, а истовремено су допустили колонизаторима да обликују њихов идентитет уз помоћ својих културних вредности и, по потреби, појма „unheimlich“ (*Песма Гавранице*). Други староседеоци одлучили су се за асимилацију, али пошто у колонијалном контексту асимилација није могућа или је само делимично остварива, они су се напослетку вратили свом изворном идентитету, узимајући уједно учешће у побуни против колонизатора (Церемаја, Лајонел, Ели). С друге стране, постоје и они староседеоци који не теже асимилацији, већ свом изворном идентитету који задржавају, негују и бране (Гејбријел, Аманда, четири митолошке жене). Иако су имигранти и староседеоци посве разнолико одговорили на разне облике ксенофобије Канађана и колонизатора, великој већини њих једно је заједничко, а то је останак у Канади коју

упркос свему посматрају као свој дом и место где се могу борити за свој идентитет, био он расни, етнички, национални, културни или пак хибридни.

Останак имиграната и староседелаца у Канади допринео је развоју њеног мултикултурализма који је постао законски и уставно призната политика канадске државе. Међутим, упркос успостављању мултикултурализма, у Канади и данас постоји ксенофобија, што је Канада и потврдила, обећавајући да ће се против ње и њој блиских појава борити. Као драгоцену средство борбе против савремене ксенофобије, расизма и дискриминације имиграната и староседелаца, Канади може послужити и њена књижевност у којој постоје дела која опомињу да ксенофобија може имати непредвидиве последице, како по имигранте и староседеоце, тако и по њено већинско становништво. Да би се спречило понављање ових последица, Канада из ових дела треба да извуче поуку да имигранти и староседеоци нису нужно њени непријатељи, већ да су то људи који желе миран, срећан и успешан живот у земљи коју сматрају за свој дом. Са овим сазнањем, Канада може успешно одбранили свој мултикултурализам којим се хвали и поноси.

V БИБЛИОГРАФИЈА

Примарна литература:

- Васанђи 2013: M. G. Vassanji, *No New Land*, Toronto: McClelland & Stewart.
Кинг 2003: T. King, *Sve dok je trava zelena i vode teku*, Beograd: „Filip Višnjić“.
Когава 1994: J. Kogawa, *Obasan*, New York: Anchor Books.
Ли 2017: S. Lee, *Disappearing Moon Café*, Edmonton: NeWest Press.
Маракл 2017: L. Maracle, *Ravensong*, Toronto: Women’s Press.
Ондатје 2008: M. Ondaatje, *U lavljoj koži*, Beograd: IPS Media.
Хајвеј 2008: T. Highway, *Kiss of the Fur Queen*, Norman: University of Oklahoma Press.

Секундарна литература:

- Аданте 2002: M. Addante, Rupturing the Patriarchal Family: Female Genealogy in *Disappearing Moon Café*, *Journal of the Motherhood Initiative for Research and Community Involvement*, 4(2), 201-214.
Ајгенброд 2005: R. Eigenbrod, Travelling Knowledges: Positioning the Im/Migrant Reader of Aboriginal Literatures in Canada, Winnipeg: University of Manitoba Press.
Акерман 1993: H. Ackerman, Sources of Love and Hate: An Interview with Joy Kogawa, *American Review of Canadian Studies*, 23(2), Routledge, 217-229.
Ачесон 1995: K. Acheson, Anne Wilkinson in Michael Ondaatje’s *In the Skin of a Lion*: Writing and Reading Class, *Canadian Literature: A Quarterly of Criticism and Review*, 145, Vancouver: The University of British Columbia, 107-119.
Базни 2011: A. J. Buzny, Kissing Fabulose Queens: The Fabulous Realism of Tomson Highway’s *Kiss of the Fur Queen*, *Postcolonial Text*, 6 (3), 1-18.
Батерфилд 1988: M. Butterfield, The One Lighted Room: *In the Skin of a Lion*, *Canadian Literature: A Quarterly of Criticism and Review*, 119, Vancouver: The University of British Columbia, 162-167.
Бауер и др. 2011: R. Bower, D. A. Osborne, O. Ross, An Interview with M. G. Vassanji, *Wasafiri*, 26 (2), 3-7.
Бек 1992: C. Bök, Destructive Creation: The Politicization of Violence in the Works of Michael Ondaatje, *Canadian Literature: A Quarterly of Criticism and Review*, 132, Vancouver: The University of British Columbia, 109-125.
Белгити 2009: R. Belghiti, Choreography, Sexuality, and the Indigenous Body in Tomson Highway’s *Kiss of the Fur Queen*, *Postcolonial Text*, 5 (2), 1-17.
Беран 1993: Beran, Carol L. Ex-Centricity: Michael Ondaatje’s *In the Skin of a Lion* and Hugh MacLennan’s *Barometer Rising*, *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne*, 18 (1). <<https://journals.lib.unb.ca/index.php/SCL/article/view/8175>>. 27. 07. 2021.
Брајдон 1994: D. Brydon, *Obasan*: Joy Kogawa’s “Lament for a Nation”, *Kunapipi* 16 (1), 465-470.
Брајдон 2001: D. Brydon, Compromising Postcolonialisms: Tomson Highway’s *Kiss of the Fur Queen* and Contemporary Postcolonial Debates, у: G. Ratcliffe, G. Turcotte, *Compr(om)ising Post/colonialism(s): Challenging Narratives and Practices*, Sydney: Dangaroo Press, 15-29.

- Ван Есен 2012: A. Van Essen, *nêhiyawaskiy (Cree Land) and Canada: Location, Language, and Borders in Tomson Highway's Kiss of the Fur Queen*, *Canadian Literature: A Quarterly of Criticism and Review*, 215, Vancouver: The University of British Columbia, 104-118.
- Васанђи 1994: M. G. Vassanji, Community as a Fictional Character, *Studies in Humanities and Social Sciences*, 1 (1), 13-18.
- Васанђи 2016: M. G. Vassanji, Looking at Them: The View Across the Street, *Transition*, 119, Afro-Asian Worlds, Indiana University Press on behalf of the Hutchins Center for African and African American Research at Harvard University, 22-36.
- Визвиз 2009: V. Visvis, Traumatic Representation: The Power and Limitations of Storytelling as "Talking Cure" in Michael Ondaatje's *In the Skin of a Lion* and *The English Patient*, *ARIEL: A Review of International English Literature*, 40 (4), 89-108.
- Гамлин 1992: G. Gamlin, Michael Ondaatje's *In the Skin of a Lion* and the Oral Narrative, *Canadian Literature: A Quarterly of Criticism and Review*, 135, Vancouver: The University of British Columbia, 68-79.
- Генеч 2003: M. Genetsch, *Difference and Identity in Contemporary Anglo-Canadian Fiction: M.G. Vassanji, Neil Bissoondath, Rohinton Mistry*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde (Dr. phil.), Eingereicht am Fachbereich II der Universität Trier im Sommersemester 2003 von Martin Genetsch, M.A.
- Генеч 2008: M. Genetsch, Race and Racism in Contemporary Canadian Fiction: M.G. Vassanji's *No New Land*, у: D. M. Mohr (уп.) *Embracing the Other: Addressing Xenophobia in the New Literatures in English*, Amsterdam - New York, NY: Rodopi, 127-140.
- Гзовски, Кинг 1999: P. Gzowski, T. King, Peter Gzowski Interviews Thomas King on *Green Grass, Running Water*, *Canadian Literature: A Quarterly of Criticism and Review*, 161/162, Vancouver: The University of British Columbia, 65-76.
- Гилних 1989: D. C. Goellnicht, Minority History as Metafiction: Joy Kogawa's *Obasan*, *Tulsa Studies in Women's Literature*, 8 (2), University of Tulsa, 287-306.
- Гилних 2000: D. C. Goellnicht, Of Bones and Suicide: Sky Lee's *Disappearing Moon Cafe* and Fae Myenne Ng's *Bone*, у: *MFS Modern Fiction Studies*, 46(2), Johns Hopkins University Press, 300-330.
- Гомез-Вега 2000: Subverting the "Mainstream" Paradigm through Magical Realism in Thomas King's *Green Grass, Running Water*, *The Journal of the Midwest Modern Language Association*, 33 (1), Midwest Modern Language Association, 1-19.
- Готлиб 1986: E. Gottlieb, The Riddle of Concentric Worlds in *Obasan*, *Canadian Literature: A Quarterly of Criticism and Review*, 109, Vancouver: The University of British Columbia, 34-53.
- Гринстајн 1990: M. Greenstein, Ondaatje's Metamorphoses: "In the Skin of a Lion", *Canadian Literature: A Quarterly of Criticism and Review*, 126, Vancouver: The University of British Columbia, 116-130.
- Дади 2003: B. Dadey, Dialogue with Raven: Bakhtinian Theory and Lee Maracle's *Ravensong*, *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne*, 28 (1), 109-131.
- Дафо, Ондачи 1997: W. Dafoe, M. Ondaatje, Michael Ondaatje, *BOMB*, 58, New Art Publications, 14-19.
- Дејвис 2012: L. K. Davis, Joy Kogawa's *Obasan*: Canadian multiculturalism and Japanese-Canadian internment, *British Journal of Canadian Studies*, 25 (1), Liverpool University Press, 57-76.
- Доналдсон 1995: L. E. Donaldson, Noah Meets Old Coyote, or Singing in the Rain: Intertextuality in Thomas King's *Green Grass, Running Water*, *Studies in American Indian Literatures*, Series 2, 7(2), University of Nebraska Press, 27-43.

