

Stvaralaštvo Arundhati Roy u kontekstu indijske postkolonijalne književnosti

Ćaćić, Paula

Master's thesis / Diplomski rad

2021

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:131:920837>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2023-11-30**



Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
Odsjek za indologiju i dalekoistočne studije

**STVARALAŠTVO ARUNDHATI ROY
U KONTEKSTU INDIJSKE
POSTKOLONIJALNE KNJIŽEVNOSTI**

MAGISTARSKI RAD
15 ECTS bodova

Studentica: Paula Čaćić
Mentor: mr.sc. Krešimir Krnić

Zagreb, 2021.

Studentica: Paula Čačić

Mentor: mr. sc. Krešimir Krnic

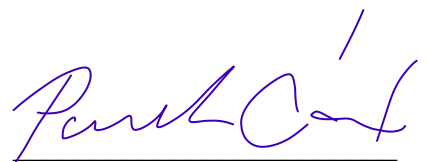
U Zagrebu, 23.9.2021.

Izjava o neplagiranju

Ja, Paula Čačić, kandidatkinja za magistru indologije, izjavljujem da je ovaj magistarski rad rezultat isključivo mogega vlastitog rada, da se temelji na mojim istraživanjima te da se oslanja na objavljenu literaturu kao što to pokazuju korištene bilješke i bibliografija.

Izjavljujem da niti jedan dio magistarskog rada nije napisan na nedozvoljen način, odnosno prepisan iz kojega necitiranog rada. Isto tako izjavljujem da nikoji dio rada ne krši bilo čija autorska prava.

Izjavljujem, također, da nijedan dio rada nije iskorišten za koji drugi rad pri bilo kojoj visokoškolskoj, znanstvenoj ili radnoj ustanovi.



POTPIS

Stvaralaštvo Arundhati Roy u kontekstu indijske postkolonijalne književnosti

(Literary work of Arundhati Roy in the context of Indian postcolonial literature)

SAŽETAK:

Ovaj rad se bavi književnim stvaralaštvom Arundhati Roy u kontekstu indijske postkolonijalne književnosti. U uvodnom poglavlju bit će ukratko predstavljena povijest Indije pod britanskom vladavinom te važniji događaji koji su prethodili konačnom proglašenju nezavisnosti Indije te podjeli Indijskog potkontinenta na Indiju i Pakistan. U izlaganju teorijskog okvira fokus će se usmjeriti i na pojmove kao što su „postkolonijalizam“ i „postkolonijalna književnost“. Sljedeće poglavlje posvećeno je indijskom romanu na engleskom jeziku, a slijedit će ga kratki osvrt na indijsku postkolonijalnu književnost i njezine značajke. Glavni dio rada činit će poglavlje posvećeno autorici i aktivistici Arundhati Roy, koje će biti podijeljeno u daljnja poglavlja koja analiziraju njezina dva romana, *Bog malih stvari* (*The God of Small Things*) i *Ministarstvo potpune sreće* (*The Ministry of Utmost Happiness*) objavljenih u razmaku od dvadeset godina. Radu će kao dodatak biti priložen popis djela poznatijih indijskih postkolonijalnih spisatelja koji se mogu pronaći u prijevodu na hrvatski jezik.

Ključne riječi: postkolonijalizam, postkolonijalna književnost, Indija, roman, Arundhati Roy

SUMMARY:

This thesis deals with the literary work of Arundhati Roy in the context of Indian postcolonial literature. The introductory chapter will briefly present the history of India under British rule, as well as the key events that preceded the final declaration of independence of India and the partition of the subcontinent into India and Pakistan. In laying out a theoretical framework, it will also focus on terms such as ‘postcolonialism’ and ‘postcolonial literature.’ The next chapter will explore Indian novels written in English and will be followed by a short review of Indian postcolonial literature and its characteristics. The central part of the paper will contain a chapter dedicated to the author and activist Arundhati Roy, and will be divided into further chapters analysing her two novels, *The God of Small Things* and *The Ministry of Utmost Happiness*, published twenty years apart. Finally, the paper will be accompanied by a list of literary works by better-known Indian postcolonial authors that have been translated into Croatian.

Key words: postcolonialism, postcolonial literature, India, novel, Arundhati Roy

SADRŽAJ

1	<i>Uvod</i>	6
2	<i>Put do neovisnosti i podjela Indije</i>	7
3	<i>Postkolonijalizam i postkolonijalna književnost</i>	11
4	<i>Indijska književnost na engleskom jeziku</i>	15
5	<i>Stvaralaštvo Arundhati Roy</i>	21
5.1	O autorici	21
5.2	Priča. Ukratko o romanima Arundhati Roy	21
5.3	Prostor. Od Rajskog kiselog do pansiona Dženeta	23
5.4	Društvo. Odnos prema pojedincu u obitelji i društvu	29
5.5	Jezik. Mjesto susreta i raskola	36
6	<i>Zaključak</i>	45
7	<i>Literatura</i>	46
8	<i>Appendix</i>	49

1 Uvod

U ovome će radu biti ukratko predstavljena indijska postkolonijalna književnosti s osobitim osvrtom na književno stvaralaštvo Arundhati Roy u kontekstu te književnosti. Arundhati Roy indijska je književnica i politička aktivistica, čiji je prvi roman *Bog malih stvari godine 1997.* osvojio nagradu Booker i polučio veliki uspjeh u svijetu. Dvadeset godine kasnije, objavljuje svoj dugo očekivani drugi roman, nazvan *Ministarstvo potpune sreće* (2017.).

Prvi dio rada bit će posvećen teorijskoj razradi pojma postkolonijalizma i postkolonijalne književnosti s osvrtom na indijski roman pisan na engleskome jeziku.

Glavni dio rada činit će poglavlje posvećeno autorici i aktivistici Arundhati Roy, te analiza njezinih dvaju romana, *Bog malih stvari* (*The God of Small Things*) i *Ministarstvo potpune sreće* (*The Ministry of Utmost Happiness*) objavljenih u razmaku od dvadeset godina. Izdvojena poglavlja („Prostor“, „Društvo“ i „Jezik“) bavit će se prikazom prostora, odnosom moći, rodnim odnosima, položajem pojedinca u društvu i u obitelji te funkcijom višejezičnosti u romanima.

Radu će kao dodatak biti priložen popis djela poznatijih indijskih postkolonijalnih autora koji se mogu pronaći u prijevodu na hrvatski jezik, kako bi se omogućila preglednost indijske postkolonijalne književne produkcije na hrvatskome jeziku studentima indologije, ali i ostalom čitateljstvu.

2 Put do neovisnosti i podjela Indije

Slabljenje nekad moćnog i raskošnog Mogulskoga Carstva omogućilo je postupnu prevlast Britanaca u Indiji. Britanci su se najprije nametnuli kao ekonomska sila kada su u 17. stoljeću pristigli u Indiju, nakon osnutka Istočnoindijske kompanije (East India Company) s kraljevskom poveljom kraljice Elizabete iz 1600. godine (Robinson 2015: 137).

Istočnoindijska kompanija djelovala je sve do 1. siječnja 1874. godine. Nakon 1858. godine kada kraljica Viktorija izdaje proglas kojim Indija postaje sastavni dio Britanskoga Carstva (Robinson 2015: 157), Istočnoindijska kompanija gubi političku vlast u Indiji, ali nastavlja djelovati kao trgovačko društvo. To se dogodilo nakon što je krvavo ugušen Indijski ustanak koji je započeo 1857. godine. Prema Andrewu Robinsonu (2015: 157) neposredni povod bilo je uvođenje Enfieldovih puščanih patrona obloženih životinjskom mašću (vjerojatno goveđom ili svinjskom) što je bila velika vjerska uvreda za *sepoje*¹, bilo da su hinduisti ili muslimani. Kao temeljni uzrok pobune nameće se ipak sve veći društveni jaz između Indijaca i Britanaca (ibid 2015:157).

Događaj iz 1857. godine tijekom vremena je mnogo puta promijenio naziv (vidjeti Robinson 2015: 154). Karl Marx je bio prvi zapadnjak koji je taj događaj nazvao nacionalnim ustankom, dok ga indijski revolucionar V. D. Savarkar naziva Indijskim ratom za neovisnost (ibid 2015: 154). U literaturi se još mogu pronaći nazivi poput Indijske pobune ili Prvog indijskog rata za neovisnost. Većina povjesničara ipak izbjegava potonji izraz, te radije koriste pobunu, bunt ili bunu (vidjeti ibid 2015: 155).

O vladavini Britanskoga Carstva u Indiji, Gina Wisker (2010: 33) piše sljedeće:

Izuzmemo li Rimsko Carstvo (od 30. pr. Kr. do 476. n. e.), kao i Austro-Ugarsku Monarhiju (od 1867. do 1918.), države koje su u povijesnom smislu bile velika carstva, najveći su utjecaj na svjetsku povijest izvršili imperiji što su ih u 18. i 19. stoljeću uspostavile europske sile. Među takvima je najveće bilo Britansko Carstvo. Britanska vladavina u Indiji, takozvani British Raj (Britanski Radž), nudi nam vodeći primjer imperijalne vladavine u 18., 19. i 20. stoljeću, vladavine koja se odlikovala postojanjem imperijalne sile na daljinu koja je svojom vojskom i administratorima vladala pokorenom zemljom namećući joj svoju infrastrukturu, čime joj je omogućila i da razvije vlastitu, kako bi i sama ostala svojevrsnom verzijom te bivše imperijalne sile, pa makar to bila samo u kratkoročnom i srednjeročnom smislu.

¹ Sepoj (engl. *sepoys*) je pripadnik nekadašnjih britanskih kolonijalnih postrojba u Indiji, koje su uglavnom činili Indijci. <https://proleksis.lzmk.hr/1864/> [pristupljeno 25.11. 2020.]

Nakon ustanka 1857. godine, nezadovoljstvo britanskom eksploatacijskom politikom ne jenjava. Ovoga puta indijski otpor dolazi u vidu različitih pokreta i organizacija koje se osnivaju tijekom 19. stoljeća s ciljem osvještavanja naroda o nepovoljnom položaju unutar kolonije, ali i otpora zapadnim vrijednostima (vidjeti Pandey 1969). S vremenom će ti pokreti i organizacije imati sve važniju ulogu u postupnom stvaranju nacionalne, religijske i u nekoj mjeri klasne svijesti. Uz brojne pokrete i organizacije, za buđenje nacionalne svijesti najviše zasluga ipak pripada otkriću drevne indijske civilizacije i kulture (Pandey 1969: 26), u kojemu Indijci pronalaze nadahnuće, ali i oslonac za svoj otpor prema britanskoj vlasti.

Podjela pokreta i organizacija na one s izrazitim vjerskim, hinduističkim ili muslimanskim, predznakom utabala je put dvjema najvažnijim indijskim strankama – Indijskom nacionalnom kongresu i Muslimanskoj ligi, koje će zastupati dvije strane u podjeli Indije.

Indijski nacionalni kongres osnovan je 1885. godine ponajprije kao interesna skupina engleski obrazovanih srednjih klasa, koja je bila lojalna monarhiji te je zahtijevala zapošljavanje svojih pripadnika u višim državnim službama te udjel u ključnim zakonodavnim tijelima u Carstvu (Stern 1994: 140). Sveindijska muslimanska liga osnovana je 1906. godine u Istočnom Bengaluu, a njezini glavni ciljevi bili su promicanje lojalnosti britanskoj vladi među muslimanskim stanovništvom, te zaštita i poboljšanje njihovih političkih prava i interesa (Pandey 1969:67). Obje organizacije svoj politički zaokret duguju novim političkim figurama – Mohandasu Karamchandu Gandhiju i Muhammadu Ali Jinni.

Gandhi je 1920. godine preuzeo vodstvo Kongresa i ostao duhovni vođa sve do svoje smrti 1948. godine.² Zahvaljujući Gandhiju Kongres je od uskog kruga pripadnika srednje klase prerastao u masovni pokret i političku instituciju, koja je njegovom zaslugom proširila članstvo mobilizirajući ruralno stanovništvo, pogotovo pripadnike nižih kasta i dalite³. Gandhi je svojim pacifističkim pokretima otpora britanskoj vlasti privukao mlade volontere, lokalne vođe i mnoge afirmirane sveindijske političare (Robb 2002:185). Njegov pasivni otpor bio je temeljen na načelima *satyāgrāhe* („snaga istine“) i džainističke *ahimse* („nenasilje“) (Robb 2002:185). Unatoč tome što je zahvaljujući svojim miroljubivim

² „Indian National Congress | Encyclopedia.com.” [pristupljeno 25. lipnja 2020.] <https://www.encyclopedia.com/history/asia-and-africa/south-asian-history/indian-national-congress.>

³ „Indian National Congress | Encyclopedia.Com.” [pristupljeno 25. lipnja 2020.] <https://www.encyclopedia.com/history/asia-and-africa/south-asian-history/indian-national-congress.>

načelima na neko vrijeme ujedinio Indijce (i hinduiste i muslimane)⁴ protiv britanske vlasti, Gandhi nije uspio spriječiti međusobne borbe hinduista i muslimana:

Za cijele svoje karijere u Indiji Gandhi je bio bolno svjestan potencijala za nasilje koji postoji u Indiji. U pismu što ga je 1918. napisao prijatelju, engleskom svećeniku C.F. Andrews, koji je tvrdio da su Indijci u prošlosti odbacivali „krvohlepnost“, Gandhi mu se otvoreno usprotivio. „Je li to povijesno točno? Ne vidim nikakva znaka tomu u Mahābhārati i Rāmāyani“, primijetio je, ili u drevnome Manuovu zakoniku, koji „ne propisuje takvu vrst odricanja koju vi pripisujete našem soju“.

(Robinson 2015:179)

Muhammad Ali Jinnah, bivši član Kongresa i političar koji se zalagao za zajedništvo muslimana i hinduista, najzaslužniji je za politički zaokret Lige (Pandey 1969:143). Jinnah je vjerovao da se muslimani u Indiji trebaju tretirati kao nacija, a ne manjina (ibid 1969: 154).

Kako je Britansko Carstvo gubilo na moći, tako je rastao raskol među dvjema najvećim vjerskim skupinama u Indiji koji je doveo do konačne podjele:

[u] slučaju Indije i Pakistana došlo [je] do dinamičnog i abrazivnog stapanja trenutka stjecanja neovisnosti od britanske vladavine 1947. i krvave podjele potkontinenta uglavnom zbog vjerskih razloga. U tom su povijesnom trenutku milijuni muslimana pobjegli iz buduće Indije u budući Pakistan, dok su istodobno milijuni Hindusa, Sikha i drugih pobjegli iz budućeg Pakistana, dakle islamske zemlje, u današnju Indiju. Te seobe, egzodus i nemire izazvala je precizna crvena crta što su je na karti povukli Earl Mountbatten, Englez, te Muhammad Ali Jinnah iz Pakistana i Jawaharlal Nehru iz Indije.

