

Оливера С. Марковић¹

Универзитет у Нишу

Филозофски факултет

Департаман за српску и компаративну књижевност

ПОТРАГА ЗА ИДЕНТИТЕТОМ У РОМАНИМА

ДЕЧАШТВО: СЦЕНЕ ИЗ ПРОВИНЦИЈСКОГ ЖИВОТА И

МЛАДОСТ ЦОНА М. КУЦИЈА²

*Апстракт: У раду се из угла постколонијалне критике анализирају два аутобиографска романа Цона М. Куција – Дечаштво: сцене из провинцијског живота и Младост. У првом делу рада расправља се о карактеристикама жанра *autre-biography*, што је ознака коју је сам Куци употребио у вези са својим романом Дечаштво. Схватајући поменути жанр као тип историографске метафикције у којем је фокус стављен на питање другости, знања/моћи, односа истине и фикције, ауторка усмерава интерпретацију на проблеме дискурзивног конструисања идентитета аутобиографског субјекта у контексту сложене друштвено-политичке ситуације Јужне Африке, а нарочито на проблем јунакове идентитетске потраге у вези са његовим односом према другости (Другом и другом). На крају рада расправља се о мотиву фарме као о простору хетеротопије, при чему је дати мотив схваћен као назнака могућности постојања субјекта изван граница насиља и другости, симбол јунаковог преображаја и чворна тачка преко које јунак успоставља континуитет са собом и другима. Поред тога, подвучена је важност отворених завршетака Куцијевих романа у вези са његовим инсистирањем на немогућности говорења са другим, и показано на који начин такви завршеци кореспондирају са Куцијевим схватањем аутобиографије као секуларне исповести.*

*Кључне речи: постколонијална критика, идентитет, другост, дискурс, евроцентризам, аутобиографија, *autre-biography*, Куци.*

¹ olivera.markovic@filfak.ni.ac.rs

² Овај текст се делимично ослања на мастер рад *Аутобиографија о другом: аутобиографски романи Цона М. Куција*, који је ауторка одбранила на Филозофском факултету Универзитета у Нишу 3. јула 2015. године.

1. Увод: *autre-biography* као жанр. Проблем идентитета

Поигравајући се старогрчком речју *autos* (*constvo, сам*) у оквиру појма *аутобиографија*, и француском речи *autre* (*други*), Куци је жанровско-типолошке карактеристике свог првог аутобиографског текста *Дечапство: сцене из провинцијског живота* подвео под појам *autre-biography*³, указујући на овај начин на онеобичену форму свог аутобиографског текста.⁴ Аутобиографија о другом може се одредити као облик аутобиографије у којој приповедач приповеда у трећем лицу, као да приповеда о некој другој особи (Марковић 2016: 177–178). Чињеница да су формална средства која користи аутобиографија о другом радикално различита у односу на формална средства „класичне” аутобиографије пружа подстицај да се о аутобиографији о другом промишља као о облику пародизације аутобиографског жанра и, с тим у вези, о идеолошким импликацијама које то пародирање има. Пре свега, онеобичавањем аутобиографске форме истиче се разлика и вишак значења у односима идентитетских могућности приповедача (доживљајног и приповедног ја) и аутора, које производи *сваки* аутобиографски текст; овај ефекат се на плану садржине реализује кроз тематизацију другости и другог. Указујући на апоричности аутобиографског жанра, аутобиографија о другом проблематизује питање аутобиографског идентитета, али и идентитета уопште, преносећи расправу о овом питању у домен конструктивистичких концепата идентитета као дискурзивно формираних (према: Марковић 2016: 177–188).

На текстуалном нивоу одиграва се наративна стратегија аутентизације, при чему ми остајемо свесни вештачког, фикционалног јаза између биографског субјекта и аутора. Куци прави један корак назад и креира дистанцу између себе и свог прошлог себе, прекидајући тако идеју о континуитету идентитета

³ Адекватан превод овог термина на српски језик могао би бити „аутобиографија о другом”, јер се њиме назначавача двоструки статус аутобиографског субјекта у тексту (као оног ко пише причу, али и оног о коме се прича пише, и то са одређене дистанце и са одређеним циљевима) и са тим повезан однос аутобиографског субјекта према тексту који и јесте и није његов (будући да текст није одређен само интенцијама аутора, али и с обзиром на проблематизацију односа стварности и фикције у савременим филозофским и књижевнотеоријским парадигмама), као и тема отуђености (последича постструктуралистичке тезе о децентрализацији субјекта), која је важна у оба Куцијева текста. Други могући превод, аутобиографија другог, није довољно прецизан јер може упућивати и на фикционалну аутобиографију (Marković 2016: 178–179). У даљем тексту користимо се првом варијантом превода.