- Донахју 1996: К. Donohue, "Free Falling" and "Serendipity": An Interview With Joy Kogawa, *Canadian Children's Literature/Littérature canadienne pour la jeunesse*, 84 (winter/hiver), University of Guelph, 34-46.
- Ендруз 1999: J. Andrews, Border Trickery and Dog Bones: A Conversation with Thomas King, *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne*, 24(2), 161-185.
- Живковић 2014: М. Lj. Živković, Postcolonial Readings of Indigenous Autobiographical Writing in Canada, *Philologia Mediana: годишњак за српску и компаративну књижевност*, година VI, број 6, Ниш: Филозофски факултет, 109-122.
- Камбурели 2009: S. Kambourelli, *Scandalous Bodies: Diasporic Literature in English Canada*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Канаганајакам 1991: С. Kanaganayakam, "Broadening the substrata": An interview with M.G. Vassanji, *World Literature Written in English*, 31 (2), 19-35.
- Канг 2017: N. Kang, Pray, Then Prey: Reconstituting the Cree Weetigo Story in Tomson Highway's *Kiss of the Fur Queen*, *Lit: Literature Interpretation Theory*, 28 (3), 195-216.
- Канефски 1996: R. Kanefsky, Debunking a Postmodern Conception of History: A Defence of Humanist Values in the Novels of Joy Kogawa, *Canadian Literature: A Quarterly of Criticism and Review*, 148, Vancouver: The University of British Columbia, 11-38.
- Капис 2020: М. Kapis, Circular Concept of Time in Lee Maracle's *Ravensong* and Tomson Highway's *Kiss of the Fur Queen*, *Brno Studies in English*, 46 (1), 195-212.
- Карпински 2006: Е. С. Karpinski, The Book as (Anti)National Heroine: Trauma and Witnessing in Joy Kogawa's *Obasan*, *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne*, 31(2), 46-65.
- Кели 1994: J. Kelly, Coming out of the House: A Conversation with Lee Maracle, *ARIEL: A Review of International English Literature*, 25 (1), 73-88.
- Кнопф, Ондачи 2010: D. M. Knopf, M. Ondaatje, Michael Ondaatje: from Archives to Page, *Columbia: A Journal of Literature and Art*, 47, 76-85.
- Кокс 2000: J. H. Cox, "All This Water Imagery Must Mean Something": Thomas King's Revisions of Narratives of Domination and Conquest in *Green Grass, Running Water*, *American Indian Quarterly*, 24 (2), University of Nebraska Press, 219-246.
- Колдер 2000: A. Calder, Paper Families and Blonde Demonesses: The Haunting of History in SKY Lee's *Disappearing Moon Cafe*, у: *ARIEL: A Review of International English Literature*, 31(4), The University of Calgary, 7-21.
- Кроц 2009: S. W. Krotz, Productive Dissonance: Classical Music in Tomson Highway's *Kiss of the Fur Queen*, *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne*, 34(1), 182-203.
- Лажф 2017: P. Life, Outside the Nursing-Home Narrative: Race and Gender Exclusions in *Green Grass, Running Water*, у: S. Chivers, U. Kribernegg (yp.), *Care Home Stories: Aging, Disability, and Long-Term Residential Care*, Bielefeld: transcript Verlag, 191-201.
- Лаури 2005: G. Lowry, The Representation of "Race" in Ondaatje's *In the Skin of a Lion*, у: Steven Tötösy de Zepetnek (yp.), *Comparative Cultural Studies and Michael Ondaatje's Writing*, West Lafayette: Purdue University Press, 62-72.
- Ло 2008: М. Lo, Model Minorities, Models of Resistance: Native Figures in Asian Canadian Literature, у: *Canadian Literature: A Quarterly of Criticism and Review*, 196, Vancouver: The University of British Columbia, 96-112.
- Лундгрен 2006: J. Lundgren, "Colour Disrobed Itself from the Body": The Racialized Aesthetics of Liberation in Michael Ondaatje's *In the Skin of a Lion*, *Canadian*

- Literature: A Quarterly of Criticism and Review*, 190, Vancouver: The University of British Columbia, 15-30.
- Лундгрєн 2016: J. Lundgren, "Roll with It": Structures of Feeling and Sexual Abuse in the Writings of Joy Kogawa, *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne*, 41(2), 117-136.
- Макгил 2016: R. McGill, Against Mastery: Teaching Thomas King's *Green Grass, Running Water*, *The Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry*, 3(2), Cambridge University Press, 241-254.
- Макгонегал 2005: J. McGonegal, The Future of Racial Memory: Forgiveness, Reconciliation, and Redress in Joy Kogawa's *Obasan* and *Itsuka*, *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne*, 30 (2), 56-78.
- Макегни 2005: S. McKegey, From Trickster Poetics to Transgressive Politics: Substantiating Survivance in Tomson Highway's *Kiss of the Fur Queen*, *Studies in American Indian Literatures*, WINTER 2005, Series 2, 17 (4), University of Nebraska Press, 79-113.
- Макол 2013: S. McCall, Intimate Enemies: Weetigo, Weesageechak, and the Politics of Reconciliation in Tomson Highway's *Kiss of the Fur Queen* and Joseph Boyden's *Three Day Road*, *Studies in American Indian Literatures*, 25 (3), University of Nebraska Press, 57-85.
- Малак 1993: A. Malak, Ambivalent Affiliations and the Postcolonial Condition: The Fiction of M. G. Vassanji, *World Literature Today*, 67 (2), Board of Regents of the University of Oklahoma, 277-282.
- Мартин 2004: D. Martin, Ghostly Foundations: Multicultural Space and Vancouver's Chinatown in Sky Lee's *Disappearing Moon Cafe*, *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne*, 29 (1), 85-105.
- Мејсон 2006: J. Mason, "The animal out of the desert": The Nomadic Metaphysics of Michael Ondaatje's *In the Skin of a Lion*, *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne*, 31 (2), 66-87.
- Метот 1998: Methot, Suzanne. The universe of Tomson Highway. *Quill & Quire*. <<https://quillandquire.com/authors/the-universe-of-tomson-highway/>>. 8. 4. 2022.
- Овербај 1992: Overbye, Karen. Re-Membering the Body: Constructing the Self as Hero in *In the Skin of a Lion*, *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne*, 17 (2). <<https://journals.lib.unb.ca/index.php/SCL/article/view/8161>>. 27. 07. 2021.
- Олавесон 2017: H. Olaveson, "Coming Home" Through Music: Cree and Classical Music in Tomson Highway's *Kiss of the Fur Queen*, *Canadian Literature: A Quarterly of Criticism and Review*, 232, Vancouver: The University of British Columbia, 65-80.
- Орилејт 2010: K. Aurylaite, Living Racial B/Order in First Nations Canadian Novels: Richard Wagamese's *Keeper* 'N Me and Lee Maracle's *Ravensong*, *Journal of Borderlands Studies*, 25 (1), 81-98.
- Оцванг 2001: D. O. Ojwang, Between Ancestries and Amarpurs: Immigrant Asianness in M. G. Vassanji's Fiction, y: S. Kossew, D. Schwerdt (Yp.), *Re-imagining Africa: New Critical Perspectives*, New York: Nova Science Publishers, 57-80.
- Роудс 1997: S. Rhodes, M. G. Vassanji: An Interview, *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne*, 22 (2), 105-117.
- Симерлинг 2005: W. Siemerling, Oral History and the Writing of the Other in Ondaatje's *In the Skin of a Lion*, y: Steven Tötösy de Zepetnek (yp.), *Comparative Cultural Studies and Michael Ondaatje's Writing*, West Lafayette: Purdue University Press, 92-103.
- Скудлер 2016: J. Scudeler, "This show won't mean anything unless it comes from 'the people'": wāhkōhtowin in Tomson Highway's *Kiss of the Fur Queen* Movie Treatment, *Canadian Literature: A Quarterly of Criticism and Review*, 230/231, Vancouver: The University of British Columbia, 108-122.