(Wisker 2010: 29)

Unatoč tobožnjem zastupanju interesa dviju skupina, politika religijskog nacionalizma Indijskog nacionalnog kongresa i Muslimanske lige dovela je do brutalnog nasilja i dotad u povijesti nezapamćenih migracija:

Između 1946. i 1951. godine oko šest milijuna muslimana migriralo je u Pakistan, naspram približno devet milijuna hinduista i sikha koji su otišli u suprotnom smjeru – od kojih se četiri milijuna odselilo u Indiju iz onoga što je postalo Istočni Pakistan, a pet milijuna iz Zapadnog Pakistana.

(Robinson 2015: 185-186)

⁴ Vidjeti: Stern, Robert W. 1994. *Changing India, Bourgeois revolution on the subcontinent*. Cambridge: Cambridge University Press.106-113.

Nakon proglašenja neovisnosti i Podjele, strasti na Indijskome potkontinentu se nisu primirile. I dan-danas sukobi među dvjema zemljama traju. Iako nema konsenzusa među povjesničarima, tko nosi potpunu odgovornost za događaje koji su doveli do Podjele, ali i uslijedili nakon nje, neosporan je utjecaj britanskoga kolonijalizma, ali i bujanje religijskog nacionalizma s obje strana.

3 Postkolonijalizam i postkolonijalna književnost

Naziv postkolonijalizam je najprije označavao razdoblje koje je uslijedilo nakon dekolonizacije područja i država, a tijekom 70-ih godina 20. stoljeća poprimio je značenje postkolonijalističke teorije⁵. Prema Vladimiru Bitiju (2000: 389-390) postkolonijalna teorija je naziv za „raznorodan teorijski korpus koji se bavi poviješću i kulturom bivših kolonijalnih zemalja ili pak iz njihove perspektive preiščitava kolonizatorske kulture“. Nadalje, Biti ističe kako različita iskustva kolonijalizma onemogućuju stvaranje jedinstvene metodologije, ali im je zajedničko to što osporavaju predodžbe koje su o njima stvorili kolonizatori (2000: 390). Na razvoj postkolonijalne teorije neosporan je bio utjecaj Edwarda Saida koji 1978. godine objavljuje knjigu *Orijentalizam*, koja se smatra pionirskim djelom postkolonijalne teorije (Biti 2000: 390). U tom djelu Said pokazuje kako je zapadno društvo krojilo negativne stereotipe o istočnim narodima kroz akademska djelovanja, ugrađujući ih u različite znanosti, književnost i povijest. Uz Saida, važno je spomenuti i Homija K. Bhabhu i Gayatri Chakravorty Spivak kao suutemeljitelje postkolonijalne kritike. Bhabha je poznat po kritičkom čitanju *Prezrenih na svijetu* Frantza Omara Fanona i Saidovog *Orijentalizma*, pri čemu se oslanja na Fanonovu teoriju rasne razlike i mimikrije⁶. Spivak značajnu pozornost dobiva nakon eseja *Mogu li potlačeni govoriti?* (orig. *Can the Subaltern Speak?*)⁷ iz 1988. godine, u kojem koristi Gramscijev termin „potlačeni“ (engl. „subaltern“) za kolonizirani i/li obespravljeni subjekt – kao primjer uzima indijsku udovicu koja mora izvršiti ritual spaljivanja na suprugovoj lomači (skr. satī). Udovica predstavlja subjekt koji nema glas, koji je šikaniran i ušutkan od strane kolonizatora, ali i koloniziranih (vidjeti Biti 2000: 393).

Uz pojam postkolonijalizma, treba objasniti što podrazumijeva i obuhvaća pojam kolonijalizma kao njegova preteča. Prema Elleke Boehmer (1995: 2) kolonijalizam podrazumijeva jačanje imperijalne moći, koja se očituje kroz naseljavanje teritorija,

⁵ „postkolonijalizam | Struna | Hrvatsko strukovno nazivlje.“ [pristupljeno 20. lipnja 2021.] <http://struna.ihjj.hr/naziv/postkolonijalizam/24993/>.

⁶ „Bhabha, Homi K. | Hrvatska enciklopedija.“ [pristupljeno 14. ožujka 2021.] <https://enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=68128>

⁷ Prijevod pojma „subalterni“ na hrvatski jezik je nedosljedan, primjerice Vladimir Biti (2000) naslov konkretnog eseja prevodi „Mogu li domoroci govoriti?“, Predrag Raos u svojem prijevodu koristi „subalterni“, dok Damir Biličić i Snježan Hasnaš u prijevodu knjige eseja G. Spivak koriste različite pridjeve za isti pojam ovisno o kontekstu. Pritom, za naslov spomenutog eseja Biličić koristi pridjev „podčinjeni“. „Potlačeni“ se također može pronaći kao prijevod za „subalternoga“, posebice u kontekstu Gramscija, koji je i skovao termin. U radu se opredjeljujem za prijevod „potlačeni“ kako bih izbjegla nedosljednost u tekstu, ali iz razloga što se upravo taj prijevod uvriježio za Gramscijev pojam koji je Spivak preuzela.

eksploataciju resursa i nastojanje da se uspostavi kontrola nad domorodcima. Kolonijalne sile su, pa i većina „zapadnoga svijeta“, prakse kolonijalizma pravdale kršćanskim, plemenitim pobudama da civiliziraju „divljake“ namećući im zapadnjačke vrijednosti, religiju, ali i čitavu društvenu strukturu. Za razliku od kolonijalizma, „postkolonijalnost se definira kao stanje u kojemu kolonizirani narodi traže svoje mjesto, silom ili na neki drugi način, kao povijesni subjekti“ (Boehmer 1995: 3).

Iako se postkolonijalna teorija najčešće bavi društvima, pojavama i događajima uvjetno rečeno posljednjih (europskih) kolonija koje pamtimo, ona bi se mogla primjenjivati i na druga, starija kolonizirana društva. Dakako, valja naznačiti da nekadašnja kolonizirana društva nemaju jedinstveno iskustvo kolonijalizma, pa tako ne postoji ni jedinstveni odgovor ili reakcija na takvo iskustvo u književnosti, o čemu će biti riječi nešto kasnije. Primjerice, u kontekstu britanskoga kolonijalizma, valjalo bi istaknuti razliku između povijesti naseljeničkih društava kao što su Australija, SAD i dr., od povijesti afričkih zemalja, Indije ili Cipra koji su bile pod imperijalnom vlašću (Wisker 2010: 33).

Važno je napomenuti da proces dekolonizacije nije tekao jednako u svim zemljama. Ovdje ću se ponajprije osvrnuti na Indiju s obzirom na temu rada. Put do neovisnosti Indije bio je ustvari dugogodišnja kampanja (vidjeti Wisker 2010: 69) koja je na koncu rezultirala neovisnošću Indije, ali i odcjepljenjem dijela teritorija, odnosno Pakistana. Wisker (2010: 29) Podjelu Indije naziva „krvavom podjelom potkontinenta“ koja je izazvala sukobe i nezapamćeni egzodus. Nadalje, Wisker o završetku kolonijalne vladavine piše:

Svršetak kolonijalne odnosno imperijalne vladavine pobudio je u mnogim novooslobođenim zemljama kratkotrajnu nadu da će postkolonijalna era u biti značiti kako će ljudi koji budu živjeli u zemljama što su tek stekle neovisnost – a to znači autohtoni živalj, ili pripadnici Prve nacije, zajedno s, u nekim slučajevima, doseljenicima – tim zemljama upravljati u skladu s vlastitim vrijednostima i pravilima, neovisni od svojih prijašnjih kolonijalnih i imperijalnih gospodara. U mnogo je slučajeva, međutim, iza tih gospodara ostala infrastruktura koju su uspostavile zapadne sile, a što vrijedi i za jezik – najčešće engleski ili koji drugi europski jezik – dok je istodobno nastavio prevladavati i zapadnjački ekonomski, politički, vojni i ideološki utjecaj, koji su marksisti označili kao „neokolonijalizam“.

(Wisker 2010: 36)

Nakon završetka kolonijalizma, pojavljuje se potreba za promjenom povijesti i diskursa koji je do tada kontrolirao kolonizator (vidjeti Wisker 2010). Wisker potrebu da se redigira

povijest kojom je upravljao kolonizator naziva „prepravljajem povijesti“, jer je riječ o događajima i pojavama, tj. konstruktima koje su odlučili istaknuti ljudi na vlasti (2010: 122). Upravo u postkolonijalnoj književnosti Wisker (2010: 118) prepoznaje vid otpora prema kolonijalno utvrđenim činjenicama te želju za drukčijim razmatranjem povijesti:

Otpor kroz književni izraz poprima nekoliko oblika: on obnavlja povijest s motrišta zanemarenog, ušutkanog Drugog, poseže za izražajnim formama utemeljenim ili izvedenim iz tradicionalnih autohtonih oblika koji su također bili ušutkani ili marginalizirani; okreće se i dotad nepoznatim temama, kao i pisanju iz perspektive ljudi čiji je život povijest izbrisala, zanemarila ili sakrila, a također i njihovim jezikom.

U eseju *Mogu li podčinjeni [subaltern] govoriti?* Spivak (2011) problematizira položaj potlačenog subjekta u kolonijalizmu na primjeru udovice koja mora izvršiti *satī* (samožrtvovanje na suprugovoj lomači) pritom istražujući mogućnosti subjektiviteta, ali i ulogu privilegiranih i/li intelektualaca u stvaranju predodžbe o potlačenima.

Elleke Boehmer (1995: 3) ističe da postkolonijalna književnost nije naprosto književnost koja nastaje nakon imperijalne vladavine, već književnost koja se kritički odnosi prema kolonijalnom odnosu, odnosno odupire se njegovim perspektivama. Nadalje, Boehmer piše da je dekolonizacija zahtijevala simbolično preispitivanje (engl. „symbolic overhaul“), a ono se u nekoj mjeri pojavilo upravo s postkolonijalnom književnosti (1995: 3). Prema tome, postkolonijalnim piscima možemo smatrati uglavnom pisce iz nekadašnjih koloniziranih zemalja (oni mogu biti autohtoni stanovnici i naseljenici) koji pišu protiv kolonizacije i kritički se odnose prema njoj (Wisker 2010: 40). Stoga, ako smatramo da postkolonijalna književnost podrazumijeva odgovor ili reakciju na kolonijalno razdoblje, onda svakako treba uzeti u obzir da će ti pisci biti kulturološki vrlo različiti:

Baš kao što svi imperiji, kolonije i naseljenička društva nisu isti, tako nije jednak ni svaki postkolonijalni tekst i kontekst, i to u smislu svog načina vođenja fabule, svoje argumentacije, poruke ili izraza. Pretpostavka koja bi ignorirala sasvim različit zemljopisni, povijesni, društveni, religijski i ekonomski kontekst različitih bivših kolonija bila bi naivna i u kulturnom pogledu simplicistička i esencijalistička.

(Wisker 2010: 32-33)

Neke od tema prisutnih u postkolonijalnoj književnosti su posljedice dekolonizacije, rasa, položaj etničkih manjina, potlačenost, odnos prema kolonizatoru, odnos moćnih prema slabijima te prešućivana povijest koloniziranih naroda. Teme poput potlačenosti, rase, položaj

manjina te odnosa moćnih prema slabijima pojavljuju se i u drugim književnostima te nisu isključivo pojava unutar postkolonijalnog konteksta.

4 Indijska književnost na engleskom jeziku

Budući da se u ovome radu bavim romanima Arundhati Roy koja piše na engleskome jeziku, u ovom poglavlju ću ukratko osvrnuti na problematiku stvaranja indijske književnosti na engleskom jeziku. Prema Biljani Romić (2006), ona je plod susreta dviju civilizacija, britanske i indijske, kolonijalne sile i koloniziranih. S obzirom da je jezik predstavljao jedan od elemenata kolonijalne vlasti, pisanje na jeziku kolonizatora još je jedno mjesto prijepora, o čemu Romić piše sljedeće (2006):

U devetnaestom je stoljeću engleski jezik preuzeo ulogu koju su do tada imali sanskrt i perzijski, ušao je u politički život, administraciju, obrazovanje i znanost, pa se tako postupno otvorio put za ulazak i u svijet književnosti. No, prijepornost je li književnost napisana na engleskom jeziku jednakovrijedna književnostima na novindijskim jezicima pitanje je koje je godinama zaokupljalo naraštaje indijskih kritičara.

U uvodnom poglavlju zbirke priča *Lotosi od neona*, urednice i prevoditeljice Lora Tomaš i Marijana Janjić (2017: 23) iznose vrlo zanimljiv stav kad je riječ o engleskom jeziku kao jeziku stvaranja u kontekstu indijske književnosti:

No, engleski je već neko vrijeme punokrvan indijski jezik, bez obzira na kritike, a njegovu se oprečnost u odnosu na druge indijske jezike sada već može promatrati i kao lažnu dihotomiju, barem kada se govori o kvaliteti književne produkcije. To ne znači da nema istine i u zapažanjima da je engleski jezik elitarni i urban, da „načinje“ indijsku višejezičnost ili da ne služi kao jezik sporazumijevanja onim većinskim, nepriviligiranim slojevima indijskoga društva, kako kaže Rahman koji u indijskoj literaturi na engleskome ipak ne vidi opasnost od „neokolonijalizma“ već, dapače, mogućnost kreiranja indijskoga „kontra-diskursa“.

Indijska književnost na engleskom jeziku ulazi u prostor engleske književnosti suptilnije no što je britanska kolonijalna vlast pokušavala nametnuti vlastiti književni kanon Indijcima. Postkolonijalni pisci ne samo da pišu na engleskom jeziku, oni ga i ispisuju, kao što ga, uostalom, i njegovi govornici neprestano mijenjaju. U knjizi *The Empire writes back* (Ashcroft et al. 2002: 7-8), autori ističu razliku između standardnog britanskog engleskog

(„the 'standard' British English“) koji je ostao nakon Carstva i engleskog*⁸ („the english“) kakav je jezik postao u postkolonijalnim zemljama:

The world language called english is a continuum of 'intersections' in which the speaking habits in various communities have intervened to reconstruct the language. This 'reconstruction' occurs in two ways: on the one hand, regional english varieties may introduce words which become familiar to all english-speakers, and on the other, the varieties themselves produce national and regional peculiarities which distinguish them from other forms of english.

