

Читајући *Гласове Сулејмана Фајада* на месту сусрета феминистичке и постколонијалне критике

У раду је применом феминистичког и постколонијалног критичког читања испитана употреба мултиперспективности као приповедачког поступка којим Сулејман Фајад (Soleiman Fayyad) раскида са једностраним наративом хегемоне позиције. Циљ анализе јесте да укаже да аутор кроз гласове протагониста и протагонисткиња прича слојевиту и обухватну причу о колонијализму, насиљу, традицијама, патријархату и инструментализацији жена ради очувања поретка моћи. Радња романа, смештена у период непосредно након деколонизације, износи проблем нерешеног питања слободе и права жена. Применом поменутих критичких приступа и њиховим узајамним допуњавањем уз ангажовање феминистичке мисли египатске ауторке Навал Ел Садави (Nawal El Saadawi) и психоаналитичких увида Франца Фанона (Frantz Fanon), рад нуди обухватна тумачења приче. Наглашавањем антиколонијалне и феминистичке димензије романа, рад илуструје како приказани патријархални поредак у сеоској заједници делује као последње упориште колонијалних односа моћи, при чему се наставља колонизација женских тела, резултирајући траумом која за исход има репродукцију насиља.

Кључне речи: колонијализам, патријархат, деколонизација, феминизам
Трећег света, Египат.

1. Увод

Феминистичко критичко читање књижевности и данас, деценијама након семиналних искорача феминистичке теорије и критике, привидно јесте део институционално прихваћених и мејнстриму блиских методологија и приступа. Ближе упознавање са делом родоначелница феминистичке књижевне теорије као што је Илејн Шоуволтер (Elaine Showalter) омогућава, међутим, увид у захтеве који се и даље чине радикалним, обухватним и револуционарним, при чему њихова актуелност нимало није умањена протоком времена. Далеко мање оптерећена идеолошким догмама – иако је у питању теоријска делатност из периода Хладног рата – феминистичка критика не преза да посегне за различитим изворима сазнања и метода како би се остварила као политичка и полемичка, уз теоријске споне са марксистичком социологијом и естетиком, а уз доследан захтев за еманципацијом „од

утицаја прихваћених модела, како би се водили сопственим импулсима“ (Шоуволтер у Newton 1997: 217). Ипак, проблем феминистичке критике који Шоуволтер препознаје јесте андроцентричност, читање заробљено у историјске и идеолошке оквири, као и теорије и праксе тумачења засноване на прихваћеним – мушким – ауторитетима, што за исход саопштава „шта су мушкарци мислили да би жене требало да буду“ (Newton 1997: 216). Истовремено, доследност у представљању виктимизације жена овај наратив нормализује, чиме се насиље над женама фиксира у књижевности као природно и неизбежно. Нови језик и нови начин читања за задатак имају „да интегришу нашу интелигенцију и наша искуства, наш разум и нашу патњу, наш скептицизам и нашу визију. Тај подухват не би требало да буде ограничен на жене” (Шоуволтер у Newton 1997: 219-220).

Прихватајући поруку Илејн Шоуволтер као позив, овај рад за циљ има феминистичко читање романа *Гласови Сулејмана Фајада* (први пут објављен у Багдаду, 1972; превод Невенка Корица и Српко Лештарић, Београд, Клио, 2013). Читање је предузето уз уважавање јаке антиколонијалне матрице у позадини романа, а на месту сусрета феминистичке критике као средства за потпуније читање дела које није довољно адекватно сагледиво кроз постколонијалну критичку призму. У разматрању *Гласова* је, дакле, примерена примена теоријског корпуса из антиколонијалне ере, пре него доминантног књижевно-теоријског модела постколонијалне теорије, уз уважавање критичке опсервације египатске ауторке Навал Ел Садави (Nawal El Saadawi) да постколонијално као појам има вредност „делимичне истине” (El Saadawi 2010: 150). Детаљнији увид у теоријске оквири приближене кроз дело Франца Фанона (Frantz Fanon) и Навал Ел Садави рад ће представити у трећем одељку. Другим речима, независно од постколонијалног приступа анализи дела, потпуна слика стања постколонијалног друштва и дубоко еманципаторског порива и мотивације као исходишта стиче се тек уз уважавање феминистичке природе критичког духа уграђеног у ткиво романа и уз феминистичко читање.

Објављени прикази овог романа радњу ситуирају најчешће на следећи или сличан начин: централни лик јесте Францускиња Симона која са супругом Хамидом долази у посету његовој породици, деценијама након његовог напуштања родног села. Долазак Хамида, сада успешног париског хотелијера, и Симоне, ремети мир и уобичајено стање ствари у скученој сеоској средини. Како сажети опис српског издања саопштава, странкиња изазива пометњу „од напетог ишчекивања гошће, преко радозналост дивљења њеној лепоти, слободоумности и опуштености, све до искреног згражавања над њеним

понашањем и европским манирима који у очима арапских мештана попримају чудовишне размере”.¹ У први план се и без одлагања истиче сеоско поштовање патријархалне традиције као апсолутна норма, а са друге стране потенцијалном читаоцу наговештава се ескалација узбурканих осећања и својеврсна градација нетрпељивости према Симони.

Смештен у контекст забачене заједнице управо деколонизованог Египта, роман *Гласови* настао је као израз специфичне (пост)колонијалне трауме, у исто време делујући као позив на промену и активизам. Поред јединственог увида у динамику руралног Египта – Фајад је сам пореклом из места налик селу Дервишима, које је поприште радње романа – писац постепеним и стрпљивим одмотавањем приче поставља захтев за разоткривањем слојева вишеструког насиља: колонијалног, патријархалног, класног и родно заснованог. Применом поменутих критичких приступа и њиховим узајамним допуњавањем уз ангажовање феминистичке мисли Навал Ел Садави као истакнуте представнице феминизма Трећег света, рад нуди нијансирано тумачење приче, иначе базиране на истинитом догађају.² Уважавањем антиколонијалних теза у основи романа које укључују критику патријархата као „природног“ традиционалног стања друштва, понуђена тумачења указују на одсуство једнозначности и (стерео)типских поједностављења у делу Сулејмана Фајада, као и на његов феминистички допринос.

¹ Кратки опис радње романа на омотници српског издања Сулејман Фајад, *Гласови*, Београд: Слио, 2013.