- Снелинг 1997: S. Snelling, "A Human Pyramid": An (Un) Balancing Act of Ancestry and History in Joy Kogawa's *Obasan* and Michael Ondaatje's *Running in the Family*, *The Journal of Commonwealth Literature*, 32 (1), SAGE Publications, 21-33.
- Спири 1994: S. Spearey, Mapping and Masking: The Migrant Experience in Michael Ondaatje's *In the Skin of a Lion*, *The Journal of Commonwealth Literature*, 29 (2), 45-60.
- Стајнер 2005: T. Steiner, The Pull between Old and New Communities in M. G. Vassanji's Novels of Migration *No New Land* (1991) and *Amriika* (1999), *Canadian Review of Comparative Literature/Revue Canadienne de Littérature Comparée*, 32 (3-4), 459-481.
- Станковић, Влашковић Илић 2019а: В. Љ. Станковић, Б. Р. Влашковић Илић, Историја као бренд у роману *Itsuka* Џој Когаве, *Лунар: часопис за књижевност, језик, уметности и културу*, 68, Крагујевац: Универзитет у Крагујевцу, 115-128.
- Станковић, Влашковић Илић 2019б: В. Станковић, Б. Влашковић Илић, Постмодерна пародија у роману *Све док је трава зелена и воде теку* Томаса Кинга, у: Д. Бошковић, М. Ковачевић, Н. Бубања (ур.), *Брендови у књижевности, језику и уметности: зборник радова са научног округлог стола у оквиру XIII међународног научног скупа Српски језик, књижевност, уметност* одржаног на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу (Крагујевац/Топола, 3. новембар 2018), Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет, 99-108.
- Стејси 2008: R. D. Stacey, A Political Aesthetic: Michael Ondaatje's *In the Skin of a Lion* as "Covert Pastoral", *Contemporary Literature*, 49 (3), University of Wisconsin Press, 439-469.
- Стратон 1999: F. Stratton, Cartographic Lessons: Susanna Moodie's *Roughing It in the Bush* and Thomas King's *Green Grass, Running Water*, *Canadian Literature: A Quarterly of Criticism and Review*, 161/162, Vancouver: The University of British Columbia, 82-102.
- Турино 2003: C. Tourino, Ethnic Reproduction and the Amniotic Deep: Joy Kogawa's *Obasan*, *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 24 (1), University of Nebraska Press, 134-153.
- Фејган 2009: K. Fagan, Weesageechak Meets the Weetigo: Storytelling, Humour, and Trauma in the Fiction of Richard Van Camp, Tomson Highway, and Eden Robinson, *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne*, 34(1), 204-226.
- Фи, Гунев 1999: Fee, Margery. Gunew, Sneja. An Interview with Thomas King (August 1999). <<https://canlit.ca/an-interview-with-thomas-king-august-1999/>>. 02. 12. 2022.
- Фи, Гунев 2004: M. Fee, S. Gunew, From Discomfort to Enlightenment: An Interview with Lee Maracle, *Essays on Canadian Writing*, 83, 206-221.
- Фи, Флик 1999: M. Fee, J. Flick, Coyote Pedagogy: Knowing Where the Borders Are in Thomas King's *Green Grass, Running Water*, *Canadian Literature: A Quarterly of Criticism and Review*, 161/162, Vancouver: The University of British Columbia, 131-139.
- Флик 1999: J. Flick, Reading Notes for Thomas King's *Green Grass, Running Water* (including a list of Works by Thomas King), *Canadian Literature: A Quarterly of Criticism and Review*, 161/162, Vancouver: The University of British Columbia, 140-172.
- Фраиле-Маркос, Лопез-Серано 2021: A. M. Fraile-Marcos, L. López-Serrano, Stories as "med-sins": Lee Maracle's Ravensong and Celia's Song, *Journal of Postcolonial Writing*, 57 (6), 1-14.
- Хаган 1994: G. Huggan, The Latitudes of Romance: Representations of Chinese Canada in Bowering's *To All Appearances A Lady* and Lee's *Disappearing Moon Café*, у:

- Canadian Literature: A Quarterly of Criticism and Review*, 140, Vancouver: The University of British Columbia, 34-49.
- Хамил 2007: F. Hammill, *Canadian Literature*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Харис 1990: M. Harris, Broken Generations in *Obasan*: Inner Conflict and the Destruction of Community, *Canadian Literature: A Quarterly of Criticism and Review*, 127, Vancouver: The University of British Columbia, 41-57.
- Хауелс 2004: C. A. Howells, Tomson Highway: *Kiss of the Fur Queen*, у: C. A. Howells (уп.), *Where Are the Voices Coming From? Canadian Culture and the Legacies of History*, Amsterdam, New York, NY: Rodopi, 83-92.
- Хачн 1988: L. Hutcheon, Ex-Centric, *Canadian Literature: A Quarterly of Criticism and Review*, 117, Vancouver: The University of British Columbia, 132-135.
- Хендерсон 2009: J. Henderson, "Something not unlike enjoyment": Gothicism, Catholicism, and Sexuality in Tomson Highway's *Kiss of the Fur Queen*, у: C. Sugars, G. Turcotte (уп.), *Unsettled Remains: Canadian Literature and the Postcolonial Gothic*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 175-204.
- Хој 2001: H. Hoy, *How Should I Read These?: Native Women Writers in Canada*, Toronto: University of Toronto Press.
- Хоџсон 1999: Hodgson, Heather. Survival Cree, or Weesakeechak dances down Yonge street - Heather Hodgson speaks with Tomson Highway. *Books in Canada*. <http://www.booksincanada.com/article_view.asp?id=632>. 2. 4. 2022.
- Џаги 2000: M. Jaggi, Michael Ondaatje in conversation with Maya Jaggi, *Wasafiri*, 16 (32), 5-11.
- Шумахер 1996: R. Schumacher, Patrick's Quest: Narration and Subjectivity in Michael Ondaatje's *In the Skin of a Lion*, *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne*, 21 (2), 1-21.
- Шунат 2006: M. L. Shoenu, "I am Canadian": Truth of Citizenship in Joy Kogawa's *Obasan*, *American Review of Canadian Studies*, 36(3), Routledge, 478-497.