(ibid 2002: 39)

Svjetski jezik koji se naziva engleski kontinuum je „raskrižja“ u kojima su govorne navike u različitim zajednicama intervenirale kako bi rekonstruirale jezik. Ova „rekonstrukcija“ događa se na dva načina: s jedne strane, regionalne varijante engleskog* mogu uvesti riječi koje postaju poznate svim govornicima engleskog jezika, a s druge strane, varijante same proizvode nacionalne i regionalne posebnosti koje ih razlikuju od ostalih oblika engleskog*.*

(moj prijevod)

Ideja o engleskom* kao zasebnoj varijanti standardnog engleskog jezika, kojom se služe govornici u postkolonijalnim zemljama, svakako je dobrodošla, no treba primijetiti kako je ta varijanta pisana malim „e“ u originalnom tekstu, čime se naglašava njena podređena pozicija naspram standardnog britanskog engleskog. Priličnija bi bila neka druga oznaka za tu distinkciju. U kontekstu Indije, govori se o indijskom engleskom, varijanti engleskog kojom se služe Indijci u matičnoj zemlji, ali i u dijaspori. Zanimljive su i pojave mješavine nekog od indijskih jezika s engleskim, poput hinglisha (doslovno „hingleski“), mješavine hindskoga i engleskoga, te tanglisha („tangleski“), mješavine tamilskoga i engleskoga. Raznolike lingvističke pojave posljedice su specifičnih kulturoloških okolnosti same Indije, o čijem specifikumu Romić (2006) piše sljedeće:

Jer, koliko je indijska engleska književnost po sebi hibridna pojava, hibridna je i sama Indija kroz cijelu svoju povijest budući da je svoje jedinstvo kontinuirano gradila na svojoj unutarnjoj fragmentiranosti, različitosti i, zapravo, nejedinstvenosti.

⁸ U daljnjem tekstu će engleski* označavati varijantu engleskog jezika koja se govori u postkolonijalnim državama.

Na tom tragu, u intervjuu iz 2017. godine, Arundhati Roy na pitanje je li engleski i jezik na kojem razmišlja ili sanja, progovara o unutrašnjoj fragmentiranosti i višejezičnosti:

U Indiji živimo na mnogim jezicima. Dok sam odrastala u Kerali, prvi jezik koji sam govorila bio je malajalamski, potom engleski. Kad sam se preselila u Delhi, počela sam puno više koristiti hindski, engleski i urdski. Ne bih mogla pisati roman ni na jednom drugom jeziku osim engleskog. Ali moj se engleski sastoji od svih tih drugih jezika.

Vidi se to i u "Ministarstvu potpune sreće", u njegovu su engleskom svi ti jezici. Gledam na to kao na rijeku, na površini vode je engleski, a ispod možete vidjeti ribice urdskog, hindskog, malajalamskog. Engleski je, na neki način, nacionalni jezik Indije, jedini jezik kojim se govori u cijeloj zemlji. Ne govore ga svi, ali to je jezik na kojem su pisane nacionalne novine, jezik na kojem operira Vrhovni sud, to je jedini jezik koji je, na određen način, prihvatljiv svakome, jer ako pokušate, primjerice, nametnuti hindski, ljudi se počnu samospaljivati. Jezik je vrlo promjenjiva stvar, a Indija zemlja koju su konstruirali Englezi, nije to doista zemlja.

Sama se sebi obraćam na svim jezicima koje govorim. Nije to jedan jezik.⁹

Uistinu, engleski jezik Arundhati Roy sadrži i ponešto od svih indijskih jezika kojima se služi, a to je itekako primjetno u njezinim romanima, čemu ću kasnije posvetiti posebno poglavlje. Viney Kirpal (2006) tvrdi da postkolonijalizam za romanopisca „počinje „reinvencijom“ engleskoga jezika kao jezika stvaranja“. Ta reinvenција se može prepoznati u različitim književnim postupcima, poetici, ali u leksičkom izboru. Za Roy je, primjerice, svojstven postupak ostavljanja neprevedenima riječi iz drugih indijskih jezika. Prema Ashcroft i dr. (2002: 65) ostavljanje riječi neprevedenima u postkolonijalnim tekstovima je politički čin, jer se „glosiranjem prevedenoj riječi, a time i recepcijskoj kulturi daje viši status“. Neprevedene riječi demonstriraju premreženost i slojevitost ljudi, kultura i jezika na Indijskome potkontinentu, a zapadnog čitatelja, bilo da čita izvorni tekst na engleskom ili u prijevodu, zadržavaju na tekstu i time najčešće pobuđuju neku vrstu interesa za njemu onkrajnjim, tzv. Trećim svijetom, koji unatoč svim svojim specifičnostima, ispostavlja se poprilično bliskim kada razmišljamo o međuljudskim odnosima, niskostima i strastima.

⁹ „Indijska spisateljica, dobitnica Bookerove nagrade za Jutarnji „Čudno je biti slavan pisac u zemlji gdje većina ne zna čitati“ | jutarnji.hr | [pristupljeno 25. svibnja 2021.] <https://www.jutarnji.hr/kultura/knjizevnost/indijska-spisateljica-dobitnica-bookerove-nagrade-za-jutarnji-cudno-je-bit-slavan-pisac-u-zemlji-gdje-vecina-ne-zna-citati-6780063>

Poziciju indijske književnosti u svijetu sjajno ilustrira njezina razmještenost u gradskim knjižnicama. Najprije se morate namučiti da pronađete jednu policu iznad koje će najčešće pisati nešto poput „turska književnost i dr.“, generično „strana književnost“, u najboljem slučaju „indijska književnost“. Svejedno, zateći ćete se pred vrlo skromnom policom. Najčešće jednim redom, eventualno dva zbijena i izmiješana s „drugim, stranim književnostima“. No, poželite li pronaći romane A. Roy, Jhumpe Lahiri ili Rushdieja, bit ćete upućeni na redove polica engleske književnosti. Ta fizička izmještenost romana indijskih autora odraz je stvarne izmještenosti indijskih autora izvan indijskih jezika, no neupitna je njihova duboka ukorijenjenost u indijskim kulturama, tradicijama, pa i jezicima, bez obzira na kojem jeziku su odlučili stvarati. Svakako je ironično – pisati s kritičkom oštricom prema kolonijalističkoj kulturi, da bi se na polici našao uz bok, odnosno hrbat Shakespearea ili Byrona.

Katalogiziranje i kategoriziranje dakako nisu jedini problemi s kojima se suočava indijska književnost u zapadnom svijetu. Njezina recepcija se svakako poboljšala zahvaljujući odličnim romanima Salmana Rushdieja, ali se i svela na književni fenomen, svojevrsni „one-man show“. Rushdie je, neosporno, najzaslužniji za proboj indijskog romana na engleskom na svjetsku književnu scenu (Romić 2006). Upravo prema njemu se stvorio obrazac vrednovanja svih drugih indijskih autora od kojih su poneki počeli oponašati njegov stil, a ta se pojava naziva „rušditi“ (Romić 2006). Posljedicama toga su, uspoređivanja svih indijskih pisaca s Rushdiejem, pa i problematične sintagme poput „ženski Rushdie“¹⁰. Indijski romani na engleskom nakon Rushdiejeva uspjeha lakše su pronalazili put do zapadnoga čitatelja, dok su pisci koji su stvarali na nekom od indijskih jezika bili u nepovoljnijem položaju.

Kirpal (2006) smatra da je indijski roman nasljednik dviju književnih tradicija – zapadne (ponajviše engleske) i indijske (sanskrske klasične tradicije i pučke tradicije). Iako eurocentrična i neosanskrska kritika pokušavaju svojatati indijski roman, Kirpal zaključuje da je nemoguće poreći višestruku tradiciju indijskog romana počevši od zapadne forme romana pa do elemenata koji su svojstveni indijskoj usmenoj tradiciji i epskoj književnosti (usp. Kirpal 2006). Pritom Kirpal (2006) ističe epizodičnost i različite tipove digresivnosti kao tvorbene elemente indijskog romana te kulturološke značajke koje su bitne za razumijevanje teksta:

¹⁰ Misli se na autoricu Taslimu Nasreen koju se često u medijima naziva „ženskim Rushdiejem“. „Taslina detests 'female Rushdie' tag“ | The Times of India | [pristupljeno 29. kolovoza 2021.] <https://timesofindia.indiatimes.com/india/taslina-detests-female-rushdie-tag/articleshow/1839713.cms>

Razrađeni opisi obreda i običaja, skuhanih i posluženih jela, obiluju u indijskome romanu i svjedočanstvo su te osobine čulnosti i razdraganosti koja, paradoksalno, ide ruku pod ruku s indijskom potragom za samoostvarenjem, također vrlo važnom temom u indijskome romanu.

Romić (2006) i Kirpal (2006) naglašavaju da se indijski odnos prema vremenu odražava i u romanima kroz nelinearnost i cikličnost. Podrobnije o tome piše Kirpal (2006):

Indijski svjetonazor, koji je cikličan i nelinearan, opstao je stoljećima, unatoč nedavnim promjenama u odnosu prema vremenu koje mjeri sat. Odgojen na cikličnim, epizodičnim, digresivnim pripovijestima, pripovijestima o izgonima i povratcima, pripovijestima iz Rāmāyaṇe, Mahābhārate, purāṇa, Kathāsaritsāgara, Pancatantra, jātaka i narodnih priča — svjetonazor indijske osobe tako je strukturiran da on/ona gotovo spontano reagira na digresivan stil pripovijedanja i mišljenja. To se ne zrcali samo u konstrukciji indijskoga romana, nego i u strukturi indijskih autobiografija, povijesti i filmova, nasuprot linearnoj, logičnoj, analitičnoj, uzročno-posljedičnoj strukturi zapadnih djela.

U romanima Arundhati Roy također možemo primijetiti da je pripovijedanje kružno i epizodično. Wisker takvo kružno pripovijedanje povezuje s usmenom tradicijom afričkih i azijskih naroda osvrćući se pritom i na rodnu dimenziju tog pripovijedanja (2010: 295). Wisker smatra da se afričke i azijske spisateljice svjesno pozivaju na usmenu tradiciju što naravno, ide u prilog viđenju postkolonijalne književnosti kao načina preispitivanja povijesti. Tu pojavu koju Wisker pripisuje poglavito spisateljicama povezuje s činjenicom da su žene bile „dvostruko ušutkane“ (2010: 294). Mogućnost izražavanja za žene je značila stupanje iz privatne u javnu sferu, stvaranje *herstoryja*¹¹, odnosno alternativne verzije povijesti. Upravo u djelima Arundhati Roy glavne junakinje dobivaju prostor za svoju (ne)običnu pripovijest.

U romanu *Bog malih stvari* ljubavni odnos između Ammu i Veluthe postaje nešto što se drznulo umiješati u povijest i njezine čvrste zakone:

Ammu je vidjela da je on vidio. Skrenula je pogled. I on je skrenuo pogled. Prijatelji povijesti su se vratili po njih. Da ih ponovo umotaju u njen poderani pust i da ih odvuku

¹¹ Kovanica *herstory* (doslovno „njezina priča/povijest“) nastala je iz svojevrzne igre riječima – eng. *history* („povijest“, his (njegova) + story (priča)). Godine 1970. riječ su skovale američke militantne feministkinje, a označuje feminističku povijest ili povijest viđenu iz ženske ili feminine perspektive. „Herstory | Oxford reference.“ [pristupljeno 27. siječnja 2021.] <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803095933417>

natrag gdje zapravo žive. Gdje Ljubavni Zakoni određuju tko bi trebao biti voljen. I kako. I koliko.

(Roy 2000: 183)

U *Ministarstvu potpune sreće* povijest se također prikazuje kao narativ čvrsto kontroliran od strane moćnijih. Ustad Kulsoom Bi zahvaljujući muzejskoj projekciji u Crvenoj tvrđavi u kojoj se nakratko začuje smijeh eunuha u haremu konstruira povijest u kojoj su *hijre* prisutne i važne na dvoru mogulskih vladara:

Biti prisutan u povijesti, pa makar samo kroz kratki smijeh, suštinski se razlikuje od situacije u kojoj te u povijesti nema, u kojoj su te iz nje sasvim izbrisali. Kratki smijeh u konačnici bi mogao poslužiti kao uporište u zidu budućnosti.

(Roy 2017: 52)

Mikrosvjetovi u koje su uronjeni protagonisti romana A. Roy na svojevrsan način predstavljaju male povijesti koje tek trebaju biti ispričane. Potresni događaji koje proživljavaju pojedinci u njenim romanima neraskidivo su vezani uz mnogo širu društvenu sliku Indije. Roy prikazuje čitav spektar situacija (posebice u romanu *Ministarstvo potpune sreće*) u kojima pojedinac stradava na različite načine samo stoga što se zatekao na mjestu gdje je krvožedna povijest otvorila svoja usta.

Više riječi o romanima bit će u sljedećim poglavljima rada koja će biti posvećena njihovim središnjim temama.

5 Stvaralaštvo Arundhati Roy

5.1 O autorici

Indijska spisateljica, politička i ekološka aktivistica, Arundhati Roy rođena je 1961. godine u Shilongu.¹² Najpoznatija je po svojem debitantskom romanu *Bog malih stvari* („*The God of Small Things*“) koji je ubrzo po objavljivanju (1997.) stekao kulturni status. Isti roman 1998. godine nagrađen je Bookerovom nagradom.¹³

Dvadeset godina poslije prvijenca, objavljuje drugi roman – *Ministarstvo potpune sreće* („*The Ministry of Utmost Happiness*“). Tijekom tih dvadeset godina, Roy se posvetila aktivizmu i objavljivanju publicističkih knjiga. Neka od njezinih publicističkih djela su: *Power Politics* (2001.), *The Algebra of Infinite Justice* (2002.), *War Talk* (2003.), *Public Power in the Age of Empire* (2004.), *Field Notes on Democracy: Listening to Grasshoppers* (2009.), *Broken Republic: Three Essays* (2011.) i *Capitalism: A Ghost Story* (2014.).¹⁴

5.2 Priča. Ukratko o romanima Arundhati Roy

Prvijenac Arundhati Roy, *Bog malih stvari*¹⁵ (*The God of Small Things*) sastoji se od dvadeset i jednog poglavlja u kojima se portretira nekoć imućnu i cijenjenu obitelj sirijskih kršćana. Obitelj Ipe je vlasnik tvornice Rajskog kiselog i kompoti i žive u Ayemenemu u Kerali. Kroz roman pratimo živote Mammachi (majka Chacka i Ammu), Male Kochamme (Ammuina i Chackova tetka), Chacka, Ammu i njezinih blizanaca Esthe i Rahel, ali i saznajemo o životima Pappachija (Ammuin i Chackov otac), Velečasnog Ipea i drugih članova koji su umrli prije tragičnog događaja koji će iz korijena promijeniti ustaljenu obiteljsku dinamiku. Početna koordinata romana je Rahelin povratak u Ayemenem nakon dvadeset i tri godine razdvojenosti od brata blizanca. Tekst romana isprekidan je reminiscencijama, portretiranjem likova i njihove prošlosti. Uz navedeno, teče pripovijedanje o pripremama za dolazak Sophie Mol, kćeri Chacka i Engleskinje Margaret.