² Под феминизмом Трећег света подразумева се активистичка струја глобалног феминизма која током 60-их и 70-их година узима замах уз уважавање повезаности између империјализма, колонијализма, капитализма, патријархата, расизма и сексизма. Иако обухвата и неке покрете географски ситуиране у Првом свету (посебно у САД), инспирацију црпи из женског активизма покрета за деколонизацију, а у средиште поставља локалне и националне специфичности борбе за ослобођење и једнакост (Негт 2014).

2. Мултиперспективност и плуралност као отпор колонијалности

Кроз тринаест поглавља груписаних у четири хронолошки поређана одељка (*Повратак из туђине*, *Вихори у Дервишима*, *Дневник Махмуда ибн ел Мунсија* и *Препад*) сазнајемо на који начин се најављена посета успешног хотелијера Хамида и његове француске супруге Симоне развија. Са током догађаја који посету прате упознајемо се од првих писмом изнесених захтева како би се за посету створили одговарајући услови, преко сусрета, реакција заједнице на давно несталог сеоског сина Хамида и његову, у новом контексту, репрезентативну супругу, све до првих негодовања која се формулишу кроз отпор према Симони и згражавање над њеном појавом и понашањем. Првобитни ентузијазам код различитих сељана има различите пориве: неки у повлађивању Хамидовом ауторитету, као статусу моћи задобијеним пословним успехом у Европи (сопственим речима описан као „један од богатијих људи у Паризу”, у селу виђен као „пустолов“, „невероватни син нашег села, чудотворац“, Фајад 2013: 13) виде прилику за уздизање сопственог статуса у заједници, за лично напредовање, отварање могућности изван Дервиша и Египта. Тако начелник полиције, искусан у играма моћи и вешт у начинима да својим положајем профитира, на себе узима задатак да пронађе Хамидову давно напуштену породицу, не желећи да евентуалну награду буде приморан да дели са сеоским деловођом. За чланове породице, све у свему збуњене новим околностима, посета омогућава поправљање материјалних прилика и стицање угледа, уз покушај да се Хамидов ауторитет искористи како би се трајно одразио на побољшање породичне позиције у заједници.

Један од уочљивих квалитета романа *Гласови* јесте мултифокалност или мултиперспективност, приповедачки поступак којим учесници радње кроз своје записе – дневничке, епистоларне, службене – представљају свој доживљај и размишљања о кључним протагонистима и догађајима. Фајад ни у једном тренутку не чини искорак у ауторски метакоментар, не даје објашњења, оправдања или допуне мисли, мотивација или поступака својих ликова. У процесу приповедања он не износи вредносне судове, већ наступа као неутрални проводник низа приповедачких гласова главних актера приче. Мултиперспективност је тиме као приповедачки поступак апсолутна, без ауторских дигресија, уз потпуно предавање доживљају ликова који своју причу причају кроз дневнички запис, писмо или извештај. Драгана Смиљанић у свом читању наводи да применом рашомонског приповедачког метода аутор избегава ближе карактеризације ликова,

али им омогућава да изнесу своје емоције и размишљања (Смиљанић 2016).

Узбуђење услед Хамидовог повратка расте од првог Хамидовог писма о коме извештава начелник, преко дневничког записа гимназијалца Махмуда о достављеном телеграму, до све учесталијих Хамидових јављања брату Ахмеду којима као да се одбројава до тренутка доласка у село. У самој најави, овај догађај се селу намеће као предмет колективне опсесије: „[...] васиона се у нашим очима и главама пореметила” (Фајад 2013: 11), а у средиште незапамћене пажње поставља се „жена Парижанка”, због које током две недеље плаћених припрема треба саградити нову кућу и пред којом се, према Хамидовим инструкцијама, треба добро показати (Исто: 14). Симона из „Французије, земље иностранца, Европљана” јесте и за званичнике неко пред ким треба „осветлати образ“ јер представља све странце, па се стога спроводи електрично осветљење, из сокака се уклања балега, поправљају се насипи и поткресује трава „за случај да госпођа Симона пожели увече да прошета“ (Исто: 24). Село, међутим, од првог тренутка овим упадом и нарушавањем привида мира доживљава својеврсно насиље ванредног стања, „још пре него што се десило ишта конкретно, опипљиво, ишта што би се дало узети руком и видети оком, очи нам већ виде то ново, надлазеће и запањујуће, то што се с висина сручује на наше село, по чијим ударом западамо у осећање да смо заостали и да смо се обрукали” (Исто: 12).

Долазак је делимично антиклимактичан: гимназијалац Махмуд примећује да Симона није „ништа посебно, ни лепа, ни ружна”, а Хамид разочарано констатује да Египат није место његових успомена, јер су на све стране „европска одела и зачешљане косе“, и да сви „сасвим личе на Симонин народ, упркос томе што су тамнопути и имају кестењасте очи“ (Фајад 2013: 35). Опхрван стидом због сиромаштва и неуглађености својих сународника, Хамид осећа нелагоду због дочека, док га у исто време усхићује осећај да је као „славни војсковођа који се управо вратио из страшног рата, овим аутомобилом и са Симоном, странкињом од старе господске лозе” (Исто: 40). У породици долази до напетости изазваних унутрашњим и спољашњим притисцима: с једне стране укућани покушавају да одговоре на имплицитни захтев да своје понашање прилагоде, учине софистициранијим и допадљивијим Симони, док спољни свет врши константни надзор. Симонина појава изазива узбуђење сеоских мушкараца, чак и заљубљене фантазије Хамидовог брата Ахмеда и гимназијалца-преводиоца Махмуда. Ипак, фасцинација Симонином другошћу, како код мушкараца, тако и код жена, има широк распон, од сексуалне радозналости до зачудности над њеном „наказношћу”: „Њен изглед ме је разгалио као мушкараца, а

расрдио као мужа и човека” (Исто: 47). Узбуђење прераста у раздраженост, а раздраженост у разјареност: у тренуцима Хамидовог одсуства, сеоске жене, предвођене фризерком и бабицом Нафисом, свекрвом и заовом Зејнебом, крећу у „праведничку” мисију уподобљења Симоне. Одлучују, наиме, да је присилним уклањањем телесних длачица учине пристојном женом достојном Хамида. Током овог исхитреног, насилног чина, схватају да Симона није обрзана. У следећем тренутку је успављују и обрезају, а она убрзо од губитка крви умире. У завршници романа, полицијски начелник, исти онај чијом приповешћу роман почиње, у сведочењу које је уједно исповест и извештај са увиђаја саопштава да ће Симонина смрт остати под велом тајне, недоречена, као и њен лик, једини у роману који не добија глас.