⁴ У раду ће се као о аутобиографији о другом говорити још и у вези са Куцијевим романом *Младост*.

и јунака, на тај начин спречавајући изједначавање фикционалног дечака из прошлости и садашњег ауторског себе (Heister 2014: 236).⁵

Одвајањем приповедачких инстанци Куци у средиште свог текста ставља проблем позиције (аутобиографског) другог, а идеолошке импликације оваквог поступка даље се односе на проблеме фикционалности/истинитости и знања/моћи, због чега се жанр аутобиографије о другом може окарактеристати и као историографска метафикција (в. Марковић 2016: 181–183).

Куци се проблему аутобиографије више пута враћао у својим јавним говорима, интервјуима и есејима.⁶ Јужноафрички аутор полази од претпоставке да аутобиографски текст нема привилегован приступ истини, јер „истинитост” или „искреност” исповести зависи од читалачких конвенција које постављају границе пробабилности приказаног аутобиографског субјекта/истине у аутобиографији.⁷ Куци је мишљења да оцена истинитости аутобиографског/исповедног модуса зависи од неколико категорија – аутентичности, искрености и привилегованости. Нарочито занимљива је друга категорија, категорија искрености, коју Куци одређује као „аутобиографову моралну самоспознају” (“moral self-knowledge of the autobiographer” – Coetzee 1984: 4, цитирано према Heister 2014: 225). Управо се у овом исказу могу наћи корени Куцијеве аутобиографије о другом као *секуларне исповести* (Coetzee 1985: 291): под претпоставком да аутобиограф жели да његова исповест буде искрена, он се мора дистанцирати од себе, не би ли био у стању да процени сопствену моралност. Са друге стране, треба имати у виду да поље стичности нужно укључује другог, као и то да писање у првом лицу нужно затвара перспективе другог. У том смислу приповедање у трећем лицу обезбеђује приступ истини која се

⁵“On the level of the text a strategy of narrative authentication is enacted, while we remain aware of the artificial fictional gap between biographical subject and author. As Coetzee takes one step back and creates a distance between himself and his former self, he interrupts the idea of continuity of identity and character, preventing a close alignment of past fictional boy self and present authorial self.”

⁶Куци је 1984. године на Универзитету у Кејптауну одржао предавање под насловом *Истина и аутобиографија* (*Truth and autobiography*). Исте године објавио је краћи аутобиографски текст *Сећајући се Тексаса* (*Remembering Texas*). На проблем аутобиографије он је указивао и у својим интервјуима („Свака аутобиографија је приповедање, свако приповедање је аутобиографија” – “All autobiography is storytelling, all storytelling is autobiography”, Coetzee 1992: 391), као и у приступном говору на церемонији примања Нобелове награде. Међутим, најзначајнији Куцијев текст о овој тематици јесте онај из 1985. године – *Исповест и двострука мисао: Толстој, Русо, Достојевски* (*Confession and double thought: Tolstoy, Rousseau, Dostoevsky*), о којем ће бити речи у наставку овог рада.

⁷Куци о „аутобиографском пакту” између аутобиографа и читаоца говори као о „економији исповести”, која се заснива на конвенцијама говорења о себи као „исповедној валути” (Coetzee 1984: 3–4, цитирано према Heister 2014: 225).

крије испод исповедне форме (Heister 2014: 225–226). Стога *већу вредност* има она исповест која није просто говорење аутора/приповедача о себи, већ и покушај да се проникне у разлоге исповедања, што за последицу има маркирање двострукости аутобиографске истине (Coetzee 1985: 257) и креирање ироничке дистанце између аутора и аутобиографског субјекта.