U središtu romana *Ministarstvo potpune sreće* („*The Ministry of Utmost Happiness*“) su dva ženska lika – Anjum i Tilo. Roman se sastoji od dvanaest poglavlja. Započinje pričom o rođenju interseksualnog djeteta u jednoj muslimanskoj obitelji u Starom Delhiju. Obitelj

¹² „Arundhati Roy | Britannica.“ [pristupljeno 2. kolovoza 2020.]

<https://www.britannica.com/biography/Arundhati-Roy>

¹³ ibid.

¹⁴ ibid.

¹⁵ U daljnjem tekstu ću za naslove romana koristiti akronime BMS i MPS.

dijete odgaja kao dječaka imena Aftab koji odrastajući shvaća da je zapravo djevojčica. Nakon što osvijesti svoj rodni identitet, Aftab odlazi u Khwabgu („kuća snova“), ruševnu kuću gdje počinje živjeti u zajednici *hijri* gdje na koncu postaje Anjum. Spletom okolnosti Anjum se nađe u Gujaratu u jeku muslimansko-hinduističkih sukoba. Preživjevši logor i strašna krvoprolića, Anjum se po povratku u svoju zajednicu teško prilagođava starom načinu života. Naposljetku, napušta sve i odlazi živjeti na zapušteno muslimansko groblje. S vremenom, Anjum oko sebe okuplja različite ljude s margine društva i osniva pansion Dženet. Tilo, žena s kojom se susreće Anjum u središnjem dijelu romana, kći je sirijske kršćanke i dalita, koja je bila u vezi s Musom, borcem za neovisnost Kašmira. Te dvije protagonistice povezuje napušteno dijete koje pronalaze tijekom prosvjeda u Jantar Mantaru.

Kao što smo u uvodnom dijelu naveli, postkolonijalno pismo „daje glas“ ušutkanima. Arundhati Roy u svojim romanima prikazuje slojevite likove koji su pripadnici različitih zajednica i koji su tijekom povijesti bili šikanirani i maltretirani na najokrutnije načine. Gayatri Chakravorty Spivak pojam potlačenog¹⁶ koji je preuzela od Antonia Gramscija povezuje s pojmom istočne žene, koja je marginalizirana i čiji glas ne dopire ni do jedne društvene sfere (vidjeti Wisker 2010: 362-363). Prema Wisker (2010: 365) Spivak kritički gleda na reprezentaciju potlačenih u književnosti:

Ona ističe kako se svatko tko je dosegao stupanj pismenosti i sofisticiranosti dovoljan da može stvarati književnost koju su široko definirali drugi, već po tome izvjesno više ne nalazi u podređenom ili subalternom položaju, pa stoga više nema kvalifikacija da govori u ime ljudi koje bi trebao zastupati.

(Wisker 2010: 363)

Prema Spivak (2011: 17) subalternu je pozicija bez identiteta. Dakle, odrediti tko su uistinu potlačeni je nemoguće, no u književnim djelima poput onih A. Roy ipak možemo razaznati njihove, ako ništa drugo, barem obrise. Ipak, kao čitatelji možemo se vrlo lako suživjeti s njezinim likovima, povjerovati im, naposljetku, suosjećati s njima, ali najautentičniju priču nude nam ipak stvarni predstavnici zajednice dalita ili hijri. Kako bilo, književnost je oduvijek bila prostor za različite glasove, a Roy svakako nije imala lošu namjeru, dapače, reprezentacija pripadnika različitih skupina u njenim romanima je uglavnom pozitivna.

¹⁶ Prema Wisker, Gramsci je izraz „subalterni“ koristio za društvene skupine podložne moći neke vladajuće klase. (Wisker 2010: 362)

Najprije valja naglasiti da su glavni likovi romana A. Roy žene koje izlaze iz zadanih društvenih okvira. U oba romana pojavljuju se i autobiografski elementi. Rahel (*Bog malih stvari*) i Tilo (*Ministarstvo potpune sreće*) dolaze iz obitelji sirijskih kršćana i obje su studirale arhitekturu u New Delhiju, kao i autorica romana.

5.3 Prostor. Od Rajskog kiselog do pansiona Dženeta

Prostori u romanima Arundhati Roy pridonose stvaranju atmosfere u koju su likovi duboko uronjeni. U romanu *Bog malih stvari* slika mjesta Ayemenem (Kerala) sužena je na obiteljsku kuću i rijeku Meenachal kao na svojevrsna žarišta glavnih događaja:

Nekih je dana hodao uz obale rijeke koja je smrdila po izmetu i pesticidima kupljenim kreditom Svjetske banke. Većina riba je uginula. Onima koje su preživjele trulile su peraje i osule su se plikovima.

(Roy 2000: 19)

Gubitak Sophie Mol meko je koračao po ajemenemskoj kući poput tihog stvorenja u čarapama. Sakrio se u knjigama i u hrani. U Mammachinom kovčegu za violinu. U krastama rana na Chackovim potkoljenicama kojima se neprestano bavio.

(Roy 2000: 22)

Rijeka Meenachal uglavnom nosi negativnu konotaciju, opisana je kao spora i mračna rijeka. Uz rijeku žive Velutha i njegov otac, dok je s druge strane rijeke dom obitelji Ipe. Na rijeci se krišom sastaju Ammu i Velutha, u rijeci stradava malena Sophie, a kasnije je i Velutha ubijen u Povijesnoj kući koja se nalazi uz rijeku. Kuća Ipeovih propada postupno, onako kako odlaze ili umiru i njezini stanari. Dok rijeka nakratko biva sigurnim utočištem za ljubavnike, Ammu i Veluthu, pa i jedinim mjestom na kojem je njihova ljubav bila moguća, kuća Ipeovih predstavlja suštu suprotnost, tradicionalnu utvrdu okoštalih, čvrsto utvrđenih pravila i vrijednosti, koja u potpunosti odbacuje mogućnost ljubavi poput njihove, između pripadnice višeg sloja i dalita.

Kada se Rahel nakon dugo godina vrati u Kerala, pripovjedač ističe čvrstu povezanost kuće Ipeovih s rijekom:

Premda se rijeka više nije mogla vidjeti iz kuće, ajemenemska je kuća još uvijek imala onu prisutnost rijeke, kao morska školjka u kojoj je uvijek prisutno more. Prisutnost valjanja, prevrtanja, plivanja riba.

(Roy 2000: 37)

Zbog svih događaja vezanih uz rijeku koji su nepovratno izmijenili obiteljsku dinamiku i imali tragične posljedice po likove, ona postaje važna ne samo u smislu prostora, već i vremena. Isto tako, dolazak Sophie Mol se uzima kao referentna točka:

U čisto praktičnom smislu vjerojatno bi bilo ispravno kad bi se reklo da je sve počelo kad je Sophie Mol stigla u Ayemenem. Možda je istina da se stvari mogu promijeniti u jednom danu. Da dvadeset četiri sata mogu utjecati na ishod čitavih života. [...]

Ipak, reći da je sve počelo kad je Sophie Mol stigla u Ayemenem je samo jedan način gledanja na stvar. Isto tako bi se moglo reći da je počelo prije tisuće godina. Puno prije no što su došli marksisti. Prije nego su Britanci zauzeli Malabar, prije uspona Nizozemaca, prije Vasca da Game, prije zamorinskog osvajanja Calicuta. Prije nego su tri sirijska biskupa, obučena u purpurno, koje su Portugalci ubili, pronađena kako plutaju u moru, s uvijenim morskim zmijama koje su plutale na njihovim prsima i kamenicama zapletenim u zamršenim bradama.

(Roy 2000: 39)

Povlačenjem paralela između dolaska djevojčice iz Engleske i pojave kolonijalnih sila na području Kerale s kojima se iz temelja mijenjaju živote tamošnjih žitelja problematizira se odnos prema kolonijalnoj prošlosti i nasljeđu.

Na privatnoj razini, u velikoj kući ugledne obitelji Ipe, Ammu i njezina djeca nemaju ovlasti poput drugih stanara, na njih se nerijetko gleda s gnušanjem i prezirom:

Mala Kochamma nije podnosila blizance onako kako nesretni ponekad ne podnose druge nesretne, jer ih je smatrala za siročad bez oca osuđenu na propast. Još gore, oni su bili poluindijski hibridi koje niti jedan pristojni sirijski kršćanin ne bi oženio. Bilo joj je stalo da oni budu svjesni da (poput nje same) žive na milosti ajemenemske kuće, kuće njihove bake po majčinoj strani, gdje zapravo uopće nisu imali prava biti.

(Roy 2000: 51)

Struktura moći unutar privatne sfere, utemeljene su na superiornosti muškarca naspram žene ili povlaštene neudane Kochamme naspram rastavljane Ammu, majke dvoje djece, čiji je otac hinduist preslikavaju se i na javnu sferu:

Rekao je kako policija zna sve što treba znati i da kotajamska policija ne uzima izjave ni od veshyi ni od njihove vanbračne djece. Ammu je rekla da će to još vidjeti. Inspektor Thomas Mathew je obišao radni stol i pristupio Ammu sa svojim štapom.

„Da sam na tvom mjestu,“ rekao je, „otišao bih mirno kući.“ Zatim joj je dodirnuo grudi svojim štapom. Nježno. Tap, tap. Kao da bira manga iz košare, pokazujući ona koja je želio da se zapakiraju i dostave. Inspektor Thomas Mathew kao da je znao koga može zadirkivati, a koga ne. Policajci imaju taj instinkt.

Iza njega je na crveno-plavoj ploči pisalo: POLICIJA – pristojnost, poslušnost, lojalnost, inteligencija, uglađenost, učinkovitost.

(Roy 2000: 14)

Ammu tako i u policijskoj postaji, koja bi trebala predstavljati sigurno mjesto, doživljava poniženje i seksualno uznemiravanje.

Osim nabrojanih mjesta, u BMS važno mjesto predstavlja tvornica Rajsko kiselo i kompoti, o kojoj će kasnije biti nešto više riječi.

U *Ministarstvu potpune sreće* radnja se u prvom dijelu odvija u Starom Delhiju, pa se spominje Crvena tvrđava, Jama Masdžid i druge bogomolje te Khwabgah. Radnja se još odvija u Kašmiru i Gujaratu. Najznakovitija mjesta su Khwabgah i muslimansko groblje odnosno pansion Dženet. Khwabgah („kuća snova“) je *gharana*, odnosno zajednica hijri smještena u derutnoj kući u kojoj glavnu riječ vodi ustad Kulsoom Bi. U Khwabgi postoje određena pravila i hijerarhija, dok pansion Dženet nije striktno uređena zajednica. U ovome poglavlju ipak ću se usredotočiti na tvornicu Rajsko kiselo i pansion Dženet, na odnos između prostora, moći i zajednice.

Pansion Dženet predstavlja svojevrsnu slijepu točku (indijskoga) društva. Po svemu proturječi uvriježenoj društvenoj strukturi – prihvaća gotovo svakoga bez obzira na religiju i porijeklo, ne postoji stroga hijerarhija, sve se manje-više dijeli:

Anjum je sobe počela povremeno iznajmljivati putnicima siromasima (reklama se vršila jedino usmenom predajom). Gostiju nije bilo previše jer ovakav okoliš i krajolik, a da se samu gazdaricu i ne spominje, očito nisu po svačijem ukusu. Mora se također reći kako ni svaki gost nije nužno bio po ukusu gazdarici. Anjum je prihvaćanju i odbijanju gostiju pristupala hirovito i iracionalno – često pokazujući ničim izazvanu i potpuno nerazumnu nepristojnost, na granici vrijeđanja (Tko te ovamo poslao? Ma jebi se u dupe!), katkad još i uz dodatak divlje, nezemaljske rike. [...] Pansion Dženet s vremenom je postao

okupljalište hijri koje su iz ovog ili onog razloga odlučile otići ili su izbačene iz strogo vođene mreže svojih domova, gharana hijri.

(Roy 2017: 67)

Premda je ta komuna obilježena svojim položajem na groblju kao društveno krajnje neprihvatljiva, ona je obilježena i svojim imenom koje označava raj u islamu, odnosno svojevrsni životni cilj – vječito blagostanje:

Prednost pansiona na groblju bila je u tome što, za razliku od drugih gradskih četvrti, čak i onih najekskluzivnijih, u njemu nije bilo redukcija struje. Čak ni ljeti. To je mogao zahvaliti činjenici što je Anjum struju krala iz mrtvačnice, gdje su leševi stalno morali biti u ohlađenoj prostoriji. [...] Anjum je svoj pansion zvala Dženet. Raj.

(Roy 2017: 67)

Kasnije Dženet postaje i pogrebni zavod koji pruža posljednje počivalište odbačenima i otuđenima:

Za tjedan dana pansion Dženet počeo je raditi kao pogrebni zavod. Dobio je pravu kupelj s azbestnim krovom i betonskom plohom na koju se može položiti tijelo. [...] Pravila o prihvaćanju mrtvih (isto kao i za žive u pansionu) bila su iracionalna – toplim osmijesima iskazivala se dobrodošlica ili bi se iracionalno odbijalo urlanjem, a da nitko nije imao pojma o čemu te reakcije ovise. Jedini jasni kriterij bio je da Pogrebni zavod Dženet prihvaća samo one koje su groblja i imami u dunjaluku odbili.

(Roy 2017: 76)

Pogrebni zavod/pansion Dženet tako funkcionira kao kontrapunkt Ammuinom svijetu iz romana *Bog malih stvari* tako što prihvaća odbačene, prezrene žive i mrtve i zbrinjava ih. Ammu ne pronalazi počivalište poput Dženeta, umire sama, odbačena i napuštena od svijetu:

Crkva je odbila pokopati Ammu. Iz nekoliko razloga. Pa je Chacko unajmio kombi da preveze tijelo do krematorija na struju. Dao ju je umotati u prljavu plahtu i položiti na nosila.