Из неких од приказа књиге на енглеском и француском језику види се да је површним читањем роман схваћен као критика примитивизма, назадних традиција или вапај за модернизацијом (Videau 1991). Приказ првог превода на енглески објављен у *Индепенденту* 1993. године заплет своди на резултат судара цивилизација или тачније цивилизације и не-цивилизације, при чему је трагични исход романа резултат незнања и културног неспоразума. Овај текст се завршава једнозначним одређењем романа као „приче која упозорава све оне који би да флертују са различитим културама” (Neville 1993).

Узевши у обзир да је радња романа смештена у Египат, на просторе где су постављени темељи оријентализма, потребан је кратак осврт на однос дела према корпусу постколонијалне књижевне теорије и евентуално присуство колонијалних и оријенталистичких стереотипа (Said 1978). Дело настаје у јеку антиколонијалних дешавања, а сам аутор је имао вишеструки ангажман у антиколонијалној борби. Фајад као новинар и лингвиста, промотер народних наречја арапског језика и учесник акција против колонизације, окупације и спољне културне доминације, упознат је са антиколонијалном теоријском продукцијом свог времена. Његово дело се тако пре дâ одредити антиколонијалним оквирима и позицијама које у периоду императива деколонизације заступају Еме Сезер (Aimé Césaire, *Расправа о колонијализму* из 1950. године), Албер Мемми (Albert Memmi, *Портрет колонизатора и портрет колонизованог* из 1952. године) или Франц Фанон (Frantz Fanon, *Црна кожа, беле маске*, објављено 1954. године, а затим и *Презрени на свету*, 1961). Фанон, сматра да је деколонизација неизбежно насилан феномен, „сусрет две силе које су међусобно супротстављене по самој својој природи, које своју оригиналност дугују оној врсти супстанцијализације што је лучи и потхрањује колонијална ситуација“ (Fanon 2017: 10). Колонијални поредак проистиче из технологија насиља, уништења, рестрикција, подељености и

експлоатације, па је тиме антиколонијални отпор само одговор на насиље преточено у систем. Ипак, Фанон није – како неки данас тврде – идеолог насиља, његова пажња је усмерена најпре на деколонизацију као процес ослобођења, настанка слободног мушкарца и слободне жене из дехуманизованог колонизованог субјекта: „Деколонизација, дакле, захтева да се на свеобухватан начин преиспита колонијална ситуација. Њена дефиниција може, ако желимо да је опишемо прецизно, да стане у веома добро познату изреку: 'Тако ће пошљедњи бити први'. Деколонизација је потврда те реченице” (Fanon 2017: 10).

Српко Лештарић у поговору књиге наглашава да је положај жене као тема присутан у делима насталим у деценијама након Другог светског рата на просторима Африке. Он ово доводи у везу са драстичним разликама у односу према жени у „два света”, колонијалним државама и колонијама (Лештарић 2013: 112). При том, догађај приказан у роману *Гласови* види као ситуацију у којој се „експоненти угњетаних народа симболично свете својим господарима кажњавајући недужне припаднице њихових нација” (Лештарић паралелу проналази и у суданском роману *Сезона сеобе на север* Тајиба Салиха, 2013, 112). Лештарић овде препознаје цивилизацијски сукоб као резултат интеркултурног нераумевања. Ипак, треба приметити да контекст *Гласова* не допушта ову врсту поједностављења и примену митологије судара цивилизација. Иако је у питању период формалне деколонизације, радња романа се одвија у околностима где није видљиво свеобухватно преиспитивање колонијалне ситуације. Сељани, званичници и чланови породице здушно прихватају некада наметнути, а сада подразумевани, интернализирани однос моћи где „Запад”, „Француска”, фигурира као виша вредност, знање, прогрес. Некадашња колонијална хијерархија моћи наместо укидања само је замењена новом, домаћом, при чему су односи пресликани, док својеврсно такмичење за стицање престижа и даље траје. Полицијски начелник у првом поглављу моментално одлучује да Хамид „није макар ко”, и да заслужије пажњу резервисану за „грађане знатнијег друштвеног положаја” (Фајад 2013: 9). Истовремено Хамид и Симона као представници тога света заузимају надређену хијерархијску позицију у складу са продуженом динамиком колонијалности. Сам однос Хамида и Симоне може се схватити као отелотворење фантазије колонизованог о замени позиција, при чему Симона фигурира као трофејна супруга, супститут ослобођења и симбол преузимања моћи у колонијалном поретку без његовог нарушавања; поседовање наместо ослобођења: „Снови о поседовању. О свим могућим начинима поседовања: сести за сто колонисте, спавати у кревету колонисте, са његовом женом ако је могуће” (Fanon, 2017: 12). У светлу Фанонових психоаналитичких виђења односа колонијације не

може се говорити о свесном чину освете каналисаном према представници нације колонизатора. Такође, интеркултурно непознавање или неспоразум далеко су од објашњења колонијалности и происходећих насиља, јер, уз још један осврт на Фанона, „колониста и колонизовани су стари знанци. И колониста је, *de facto*, у праву када каже да ‘их’ познаје. Колониста је произвео и наставља да производи колонизованог човека” (Исто: 10).

Лештарић помиње интертекстуални аспект *Гласова* као романа који настаје као реакција и одговор на, у том тренутку, популарна дела египатске књижевности, која уздижу моралну врлину Истока над технолошким напретком и декаденцијом Запада.³ Фајад не наступа из позиције идеализације Египта. Он не наступа, међутим, ни из позиције ауторасизма, имплицитна критика романа нема за циљ да постиди и осрамоти, да унизи или делује на плану ширења свести о домаћим манама и недостацима.⁴ У *Гласовима* аутор не прибегава егзотизму ни репродукцији оријенталистичких стереотипа, што би био најлакши и делотворнији начин да се оствари есенцијалистички приказ Египта, да је то имао за циљ. Уместо тога, свака од слика одише привидно крутим реализмом, док обиље асоцијација, симбола, наговештаја, осећаја усложњавају доживљај места, људи и догађаја. Фајад у извесном смислу потцртава стандард вишечичја, многоструких истина.