Метакоментар приповедача на почетку романа *Младост* такође адресира питање истинитости аутобиографског/исповедног модуса. Јунак Џон живи са својом девојком, Жаклин; једног дана она проналази његов дневник, чита га и одмах затим раскида са њим. Џона не брине раскидање са девојком, већ размишља о побудама због којих пише дневник, као и о питању истинитости у фикцији:

Pitanje o tome šta treba poveriti dnevniku a šta zauvek skrivati, zadire u samu srž njegovog pisanja. [...] Ko kaže da je u svakom trenutku, dok pero klizi po papiru, on uistinu on? U jednom trenutku, on je možda zaista on, u drugom možda naprosto izmišlja. Kako da bude siguran šta je istina? Zašto bi uopšte želeo da bude siguran? [...] Kako je uveriti da to što je pročitala u dnevniku nije istina, sramna istina [...] već, naprotiv, fikcija, jedna od mnogih mogućih fikcija, istinitih samo u onom smislu u kome je umetničko delo istinito – verno samom sebi, verno svojim imamentnim ciljevima [...] (2005: 14).

Прави циљ књижевне исповедне форме, дакле, јесте могућност асертивне комуникације са другим кроз естетску комуникацију. У том смислу исповест представља простор посебног онтолошког статуса, јер као уметничка форма омогућава интуирање себе кроз другог или истину другог; Куцијева се аутобиографска проза може разумети као покушај да се дође до самоспознаје преко дистанцирања од себе (Марковић 2016: 186).

Трагање за идентитетом се и жанровски и тематски конституише као идејно стетиште Куцијевих аутобиографских романа. Питање идентитета поставља се као тачка умножавања и пресецања различитих културних, историјских и политичких дискурса у овим текстовима, и ово питање се никада до краја не разрешава будући да се удвајањем аутобиографског субјекта и приповедача константно померају границе идентитетских могућности аутобиографског субјекта према подручју неизреченог и виртуелног. Аутобиографија о другом може се разумети и као вид деконструисања аутобиографије, односно оне дискурзивне форме која у оквирима западноевропског културног модела обезбеђује препознавање стабилног идентитета аутобиографског субјекта. Притом се удвајањем фигура приповедача и јунака трагање за идентитетом обележава као перформативни чин, а не природна чињеница утемељена у ло-

гоцентричном погледу на свет. С обзиром на то да се идентитет конституише у разликама, у односу на оно што се означава као другост и други, процес идентификације је увек утемељен у дискурзивним конструкцијама као репрезентацијама идентитета. Како се у поменутиим аутобиографским текстовима чин (само)идентификације представља као иступање у подручје другости, њима се проблематизује и питање говорења о себи у оквиру хегемонијског деловања културе Запада у условима сложене друштвено-политичке ситуације Јужноафричке Републике, односно, питање граница идентитета или облика репрезентације сопства у овим културама. Приказујући процес (само)идентификације у простору дискурзивне борбе различитих идентитетских могућности, Куци се као аутобиограф „ослобађа” због жанровских конвенција свог подразумеваног монопола над истином. С тим у вези може се повући паралела између жанра аутобиографије и колонијалног дискурса: као што у колонијалном дискурсу колонизовани други нема свој глас, већ проговара кроз глас колонизатора, тако су и у аутобиографском дискурсу сви гласови „пропуштени” кроз филтер аутобиографског гласа, који их уравнотежује и центрира око себе (према: Марковић 2016: 180). Истина која се назире испод исповедне форме може се разумети као „пукотина”, простор који измиче контроли оног ко у датом дискурсу говори и преко којег се може интуирати други.

2. Колективни идентитети у романима

Флукуација идентитета главног јунака романа Дечаштво производ је успостављања вишеструких релација између јунакових идентитета и различитих типова дискурса; норме према којима се јунак у датом моменту мери представљају и стожерне тачке у односу на које Џон „успоставља” свој идентитет. Резултат тога је Џонов доживљај себе као нецеловитог (в. Куси 2004: 11). Колизација идентитета у јунаку резултује својеврсном игром са идентитетским обележјима, јер јунак не жели да се покаже другачијим или неприродним, па због тога прибегава „лагању”, мимикрији идентитета с обзиром на колективне норме које претпоставља да треба да испуни. Такав је случај са Џоновим постајањем католиком. У једној од почетних епизода у роману од Ђака у школи у Вустеру затражено је да се изјасне о својој конфесији, при чему су им понуђене три опције – хришћанство (односно, протестантизам), римокатоличанство и јудаизам. Џон заправо не зна којој религији припада јер његова породица није религиозна; он стога избор конфесије препознаје као облик друштвене игре („Šta је прави odgovor? Između kojih vera možeš da biraš? Je li to nešto kao Rusi i Amerikanci?” – 2004:

17), али пошто не познаје правила ове игре, он се, како се касније испоставља, погрешно изјашњава. Баш као и у бирању између Руса и Американаца, постоји тачан одговор на постављено питање, јер бирањем римокатоличанства главни јунак бива изопштен из школског круга и подвргнут свакојаким притисцима од стране својих школских другова, али и изопштен на институционалном нивоу, јер му није дозвољено да буде у школи у време држања часова веронауке за ђаке хришћане (в. Куси 2004: 18). Експликацијом могућих конфесионалних идентитета у дискурсу школе у Вустеру имплицитно се успоставља пожељни идентитетски образац. Притом је изопштавање овде облик дисциплиновања (а не пуког телесног кажњавања): Џону нико не казује да је погрешно изабрао, али му поглед Другог јасно назначавача да се о његовом избору просуђује према ономе шта је пожељно и „нормално”. Џонов избор римокатоличанства смешта га у више-мање омеђену идеолошку позицију, приписујући му идентитет у оквиру могућих дискурзивних опција (интерпелација).

Џон иначе одлучује да постане римокатолик „samo zbog Rima, zbog Horacija i njegovih drugova, junaka u blistavim kacigama koji su sa sabljom u ruci, s neukrotivom hrabrošću u očima, branili most na Tibru od etrurskih hordi” (2004: 18). Дакле, јунак бира да буде римокатолик због тога што ову конфесију препознаје као херојску, у складу са литературом о Римском царству коју чита. Међутим, он убрзо сазнаје да идентитет који везује за римокатоличанство не одговара стварности: „Sada, malo-pomalo, od drugih katoličkih dečaka saznaje šta je u stvari rimokatolik. Rimokatolik nema ništa sa Rimom. Rimokatolici nikad nisu čuli za Horacija. Rimokatolici petkom po podne odlaze na katehizam; ispovedaju se, primaju pričešće. Eto šta rade rimokatolici” (2004: 18–19).

Џон је заправо одрастао у протестантској култури и крштен је у протестантској цркви. Његова фамилија са очеве стране обележава Божић, што значи да они ипак упражњавају неки облик религијске праксе. Џон, са друге стране, тврди да је атеиста. То указује на то да он и нема религије (Fredman 2007: 14). Према мишљењу Фридманове, у поменутој ситуацији Џон има могућност да понови одговор већине његових другова, али чињеница да он тражи „прави одговор” на питање, доказ је да свесно бира овакав вид алијенације (Fredman 2007: 14). Тврдња није без основа уколико се има у виду да јунак стално осцилира између жеље да припада, буде „нормалан”, и жеље да се издвоји, покаже као бољи од своје околине. Овакав вид јунакове самоизолације или затварања себе унутар структура које сам подиже, а који у роману Младост добија облик „усамњеничке ароганције”, може се схватити и као прикривени утицај империјалне власти у виду прихватања форми и понашања колонизатора у срцу

империје којом господари (Said 2002: 298–299). Међутим, „ovakvi prekidu i ostvarivanju imperijalnog projekta predstavljaju realistički podsetnik na činjenicu da se niko zaista ne može povući iz sveta i zatvoriti u privatnu verziju stvarnosti” (Said 2002: 298–299), што је уједно и један од главних увида главног јунака на крају романа Младост. На метатекстуалном нивоу овај јунаков увид мармира аутобиографску форму као политички вредан говор о другом, пре него примарно употребну форму или субјективни говор без ширих филозофских и друштвених импликација.

Епизода о бирању конфесије отвара још један проблем у роману Дечаштво, а то је положај Јевреја у друштву Јужноафричке Републике. У вези са питањем социјалних групација и друштвених норми у роману треба напоменути то да Џон добија различите сигнале из своје околине о томе шта је нормално/добро, а шта ненормално/перверзно/лоше, а у томе предњачи његова мајка, која му је иначе главни узор у животу (в. Куси 2004: 31). Преиспитивањем бинарних опозиција ми – Јевреји у тексту указује се на фундаменталне контрадикције система који их производи, чиме се разоткрива и амбивалентност тог система (Ashcroft et al. 2007: 20). Дакле, подвлачењем сложености релација на плану ми – Јевреји доводи се у питање хомогеност и фиксираност дискурса који почива на поменутој бинарној опозицији, и истовремено осветљава логика моћи са којом је тај дискурс повезан. Маргинализација и демонизација Јевреја у тексту јасан је показатељ друштвено-политичке ситуације у Јужноафричкој Републици у 20. веку, где се за политичко и економско првенство надмеће неколико групација (етничких/расних/политичких), при чему овакав однос према Јеврејима има јако упориште у антисемитским дискурсима Европе, за коју је Јужноафричка Република вишеструко везана. Бивајући избачен на маргину друштва у својој школи, Џон има могућност да из нешто измењене позиције размишља о природи Јевреја: „Katolički dečaci ga zadirkuju i rugaju mu se, hrišćani ga proganjaju, ali Jevreji nikom ne sude. Jevreji se prave nevešti. Jevreji, pritom, nose cipele [баш као и Џон – примедба О. М.]. Na neki način, s Jevrejima se oseća lagodno. Jevreji nisu tako loši” (2004: 19). Међутим, Џон истовремено сматра да