Ovdje nije bio kremiran nitko osim prosjaka, propalica i uhićenika. Nitko osim ljudi koji su umrli bez ikoga da leži uz njihova leđa i priča s njima.

(Roy 2000: 168)

Individualna trauma u MPS postupno postaje pokretač promjene. Anjum pronalazi utjecište na napuštenom, zaraslom mezarju, na kojem s vremenom izgrađuje zajednicu namijenjenu

sebi sličnima. Za razliku od Ammu koja nakon Veluthine smrti doživljava potpuni slom, Anjum uspijeva pronaći mjesto na kojem može biti sretna i prihvaćena. U BMS obiteljska trauma se prelijeva preko svega i svijetu, trajno narušavajući odnose koji su već bili na vrlo klimavim temeljima.

Pansion i tvornica nose gotovo ista imena. Ipak, pridjev „rajsko“ u nazivu tvornice tek je marketinški trik kojim se nastoji privući kupce, dok pansion Dženet predstavlja verziju socijalne utopije, raja na Zemlji. Tvornica konzerviranih, ukiseljenih proizvoda asocira i na konzerviranje učmalih tradicionalnih vrijednosti koje se prelamaju preko ženskih likova.

Suprotno od pansiona Dženet, u tvornici je uspostavljena čvrsta hijerarhija u kojoj je Chacko direktor i vlasnik, a svi drugi radnici su mu podređeni. Odnosi moći unutar tvornice Rajske kiselo i kompoti odražavaju odnose unutar obitelji Ipe:

Iako je Ammu radila u tvornici isto koliko i Chacko, kad god bi on razgovarao s tržišnim ili sanitarnim inspektorima uvijek bi govorio moja tvornica, moji ananasi, moje konzervirano. Zakonski je to bilo točno, jer Ammu, kao kći, nije imala pravo na vlasništvo.

(Roy 2000: 63)

Chacko je rekao Esthi i Rahel da Ammu nema nikakvih prava.

Zahvaljujući našem krasnom, muškom, šovinističkom društvu, rekla je Ammu.

On bi rekao, „Što je tvoje, to je i moje, što je moje, moje je.“

(Roy 2000: 63)

Prije Chackova povratka iz Engleske, Mammachi je prodavala svoje džemove i kompote koje je proizvodila u kućnoj radinosti i koje su drugi jednostavno nazivali Soshini džemovi. Chacko mijenja naziv u Rajske kiselo i kompoti i pokreće tvorničku proizvodnju. Taj Chackov potez jasno preslikava kako funkcionira patrijarhalno društvo u kojem žene mogu imati ideje, stvarati i uostalom raditi, ali to će biti uvijek nedovoljno vrednovano, njihovo mjesto će biti u zapećku. Nakon pokretanja tvornice, Mammachi postaje „tihi partner“, glavni vlasnik je Chacko, čime se podcrtava da je njezino djelovanje bilo prihvatljivo sve dok je bilo unutar zidova kuće. Odnosi moći unutar doma te između privatne i javne sfere oduvijek su bili među središnjim problemima feminističke kritike. Tijekom povijesti žene su samo u izvanrednim okolnostima (ratnim, kriznim i sličnim situacijama) istupale u javni prostor kada je trebalo preuzeti muške uloge (usp. Stanković i Markov 2011: 321). Odnosi moći u patrijarhatu temelje se na rodnoj opoziciji muško/žensko:

Kategorija roda mogla bi se definisati kao dodatak društvenih komponenti biološkim razlikama, uključujući tu razlike u obrazovanju muškaraca i žena, razlike u ekonomskom statusu, u društvenim mogućnostima koje im se pružaju da steknu obrazovanje, moć ili status, kao i razlike u očekivanjima i zahtevima koji društvo, tradicija i kultura postavljaju pred muškarca i ženu.

(Gordić Petković 2011: 397)

U kontekstu tvornice valja spomenuti i odnos Chackoa s radnicama. Naime, kada Chacko sve češće krene održavati seksualne odnose sa svojim radnicama, unutar obitelji se sve to prešućuje i ne negoduje se, štoviše, njegovo se ponašanje opravdava:

Ona je znala za njegove razuzdane veze sa ženama iz tvornice, no prestale su je boljeti. Kada bi se Mala Kochamma dotakla te teme, Mammachi bi postala napeta i odrješita.

„On si ne može pomoći što ima muške potrebe,“ rekla bi važno.

Začudo, Mala Kochamma je prihvatila ovo objašnjenje, te je zagonetni, tajno uzbudljivi pojam muških potreba dobio jasno odobrenje u ajemenemskoj kući. Niti Mammachi niti Mala Kochamma nisu vidjele bilo kakav nesklad između Chackovog marksističkog uma i feudalnog libida. One su se jedino brinule zbog naksalita za koje se znalo da prisiljavaju muškarce iz dobrih obitelji da ožene sluškinje koje su s njima ostale u drugom stanju. Naravno, one nisu niti izdaleka sumnjale da će projektil, kada bude ispaljen, onaj koji će zauvijek uništiti ugledno ime obitelji, doći sa sasvim druge, neočekivane strane.

(Roy 2000: 174)

Na Chackovu seksualnost gleda se kao na nešto što se ne može kontrolirati, kao na potrebe koje se trebaju zadovoljiti. Za te Chackove „muške potrebe“ Mammachi da izgradi poseban ulaz:

Mammachi je dala izgraditi poseban ulaz za Chackovu sobu, koja je bila na istočnoj strani kuće, kako se objekti njegovih potreba ne bi morali vucarati kroz kuću. Ona bi im potajno tutnula novac kako bi bile zadovoljne. One bi ga uzimale jer im je trebao. Imale su malu djecu i stare roditelje. Ili muževe koji su cijelu plaću trošili u barovima. Mammachi je ovo odgovaralo, jer u njezinoj glavi novci su raščistili stvar. Odvojili seks od ljubavi. Potrebe od Osjećaja.

(Roy 2000: 174-175)

Iz ovoga odlomka očito je da su radnice zbog svojeg lošeg ekonomskog položaja prisiljene pružati seksualne usluge Chacku. One su podređene Chacku kao radnice i kao žene:

Tretiranje žene kao seksualnog objekta i uspostavljanje totalne muške dominacije nad njom stoji, prema feministkinjama, i u osnovi seksualnog uznemiravanja žena na radnom mjestu, u školi, na fakultetu i u sličnim situacijama, gde postoji nejednaki odnos moći na štetu žene.

(Nikolić Ristanović 2011: 343)

Odnosi moći u patrijarhalnom društvu preslikavaju se na svaku domenu ne samo privatnog ženskog života nego i javnog (uključujući radno mjesto).

Suprotno od Chackove seksualnosti, Ammuina seksualnost te njezina afera s Veluthom kod Mammachi će izazvati ogorčenost i gađenje:

Zamislila ju je голу, kako se pari u blatu s muškarcem koji nije bio ništa do li prljavi nadničar. Zamišljala ih je do živih detalja: paravanova gruba, crna ruka na dojci njezine kćeri. Njegova usta na njezinima. Njegovi crni kukovi kako se miču među njenim raširenim nogama. Njihovo stenjanje. Njegov posebni, paravanski smrad. Kao životinje, pomislila je Mammachi i skoro povratila. Kao pas s uspaljenom kujom. Njezino uvažavanje sinovljevih „muškarčevih potreba“ postalo je gorivo za nezamisliv bijes spram kćeri. Oskvrnula je generacije pažljivog odgoja (Mali Blagoslovljeni, blagoslovljen osobno od antiohijskog patrijarha, Carski entomolog, Rhodes stipendist s Oxforda) i bacila obitelj na koljena. Generacijama koje će doći, zauvijek, ljudi će pokazivati na njih na vjenčanjima i sprovodima. Na krštenjima i rođendanskim slavljima. Gurkat će se i šaptati.

(Roy 2000: 262)

U romanima Arundhati Roy prostori preslikavaju odnosi moći u društvu, posebice u slučaju romana BMS. Pansion Dženet iz MPS predstavlja opreku tvornici Rajsko kiselo i kompoti – funkcionira kao svojevrsna komuna u kojoj su svi prihvaćeni. Kao što, uostalom, lik Anjum u odnosu naspram Ammu, pokazuje kako i ljudi na margini mogu pronaći svoje mjesto pod suncem.

5.4 Društvo. Odnos prema pojedincu u obitelji i društvu

U svojim romanima Roy propituje odnos između društva i pojedinca koji se opire nametnutim normama. Dok *Bog malih stvari* tematizira zabranjenu ljubav između Ammu i Veluthe koji je dalit, u središtu *Ministarstva potpune sreće* lik je *hijre* Anjum. Daliti i *hijre*

pripadaju nekim od najmarginaliziranijih skupina u indijskome društvu. Čin diskriminacije te dvije skupine temelji se na ustaljenoj društvenoj hijerarhiji koja je uvjetovana religijskim i kulturnim praksama indijskoga društva.

Pojam hijra tijekom vremena se uvelike mijenjao. Riječ je u hindski došla iz hindustanskog, a nastala je iz arapskog korijena *hjr* što znači „napustiti vlastito pleme“.¹⁷ Serena Nanda (1999: 9) definira hijre kao religijsku zajednicu muškaraca koji se odijevaju i ponašaju poput žena pritom štjući boginju-majku imena Bahucharā Mātā, zbog čega se podvrgavaju emaskulaciji. Hijre sudjeluju u vjerskim obredima kao što je slavlje rođenja djeteta i susret mladenaca, upravo zato što štjuju kult plodnosti boginje Bahucare (vidjeti Nanda 1999). Izvan vjerskih rituala zahvaljujući kojima legitimiziraju svoje postojanje unutar hinduističke zajednice, hijre su diskriminirane i ograničene na svoju zadanu društvenu ulogu, stoga su često prisiljene baviti se seksualnim radom. Godine 2014. Indijski vrhovni sud je službeno priznao treći rod pod koji spadaju i hijre.¹⁸ U kontekstu suvremene Indije hijre ne možemo više promatrati isključivo kao religijsku zajednicu niti bi bilo korektno prihvatiti Nandinu definiciju koja ih označava kao „muškarce koji se odijevaju i ponašaju poput žena“ (usp. Nanda 1999). Suvremene zajednice hijri okupljaju osobe različitih rodnih identiteta, transrodne, interseksualne i dr. koje pod egidom svoje vjerske i ceremonijalne uloge naprosto opstaju.

U romanu MPS glavni lik (Aftab) zamijeti na ulici hijru i tada shvati da unutar društva ima mjesta i za njega. Dobrovoljnim odlaskom u zajednicu hijri, Aftab postaje Anjum:

Kad se glazba odrekla Aftaba, više mu nije ostalo razloga da živi u onom što su obični ljudi smatrali svijetom, a hijre nazivale dunjaluk. Jedne noći ukrao je nešto novca i malo bolju odjeću svojih sestara i uselio se u Khwabgu. Jahanara-begum, koja nije bila poznata po stidljivosti, upala je unutra da ga izvuče. Odbio je otići. Otišla je tek kad je ustad Kulsoom Bi natjerala da obeća kako će Aftaba barem vikendom slati kući u normalnoj odjeći za dječake. Ustad Kulsoom Bi svoje je obećanje pokušala ispuniti, ali aranžman je potrajao tek nekoliko mjeseci.

(Roy 2017: 30)

¹⁷ „Hijra | Cultural Anthropology | Lumen Learning.“ [pristupljeno 20. svibnja 2021.] <https://courses.lumenlearning.com/culturalanthropology/chapter/hijra/>

¹⁸ „How Britain tried to 'erase' India's third gender | BBC NEWS.“ [pristupljeno 23. svibnja 2021.] <https://www.bbc.com/news/world-asia-india-48442934>

Khwabga, „kuća snova“ postaje novi Anjumin dom u kojem se na prvu osjeća prihvaćenom. No, zajednica hijri također podrazumijeva poštovanje pravila koje nameće ustad (poglavarka):

Postao je Anjum, sljedbenik ustada Kulsoom Bi od delhijske gharane, jedne od sedam regionalnih gharana hijri u zemlji, od kojih je svaka na čelu imala nayaka, poglavarku, kojoj je pak pretpostavljena bila vrhovna poglavarka.

(Roy 2017: 31)

Nakon odlaska Anjum gubi kontakt s obitelji, a njezin otac je se odrekao:

Iako je nastavio davati intervjue novinarima, nikada, ni javni ni privatno, nije spominjao nedaću koja je zapala dinastiju Džingis-kana. Sa sinom je odlučio prekinuti sve veze. S Anjum se nikada više nije sastao niti s njom razgovarao. Povremeno bi se mimoišli na ulici i pogledali se, ali uvijek bez pozdrava.

(Roy 2017: 31)

Među drugim hijrama Anjum uči o skrivenoj povijesti hijri, ali i saznaje kako svaka hijra iz njihove zajednice ima svoju jedinstvenu priču:

Nemaš se čega sramiti, kazala joj je ustad Kulsoom Bi, jer su hijre izabrani ljudi koje Svemogući voli. Riječ hijra, rekla je, znači tijelo u kojem živi sveta duša. Anjum je u sljedećih sat vremena doznala kako je društvo svetih duša prilično raznoliko, a svijet Khwabge barem podjednako složen kao i onaj dunjaluka. Hindusi Bulbul i Gudiya oboje su, prije nego što su došli u Khwabgu, u Bombaju prošli formalnu (izrazito bolnu) vjersku ceremoniju kastracije. Bombay Silk i Heera rado bi to i same obavile, samo što kao muslimanke vjeruju kako im islam brani promjenu spola koji im je Bog dao, pa se unutar tih granica nekako drže. Baby je, isto kao i Razia, muškarac koji želi ostati muškarac, ali u svemu drugom hoće biti žena. Što se pak nje tiče, ne slaže se s tumačenjem islama kojeg se drže Bombay Silk i Heera. Ona i Nimmo Gorakhpurka – pripadnice različitih naraštaja – išle su na operaciju.

(Roy 2017: 32-33)

Nakon što se vrati iz logora Anjum se teško privikava svojem nekadašnjem životu u gharani. Iz straha da se nešto ne dogodi njezinoj kćeri Zainab, tjera ju da se odijeva kao dječak na što Zainab ne pristaje. Anjum nakon rasprava u Khwabgi odlazi živjeti na zapušteno muslimansko groblje

Anjum je mjesecima živjela na groblju, kao divlji, razoreni spektar, sablasniji od svih tamošnjih džina i duhova, a ožalošćene obitelji koje su došle pokopati svoje voljene zaskočila bi takvim neobuzdanim, neumjerenim žalom koji je bez sumnje nadmašivao njihov.