Општа литература:

- The Truth and Reconciliation Commission of Canada 2015: *A Knock on the Door The Essential History of Residential Schools from the Truth and Reconciliation Commission of Canada*, with a foreword by Phil Fontaine, Winnipeg: University of Manitoba Press.
- Албваш 1999: M. Albvaš, Kolektivno i istorijsko pamćenje, *Reč: časopis za književnost, kulturu i društvena pitanja*, 56, Beograd: Radio B92, 63-82.
- Андерсон 1998: B. Anderson, *Nacija: zamišljena zajednica*, Beograd: Plato.
- Баба 2004: H. K. Baba, *Smeštanje kulture*, Beograd: Beogradski krug.
- Бантинг, Кимлика 2011: K. Бантинг, B. Кимлика, Канадски мултикултурализам: глобалне тескобе и локалне полемике, *Теме: часопис за друштвену теорију и праксу*, год. 35, бр. 4, Ниш: Универзитет у Нишу, 1193-1222.
- Бантон 1998: M. Banton, *Racial Theories*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Барт 1969: F. Barth, Introduction, у: F. Barth (уп.), *Ethnic Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Boston: Little, Brown and Company, 9-38.
- Бауман 2004: Z. Bauman, *Wasted Lives: Modernity and Its Outcasts*, Cambridge: Polity.
- Бауман 2017: Z. Bauman, Stvaranje i prevazilaženje stranaca, у: D. Marinković, D Ristić (уп.), *Stranac u humanističkom nasleđu*, Novi Sad: Mediterran Publishing, 62-85.
- Бек и др. 1985: A. T. Beck, G. Emery, R. L. Greenberg, *Anxiety Disorders and Phobias: A Cognitive Perspective*, New York: Basic Books.
- Бењамин 1974: W. Benjamin, *Eseji*, Beograd: Nolit.

- Бест 2019: S. Best, *The Stranger*, London and New York: Routledge.
- Бидис 1966: M. D. Biddis, Gobineau and the Origins of European Racism, *Race*, 7(3), 255–270.
- Болдик 2001: C. Baldick, *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*, Oxford: Oxford University Press.
- Бужињска, Марковски 2009: А. Буџинска, М. Р. Марковски, *Književne teorije XX veka*, Beograd: Službeni glasnik.
- Вајт 1984: H. White, The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory, у: *History and Theory*, 23 (1), Wesleyan University, 1-33.
- ван ден Берг 1987: P. L. van den Berghe, *The Ethnic Phenomenon*, Westport: Praeger.
- Варас 2018: J. Varas, The Aims and Legality of Trump's Executive Orders on Immigration, у: A. Cunningham (ур.), *Deporting Immigrants*, New York: Greenhaven Publishing, 149-155.
- Волкан 2018: V. D. Volkan, *Imigranti i izbeglice: traume, dugotrajno žalovanje, predrasude i psihologija granice*, Beograd: Clio.
- Ворд 1982: W. P. Ward, *The Japanese in Canada*, Ottawa: Canadian Historical Association.
- Ворд 2002: W. P. Ward, *White Canada Forever: Popular Attitudes and Public Policy Toward Orientals in British Columbia*, Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Вудхед 2004: L. Woodhead, *Christianity: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Вујанић и др. 2011: М. Вујанић и др., *Речник српскога језика*, Нови Сад: Матица српска.
- Гајић 2017: А. Саша Гајић, Утицај регионалних криза на савремене прилике на Балкану: геостратешке импликације мигрантске и украјинске кризе, у: Љ. Деспотовић, А. Гајић (ур.), *Култура безбедности: мигрантске кризе, стање, перспективе, ризици*, Нови Сад: Култура - Полис; Београд: Институт за европске студије Београд, 11-29.
- Гелнер 1998: E. Gellner, *Nacije i nacionalizam*, Zagreb: Politička kultura.
- Герц 1963: C. Geertz, The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States, у: C. Geertz (ур.), *Old Societies and New States: A Quest for Modernity in Asia and Africa*, New York: The Free Press of Glencoe, 105-157.
- Гибон 1938: J. M. Gibbon, *Canadian Mosaic: The Making of a Northern Nation*, London: J. M. Dent & Sons Ltd.
- Гобино 1915: A. de Gobineau, *The Inequality of Human Races*, London: William Heinemann.
- Грамши 2012: А. Gramši, Hegemonija, intelektualci i država, у: J. Ђорђевић (ур.), *Studije kulture: zbornik*, Beograd: Službeni glasnik, 148-154.
- Гуо, Гуо 2021: S. Guo, Y. Guo, Combating Anti-Asian Racism and Xenophobia in Canada: Toward Pandemic Anti-Racism Education in Post-covid-19, *Beijing International Review of Education*, 3 (2), 187-211.
- Даглас 1984: M. Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London and New York: Routledge.
- Дал 1998: R. A. Dahl, *On Democracy*, New Haven & London: Yale University Press.
- Дасчук 2013: J. Daschuk, *Clearing the Plains: Disease, Politics of Starvation, and the Loss of Aboriginal Life*, Regina: University of Regina Press.
- де Фонтет 1999: F. De Fontet, *Rasizam*, Beograd: Plato.
- Демпси 2004: H. A. Dempsey, Smallpox: Scourge of the Plains, у: A. Rasporich, M. Foran (ур.), *Harm's Way: Disasters in Western Canada*, Calgary: University of Calgary Press, 15-40.
- Дубојс 2007: W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk*, New York: Oxford University Press.
- Ериксен 2004: T. H. Eriksen, *Etnicitet i nacionalizam*, Beograd: Biblioteka XX vek.

- Етвуд 2012: М. Atwood, *Survival: A Thematic Guide to Canadian Literature*, Toronto: House of Anansi Press.
- Ешкрофт и др. 2002: В. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, London: Routledge.
- Ешкрофт и др. 2007: В. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, London and New York: Routledge.
- Жижек 2020: S. Žižek, *Pandemic!: COVID-19 Shakes the World*, New York and London: OR Books.
- Зимел 1950: G. Simmel, The Stranger, у: К. Н. Wolff (уп.), *The Sociology of Georg Simmel*, Glencoe: The Free Press, 402-408.
- Зимел 2017: G. Zimel, Stranac, у: D. Marinković, D Ristić (уп.), *Stranac u humanističkom nasleđu*, Novi Sad: Mediterran Publishing, 15-21.
- Јанг 2013: R. Dž. S. Jang, *Postkolonijalizam: sasvim kratak uvod*, Beograd: Službeni glasnik.
- Јунг 1920: C. G. Jung, *Collected Papers on Analytical Psychology*; edited by Dr. Constance. London: E. Long, Baillière, Tindall and Cox.
- Јунг 1977: К. G. Jung, *O psihologiji nesvesnog*, Novi Sad: Matica srpska.
- Карим 2011: К. Н. Karim, At the Interstices of Tradition, Modernity and Postmodernity: Ismaili Engagements with Contemporary Canadian Society, у: F. Daftaray (уп.), *A Modern History of the Ismailis Continuity and Change in a Muslim Community*, London, New York: I. B. Tauris, 265-294.
- Келм 1998: М. Е. Kelm, *Colonizing Bodies: Aboriginal Health and Healing in British Columbia, 1900-50*, Vancouver: UBC Press.
- Келм 1999: М. Е. Kelm, British Columbia First Nations and the Influenza Pandemic of 1918-19, *BC Studies: The British Columbian Quarterly*, 122, 23-48.
- Кервин 1999: S. Kerwin, The Janet Smith Bill of 1924 and the Language of Race and Nation in British Columbia, у: *BC STUDIES*, 121, University of British Columbia, 83-114.
- Кецмановић 2001: D. Кецмановић, *Etnička vremena*, Beograd: Čigoja štampa.
- Кимлика 2015: W. Kymlicka, The Three Lives of Multiculturalism, у: S. Guo, L. Wong (уп.), *Revisiting Multiculturalism in Canada: Theories, Policies and Debates*, Rotterdam: Sense Publishers, 17-36.
- Кинг 2010: М. L. King, Jr., *Stride Toward Freedom: The Montgomery Story*, Boston: Beacon Press.
- Кинг 2012: Dr. М. L. King, Jr., *A Gift of Love: Sermons from Strength to Love and Other Preachings*, Boston: Beacon Press.
- Кларк 2000: D. M. Clarke, Nationalism, the Irish constitution, and multicultural citizenship, *Northern Ireland Legal Quarterly*, 51 (1), 100-118.
- Кристева 1991: J. Kristeva, *Strangers to Ourselves*, New York. Columbia University Press.
- Кули 1922: С. Н. Colley, *Human Nature and the Social Order*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Лакс 2001: М. К. Lux, *Medicine That Walks Disease, Medicine, and Canadian Plains Native People, 1880-1940*, Toronto: University of Toronto Press.
- Ли 1988: P. S. Li, *The Chinese in Canada*, Toronto: Oxford University Press.
- Лопичић 2007: V. Lopičić, *Developing Identities: essays on Canadian literature*, Niš: Filozofski fakultet.
- Мајлс, Браун 2003: R. Miles, M. Brown, *Racism*, New York: Routledge.
- Макрат 2015: А. Е. McGrath, *Christianity: An Introduction*, Chichester: John Wiley & Sons, Ltd.
- Максон 2009: R. M. Maxon, *East Africa: An Introductory History*, Morgantown: West Virginia University Press.