[...] ipak s Jevrejima moraš biti obazriv. Jer Jevreji su svuda prisutni, Jevreji preuzimaju zemlju. Čuo je nešto o tome s raznih strana, ali najviše od svojih ujaka [...] Kroz priče koje pričaju Norman i Lans i njegova majka često se provlače likovi Jevreja, komični, dovrtljivi, ali i prefrigani i bezdušni, kao šakali. [...] Jevreji su prestali da otkupljuju perje i deda je bankrotirao. Svi su u okrugu bankrotirali, a njihove farme su preuzeli Jevreji. Tako Jevreji deluju, kaže Norman: Jevrejину nikad ne smeš verovati (2004: 19–20).

Џон, међутим, никада до краја не усваја овај параноидни антисемитски дискурс, јер му лично искуство са јеврејским ђацима, као и искуства његовог оца са Јеврејима, не дозвољавају да пристане на унифицирајуће концепте о њима. Захваљујући овим недоследностима Џон увиђа да говор о конфесији почива на производној, а не природној стварности, па се у складу са тим опредељује и за сопствену верзију римокатоличанства, ону која је у вези са херојском верзијом прошлости старог Рима (овде се имплицитно успоставља опозиција између херојског и насилног чина):

Ako je hrišćanin onaj ko peva himne i sluša propovedi, a posle izade napolje da bi mučio Jevreje, onda ne želi da bude hrišćanin. Nije on kriv što u vusterskim katolicima nema ničeg rimskog, što ništa ne znaju o tome kako su Horacije i drugovi branili most na Tibru [...] Eto šta bi voleo da bude: heroj. To bi morala da bude i svrha rimokatoličanstva (2004: 22).

Однос Џона према историји и питању херојства такође је илустративан за амбивалентну позицију коју он гаји према неким другим појавама из своје средине. Пре свега, јунак не разуме због чега се у историјским дискурсима за право даје одређеним личностима и групама, а његов лични став према историјским догађајима мења се од случаја до случаја:

Iako na ispitima iz istorije daje tačne odgovore, nije mu jasno, bar ne dovoljno da bi mu srce bilo na mestu, zbog čega su Jan van Ribek i Simon van der Stel bili toliko dobri, a lord Somerset toliko loš. Protivno očekivanjima školskih vlasti, ne dopadaju mu se vođe Velike burske seobe [...] Andris Pretorijus, Gerit Maric i svi ostali liče mu na gimnazijske profesore ili na Afrikanere sa radija: gnevni, zadržati i puni pretnji i priča o Bogu (2004: 53).

Поред тога, приповедач наглашава да је Бурски рат „осетљива тема” и да „званично није у школском програму”, иако „кружи прича” да се ова тема у африканерским разредима изучава као Други ослободилачки рат (2004: 53). Указивањем на недоследности у историографским текстовима (а пре свега наглашавањем поларитета између Африканера и Енглеза у њима), јасно се упућује на проблем конструкције знања у историографском дискурсу као облику освајања простора моћи. Историјске чињенице своје значење добијају из конкретног дискурса, што значи да су оне одређене тиме ко пише и за кога пише, када и где говори и под којим институционалним и историјским принудама говори (Ђорђевић 2009: 331). У време увођења апартхејда и присвајања политичке власти од стране африканерске Националистичке странке институционално обликовање историјског дискурса подразумева приказивање