(Roy 2017: 63)

koje s vremenom, kako Anjum zacijeli svoje rane –

Svakodnevni dolasci imama Ziauddina i njihove svađe oko tričarija (a ponekad i oko dubokoumnih stvari) te zahtjev da mu svako jutro čita novine, Anjum su pomogli da se vrati u dunjaluk. Malo-pomalo Tvrđava usamljenosti skupila se na veličinu zdanja kojim se već dalo upravljati. Postala je dom, mjesto predvidljive, umirujuće tuge – grozno, ali pouzdano.

(Roy 2017: 65)

postane svratište za odbačene:

Pansion Dženet s vremenom je postao okupljalište hijri koje su iz ovog ili onog razloga odlučile otići ili su izbačene iz strogo vođene mreže svojih domova, gharana hijri.

(Roy 2017: 67)

Među stanovnicima i posjetiteljima pansiona Dženet naći će se i imam, hijre, dalit, pripadnici različitih religija i slojeva društva. Suživot zaboravljenih mrtvih i živih koji su jedva izvukli živu glavu u pansionu predstavljat će istinsku oazu, komunu izvan grada.

Dalitima ili nedodirljivima¹⁹ nazivaju se ljudi izvan sustava četiri varṇe prema kojima je indijsko društvo podijeljeno. U Dharmasāstrama i drugim starim hinduističkim tekstovima koji govore o podjeli društva prema varṇama, odnosno staležima, spominje se kategorija ljudi izvan sustava varṇi te se njih smatra pretečama nedodirljivih (Shah 2007: 357-358). Prema Arvindu M. Shahu (2007: 357-358) nedodirljivi nikada nisu bili homogena skupina, već mnoštvo jātijā uređenih u hijerarhiji. Kada govorimo o položaju dalita u društvu, trebamo spomenuti koncept (ne)čistoće u hinduizmu na kojem počiva diskriminacija ove skupine:

Ideas of purity/impurity were present all over Hindu society for centuries: in domestic as well as public life, in exchange of food and water, in practising occupations, in kinship and marriage, in religious action and belief, in temples and monasteries, and in a myriad different contexts and situations. These ideas played a crucial role in separating one

¹⁹ U kontekstu suvremenog indijskog društva smatra se prihvatljivijim naziv dalit.

caste from another, and in arranging them in a hierarchy, that is to say, in ordering the basic structure of the society.

(Shah 2007: 355-6)

Ideje o čistoći/nečistoći bile su stoljećima prisutne posvuda u hinduističkom društvu: u privatnom kao i javnom životu, u razmjeni hrane i vode, u obavljanju poslova, u rodbini i braku, u religijskom djelovanju i vjerovanju, u hramovima i samostanima te u mnogim drugim kontekstima i situacijama. Ove su ideje imale ključnu ulogu u razdvajanju jedne kaste od druge, njihovom organiziranju u hijerarhiju, odnosno, u uređenju osnovne strukture društva.

(moj prijevod)

U romanu BMS sljedeći dijelovi govore o odnosu prema dalitima:

Mammachi je ispričala Esthi i Rahel da se ona sjeća vremena, dok je bila djevojka, kad su Paravani morali puzati unatrag s metlom i mesti svoje tragove kako se bramini ili sirijski kršćani ne bi ponizili tako što bi slučajno stali u otisak paravanovog stopala. U Mammachino vrijeme, paravanima, kao i drugim Nedodirljivima, nije bilo dopušteno da hodaju po javnim cestama, da pokriju gornji dio tijela, da nose kišobrane. Morali su staviti ruku na usta dok su govorili, kako bi njihov zagađeni dah ne bi otišao u pravcu onih kojima su se obraćali.

(Roy 2000: 79-80)

Kochu Maria nije mogla prestati nositi kunukku jer da prestane, kako bi ljudi znali da je ona, unatoč svom poslu kuharice (sedamdeset-pet rupija mjesečno), sirijska kršćanka, Mar Thomite? Ne pelaya, ili pulaya, ili paravan. Nego Dodirljiva, kršćanka više kaste (u koju se kršćanstvo neopazice uvuklo. Sašivene razderane resice bile su daleko bolja opcija.

(Roy 2000: 176)

Zatim se stresla poput djevojčice. Tad je rekla: „Kako je mogla podnijeti smrad? Zar ti nisi primijetila? Ti paravani imaju nekakav poseban smrad.“

(Roy 2000: 262)

Iako se zahvaljujući Esthinom i Rahelinom pradjedu izgradila škola za dalite te je došlo do malog pomaka prema boljem tretiranju, odnos većine prema njima je bio i dalje podozriv. Odnos obitelji Ipe prema dalitima, konkretno prema Vellyi Paapenu i njegovom sinu Veluthi, koji su godinama služili obitelji mijenja se nakon što izbije skandal:

Odjednom je slijepa starica u izvezenom ogrtaču i s tankom, sijedom kosom ispletenom u pletenicu istupila naprijed i gurnula Vellya Paapena svom snagom. On je zateturao unatrag, niz kuhinjske stuba i ispružio se u mokro blato. Bio je potpuno iznenađen. Dio tabua vezanog za Nedodirljive bio je taj da ne očekuju da će ih netko dodirnuti. Barem ne u ovakvim okolnostima. Oni su bili zatočeni u fizički neprobojnu čahuru.

(Roy 2000: 261)

Velutha zbog ljubavnog odnosa s Ammu biva krivo optužen i ubijen. Zbog kršenja društvenih zabrana, odgovornost ponajprije pada na Veluthu jer je dalit. Mala Kochamma i Mammachi žele zaštititi ugled obitelji: „*Mi smo stara obitelj,*“ rekla je Mala Kochamma. „*Ovo su stvari o kojima ne želimo da se priča...*“ (Roy 2000: 264) Velutha i Ammu su se drznuli pomaknuti zadane granice svojih svjetova i zbog toga bivaju kažnjeni:

Možda su Ammu, Estha i ona bili najgori prijestupnici. Ali nisu to bili samo oni. I drugi su bili takvi. Svi su kršili pravila. Svi su zakoračili na zabranjeni teritorij. Svi su se oni miješali u zakone koji su određivali tko treba biti voljen i kako. I koliko. Zakoni po kojima su bake bake, ujaci ujaci, majke majke, rođaci rođaci, džem džem, a žele žele.

Bilo je to vrijeme kad su ujaci postajali očevi, majke ljubavnice, a rođaci umirali i imali sprovode. Bilo je to vrijeme kad je nezamislivo postalo zamislivo, a nemoguće se zaista događalo.

(Roy 2000: 37)

Ammu je obilježena kao rastavljena žena, majka dvoje djece koju je dobila s hinduistom, što joj njezina kršćanska obitelj neprestano zamjera.

Kao djevojci joj je bilo uskraćeno daljnje školovanje, dok njezin brat odlazi studirati na Oxford čime se cijela obitelj ponosi:

Pappachi je uporno tvrdio da je više obrazovanje nepotrebnii trošak za djevojku, stoga Ammu nije imala izbora nego napustiti Delhi i preseliti se s njima. U Ayemenemu nije bilo puno toga što bi mlada djevojka mogla raditi osim čekati na bračne ponude i u međuvremenu pomagati majci u kućanskim poslovima. Pošto njen otac nije imao dovoljno novca za dobar miraz, nije bilo ni ponuda za Ammu. Prošle su dvije godine. Došao je i prošao njen osamnaesti rođendan.

(Roy 2000: 44)

Njezino degradiranje u odnosu na njezina brata, koji je također rastavljen i ima dijete iz „miješanog“ braka s Engleskinjom, proteže se čitavim romanom. Za razliku od Ammu, Chacku su dozvoljeni izvanbračni odnosi. Ammuina afera s Veluthom pak poprimi čudovišne proporcije, na nju se prije svega gleda kao na kaljanje obiteljskoga ugleda:

Mala Kochamma prezirala je Ammu jer je gledala kako se Ammu poigrava sa sudbinom koju je ona sama, Mala Kochamma, tako je osjećala, zahvalno prihvatila. Sudbinu jedne žene bez muškarca. Tužna Mala Kochamma bez Patera Mulligana. S godinama je uspjela samu sebe uvjeriti da je njena nekozumirana ljubav s Pater Mulliganom bila u potpunosti zasluga njezinog uzdržavanja i njene odlučnosti da postupi ispravno. Svesrdno je prihvatila općenito prihvaćeno vjerovanje da udanoj kćeri nema mjesta u roditeljskom domu. A kao razvedena kći – po Maloj Kochammi, nije nigdje imala mjesta. A kao razvedena kći iz braka iz ljubavi, dakle, riječi nisu bile dostatne da se opiše njezina zapanjenost. A kao razvedena kći iz miješanog braka iz ljubavi – Mala Kochamma se dršćući odlučila na šutnju o tom pitanju.

(ibid 2000: 51)

Nakon što su Mammachi i Mala Kochamma saznale za aferu između Ammu i Veluthe, Ammu zaključavaju u sobi, a Mala Kochamma odlazi na policiju gdje optužuje Veluthu za otmicu i smrt Sophie Mol. Policajci ubijaju Veluthu pred očima Esthe i Rahel. Nakon svega Ammu je još više stigmatizirana u obitelji koja ju krivi za kaljanje ugleda obitelji i smrt Sophie.

Ammu i Anjum osim odbacivanja obitelji i društva, dijele i iskustvo majčinstva, ali u vrlo različitim kontekstima. Wisker ističe majčinstvo kao jednu od vrlo prisutnih tema u stvaralaštvu indijskih autorica:

Za mnoge, napose afričke žene, ali i za mnoge druge postkolonijalne spisateljice u Indiji i drugdje (vidi djela Anite Desai), majčinstvo je poprište debate o moći, boli, društvenim vezama, reproduktivnim pitanjima i identitetu. Pisanje o majčinstvu i njegovim nevoljama zapravo je osvajanje moći, njegovo redefiniranje i vrednovanje na ženama svojstven način.

(Wisker 2010: 226)

Anjum u dva navrata postaje majkom kada pronađe Zainab te kasnije Jebeen II. Ammu je prisiljena napustiti dom i djecu zbog afere s Veluthom.

Za razliku od Ammu koja umire sama, Anjum sama stvori svoju zajednicu iz temelja u kojoj će biti prihvaćena.

Junakinje romana A. Roy napuštaju svoje domove u potrazi za svojim mjestom u društvu koje ih u potpunosti ne prihvaća. Anjum utjehu pronalazi u zatvorenoj zajednici hijri i svojoj društveno zadanoj ulozi hijre. No zbog događaja u Gujaratu, odlazi na zapušteno mezarje gdje počinje život ispočetka stvarajući malu inkluzivnu zajednicu. Ammu ne doživljava sretan završetak, čak ne dobiva ni dostojanstveni ispraćaj.

Obitelji u romanima A. Roy su tradicionalne, posvećene očuvanju vrijednosti i nasljeđa te ne pokazuju razumijevanje za iskorake svojih članica van zadanih društvenih normi. Članovi društva su prikazani kao pritajeni nasilnici i krvoloci koji samo čekaju sljedeći sukob: *Muškaraci u narančasto-žutom vratili su mačeve u tok, spustili trozupce i pokorno se opet pojavili na svojim radnim mjestima, javljali se na zvonce, izvršavali naredbe, tukli svoje žene i čekali novi krvavi istup.* (Roy 2017: 65) Pri tome se naglašava koliko je uistinu tanka crta koja razdvaja privatno od političkog, odnosno obiteljsko od društvenog.

5.5 Jezik. Mjesto susreta i raskola

Već je spomenuto kako je jedna od preokupacija postkolonijalne književnosti rasvjetljivanje povijesti, odnosno pružanje prostora za priče onih, čiji se glasovi nisu mogli čuti u dominantnom kolonijalnom diskursu i kolonijalnoj književnosti. Prema Wisker (2010: 118) upravo zato što jezik predstavlja oblik moći, analiza diskursa je važno pitanje unutar postkolonijalne književnosti. Pitanje jezika na kojem se stvara postkolonijalna književnost donekle sam obradila u poglavlju o indijskoj književnosti na engleskom jeziku. Jezik kolonizatora predstavljao je još jedan od elemenata kolonijalne vlasti:

Tvrđi se da za kolonijalizma i imperijalizma vlast drži jezik kolonizatora, te da upravo on određuje o čemu se smije pisati i govoriti, kao i to kako se o nečemu smije pisati i govoriti. Moć je pisanog teksta samo jedan element vlasti.

(Wisker 2010: 55)

Iako je pisanje na jeziku nekadašnjeg kolonizatora mjesto prijepora književnih teoretičara, kritičara, ali i šire zajednice, ono je i u nekom pogledu i početna točka zacjeljenja:

Otpor kroz književni izraz poprima nekoliko oblika: on obnavlja povijest s motrišta zanemarenog, ušutkanog Drugog, poseže za izražajnim formama utemeljenim ili izvedenim iz tradicionalnih autohtonih oblika koji su također bili ušutkani ili marginalizirani; okreće se i dotad nepoznatim temama, kao i pisanju iz perspektive ljudi čiji je život povijest izbrisala, zanemarila ili sakrila, a također i njihovim jezikom.

(Wisker 2010: 118)

Dakle, ako uzmemo u obzir to da književno stvaranje može biti vrsta otpora, odnosno političkog čina, odabir autora da piše na jeziku kolonizatora također možemo gledati kroz tu prizmu. No isto tako, ne treba izbjegavati razumjeti i vrlo pragmatične razloge za taj postupak – činjenica je da jezik kolonizatora, u slučaju Indije engleski jezik, ujedno i „jezik tržišta“, a time i prečica za eventualni proboj na svjetsku književnu scenu.

U romanima A. Roy ispreplitanjem jezika oslikava se indijska raslojena višejezična stvarnost, kolektivna i individualna kolebanja u bezbrojnim rukavcima. Roy, izuzev toga da otvara prostor za potlačene, odbačene i otuđene pripadnike zajednica, otvara i prostor različitim indijskim jezicima koji su u nekom smislu također podčinjeni spram hindskog i engleskog jezika.

U romanu *Bog malih stvari* pojavljuju se povremeno rečenice na malajalamskom jeziku. One su najčešće ulični uzvici, fraze ili natpisi, a nakon njih u tekstu izvornika ponekad slijedi prijevod na engleskom, odnosno hrvatskom:

Dugo nakon što je odrastao i sam postao svećenik, Velečasni Ipe i dalje je bio poznat kao Punyam Kunju – Mali Blagoslovljeni [...]

(Roy 2000: 29)

Kada su napuštali policijsku stanicu Ammu je plakala pa je Estha i Rahel nisu pitali što znači veshya. A ni što znači vanbračno.