- Манел 1999: S. Mannell, The Palace of Purification, *Journal of the Society for the Study of Architecture in Canada*, 24 (3), 18-26.
- Маргалит, Раз 1990: A. Margalit, J. Raz, National Self-Determination, *The Journal of Philosophy*, 87 (9), 439-461.
- Маркс 1969: I. M. Marks, *Fears and Phobias*, New York: Academic Press.
- Марота 2012: V. Marotta, Georg Simmel, the Stranger and the Sociology of Knowledge, *Journal of Intercultural Studies*, 33(6), 675-689.
- Марота 2017а: V. Marotta, Stranac i teorija društva, у: D. Marinković, D Ristić (yp.), *Stranac u humanističkom nasleđu*, Novi Sad: Mediterran Publishing, 181-201.
- Марота 2017б: V. Marotta, *Theories of the Stranger: Debates on Cosmopolitanism, Identity and Cross-Cultural Encounters*, London and New York: Routledge.
- Меми 2000: A. Memmi, *Racism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Меми 2003: A. Memmi, *The Colonizer and the Colonized*, London: Earthscan Publications Ltd.
- Мерит 2021: G. Merritt, *People Power: Why We Need More Migrants*, London: I. B. Tauris.
- Мернахан 2013: A. M. F. Murnaghan, The City, the Country, and Toronto's Bloor Viaduct, 1897–1919, *Urban History Review / Revue d'histoire urbaine*, 42 (1), 41–50.
- Милер 2003: J. R. Miller, Compact, Contract, Covenant: Canada's Treaty-Making Tradition, Keenan Lecture.
- Мос 2005: Dž. L. Mos, *Istorija rasizma u Evropi*, Beograd: Službeni glasnik.
- Нанци 2004: A. Nanji, Khojas, у: R. C. Martin (yp.), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, Volume 1, New York: Macmillan Reference USA, 393.
- Нице 1982: F. Niče, *O koristi i šteti istorije za život*, Beograd: Grafos.
- Парк 2017: R. E. Park, Ljudske migracije i marginalni čovek, у: D. Marinković, D Ristić (yp.), *Stranac u humanističkom nasleđu*, Novi Sad: Mediterran Publishing, 100-112.
- Перинбанајагам 2017: R. S. Perinbanajagam, Značaj drugih u misli Alfreda Šica, Dž. H. Mida i Č. H. Kulija, у: D. Marinković, D Ristić (yp.), *Stranac u humanističkom nasleđu*, Novi Sad: Mediterran Publishing, 138-169.
- Петров 1978: L. Petroff, Macedonians in Toronto: From Encampment to Settlement, *Urban History Review / Revue d'histoire urbaine*, 2 (78), 58–73.
- Петров 1995: L. Petroff, *Sojourners and Settlers: The Macedonian Community in Toronto to 1940*, Toronto: University of Toronto Press, Multicultural History Society of Ontario.
- Прајс 2007: J. Price, "Orienting" the Empire: Mackenzie King and the Aftermath of the 1907 Race Riots, *BC Studies: The British Columbian Quarterly*, 156/7, 53-81.
- Пушић 2017: Lj. Pušić, Kroz grad u potrazi za strancem, у: D. Marinković, D Ristić (yp.), *Stranac u humanističkom nasleđu*, Novi Sad: Mediterran Publishing, 202-249..
- Радин 1956: P. Radin, *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*, New York: Philosophical Library.
- Радфорт 1981: I. Radforth, Finnish Lumber Workers in Ontario, 1919-46, у: V. Lindstrom-Best (yp.), *Finns in Ontario, Polyphony: The Bulletin of the Multicultural History Society of Ontario*, Toronto: Multicultural History Society of Ontario, 23-34.
- Ранасинха 2007: R. Ranasinha, The fatwa and its aftermath, у: A. Gurnah (yp.), *The Cambridge Companion to Salman Rushdie*, Cambridge: Cambridge University Press, 45-60.
- Рикер 2004: P. Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, Chicago and London: The University of Chicago Press, translated by Kathleen Blamey and David Pellauer.
- Розен 2004: P. Rozen, Simpatička magija, у: Jelena Đorđević (Yp.), *Kultura svaštjeda 1*, Beograd: Časopis „Kultura“, 210-227.

- Розенблум 2011: M. R. Rosenblum, *US Immigration Policy Since 9/11: Understanding the Stalemate over Comprehensive Immigration Reform*, Washington, DC: Migration Policy Institute.
- Рос 2019: S. Ross, Waterworks in a changing climate: the R.C. Harris filtration plant, Toronto, Canada, *Proceedings of the Institution of Civil Engineers – Engineering History and Heritage* 172 (3), 125–135.
- Саид 2008: E. V. Said, *Orijentalizam*, Beograd: Biblioteka XX vek.
- Сапир 1992: E. Sapir, *Jezik*, Novi Sad: Dnevnik.
- Сартр 1984: Ž. P. Sartr, *Biće i ništavilo: Ogled iz fenomenološke ontologije (II)*, Beograd: Nolit.
- Свенсен 2006: L. Fr. H. Svensen, *Filozofija zla*, Beograd: Geopoetika.
- Сезер 2015: E. Sezer, *Rasprava o kolonijalizmu*, Beograd: Fakultet za medije i komunikacije.
- Симеуновић 2017: Д. Симеуновић, Миграциона криза као безбедносни изазов за земље западног Балкана - стање у 2017. и перспектива, у: Љ. Деспотовић, А. Гајић (ур.), *Култура безбедности: мигрантске кризе, стање, перспективе, ризици*, Нови Сад: Култура - Полис; Београд: Институт за европске студије Београд, 31-56.
- Сирони и др. 2019: A. Sironi, C. Bauloz, M. Emmanuel (ур.), *Glossary on Migration, International Migration Law*, No. 34, Geneva: International Organization for Migration (IOM).
- Сју 1952: P. C. P. Siu, The Sojourner, *American Journal of Sociology*, 58 (1), 34-44.
- Стоунквист 2017: E. V. Stounkvist, Problem marginalnog човека, у: D. Marinković, D Ristić (ур.), *Stranac u humanističkom nasleđu*, Novi Sad: Mediterran Publishing, 124-137.
- Суботић 2004: M. Subotić, Imaju li nacije pupak?: Gelner i Smit o nastanku nacija, *Filozofija i društvo: zbornik radova*, br. 25, Beograd : Univerzitet u Beogradu, Institut društvenih nauka, Centar za filozofiju i društvenu teoriju, 177-211.
- Тагијеф 2001: P. A. Taguieff, *The Force of Prejudice: On Racism and Its Doubles*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Тајлор 1920: E. B. Tylor, *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, Vol. I, London: John Murray.
- Тамир 1993: Y. Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton: Princeton University Press.
- Тан, Рој 1985: J. Tan, P. E. Roy, *The Chinese in Canada*, Ottawa: Canadian Historical Association.
- Тејлор 1994: C. Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited and introduced by Amy Gutmann, Princeton (New Jersey): Princeton University Press.
- Тодоров 1994: C. Todorov, *Mi i drugi: francuska misao o ljudskoj raznolikosti*, Beograd: I. Čolović, I. Mesner.
- Тривић 2009: A. Trivić, Sapir-Vorfova hipoteza: за и против, у: М. Ковачевић, Р. Младеновић, Н. Рамић, В. Поломац (ур.), *Савремена проучавања језика и књижевности: зборник радова са I научног скупа младих филолога Србије одржаног 14. фебруара 2009. године на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу*, Књ. 1, Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет, 411-424.
- Фанон 1973: F. Fanon, *Prezreni na svijetu*, Zagreb: Stvarnost.
- Фен 2000: E. A. Fenn, Biological Warfare in Eighteenth-Century North America: Beyond Jeffery Amherst, *The Journal of American History*, 86 (4), 1552-1580.
- Фернандо 1979: T. Fernando, East African Asians in Western Canada: The Ismaili community, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 7 (3), 361-368.
- Филбрик 2010: N. Philbrick, *The Last Stand: Custer, Sitting Bull, and the Battle of the Little Bighorn*, New York: Viking Penguin.
- Финли 1999: C. Finley, *The Art of African Masks: Exploring Cultural Traditions*, Minneapolis: Lerner Publications Company.