Колонијални контекст је ненаглашен, али свепрожимајући. Из приче председника месне канцеларије добијамо обресе кржаве колонијалне историје Дервиша, којој је препуштено седамнаест хиљада душа. У исто време, као део шире и потиснуте приче о прошлости фигурира и замагљена, срамотом избрисана прича о колонијалном силовању, која се изнова потискује и вољно препушта заборау зарад обећања будућег напретка („А тако смо, смејући се, открили и тајну зашто су лица наших кћери и жена онако бела и зашто многа деца од Порт Саида до Александрије имају плаве и зелене очи”, Фајад 2013: 26). Роман *Гласови* тако пробија оквире постколонијалне теорије у уско схваћеном смислу,⁵ нема формулаичних матрица колонизатора/колонизованог и динамике која произилази из бинаризма. Ово је посебно видљиво уколико пажњу усмеримо на изградњу женских ликова у делу. Женски ликови се опирају стереотипизацији: Симона није

³ У питању су дела *Птица са истока* Теуфика ел Хакима и *Лампа ум Хашиш* Јахје Хакија. (Лештарић 2013: 112)

⁴ Стид јесте један од честих мотива у делу, као једна од континуираних преокупација протагониста. Стид, међутим, нема подстицајан ефекат, већ делује као сила која паралише и онемогућава позитивну акцију.

⁵ На начин на који је у књижевно-теоријским разматрањима постколонијална теорија и књижевност најчешће сведена на англофону продукцију одређене категорије писаца и теоретичара.

сведена на „мемсахиб”, једнодимензионалну белу госпођу која ужива у привилегованој позицији коју јој европски патријархални поредак гарантује. Жене у селу – мајка, Зејнеба, Нефиса, жене из суседства – аутор није лишио карактеризације и гласа.

Ради целовитијег разматрања *Гласова* неопходно је узети у обзир теоријски и књижевни допринос дела Навал Ел Садави, једне од најзначајнијих представница египатског феминизма. Фајад *Гласове* пише деценију након првог објављеног романа Навал Ел Садави (*Мемоари једне докторке*, 1958), а свега неколико година након њене књиге есеја *Жене и секс* (1969), која изазива потрес у египатској јавности изношењем става о обрезивању као насиљу и виду успостављавања доминације над женама. Навал Ел Садави се јавности обраћа као списатељица и докторка – у том тренутку запослена у управи јавног здравља – али пре свега као жена и жртва обрезивања у раном детињству.⁶ Исте године када су објављени *Гласови*, Навал објављује *Скривено лице Еве*, полемичку књигу есеја о положају жена у арапским земљама. Позната у круговима феминизма Трећег света као књижевница, активисткиња и теоретичарка, као и симбол политичке побуне у Египту, Навал никада није стекла статус феминистичке иконе шире прихваћене од стране естаблишмента Глобалног севера.⁷ Овоме је свакако допринео њен став да је положај жена – неслобода и злоупотреба женских тела, у Египту, Европи или САД – нераскидиво везан за питање јавног здравља, економије, политике, институционализоване религије, историје, па тек иза тога сексуалности и културе. О односу развоја, традиције и положаја жена у роману *Гласови*, виђеном кроз призму критичке мисли Навал Ел Садави биће више речи у наредном одељку.

⁶ Као Фанон, и Навал Ел Садави је специјализирала психијатрију и у својој медицинској пракси испољавала отпор према медиализацији као решењу проблема менталног здравља који корене имају и ширем друштвеном и породичном контексту. Посебан нагласак је стављала на формативну снагу трауме обрезивања код девојчица и дечака.

⁷ Амал Амيرهх истиче парадоксалну ситуацију у погледу рецепције дела Навал Ел Садави: иако једна од најпродуктивнијих и најпревођенијих писаца арапског говорног подручја, Ел Садави никада није постала део канона. На западу је представљена као „изузетак који потврђује правило”, узорак који употпуњује квоту. У Египту је, у зависности од политичког тренутка, схваћена као претња поретку. „Она не само да није стереотипна тиха жена Трећег света, већ говори гласно и има директан приступ међународној публици. ...ипак, неизбежно је ухваћена у мрежу односа моћи који управљају интеракцијама између Првог и Трећег света.“ (Amireh 2000: 219). Што се тиче постколонијалне теорије као одређења, како је сама Навал указивала, пријемчивост постколонијалне теорије јој није била страна, али је као жена са Блиског истока сматрала непримерним употребу појма 'постколонијално' као делимичне истине која прикрива нове, софистициране форме колонијалног израбљивања (El Saadawi 2010: 158).

3. Гласови између Франца Фанона и Наваал Ел Садави

Често навођење културног неспоразума као објашњења за трагедију описану у роману има потенцијал да наведе на погрешан траг. С једне стране читање у кључу неспоразума упутно је ка разумевању Симонине смрти као насумичног несрећног случаја, догађаја који ни на који начин није утемељен у материјалним околностима. С друге стране, уколико је фокус на културном аспекту неспоразума, наглашава се неусклађеност и неускладивост култура, које се на тај начин фиксирају и подижу на ниво апсолутног, неизбежног и непроменљивог. Виђење романа као 'лекције о мултикултурализму' (Neville 1993), подразумева ово исходиште, при чему се додаје елемент упозорења, одвраћања, чиме се имплицитно износи теза о немогућности суживота и толеранције.

Разматрања Наваал Ел Садави о односу Запада према положају арапских жена, претворених притом у хомогени колективитет, указују на повезаност овог дискурса са општим питањима развоја и неразвијености, демократије и напретка. Поједностављења и заблуде су посредством доследних понављања претворена у западњачко здраворазумско знање о „Исламском истоку” и „арапским женама“, при чему се изазови са којима се суочавају арапске жене – у различитим државама, различитим политичким системима и друштвено-историјским околностима – приказују као да потичу из саме суштине ислама као специфично мизогине религије. Верским и културним факторима хегемони дискурс објашњава успорени развој арапских држава, а изазови у друштвено-политичком уређењу приписују се „инхерентним менталним и психичким карактеристикама арапских народа” (El Saadawi 2010: 57). Стварањем овог наратива постиже се раскид везе између политичке и економске еманципације и процеса везаних за развој и напредак, па тако „развој” почиње да означава искључиво процес културне промене или модернизације по западњачком моделу. Наваал Ел Садави указује на следећи проблем преноса овог модела модернизације: трансфер технологије и других иновација биће извршен у оној мери у којој је неопходно обезбедити ефикаснију експлоатацију за потребе међународног капитализма. За резултат се добија псеудо-развој, дуални систем који производи модерни сектор екстракције и услуга усмерених на извоз, при чему већина становништва остаје изван домена привилегија и профита, препуштена сиромаштву и самовољи владајуће класе. Питање положаја жена и уопште људских права није у интересној сфери система, па тако остаје отворено, искоришћено за мистификације и негативне карактеризације „арапског света” (El Saadawi 2010: 58).