(Roy 2000: 14)

„Inquilab Zindabad!

Thozhilali Ekta Zindabad!“

„Živjela revolucija!“ vikali su. „Proleterci svih zemalja ujedinite se!“

(Roy 2000: 72)

Koo-koo kookum theevandi

Kooki paadum theevandi

Rapakal odum theevandi

Thalannu nilkum theevandi

To je bila prva lekcija koju je naučio u školi. Pjesmicu o vlaku.

(Roy 2000: 288)

Svakako treba spomenuti i da su imena pojedinih likova u romanu zapravo malajalamski nazivi za članove obitelji ili kombinacija osobnog imena s pridjevom na malajalamskom – Mala Kochamma („Baby Kochamma“), *Kochamma* je počasna ženska titula, Sophie Mol (*mol* znači „djevojčica“), Mammachi („baka“), Kochu Maria („mala“ Maria), ujak Chacko (od *Chachen* što znači „otac“).²⁰

Svjesno ostavljanje neprevedenih riječi doprinosi stvaranju i proširivanju određenog čitateljskog iskustva, pri čemu se od čitatelja zahtijeva „aktivan angažman s obzorima kulture u kojoj ti termini imaju značenje“ (Ashcroft et al. 2002: 64). Tako da i na razini teksta, ali i na razini sadržaja romana možemo primijetiti problematiziranje jezika kolonizatora. Dolazak malene rođakinje Sophie iz Engleske iščekuje se sa strepnjom i uzbuđenjem. Od blizanaca, Esthe i Rahel očekuje se potpuno savladavanje engleskog jezika, bez kratkih izleta u materinji jezik, jer Sophie ne zna malajalamski. Na putu im Chacko objašnjava sljedeće:

Chacko je govorio blizancima da su oni svi anglofili, iako to mrzi priznati. Da su oni obitelj anglofila. Usmjereni u pogrešnom pravcu, zarobljeni izvan svoje vlastite povijesti i u nemogućnosti pronaći put natrag, jer su tragovi već nestali.

(Roy 2000: 58)

Izmještenost unutar vlastite zemlje, kulture i povijesti teret je koji se odražava i na jezik, stoga se od blizanaca očekuje da dočekaju svoju rođakinju s besprijekornim engleskim:

Cijeli taj tjedan Mala Kochamma je neumorno prislušivala privatne razgovore blizanaca i kad god bi ih uhvatila da razgovaraju na malajalamskom odredila bi malu novčanu kaznu koja bi se odbijala od glavnog izvora: od njihovog džeparca. Tjerala ih je da pišu retke – namete, kako ih je ona zvala – Ja ću stalno govoriti na engleskom, Ja ću stalno govoriti na engleskom. Svaki po sto puta.

(Roy 2000: 42)

Natjerala ih je da vježbaju jednu englesku pjesmicu koju će pjevati u autu kad se budu vraćali. Morali su pravilno oblikovati riječi, i biti posebno pažljivi kod izgovora.

(Roy 2000: 42)

²⁰ „The Website of Prof. Paul Bryans | wsu.edu.“ [pristupljeno 30. lipnja 2021.] <https://brians.wsu.edu/2016/10/19/arundhati-roy-the-god-of-small-things/>

Stroge metode odgoja u sprezi s učenjem na engleskom pojavljuju se i u kršćanskoj školi koju po kazni pohađa Rahel:

Prva crna lista na koju je Rahel dospjela bila je u nazarećanskom samostanu kad joj je bilo jedanaest godina, kada su je uhvatili ispred vrtnog ulaza njene razrednice kako ukrašava hrpu svježeg kravljevog izmeta malim cvjetovima. Na sjednici slijedećeg jutra morala je pronaći riječ izopačenost u oksfordskom rječniku i naglas pročitati značenje.

(Roy 2000: 22)

S druge strane, u romanu se pojavljuje entuzijazam za drugu anglofonu kulturu zbog sve većeg utjecaja američke popularne kulture i slabljenja britanskog utjecaja nakon proglašenja neovisnosti Indije. Dok je britanska kultura, a s njome i engleski jezik, vezana uz obrazovne institucije i više slojeve indijskoga društva, a time predstavlja zastarjeli, kolonijalni sustav vrijednosti, američka kultura nadire preko zabavnog, dokoličarskog sadržaja. Kao primjere možemo izdvojiti Esthinu opčinjenost Elvisom Presleyjem i obiteljski odlazak u kino na film *Moje pjesme, moji snovi*:

Estha je nosio svoje šljaste, bež cipele i Elvis kokoticu. Specijalnu kokoticu za izlaske. Njemu omiljena Elvisova pjesma bila je Party. „Some people like to rock, some people like to roll,“ zavijao bi kad ga nitko nije gledao [...]

(Roy 2000: 42-3)

Čarobni, miris Mojih pjesma, mojih snova kojeg je Rahel zapamtila i sačuvala u sjećanju. Mirisi, poput glazbe, sadržavaju uspomene. Duboko je udahnula i spremila ga za potomstvo.

(Roy 2000: 105)

Mala Kochamma, koju su lubenice vukle prema dolje, nije sebi željela priznati da se raduje filmu. Radije se osjećala kao da to radi samo zbog djece. [...]

Najviše je voljela početak s opaticama, i nadala se da to nisu propustili. Ammu je objasnila Esthi i Rahel da ljudi uvijek najviše vole ono s čim se mogu najviše identificirati. Rahel je pretpostavljala da se najviše identificira s Christopherom Plummerom koji je glumio Kapetana Von Trappa.

(Roy 2000: 104)

U *Ministarstvu potpune sreće* također se pojavljuju rečenice, pjesme, mantre i uzvici na različitim jezicima, najčešće na hindskome i urdskome.

U sljedećim primjerima korišten je hindski leksik:

„Dok ti se garam-garam (topli) pipi slijevao niz thanda-thanda (hladne) noge!“

(Roy 2017: 38)

Postao je Anjum, sljedbenik ustada Kulsoom Bi od delhijske gharane, jedne od sedam regionalnih gharana hijri u zemlji, od kojih je svaka na čelu imala nayaka, poglavarku, kojoj je pak pretpostavljena bila vrhovna poglavarka.

(Roy 2017: 31)

Dok u ovome primjeru imamo dvostih na urdskome:

Intervju bi često završio tako što bi izrecitirao dvostih jednog od svojih omiljenih urdskih pjesnika, Mira Taqija Mira:

*Jis sar ko ghurur aaj hai yaan taj-vari ka
Kal uss pe yahin shor hai phir nauhagari ka*

*Glava na kojoj se danas ponosno krana diči
Sutra će, baš tu, uz tužbalice pod zemlju sići*

(Roy 2017: 22)

I dok se u tekstu mjestimice isprepliću hindski i urdski jezik svjedočeći koliko je teško razgraničiti suživot dvije različite religijske zajednice na istome području, na sadržajnoj razini romana u središnjem dijelu zapleteni smo u mrežu fragmentarnih opisa sukoba muslimana i hinduista gdje jezici počinju imati drugu ulogu. U govoru ekstremističkih pripadnika dviju zajednica jezik postaje prva crta razdvajanja te sredstvo za verbalno vrijeđanje:

Nacionalistima svih boja zaurloao je: „Doodh maangogey to kheer dengey! Kashmir maangogey to chiir dengey!“ Tražite pogače, dat ćemo i kruha. Tražite Kašmir, režemo od uha do uha!

(Roy 2017: 98)

Ai Hai! Saali Randi Hijra! Jebi si sestru, kurvanjska hijro. Kurvanjska muslimanska hijro.

Odjeknuo je drugi glas, nervozan, visok, druge ptice:

Nahi yaar, mat maro, Hijron ka maarna apshagun hota hai.

Nemoj je ubiti, brate, ubijanje hijri donosi nesreću.

(Roy 2017: 62)

Zato su samo stajali nad njom i natjerali je da skandira njihove parole.

Bharat Mata Ki Jai! Vande Mataram!

(Roy 2017: 62)

Nakon traumatičnih događaja u Gujaratu i boravka u logoru Anjum iz straha Zainab uči mantru:

U tjedan dana Zainab je naučila pjevati nešto što nitko u Khwabgi nije razumio. Anjum je rekla kako je to mantra na sanskrtu, imenom Gayatri Mantra. Naučila ju je u logoru u Gudžaratu. Ljudi su govorili kako je mantru korisno znati jer se čovjek, ako ga okruži razularena svjetina, može pokušati izdavati za hindusa. Iako ni ona ni Zainab nisu imale pojma što riječi znače, djevojčica ju je brzo naučila i veselo pjevušila najmanje dvadeset puta dnevno, kad bi se spremala za školu, slagala školske knjige ili hranila svog jarca:

Om bhur bhuvah svaha

Tat savitur varenyam

Bhargo devasya dhimahi

Dhiyo yo nah pracodayat

(Roy 2017: 49-50)

Anjum, koja je odgojena u islamskoj kulturi i na urdskoj poeziji, na svoju kćer odluči prenijeti sanskrtsku mantru iz straha da joj se nešto loše ne dogodi, a time prekida obiteljsko nasljeđe.

Urdska poezija i glazba važan su dio Anjuminog identiteta i odrastanja u Starom Delhiju. Njezin otac je bio hećim i strastveni ljubitelj poezije na urdskom jeziku, koji je svojim pacijentima propisivao poeziju umjesto lijekova:

Većina njegovih posjetitelja, drskih emisara nove vladajuće klase i jedva svjesnih vlastite arogancije, nije posve shvaćala značenje kupleta ponuđenog poput kakvog zalogaja koji treba sprati čašicom gustog, slatkog čaja. Shvatili su naravno da se tu radi o tužbalici za propalim carstvom čije su se granice skupile u prljavi geto okružen ruševnim zidovima starog grada. I jesu, shvaćali su kako je to istovremeno i žalobni komentar skućenih uvjeta u kojima živi sam Mulaqat Ali. Ono što nisu uspijevali razumjeti jest da dvostih predstavlja prepredeni zalogaj, perfidnu samosu, upozorenje umotano u žalovanje, koje

lažnom poniznošću nudi erudit posve siguran da slušatelj ne govori urdski, jezik koji je i sam, kao i većina njegovih govornika, postupno postajao getoiziran.

(Roy 2017: 22-23)

Mantre na sanskrtu i poezija na urdskome, dakle izrazi visoke lirske vrijednosti, u potpunoj su suprotnosti s dijelovima koji govore o krvavim sukobima ili u kojima se pojavljuju nacionalistički uzvici obiju strana:

Trideset tisuća narančasto-žutih papiga čeličnih kandži i krvavih kljunova koji uglas kriješte:

Mussalman ka ek hi sthan! Qabristan ya Pakistan!

Jedan put za muslimana! Na groblje il' put Pakistana!

(Roy 2017: 62)

Na naša pitanja odgovarao je parolama koje je izvikivao kao da je na mitingu: Jis Kashmir ko khoon se seencha, woh Kashmir hamara hai! Kašmir koji smo natopili svojom krvlju, taj je Kašmir naš! Ili bojnim pokličem Alahovih tigrova: La Sharakeya wa La Garabeya, Islamia, Islamia! – približno: Ne valja nam Istok ništa, Zapad na nas samo vreba, zato islam, islam nama treba!

(Roy 2017: 159)

Postupkom kontrastiranja mantri i poezije s nasilnim scenama i nacionalističkim uzvicima prokazuje se koliko brzo ljudi mogu od (štovanja) velikih kulturnih i civilizacijskih tekovina kliznuti prema okrutnosti i nasilju.

U romanu se još pojavljuju i izrazi na arapskom (1) i paštunskom (2) jeziku:

(1)

Aurangzeb, koji je u to doba bio car, pozvao je Sarmada na svoj dvor i od njega zatražio da dokaže kako je pravi musliman tako što će izreći šehadet: La ilaha illallah, Mohammed ur rasul Allah – Nema boga osim Allaha, Muhamed je Alahov poslanik.

(Roy 2017: 18)

(2)

Nakon drugog napada dobili smo anonimno pismo na paštunskom (kojim dobro vladam, i u govoru, i u pismu): Nun zamong bad qismati wa. Kho yaad lara che mong sirf yaw waar pa qismat gatta kawo. Ta ba da hamesha dapara khush qismata ve. Ili u prijevodu (više-manje): Danas nismo imali sreće. Ali ne zaboravite da mi moramo imati sreće samo jednom. A vas sreća mora pratiti stalno.

(Roy 2017: 98)

Na sadržajnoj razini romana jezik postaje mjesto propitkivanja stvarnosti kada Anjumina majka otkrije da je rodila interspolno dijete:

U jedinom jeziku koji je znala, urdskom, sve stvari, ne samo žive, nego baš sve – sagovi, odjeća, knjige, olovke, glazbala – sve to ima svoj rod. Sve je ili muškog ili ženskog roda, muškarac ili žena. Sve osim njenog djeteta. Naravno da zna kako postoji naziv za takve kao što je on – hijra. Ustvari postoje dva, hijra i kinnar. Ali dvije riječi ne čine jezik. Može li se živjeti izvan jezika?

(Roy 2017: 17)

Rodna binarnost u jeziku, ali i izvan njega, sputava i ograničava život interspolnog djeteta. Indijsko heteronormativno društvo u romanu prepoznaje pojavu interspolnosti i legitimizira ju unutar religijskih okvira kao hijre. Zahvaljujući vjeronanju da hijre donose sreću, Anjum preživljava događaje u Gujaratu, jer se nitko ne usudi ubiti hijru. Problematiziranje gramatičkog roda i roda kao društvenog konstrukta pojavljuje se na različite načine u romanu. Primjerice, u Khwabgi Anjum spoznaje spektar rodnih identiteta, a usputno i popratni diskurs:

Imala je diplomu i znala engleski što je važnije od toge, znala je jezik novog vremena – znala se koristiti terminima cis-muškarac i M-u-Ž i Ž-u-M, a u intervjuima sebe nazivala „trans-osobom“. Anjum je pak ismijavala ono što je nazivala „trandža-bandža“ i sebe tvrdoglavo nazivala hijrom.

(Roy 2017: 41)

Za razliku od pansiona Dženet, u Khwabgi je Anjum morala obnašati svoje dužnosti kao hijra te usvojiti obrazac ponašanja i odijevanja:

Naučila je kako u hodu naglašeno ljuljati bokovima i komunicirati karakterističnim pljeskanjem raširenih prstiju, koje su hijre izvodile glasno poput pucnja iz pištolja, a pljesak je mogao značiti bilo što – da, ne, možda, Wah! Behen ka Lauda (sestrin ti kurac), Bhonsadi ke (rođeni si šupak). Samo bi druga hijra mogla dešifrirati točno značenje određenog pljeska u određenom trenutku.