- Фишле 2004: K. Fišle, Funkcije ishrane, у: Jelena Đorđević (Ур.), *Kultura svaštojeda 1*, Beograd: Časopis „Kultura“, 181-209.
- Фрејзер 2003: Dž. Frejzer, *Zlatna grana: proučavanje magije i religije*, Beograd: „Ivanišević“.
- Фројд 1955: S. Freud, The Uncanny, у: J. Strachey (ур.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XVII (1917-1919): An Infantile Neurosis and Other Works*, London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis.
- Фројд 1957: The Unconscious, у: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV (1914-1916): On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works*, London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis.
- Фројд 1959: S. Freud, Inhibitions, Symptoms and Anxiety, у: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XX (1925-1926): An Autobiographical Study, Inhibitions, Symptoms and Anxiety, The Question of Lay Analysis and Other Works*, London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis.
- Фројд 1976: S. Frojd, *Uvod u psihoanalizu*, Novi Sad: Matica srpska.
- Фуко 1997: М. Фуко, *Надзирати и кажњавати: настанак затвора*, Сремски Карловци; Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Фуко 2012: M. Fuko, *Moć/znanje: odabrani spisi i razgovori: 1972-1977*, Novi Sad: Mediterran publishing.
- Хајдегер 2003: М. Хајдегер, *Путни знакови*, Београд: Плато.
- Хајнз 1993: W. J. Hynes, Mapping the Characteristics of Mythic Tricksters: A Heuristic Guide, у: W. J. Hynes, W. G. Doty (ур.), *Mythical Trickster Figures: Contours, Contexts, and Criticisms*, Tuscaloosa & London: The University of Alabama Press, 33-45.
- Хаулгејт 2013: S. Houlgate, *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Reader's Guide*, London: Bloomsbury Publishing.
- Хачион 1996: L. Načion, *Poetika postmodernizma: istorija, teorija, fikcija*, Novi Sad: Svetovi.
- Хачн 1989: L. Hutcheon, *The Politics of Postmodernism*, New York and London: Routledge.
- Хегел 1986: G. V. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Хемпшир 2015: J. Hampshire, Europe's Migration Crisis, *Political Insight*, 6 (3), 8-11.
- Хол 1914: G. S. Hall, A Synthetic Genetic Study of Fear: Chapter II, *The American Journal of Psychology*, Vol. 25, No. 3, 321-392.
- Хол 2014: M. Hall, Talk among the trees: animist plant ontologies and ethics, у: G. Harvey (ур.), *The Handbook of Contemporary Animism*, London and New York: Routledge, 385-394.
- ЏанМохамед 1995: A. R. JanMohamed, The Economy of Manichean Allegory, у: B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin (ур.), *The Post-Colonial Studies Reader*, London and New York: Routledge, 18-23.
- Џенис 1963: D. Jenness, *The Indians of Canada*, Ottawa: Roger Duhamel, F.R.S.C. Queen's Printer and Controller of Stationery.
- Шантић 2018: D. Odgovor Republike Srbije na "migrantsku krizu" - zakoni i strategije za upravljanje miks migracionim tokovima, у: B. Knežić, I. Stevanović (ур.), *Zbornik Instituta za kriminološka i sociološka istraživanja*, Beograd: Institut za kriminološka i sociološka istraživanja, 115-128.
- Шилингтон 1995: K. Shillington, *History of Africa*, New York: St. Martin's Press.
- Шиц 2017: A. Šic, Stranac: esej iz socijalne psihologije, у: D. Marinković, D Ristić (ур.), *Stranac u humanističkom nasleđu*, Novi Sad: Mediterran Publishing, 22-37.

Извори са интернета:

- 2022 Annual Report to Parliament on Immigration: <<https://www.canada.ca/en/immigration-refugees-citizenship/corporate/publications-manuals/annual-report-parliament-immigration-2022.html>>. 10. 7. 2023.
- BC Gov News 2014: British Columbia legislature officially apologizes to Chinese Canadians for historical wrongs. <<https://news.gov.bc.ca/releases/2014PREM0047-000669>>. 7. 9. 2023.
- Consolidation of Indian Legislation, Volume II: Indian Acts and Amendments, 1868-1975. <https://publications.gc.ca/collections/collection_2017/aanc-inac/R5-158-2-1978-eng.pdf>. 2. 2. 2022.
- Dictionary.com 2016: Dictionary.com Names “Xenophobia” 2016 Word of the Year. <<https://www.dictionary.com/e/about/press/dictionary-com-names-xenophobia-2016-word-year/>>. 5. 7. 2023.
- Dictionary.com, Word of the Year: <<https://www.dictionary.com/e/c/word-trends/word-of-the-year/>>. 7. 7. 2023.
- DW 2023: European Union: Bloc backs plan for stricter asylum reforms. <<https://www.dw.com/en/european-union-bloc-backs-plan-for-stricter-asylum-reforms/a-65861983>>. 7. 7. 2023.
- European Council 2016: EU-Turkey statement, 18 March 2016. <<https://www.consilium.europa.eu/en/press/press-releases/2016/03/18/eu-turkey-statement/>>. 7. 7. 2023.
- GOLD RUSH TRAIL 2021: The Importance of Long Hair in Indigenous Culture. GOLD RUSH TRAIL. <<https://goldrushtrail.ca/stories/the-importance-of-long-hair-in-indigenous-culture/>>. 2. 4. 2022.
- Government of Canada, News Release 2006: <<https://www.canada.ca/en/news/archive/2006/06/prime-minister-harper-offers-full-apology-chinese-head-tax.html>>. 18. 6. 2023.
- Government of Canada, Significant events in the history of Asian communities in Canada 2023: <<https://www.canada.ca/en/canadian-heritage/campaigns/asian-heritage-month/important-events.html>>. 20. 6. 2023.
- Health Council of Canada 2005: The health status of Canada’s First Nations, Métis and Inuit peoples. <https://publications.gc.ca/collections/collection_2012/ccs-hcc/H174-37-2005-1-eng.pdf>. 26. 6. 2023.
- ideacity 2018: Tomson Highway - Native Mythology And The Idea Of A Divinity In Female Form. <<https://www.youtube.com/watch?v=4ITd4el6lbs>>. 17. 5. 2022.
- IOM 2016: IOM Counts 3,771 Migrant Fatalities in Mediterranean in 2015. <<https://www.iom.int/news/iom-counts-3771-migrant-fatalities-mediterranean-2015>>. 7. 7. 2023.
- IRCC’s Anti-Racism Value Statement 2022: <<https://www.canada.ca/en/immigration-refugees-citizenship/corporate/mandate/anti-racism-strategy/value.html>>. 10. 7. 2023.
- Leger 2022: Politics: The Midterm Elections, Immigration, the Carbon Tax and More. <<https://leger360.com/surveys/legers-north-american-tracker-november-15-2022/>>. 10. 7. 2023.
- Native American Legends: Ayas (Ayash): <<http://www.native-languages.org/ayas.htm>>. 23. 5. 2022.
- Royal Commission on Aboriginal Peoples Volume 1 1996: <<https://data2.archives.ca/e/e448/e011188230-01.pdf>>. 26. 6. 2023.
- Royal Commission on Aboriginal Peoples Volume 2 1996: <<https://data2.archives.ca/e/e448/e011188230-02.pdf>>. 26. 6. 2023.