Навал Ел Садави истиче да права жена нису питање које је страно или удаљено од исламског духа или традиције: мислиоци који су деловали у складу са традицијама ислама на путу ослобођења, као што су Ел Афгани или Абдала Ал Надим сматрали су да је еманципација жена неопходна и неодољна.⁸ У исто време, популистички политички маневри домаћих елита нуде упрошћену и ауторитарну верзију религије као замену за економску и друштвену једнакост и ослобођење, при чему жене постају жртва продуженог колонијалног режима, јер су прве на удару усмереном на спречавање друштвеног напретка и слободе.⁹ Постају потчињене у поретку који она назива „патријархално-капиталистички неоконијализам“ (El Saadawi 2010).

Ослобођење и еманципација јесу главни проблем, неодвојив од борбе жена за права и побољшање положаја у друштву. Патријархални поредак који Фајад описује у роману делује као продужетак колонијалних односа моћи и насилних динамика експлоатације. Инструментализован је за одржање *status quo* и продужење неслобода. „Ново“ стање ствари, околности након одласка ранијих колонијалних администратора захтева логику која ће оправдати продужене односе неједнакости и хијерархијска поимања вредности људских живота. Патријархалност, оправдана реториком традиције и вере, пружа уточиште оваквим односима моћи манифестованих кроз насиље. Боливијска теоретичарка Силвија Ривера Кусиканки (Silvia Rivera Cusicanqui) ову појаву назива *унутрашњим колонијализмом*: посезање за разликом – родном, класном, етничком, културном – ради производње социјалних хијерархија које ће репродуковати колонијалну динамику и односе моћи (Cusicanqui у Gago 2010). Патријархалност наступа за потребе продужења надмоћи и привилегије као измишљена традиција, конструисани „повратак“ претколонијалним вредностима. У пракси се формулише и усмерава кроз хетеронормативност и патријархалност, који заправо делују као систем за одржање односа моћи.

Женски ликови у роману нису представљени кроз стереотип тихе арапске жене.¹⁰ Оне нису неме и пасивне и кроз различите сцене

⁸ Образовање жена је један од основних захтева Ал Надима за слободу и напредак. Занимљиво је да је поред тога захтевао забрану проституције и објективизације женских тела како се не би вређала осећања жена. Истовремено, у сферу одговорности арапских жена ставља међурелигијску сарадњу и рад на верској толеранцији, јер сматра да су жене најкомпетентније да „искују везе са хришћанкама на бази добросуседских односа и поштовања“. (Hamzawy 2021)

⁹ Навал Ел Садави објашњава да од 70-их Запад заузима позицију подршке „реакционарним, мрачњачким и фанатичним огранцима ислама“, док покушава да подели и ослаби покрете који имају антиимперијалистичко, антифеудално и модерничко схватање ислама блиско социјализму (El Saadawi 2010: 63).

¹⁰ Фанон се такође осврнуо на покушаје психолошких тестирања жена у колонизованом Алжиру. Забележено је да жене 'нису биле способне да одговоре на питања', што је приписано неукости

свакодневног живота видимо на који начин, иако из позиције обесправљених и утишаних, жене иступају са малим побунама и приговорима савести, док истовремено наступају као стубови заједнице, и саме доприносећи очувању постојећих патријархалних норми. Два завршна поглавља посвећена су исповести Хамидове мајке и Зејнеби.

Мајчина исповест пред саму завршницу сажетим мислима о догађајима последњег дана саопштава мноштво детаља о положају жена у селу. Ранији коментари, као на пример, Махмудови дневнички записи („Много је жена у нашем селу које су далеко лепше и привлачније од ње, само што ова има духа и поноситу личност... осетио сам гледајући је тако, да ми је жао свих наших жена”, Фајад 2013: 32) стварају оквир за разумевање ситуације, где се, као у мозаик, уклапају детаљи изнети у мајчиној исповести. Представљене су мајчине „исписнице”, чији је положај у заједници одређен њиховим брачним статусом и материнством.¹¹ А како Хамидова мајка каже, оне које нису биле у прилици да се удају и имају пород „те им је живот био да гори не може бити“ (Фајад 2013: 89). Иако старице, оне нису у могућности да наступају са позиције ауторитета, приморане су да слушају наређења синова, па тако изгнане из куће, седе где им је допуштено како би уважиле Симонин привилеговани положај. Покушавају да пронађу логику која би објаснила разлику у третману између њих и Симоне, на шта једна од неудатих жена, Сунџа, тек наслуђујући да се разлика односи на читаво пространство животних избора, могућности и слободе, сумира: „Јадне смо ти ми! Нисмо ишле у школу, нити смо радиле што нам срце жели, ма и један једини пут. Ето, свака од нас је жива, а као да је мртва, било да је богата или сиромашна” (Фајад 2013: 90). Ум Халил, имућна сеоска госпођа, у овој ситуацији одлучује да преузме вођство, и од почетка намеће захтеве верске исправности, срамоте и стида, што посебно повређује Хамидову мајку. Долазак фризерке и бабице Нефисе нешто касније делује као отварање свеже ране: мајка не успева да одоли притиску који доводи у питање брачну срећу и исправност њеног сина, па тако одлучује да делује као чуварка моралног реда и неписаног закона.

Зејнебин лик носи посебну јачину коју назиремо кроз низ приповести мушких ликова. Она и поред наговештеног беса и пркоса,

и „примитивизму“. Фанон, на бази искуства психоаналитичког рада у условима колонизације, тврди да непријатељско окружење и суочавање са непрепознатљивим ситуацијама доводи до реакције коју колонизаторски испитивач објашњава као бесмислену, а која је суштински једина смислена, реакција отпора кроз тишину. Фанон у тишини проналази побуну усмерену на саму сврху тестирања, као и сексистичке и расистичке претпоставке у његовом исходшту (Dayan-Herzbrun 2015: xiv).