(Roy 2017: 32)

Iz ovoga citata možemo primijetiti kako i zajednica hijra ima svoj „jezik“ koji posve razumiju samo pripadnice te zajednice.

Jezici u romanima Arundhati Roy zauzimaju važan dio strukture djela i to na dvije razine – tekstualnoj i sadržajnoj. Na tekstualnoj razini fraze, izrazi i rečenice utječu na samo čitateljsko iskustvo, dok na sadržajnoj služe kao prikaz raslojenosti indijskoga društva.

6 Zaključak

U svoja dva romana Arundhati Roy je uspjela na izuzetan način predočiti kompleksnost indijskoga suvremenog društva, njegove unutrašnje bitke i boljke kroz osebjne likove, među njima Ammu i Anjum.

U Royinim pričama prostor i glas dobivaju likove koji su nam daleki, tihi i nevidljivi, koji se pojavljuju u suhoparnim statistikama zbog činjenice da pripadaju određenom sloju ili zajednici. „Mogu li potlačeni govoriti?“, pitanje je koje je postavila Gayatri Ch. Spivak, a nakon njega slijedi „Kako?“. Tko ima pravo govoriti umjesto drugih i tko ima pravo dati glas nekome? Teško da će ikada doći do nekog određenijeg konsenzusa oko tih pitanja. Rješenje svakako ne može biti šutjeti ili u slučaju Arundhati Roy – ne pisati. Čitav spektar nevjerovatnih likova u MPS i BMS svjedoči nam da Roy ima sluha za tuđe priče i ne samo to, ima talent i sposobnost da nam ih prenese.

Poglavlja „Priča“, „Prostor“, „Društvo“ i „Jezik“ čine presjek tema kojima se Roy bavi u svojim djelima. Priče iz romana A. Roy djeluju kao palimpsest kojim se nastoji obnoviti zaboravljena mjesta iz povijesti, ali i prikazati svu raznolikost i slojevitost indijskoga društva. Svjetovi u njenim romanima možda jesu specifično indijski, ali teme poput zabranjene ljubavi ili potrage za vlastitim identitetom su poprilično univerzalne. Postkolonijalni kontekst romana izrazito je važan da bi se posve razumio prikaz društva i pojedinaca čije su živote oblikovali različiti društveni procesi i povijesni događaji.

7 Literatura

Primarna literatura:

Roy, Arundhati. 2000. *Bog malih stvari*. Zagreb: Izvori

Roy, Arundhati. 2017. *Ministarstvo potpune sreće*. Zagreb: Profil

Sekundarna literatura:

Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth; Tiffin, Helen. 2002. *The empire writes back : theory and practice in post-colonial literatures*. London ; New York : Routledge

Biti, Vladimir. 2000. *Postkolonijalna teorija U: Pojmovnik suvremene književne i kulturne teorije*. Zagreb: Matica hrvatska. 357-452

Boehmer, Elleke. 1995. *Colonial and postcolonial literature : migrant metaphors*. Oxford ; New York: Oxford University Press

Gordić Petković, Vladislava. 2011. *Rod i književnost*. U: *Uvod u rodne teorije*. Milojević, I., Markov, S. (ur.). Novi Sad: Mediterran Publishing. 397-407

Nanda, Serena. 1999. *Neither man nor woman : the hijras of India*. Belmont: Wadsworth Pub. Co.

Nikolić Ristanović, Vesna. 2011. *Rod i nasilje*. U: *Uvod u rodne teorije*. Milojević, I., Markov, S. (ur.). Novi Sad: Mediterran Publishing. 337-349

Pandey, Bishambhar Nath. 1969. *The Break-up of British India*. London: New York: Macmillan; St. Martin's Press

Pateman, Carole. 1998. *Ženski nered : demokracija, feminizam i politička teorija*. Zagreb: Ženska infoteka Press

Robb, Peter. 2002. *A history of India*. Basingstoke ; New York: Palgrave

Robinson, Andrew. 2015. *Kratka povijest Indije*. Zagreb: Sandorf nakladništvo

Spivak, Gayatri Chakravorty. 2011. *Mogu li podčinjeni [subaltern] govoriti? : revidirana verzija*. U: *Nacionalizam i imaginacija : i drugi eseji*. Zaprešić: Fraktura. 65-162

Stanković, Fuada; Markov, Slobodanka. 2011. *Rod i ekonomija*. U: *Uvod u rodne teorije*. Milojević, I., Markov, S. (ur.). Novi Sad: Mediterran Publishing. 321-337

Stern, Robert W. 1994. *Changing India, Bourgeois revolution on the subcontinent*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tomaš, Lora ; Janjić, Marijana (ur.). 2017. *Lotosi od neona : indijski autori o gradovima i drugim ljubavima*. Rijeka ; Zagreb: Studio TiM ; Udruga Lotos

Wisker, Gina. 2010. *Ključni pojmovi postkolonijalne književnosti*. Zagreb: AGM

Mrežni izvori:

- „Arundhati Roy | Britannica.“ [pristupljeno 2. kolovoza 2020.]
<https://www.britannica.com/biography/Arundhati-Roy>
- “Bhabha, Homi K. | Hrvatska enciklopedija.” [pristupljeno 14. ožujka 2021.]
<https://enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=68128>
- „Herstory | Oxford reference.“ [pristupljeno 27. siječnja 2021.]
<https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803095933417>
- Hijra | Cultural Anthropology | Lumen Learning.“ [pristupljeno 20. svibnja 2021.]
<https://courses.lumenlearning.com/culturalanthropology/chapter/hijra/>
- „How Britain tried to 'erase' India's third gender | BBC NEWS.“ [pristupljeno 23. svibnja 2021.] <https://www.bbc.com/news/world-asia-india-48442934>
- „Indian National Congress | Encyclopedia.Com.” [pristupljeno 25. lipnja 2020.]
<https://www.encyclopedia.com/history/asia-and-africa/south-asian-history/indian-national-congress>.
- „Indijska spisateljica, dobitnica Bookerove nagrade za Jutarnji „Čudno je biti slavan pisac u zemlji gdje većina ne zna čitati“ | jutarnji.hr | [pristupljeno 25. svibnja 2021.]
<https://www.jutarnji.hr/kultura/knjizevnost/indijska-spisateljica-dobitnica-bookerove-nagrade-za-jutarnji-cudno-je-bit-slavan-pisac-u-zemlji-gdje-vecina-ne-zna-citati-6780063>
- Kirpal, Viney. Je li indijski roman shvaćen? | matica.hr [pristupljeno 20. rujna 2020.]
<https://www.matica.hr/kolo/304/proturjecja-indijskoga-romana-na-engleskome-jeziku-20436/>
- Kirpal, Viney. Uvod iz knjige Postmodernistički indijski engleski roman | matica.hr [pristupljeno 20. rujna 2020.] <https://www.matica.hr/kolo/304/proturjecja-indijskoga-romana-na-engleskome-jeziku-20436/>
- „postkolonijalizam | Struna | Hrvatsko strukovno nazivlje.” [pristupljeno 20. lipnja 2021.]
<http://struna.ihj.hr/naziv/postkolonijalizam/24993/>.
- Romić, Biljana. Proturječja indijskoga romana na engleskome jeziku | matica.hr [pristupljeno 20. rujna 2020.] <https://www.matica.hr/kolo/304/proturjecja-indijskoga-romana-na-engleskome-jeziku-20436/>

„Sepoj | Proleksis enciklopedija“ [pristupljeno 25. studenoga 2021.]

<https://proleksis.lzmk.hr/1864/>

Shah, A.M. "Purity, Impurity, Untouchability: Then and Now." *Sociological Bulletin* 56, no.

3 (2007): 355-68. [pristupljeno 5. srpnja 2021.] <http://www.jstor.org/stable/23620634>.

“Taslima detests 'female Rushdie' tag“ | *The Times of India* | [pristupljeno 29. kolovoza

2021.] <https://timesofindia.indiatimes.com/india/taslima-detests-female-rushdie-tag/articleshow/1839713.cms>

„The Website of Prof. Paul Bryans | wsu.edu.“ [pristupljeno 30. lipnja 2021.]

<https://brians.wsu.edu/2016/10/19/arundhati-roy-the-god-of-small-things/>

8 Appendix

Popis djela poznatijih indijskih postkolonijalnih pisaca prevedenih na hrvatski jezik

- Desai, Anita. *Gladovanje, gozba*; prevela s engleskog Maja Šoljan. Zagreb : DiVič, 2000.
- Desai, Kiran. *Halabuka u voćnjaku guava*; prevela s engleskog Tamara Banjeglav. Zagreb : Algoritam, 2007.
- Desai, Kiran. *Nasljedje gubitka*; prevela s engleskog Ivana Rogar. Zagreb : Algoritam, 2008.
- Ghosh, Amitav. *More makova*; prevela s engleskog Vlatka Valentić. Zagreb : Vuković & Runjić, 2015.
- Ghosh, Amitav. *Rijeka dima*; prevela s engleskog Vlatka Valentić. Zagreb : Vuković & Runjić, 2018.
- Jha, Raj Kamal. *Plavi pokrivač*; preveo Miroslav Zec. Split : Marjan tisak, 2006?
- Kaur, Rupī. *Mlijeko i med*; prevela Ira Martinović. Zagreb : Stilus knjiga, 2017.
- Kaur, Rupī. *Sunce i njeni cvjetovi*; prevela Ira Martinović. Zagreb : Stilus knjiga, 2018.
- Kaur, Rupī. *Tijelo dom*; prevela Ira Martinović. Zagreb : Stilus knjiga, 2020.
- Lahiri, Jhumpa. *Tumač bolesti*; prevela s engleskog Blanka Pečnik-Kroflin. Zagreb : Algoritam, 2001.
- Lahiri, Jhumpa. *Imenjake*; prevela s engleskog Blanka Pečnik-Kroflin. Zagreb : Algoritam, 2004.
- Lahiri, Jhumpa. *Ravnica*; prevela s engleskog Petra Mrduljaš. Zagreb : Profil knjiga, 2014.
- Mistry, Rohinton. *Obiteljske stvari*; prevela s engleskog Andrea Meić. Zagreb : Hena com, 2005.
- Naipaul, V. S. *Gerilci*; preveo Vladimir Vuković. Zagreb : Mladost, 1980.
- Naipaul, V. S. *Pola života*; preveo s engleskog Marko Kovačić. Zagreb : Algoritam, 2002.
- Naipaul, V. S. *Mistični maser*; prevela s engleskog Sanja Fabijanić. Zagreb : Algoritam, 2002.
- Naipaul, V. S. *Zagonetni dolazak* : roman u pet poglavlja; prevela s engleskog Biljana Romić. Zagreb : Algoritam, 2004.
- Naipaul, V. S. *Kuća za g. Biswasa*; prevela s engleskog Biljana Romić. Zagreb : Algoritam, 2006.
- Nair, Anita. *Ženski kupe*; prevela Slavica Loades. Split : Marjan tisak, 2003.
- Roy, Arundhati. *Bog malih stvari*; prevela s engleskog Aleksandra Kolar-Park. Zagreb : Izvori, 2000.

- Roy, Arundhati. *Ministarstvo potpune sreće*; preveo s engleskog Saša Stančin. Zagreb : Profil knjiga, 2017.
- Rushdie, Salman. *Istok, zapad*; preveo s engleskog Vladimir Cvetković Sever. Zagreb: Vuković & Runjić, 1999.
- Rushdie, Salman. *Djeca ponoći*; prevela Lia Paić. Zagreb : Izvori, 2000.
- Rushdie, Salman. *Harun i more priča*; preveo Igor Grbić. Zagreb : Vuković & Runjić, 2000
- Rushdie, Salman. *Sotonski stihovi*; preveo Nikola Miličević. Split : Kvruga izdavaštvo, 2000.?
- Rushdie, Salman. *Bijes*; prevela Maja Tančik. Zagreb : Vuković & Runjić, 2002.
- Rushdie, Salman. *Sram*; preveo G. Vujasinović. Zagreb : Izvori, 2002.
- Rushdie, Salman. *Maurov posljednji uzdah*; preveo G. Vujasinović. Zagreb : Izvori, 2004.
- Rushdie, Salman. *Klaun Shalimar*; preveo Goran Vujasinović. Zagreb : Izvori, 2008.
- Rushdie, Salman. *Luka i Vatra života*; s engleskoga preveo Marinko Raos. Zagreb. Vuković & Runjić, 2010
- Rushdie, Salman. *Firentinska čarobnica*; prevela Lia Paić. Zagreb : Izvori, 2011.
- Rushdie, Salman. *Joseph Anton : jedno sjećanje*; prevela Lia Paić. Zagreb : Izvori, 2014.
- Rushdie, Salman. *Dvije godine, osam mjeseci i dvadeset osam noći*; preveo Igor Buljan. Zagreb : Vuković & Runjić, 2017.
- Seth, Vikram. *Prikladan momak (Kišni paviljon; Sveta rijeka; Svadbeni sari)*; preveo Marinko Raos. Zagreb : Profil knjiga, 2010-2013. 3 sv.
- Sharma, Akhil. *Poslušni otac*; prevela s engleskoga Suzana Sesvečan. Zagreb : V.B.Z., 2007.
- Swarup, Vikas. *Milijunaš s ulice*; preveo s engleskoga Vladimir Cvetković Sever. Zagreb : Algoritam, 2009.
- Swarup, Vikas. *Šestero osumnjičenih*; preveo s engleskoga Vladimir Cvetković Sever. Zagreb : Algoritam, 2013.

Izbori na hrvatskome jeziku:

- Popodnevi pljuskovi : izbor iz suvremenoga indijskoga ženskog pisanja / izabrale, prevele i tumačenjima popratile Lora Tomaš i Marijana Janjić. Zagreb: V.B.Z., 2011.*
- Preko granica : pripovijetke o ljubavi, ludosti i ratu / Saadat Hasan Manto ; odabrao i s urdskog preveo Krešimir Krnic ; [izbor, prijevod i pogovor Krešimir Krnic] Zagreb: Ibis grafika, 2016.*
- Lotosi od neona : indijski autori o gradovima i drugim ljubavima / uredile Lora Tomaš i Marijana Janjić. Rijeka : Studio TiM ; Zagreb : Udruga Lotos, 2017.*

Pričama kroz Indiju [uredila Anja Šintić] Klub studenata indologije Tarangiņi. Zagreb, 2017.
Pričama kroz Indiju 2 [uredila Anja Šintić] Klub studenata indologije Tarangiņi. Zagreb,
2017.