- Royal Commission on Aboriginal Peoples Volume 3 1996: <<https://data2.archives.ca/e/e448/e011188230-03.pdf>>. 26. 6. 2023.
- Statistics Canada 2023. *Census Profile*. 2021 Census of Population. Statistics Canada Catalogue no. 98-316-X2021001. Ottawa. Released March 29, 2023. <<https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2021/dp-pd/prof/details/page.cfm?LANG=E&GENDERlist=1,2,3&STATISTIClist=1,4&DGUIDlist=2021A000011124&HEADERlist=31,30&SearchText=Canada>>. 7. 9. 2023.
- The Canadian Encyclopedia 2017: Treaties with Indigenous Peoples in Canada. <<https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/aboriginal-treaties>>. 1. 7. 2023.
- UNHCR/IOM 2015: A million refugees and migrants flee to Europe in 2015. <<https://www.unhcr.org/news/news-releases/million-refugees-and-migrants-flee-europe-2015>>. 7. 7. 2023.
- United Nations 2008: <https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_en.pdf>. 1. 7. 2023.
- VOA News 2023: US, Canada Announce Deal on Asylum-Seekers During Biden Trip. <<https://www.voanews.com/a/us-canada-announce-deal-on-asylum-seekers-during-biden-trip-/7020743.html>>. 10. 7. 2023.
- AELAQ 2021: Tomson Highway in conversation with Ann-Marie MacDonald. <<https://www.youtube.com/watch?v=XHagbiqdasM>>. 28. 5. 2022.
- Бак 2015: Buck, Naomi. Once Upon a City: R.C. Harris, the man behind the Bloor Viaduct. <<https://www.thestar.com/news/gta/2015/07/09/once-upon-a-city-rc-harris-the-man-behind-the-bloor-viaduct.html>>. 30. 09. 2021.
- Батс 2018: Butts, Edward. Ambrose Small Case. *The Canadian Encyclopedia. Historical Canada*. <<https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/ambrose-small-case>>. 06. 10. 2021.
- Бедалов 2023: Bedalov, Toni. Novi oružani obračun migranata u blizini Hajdukova - jedan poginuo, dvojica povređena. <<https://www.rts.rs/lat/vesti/hronika/5241017/novi-oruzani-obracun-migranata-u-blizini-hajdukova---jedan-poginuo-dvojica-povredjena.html>>. 8. 7. 2023.
- Бернет 2020: Burnett, Kristin. Health of Indigenous Peoples in Canada. <<https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/aboriginal-people-health>>. 26. 6. 2023.
- Браун 2022: Brown, Thomas. Ugandan Asians: 50 years since their expulsion from Uganda. <<https://lordslibrary.parliament.uk/ugandan-asians-50-years-since-their-expulsion-from-uganda/>>. 20. 6. 2023.
- Букињани 2020: Buchignani, Norman. South Asian Canadians. <<https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/south-asians>>. 20. 6. 2023.
- Ваго, Кеслен 2022: Vago, Stephen. Kessler, Ben. Salman Rushdie attacker praises Iran's ayatollah, surprised author survived: jailhouse interview. <<https://nypost.com/2022/08/17/alleged-salman-rushdie-attacker-didnt-think-author-would-survive/>>. 01. 12. 2022.
- Ванг, Моро 2022: Wang, Hui Jing. Moreau Greg. Police-reported hate crime in Canada, 2020. <<https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/85-002-x/2022001/article/00005-eng.htm>>. 11. 7. 2023.
- Ерлангер 2016: Erlanger, Steven. Brussels Attacks Fuel Debate Over Migrants in a Fractured Europe. <<https://www.nytimes.com/2016/03/23/world/europe/belgium-attacks-migrants.html>>. 7. 7. 2023.
- Ирвин 2018: Irwin, Robert. Indian Agents in Canada. *The Canadian Encyclopedia*. <<https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/indian-agents-in-canada>>. 18. 5. 2022.

- Кадот 2022: Cadotte, Marcel. Epidemics in Canada. <<https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/epidemic>>. 26. 6. 2023.
- Кецмановић 2003: Kecmanović, Dušan. Umrijeti i ubijati za svoj narod. <<http://www.republika.co.rs/306-307/16.html>>. 3. 6. 2023.
- Кословски 2006: Koslowski, Rey. Immigration and Insecurity: Post-9/11 Fear in the United States. <<https://items.ssrc.org/border-battles/immigration-and-insecurity-post-911-fear-in-the-united-states/>>. 9. 7. 2023.
- Маквиг 2017: McQuigge, Michelle. Barrier at Bloor Street Viaduct significantly reduced suicides, study suggests. <<https://www.thestar.com/news/gta/2017/06/20/barrier-at-bloor-street-viaduct-significantly-reduced-suicides-study-suggests.html>>. 30. 09. 2021.
- Макреј 2017: McRae, Matthew. Japanese Canadian internment and the struggle for redress. *Canadian Museum for Human Rights*. <<https://humanrights.ca/story/japanese-canadian-internment-and-struggle-redress>>. 10. 4. 2023.
- Марш 2023: Marsh, James H. James Bay Project. <<https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/james-bay-project>>. 1. 7. 2023.
- Милер 2023: Miller, J.R. Residential Schools in Canada. <<https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/residential-schools>>. 29. 6. 2023.
- Парк 2015: Park, Jeanne. Europe's Migration Crisis. <<https://www.cfr.org/backgrounder/europes-migration-crisis>>. 7. 7. 2023.
- Петров 2013: Petroff, Lillian. Macedonian Canadians. <<https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/macedonians>>. 22. 6. 2023.
- Поезија векова 2019: <<https://www.poezijavekova.com/2019/06/konstantin-kavafigrad.html>>. 1. 7. 2021.
- Политика 2015: ФБИ: Напад у Калифорнији се истражује као терористички акт. <<https://www.politika.rs/scc/clanak/344775/FBI-Napad-u-Kaliforniji-se-istrazuje-kaoo-teroristicki-akt>>. 9. 7. 2023.
- Посон 2018: Pawson, Chad. City of Vancouver formally apologizes to Chinese community for past discrimination. <<https://www.cbc.ca/news/canada/british-columbia/city-of-vancouver-formal-apology-historical-discrimination-1.4630905>>. 7. 9. 2023.
- Рајан и др. 2015: Ryan, Missy. Goldman, Adam. Phillip, Abby. Tate, Julie. Both San Bernardino attackers pledged allegiance to the Islamic State, officials say. <<https://www.washingtonpost.com/news/post-nation/wp/2015/12/08/both-san-bernardino-attackers-pledged-allegiance-to-the-islamic-state-officials-say/>>. 9. 7. 2023.
- Рајц, Банерџи 2007: Reitz, Jeffrey G. Banerjee, Rupa. Racial Inequality, Social Cohesion and Policy Issues in Canada. <<https://irpp.org/research-studies/racial-inequality-social-cohesion-and-policy-issues-in-canada/>>. 10. 7. 2023.
- РТС 2016: Islamska država preuzela odgovornost za napad u Nici. <<https://www.rts.rs/lat/vesti/svet/2388128/islamska-drzava-preuzela-odgovornost-za-napad-u-nici.html>>. 8. 7. 2023.
- РТС 2022: Pucnjava migranata u Horgošu – privedeno više od 800 osoba, u pretragu bili uključeni helikopteri i dronovi. <<https://www.rts.rs/lat/vesti/hronika/5033341/pucnjava-migranata-u-horgosu--privedeno-vise-od-800-osoba-u-pretragu-bili-ukljuceni-helikopteri-i-dronovi.html>>. 8. 7. 2023.
- РТС 2022б: Trilateral u Budimpešti o migrantima i energetici. <<https://www.rts.rs/lat/vesti/politika/4971740/vucic-orban-nehamer-samit-budimpesta.html>>. 8. 7. 2023.