¹¹ Жене „остварене“ као биолошке мајке оловљаване су као, на пример, Ум Халил (мајка Халилова), по имену прворођеног, при чему се потире њихов лични идентитет.

упија оно што Хамидово и Симонино присуство нуде: могућност другачијег постојања у браку, породици и животу уопште. Оно што Ахмед представља као љубомору, оставља утисак Зејнебине фасцинације односом Симоне и Хамида који одаје привид равноправности и међусобног уважавања (Фајад 2013: 57). Као примарна куварица и спремачица, она подноси највећи терет ове посете, док свака нова околност за њу представља изазов и конфронтацију са свим што је њен живот до тог тренутка био; приморава је да увиди нешто ново о свом мужу, породици, свету изван Дервиша, разликама („застајала је и пиљила у слике на којима се у позадини виде Парижанке”, Фајад 2013: 79). Она не мрзи Симону, већ све оно што она представља: бољи живот, више могућности, изборе који Зејнеби остају неприступачни, непрегледни. Иако је интервенција коју жене спровode физичка у најконкретнијем смислу, Зејнеба је на неки начин несвесна Симониног физичког бића („...поздрављала нас је или псовала.”). Напад на Симону за њу постаје лек за „бол своје душе и ватру у грудима” (Исто: 98). Тек у тренутку када насиље достиже врхунац, Зејнеба по први пут види Симону као друго људско биће, још једну жену; „Помислих да је пустим и одгурнем ове друге, па да је разбудим. Замислила сам себе на њеном месту” (Исто: 99). Ипак, доноси одлуку да настави, јер помишља како Симона „усхићује Хамида својим духом”. Овде се сасвим примереним чини тумачење у светлу Фанонових размишљања о колонијалној трауми као исходишту за репродукцију насиља: потлачени субјекат формативну трауму покушава да превазиђе, при чему насиље као да има лековито дејство: „Ослобађа појединца комплекса инфериорности, његовог очајања и пасивности; чини га неустрашивим и враћа му самопоштовање” (Фанон 1963: 94). Интернализовани самопрезир као исход континуираног тлачења резултира ерупцијама насиља према онима који су у истој позицији, као инстинктивни отпор дехуманизацији којој је појединац сам изложен. Негде између свесног и несвесног, Зејнеба делује са места те првобитне трауме, трауме обрезивања коју је сама преживела и која није изменила само њено тело, већ јој ускратило могућност да некога и она „усхити својим духом”. Овај чин насиља тиме задобија различит смисао са сваку од починитељки. За Зејнебу, ово је оживљавање формативне трауме као одбрамбени механизам, акт који у једном тренутку није више самоодбрана, већ поновно оживљена траума: „[...] лежала је несвесна свега што јој се дешава, а што се сада дешавало нама” (Фајад 2013: 101). Хамидова мајка пролази кроз сличну трансформацију, окреће се у одбрану Симониног живота, по први пут јој Симона постаје кћер: „Тада угледах призор који никада нећу заборавити. У мојој свекрви пробудило се нешто што је до тада било успавано” (Исто: 101).

Фајад у *Гласовима* једновремено врши напад на културни релативизам који помирљиво гледа на деградацију жена „друге” културе, док изражава осуду било ког вида интервенционизма који наступа са позиције моралне супериорности. Суочава нас са трагедијом која читаоца наводи да преиспита двоструки стандард евроцентричне и родно одређене епистемологије у чијем кључу је научен да чита. Ужаснути смо сплетом догађаја који доводи до Симонине смрти, посебно зато што сам чин не припада или не треба да припада Симонином свету, свету беле, европске, имућне госпође. Оно што у следећем кораку морамо да признамо јесте да је то „припадање” – патње, бола, трауме – на неки начин у нашој свести одређено схватањем специфичне – мање – вредности живота афричке или арапске жене.¹² Аутор нас постављањем у ситуацију која се чини парадоксалном доводи до свести о суштинској неприродности овог насилног и инвазивног чина, а да притом не користи тривијално средство замене улога, јер у центру као предмет насиља остаје жена. Интервенција извршена са позиције моралне узвишености и номинално добрих намера жртву оставља немом – њен језик се нико није потрудио да разуме, њени повици су ућуткани, одузета јој је свест, а затим и живот.

Ту је делом и одговор на иначе често постављано питање приликом анализе *Гласова*, зашто писац Симону оставља без гласа, без поглавља у коме читалац може да се упозна са њеним током мисли, искуством и осећањима. Кроз епизоде испричане кроз призму других, Симонин лик упознајемо у наговештајима и цртама, кроз догађаје и реакције, и схватамо да није постављена као клише колонијалне беле госпође, али исто тако није ни идеализована у својој невиности. Она не испољава ароганцију и надмоћ, али ипак повлађује својој наивности и „незнању” које се испољава кроз учестала „зашто“ питања (Фајад 2013: 37). Чини се потпуно несвесном историјског терета колонијализма, као и културолошких норми понашања, што отвара простор за тумачења у кључу беле невиности (начин живљења и жеља да се живи са прибежиштем у безбедности незнања и без жеље да се сазна, Wekker 2016: 17). Њени поступци су добронамерни, али површни, без промишљања евентуалних последица по друге. Силом колонијалности, коју оберучке прихвата, Симона се самом чињеницом постојања у кожи беле Францускиње налази у улози почасне гошће, емисара европске цивилизације који по аутоматизму има овлашћење да посматра и оцењује. Долази у позицију „беле добротинице”, па тако претвара кућу у дневну амбуланту са гомилом деце која долазе по једнократно и,

¹² У Фаноновој теорији је пригодна формулација поверавање у зону не-бића, не-постојања, „бити људским бићем суочена са структуром која оспорава њену човечност“ (Lewis 2005: 3).

највероватније, не нарочито делотворно лечење капима, без размишљања колико ће чишћења и поспремања ово добročинство захтевати од укућанки. На себе узима да се, у француском духу, јавно, обрачуна са нежељеним удварачем, у овом случају са Ахмедом, опет без икаквог обзира према Ахмедовој супрузи и мајци. Младог Махмуда доводи у ситуацију да пије алкохол, а затим га дисциплинује и укорава, не размишљајући о реакцијама његове породице. Њена појава, од стране протагониста описана као заводљива или једноставно неприлично одевена, указује не толико на личну слободу и еманципованост Симоне као жене, већ на потребу да чак и у специфичним условима руралног Египта одговори на европске захтеве елеганције и привлачности, као и очекивања супруга.¹³

Са друге стране, Симона је стрпљива, пуна љубави према Хамиду, покушава да остави утисак разумевања и бриге за нову средину и људе у њој. Другим речима, најзначајније у погледу Симоне је јасно и из виђења других: она је комплексан карактер, са добрим и лошим странама и ниједан од њених вољних или невољних гестова не квалификује је за осуду, а најмање за одговорност за злочин коме је подвргнута. Беспредметно је разматрање свих околности у овом погледу, јер Симона јесте и остаје само невина жртва. Није имала удела у одлучивању о целокупној сложености ситуације, па тако ни о свом незнању и подразумеваном односу културне супериорности. Након испољавања улоге предодређене колонијалношћу, она коначно постаје предмет обнављања виктимизације кроз пројекцију, подељено искуство трауме која је обележила животе свих укључених жена.

Неопходно је осврнути се на још један аспект појаве који је у сржи романа: проблем наратива женског обрезивања наспрам женске гениталне мутилације. У разматрању ове појаве присутна је тенденција да се целокупни феномен измешта у поље колонијалног дискурса и хуманитарне интервенције. Афричка или арапска жена су притом у потпуности претворене у предмет интервенције без утицаја на сопствене животе и тела. Аршини западног или белог феминизма примењују се на контексте који се затамњују, користе само као позадина за потврду тезе о варварској култури Арапа или Африканаца. Европљанима – или најпре Европљанкама – имплицитно се додељује корективна улога, улога судија и извршитеља, при чему се у потпуности толерише инфантилизација афричких жена, и војеризам, излагање

¹³ Наваел Ел Садави је посветила значајан простор овој теми, где истиче да сексуална права жена на Западу не значе еманципацију, већ доводе до наглашеног израбљивања, при чему се жене претварају у материјалну вредност и извор профита: „Лажно је то питање, јер нагост и покривање су лице и наличје истог новчића – баш као и верски фундаментализам и постмодерни неоколонијализам. Заједно раде испод површине, на површини и на небесима, ако је потребно, све у корист слободног тржишта“ (El Saadawi 2010: 19).

њихових тела западњачком погледу (Nnaemeka 2005). Припаднице националних елита стога се трансформишу у другу верзију западњачких жена, док већина непривилегованих остаје под притиском реакционарних сила у друштву. У прилог овој тези говори и илустрација проблема коју Мона Елтахави (Mona Eltahawy) представља у књизи посвећеној ендогеним облицима феминистичког активизма у Египту и региону Северне Африке. Наиме, подаци прикупљани од периода непосредно пред завршетак Прикривеног протектората до уласка у XXI век говоре о значајном броју жена које су као деца подвргнуте обрезивању, али са протоком времена и заокретом ка „традиционалним вредностима” долази до веће учесталости, упркос чињеници да обрезивање жена није мера коју прописује ислам или било која форма верског закона (Eltahawy 2015). Како Навал Ел Садави примећује, постоји проблем у томе што Запад, а посебно западне феминисткиње, приказују животе жена Египта као континуирану потчињеност обележену ритуалима и традиционалним праксама као што је обрезивање:

Фокус на ове манифестације представља ризик да ће се реални проблеми друштвене и економске промене избрисати и заборавити, а да ће ефективна акција бити замењена осећањем супериорне хуманости, блиставим задовољством које заслепљује ум и осећања за конкретну свакодневну борбу жена за еманципацију... Одбијам да се овим проблемима бавим као изолованим (El Saadawi 2010: 73).

Према идејама Навал Ел Садави, везе политичког, економског и друштвеног морају се учинити видљивим како би се „разбио калуп” друштва које познајемо. Слободно друштво почива на јасној свести о односима општег потчињавања мушкараца и жена, а уз расветљавање специфичности разних форми насиља којима су првенствено жене изложене само зато што су жене (El Saadawi 2010: 75). Роман Сулејмана Фајада расветљава процесе прикривеног, унутрашњег и оспољеног насиља које погађа људе затечене у ситуацији привидног разрешења колонијалне потчињености. *Гласови* говоре о последицама заробљеног процеса ослобођења, где наместо потпуне деколонизације патријархални систем наступа као нови израз колонијалности и канал за одржање насилних поредака моћи. Жене приказане у роману представљене су уједно као жртве и агенти репродукције колонијалног насиља, са нагласком на ставу да деколонизације нема уколико није потпуна и не укључи како мушкарце, тако и жене.

4. Закључак

Роман *Гласови* не представља причу упозорења о цивилизацијском или културолошком сукобу, већ указује на издржљивост колонијалних матрица моћи чак и у условима номиналне независности. У складу са Фаноновим размишљањима о колонијалној трауми као исходишту за репродукцију насиља, пажљивим читањем романа у пресеку феминистичке и постколонијалне критике постаје видљива намера аутора да прикаже потлачене субјекте – жене – у покушају да формативну трауму и интернализовани самопрезир превазиђу, при чему се насиље чини логичним средством. У исто време, како Навал Ел Садави упозорава, погрешни су и непримерени прикази живота жена Египта као тихих жртава континуиране потчињености, уз претерани фокус на појединачне манифестације верских традиција, чиме се свакодневни друштвени и економски проблеми чине невидљивим. Сулејман Фајад се у једнакој мери обрушава на културни релативизам који помирљиво гледа на деградацију жена „друге” културе, али и на став који долази са позиције моралне супериорности.

Уз још један осврт на мултиперспективност, потребно је нагласити да одабир приповедачког поступка аутора није случајан. На овај начин он ненаметљиво, али и непоколебљиво чини раскид са једностраним наративом и гласом – приповедачким, мушким, зналачким – који долази из позиције моћи. Сулејман Фајад кроз гласове протагониста – њихов доживљај, фрустрације, мотивације, страхове и осећања – прича слојевиту и обухватну причу о колонијализму, насиљу, традицијама, и инструментализацији жена за очување поретка моћи. И након формалне деколонизације и прекида статуса Египта као британског протектората, из увида који нам аутор нуди, јасно је да је питање женске слободе и даље нерешено и отворено. Аутор приказује патријархални поредак у сеоској заједници који остаје последње упориште и простор трансфера и пројектовања колонијалне моћи. У продуженој манифестацији моћи и насиља, жене настављају да буду потчињени субјекти. Колонизација женских тела се наставља, резултирајући траумом која за исход има репродукцију насиља.