- PTC 2022в: Vučić, Orban i Nehamer potpisali Memorandum o borbi protiv ilegalnih migracija – tri zemlje kreću u zajedničku akciju pre kraja godine. <<https://www.rts.rs/lat/vesti/politika/5022230/vucic-orban-i-nehamer-potpisali-memorandum-o-borbi-protiv-ilegalnih-migracija--tri-zemlje-krecu-u-zajednicku-akciju-pre-kraja-godine.html>>. 8. 7. 2023.
- Свето Писмо или Библија Старог и Новог Завета: нови савремени превод. <http://revelationtoday.ucoz.com/Biblija_nsp.pdf>. 7. 5. 2020.
- Силанпе 2019: Sillanpaa, Lennard. Finnish Canadians. <<https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/finns>>. 23. 6. 2023.
- Смејл, Касл 2016: Smale, Alison. Castle, Stephen. Attack in France Fuels Anti-Immigrant Parties on Europe’s Right. <<https://www.nytimes.com/2016/07/17/world/europe/attack-in-france-fuels-anti-immigrant-parties-on-europes-right.html>>. 8. 7. 2023.
- Смит 2023: Smith, Helena. At least 78 people drown as refugee boat sinks off Greece. <<https://www.theguardian.com/world/2023/jun/14/scores-drown-refugee-boat-sinks-off-greece>>. 7. 7. 2023.
- Сполдинг, Фостер-Санчез 2020: Spaulding, William B. Foster-Sanchez, Maia. Smallpox in Canada. <<https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/smallpox>>. 26. 6. 2023.
- Сунахара 2019: Sunahara, Ann. Japanese Canadians. <<https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/japanese-canadians>>. 17. 6. 2023.
- Тиркот 2019: Turcotte, Yanick. James Bay and Northern Quebec Agreement. <<https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/james-bay-and-northern-quebec-agreement>>. 1. 7. 2023.
- Филис 2016: Filice, Michelle. Numbered Treaties. <<https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/numbered-treaties>>. 1. 7. 2023.
- Чан 2019: Chan, Anthony B. Chinese Canadians. <<https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/chinese-canadians>>. 18. 6. 2023.
- Џексон 2021: Jackson, Patrick. September 11 attacks: What happened on 9/11?. <<https://www.bbc.com/news/world-us-canada-57698668>>. 9. 7. 2023.
- Шо 2003: Shaw, George Bernard. *On the Rocks* (March 2003). Project Gutenberg Australia. <<http://gutenberg.net.au/ebooks03/0300561.txt>>. 20. 5. 2022.

БИОГРАФИЈА АУТОРА

Владимир Станковић рођен је 28. 06. 1991. године у Ужицу где је завршио основну и средњу школу. Након завршетка средње школе, 2010. године уписао је основне академске студије, студијски програм Енглески језик и књижевност на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу, где је 2014. године дипломирао са просечном оценом 9,07. На истом факултету уписао је и мастер академске студије које је завршио са просечном оценом 9,86. Мастер рад под називом *Irish Exiles and Their Vision of the Irish Nation: Wilde, Shaw, and Joyce* одбранио је септембра 2015. године под менторством др Биљане Влашковић Илић, и то са оценом 10. После завршених мастер академских студија, 2015. године уписао је докторске академске студије (модул књижевност) на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу. Од академске 2016/2017. до 2020/2021. био је ангажован на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу као сарадник ван радног односа – демонстратор на предметима *Енглески роман 18. века* и *Савремена енглеска књижевност*. Учествовао је као истраживач на пројекту *Брендови у књижевности, језику и уметности* који организује Центар за проучавање језика и књижевности Филолошко-уметничког факултета у Крагујевцу. Учествовао је на више научних скупова и објавио радове у зборницима и часописима.

ИЗЈАВА АУТОРА О ОРИГИНАЛНОСТИ ДОКТОРСКЕ ДИСЕРТАЦИЈЕ

Изјављујем да докторска дисертација под насловом:

Ксенофобија у англофоној канадској књижевности и култури

представља *оригинално ауторско дело* настало као резултат *сопственог истраживачког рада*.

Овом Изјавом такође потврђујем:

- да сам *једини аутор* наведене докторске дисертације,
- да у наведеној докторској дисертацији *нисам извршио/ла повреду* ауторског нити другог права интелектуалне својине других лица,

У Крагујевцу, _____ године,

Владимир Сиванковић

потпис аутора

**ИЗЈАВА АУТОРА О ИСЛОВЕТНОСТИ ШТАМПАНЕ И ЕЛЕКТРОНСКЕ ВЕРЗИЈЕ
ДОКТОРСКЕ ДИСЕРТАЦИЈЕ**

Изјављујем да су штампана и електронска верзија докторске дисертације под насловом:

Ксенофобија у англофоној канадској књижевности и култури

истоветне.

У Крагујевцу, _____ године,

Владимир Ситанковић
потпис аутора

ИЗЈАВА АУТОРА О ИСКОРИШЋАВАЊУ ДОКТОРСКЕ ДИСЕРТАЦИЈЕ

Ја, Владимир Станковић,

дозвољавам

не дозвољавам

Универзитетској библиотеци у Крагујевцу да начини два трајна умножена примерка у електронској форми докторске дисертације под насловом:

Ксенофобија у англофоној канадској књижевности и култури

и то у целини, као и да по један примерак тако умножене докторске дисертације учини трајно доступним јавности путем дигиталног репозиторијума Универзитета у Крагујевцу и централног репозиторијума надлежног министарства, тако да припадници јавности могу начинити трајне умножене примерке у електронској форми наведене докторске дисертације путем *преузимања*.

Овом Изјавом такође

дозвољавам

не дозвољавам¹

¹ Уколико аутор изабере да не дозволи припадницима јавности да тако доступну докторску дисертацију користе под условима утврђеним једном од *Creative Commons* лиценци, то не искључује право припадника јавности да наведену докторску дисертацију користе у складу са одредбама Закона о ауторском и сродним правима.

припадницима јавности да тако доступну докторску дисертацију користе под условима утврђеним једном од следећих *Creative Commons* лиценци:

- 1) Ауторство
- 2) Ауторство - делити под истим условима
- 3) Ауторство - без прерада
- 4) Ауторство - некомерцијално
- 5) Ауторство - некомерцијално - делити под истим условима
- 6) Ауторство - некомерцијално - без прерада²

У Крагујевцу, _____ године,

Владимир Станковић
потпис аутора

² Молимо ауторе који су изабрали да дозволе припадницима јавности да тако доступну докторску дисертацију користе под условима утврђеним једном од *Creative Commons* лиценци да заокруже једну од понуђених лиценци. Детаљан садржај наведених лиценци доступан је на: <http://creativecommons.org/rs/>