Литература

- Amireh, Amal. "Framing Nawal El Saadawi: Arab Feminism in a Transnational World." *Signs*, vol. 26, no. 1 (2000): 215–49.
- Dayan-Herzbrun, Sonia. Foreword. U *What Fanon Said*. Gordon Lewis, xi–xvii. New York: Fordham University Press, 2015.
- El Saadawi, Nawal. *The Essential Nawal El Saadawi: A Reader*. London: Zed Books, 2010.
- Eltahawy, Mona. *Headscarves and Hymens: Why the Middle East Needs a Sexual Revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2015.
- Fajad, Sulejman. *Glasovi*. Beograd: Clio, 2013.
- Fanon, Franc. *Prezreni na svetu*. Beograd: FMK, 2017.
- Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 1963.
- Gago, Veronica. "Silvia Rivera Cusicanqui: Against Internal Colonialism". *Viewpoint Magazine (online)*, 2016.
- Hamzawy, Hamed Hassan. "Abdalla Al Nadeem, Pioneer of Patriotism and Civilization in the Modern Egyptian Thought". *Journal of Philosophy*, Vol. 25 No. 2 (2021): 213–223.
- Herr, Ranjoo Seodu. "Reclaiming Third World Feminism: Or Why Transnational Feminism Needs Third World Feminism." *Meridians* 12, 1 (2014): 1–30.
- Leštarić, Srpko. *Univerzalna ravan kulturnog nespোরazuma (pogovor)*. U *Glasovi*. Sulejman Fajad, 111-120. Beograd: Clio, 2013.
- Lewis, Gordon. *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His Life and Thought*. New York: Fordham University Press, 2015.
- Nikolić, Nikola. "Neizbježnost jednog zločina („Glasovi“, Sulejman Fajad)". *Glif* (2016). <https://www.glif.rs/blog/neizbjeznost-jednog-zlocina-glasovi-sulejman-fajad/> (preuzeto 10.05.2023).
- Neville, Jill. "Book review – Restless natives around a red car: 'Voices' - Soleiman Fayyad". *The Independent*, 20 March 1993 (Online archive). <https://www.independent.co.uk/arts-entertainment/books/book-review-restless-natives-around-a-red-car-voices-soleiman-fayyad.html>
- Newton, K.M. "Elaine Showalter: 'Towards a Feminist Poetics'". In: Newton, K.M. (ed). *Twentieth-Century Literary Theory*, 216-220. London: Palgrave, 1997.
- Nnaemeka, Obioma. *Female Circumcision and the Politics of Knowledge: African Women in Imperialist Discourses*. Westport: Praeger, 2005.
- Said, Edward. *Orientalism*. London: Pantheon Books, 1978.
- Smiljanić, Dragana. "Sulejman Fajad 'Glasovi' Međukulturno ne(spo)razumevanje u književnosti". *Prgavi lutak*, Blog (2016).

<https://prgavillutak.wordpress.com/tag/vreme/>
10.05.2023).

(preuzeto

- Suwaed, Muhammad Youssef. “The Exploitation of Women and Social Change in the Writing of Nawal El-Saadawi”. *Journal of International Women's Studies*, 18(4) (2017): 233–246.
- Videau, André. „Suleiman Fayyad, Clameurs, 1990 [compte-rendu]“. *Hommes & Migrations* Année (1991): 1142–1143.
- Wekker, Gloria. *White Innocence. Paradoxes of Colonialism and Race*. Durham: Duke University Press, 2016.

Reading *Voices* by Sulaiman Fayyad: At the Intersection of Feminist and Postcolonial Critique

With feminist and postcolonial critical thought as its point of departure, this paper undertakes a reading of Sulaiman Fayyad's use of multiperspectivity in narration as an intentional break with one-sided narrative occurring from a hegemonic position. The objective of this analysis is to draw attention to the layered, comprehensive story that Fayyad chooses to tell using the voices of both male and female protagonists: a story about colonialism, violence, traditions, patriarchy and the instrumentalization of women for the preservation of the colonial/patriarchal social order and its power dynamic.

The plot of the novel, set in the period immediately after decolonization, points to the unresolved issue of women's freedom and rights. Applying the aforementioned critical approaches, while engaging with the feminist thought of Nawal El Saadawi and psychoanalytical insights of colonialism by Frantz Fanon, provides a more nuanced interpretation of the story. Repetitive generalizations about the 'Islamic East' or 'Arab women' as a monolith, and the resulting prejudice, made their way into the Western 'common sense', often ascribing the challenges faced by women in a variety of societal, political, and historical contexts to Islam as a specifically misogynist religion. According to Nawal El Saadawi, the exaggerated focus on some aspects or manifestations of inequality increases the suppression of real life social and economic issues and contributes to the erasure of everyday emancipatory struggle. A liberated society is founded upon awareness of the conditions of general subjugation, with a need to reveal the specific forms of violence that women are subjected to. Sulaiman Fayyad's novel *Voices* sheds light on the concealed violence, internalized and externalized, affecting the people captured in superficially apparent resolution of colonial subjugation. Through acknowledgement of the anticolonial thesis at the basis of the novel that includes the critique of patriarchy as a 'natural' traditional state of being of a society, the interpretive process in this paper points to the avoidance of stereotypical oversimplifications and essentialisms in Fayyad's work, as well as its contribution to the feminist cause.

By emphasizing the anticolonial and the feminist dimension of the novel, the paper illustrates how the patriarchal order, as depicted in the remote rural community in the story, remains the last stronghold of colonial relations, where the colonization of women's bodies continues, leaving behind trauma that results in the further reproduction of violence. The novel *Voices* tells the story of the consequences of the

arrested development of the liberation process, where in place of completed decolonization, patriarchy continues to act as an outlet for coloniality and a channel for the continuation of violent power orders.

Keywords: colonialism, patriarchy, decolonization, Third world feminism, Egypt.

Примљено: 30. 6. 2023.

Прихваћено: 15. 7. 2023.