Африканера као истинских поседника земље, а Енглеза као њених отимача. Овакав дискурс прећуткује домородачко становништво као правог поседника земље, па се историја Јужноафричке Републике просто приказује као борба између Африканера и Енглеза – колонизатора. У вези са тим јунак наглашава да је Обојене немогуће отписати, да против њих „нема таквог лека“:

Обојене су зачели белци, под вођством Јана ван Рибекa, кад су своје семе натурили Хотентотима: толико је јасно, чак и из увijenih израза у његовом удџбенуку историје. У једном горком погледу, још је и горе од тога. Јер у Боланду, ти људи које називају Обојенима нису чукунунуци Јана ван Рибекa нити ма ког другог Холанданина. Доволjno се разуме у физиономије, разуме се откад памти, да би знао да нема у њима ни капи белачке крви. Они су Хотентоти, чисти и неискварени. Не само да припадају земљи, него земља припада њима, њихова је, одувек је и била (2004: 50, подвукла О. М.).

Јунак овде признаје Хотентоте за праве поседнике земље, али се притом чини да о њима размишља из усвојених колонијалистичких позиција, задржавајући бинарне структуре доминације цивилизовани – примитивни/природни, људски – животињски, учитељ – ученик. Међутим, контрадикције унутар наведеног исказа („Обојене су зачели белци“; „Обојенима припада земља, одувек је била њихова“) постоје само уколико се сагледавају у оквирима колонијалног дискурса. „Горка истина“, о којој говори приповедач, односи се на насиље Холанђана, првих колонизатора Јужне Африке, над аутентичним домородачким становништвом Јужне Африке, Хотентотима; у том смислу треба схватити и тврдњу да су Хотентоти „чисти и неискварени“, односно, неупрљани насиљем над другим. Овакво поимање другог као „моралног другог“, у вези са конкретним политичким, културним, лингвистичким, религијским контекстима (Ashcroft et al. 2007: 9) мотивише и јунаков закључак да су домороци „трећи брат“ у бајковитим сижима:

У причама које су на њега оставиле најдубљи utisak, увек трећи брат, најскромнији и најпрезренији, пошто су први и други брат прошли уздignутог носа, помаже старци да понесе теško бreme или вadi trn из лавље шапе. Трећи брат је добар и поштен и храбар, док су први и други брат хвалисави, надмени, без милости. На крају приче трећи брат добија круну и постаје принц, док првог и другог брата стижу срамота и изгнанство. Постоје бели људи, Обојени људи и Доморочи, а Доморочи су међу њима најнижи и најпрезренији. Поређење је неизбежно: Доморочи су трећи брат (Kuci 2004: 52–53).

Историјска кривица јунака односи се на његову перманентну свест о насиљем задобијеном положају оних друштвених група за које везује свој идентитет (в. Куси 2005: 7). У том смислу је проблем јунакове самоидентификације везан за потрагу за оним позицијама које у име разлике у односу на идентитет другог не врше и насиље над другим. У роману Младост ова потрага добија облик бежања или одрицања од африканерског порекла, због историјске кривице коју главни јунак осећа. У роману Дечаштво јунаков идентитет стално „лута” између две могућности – бити Енглез и бити Африканер:

Pošto mu svi u kući govore engleski, pošto je u školi uvek najbolji iz engleskog, sebe vidi kao Engleza. Iako nosi afrikanersko prezime, iako mu je otac više Afrikaner nego Englez, iako i sam govori afrikans bez engleskog naglasaka, nikad ne bi mogao da prođe kao Afrikaner. Područje afrikansa kojim on vlada mršavo je i beskrvno; postoji čitav jedan gusto naseljeni svet žargona i aluzija kojim vladaju pravi afrikanerski dečaci – a skarednosti su samo delić toga – u koji on nema pristupa (2004: 97).

Однос између Енглеза и Африканера вишеструко је проблематизован у роману Дечаштво: преко британског империјалистичког дискурса, у оквиру ког су Африканери другост; у контексту политичке ситуације у Јужноафричкој Републици, где су Африканери носиоци политичке власти; у вези са Црнцима и Обојенима као алтеритетом/субалтеритетом. Из империјалистичког дискурса Велике Британије јунак преузима представе о Африканерима као необразованим, неучтивим, дивљим, гневним људима, док се на другој страни налазе Енглези као цивилизовани, образовани, рационални, смирени. И у историјским причама јунак Енглезе види поједностављено, не у вези са њиховом империјалистичком праксом, него онако како су у империјалистичком дискурсу представљени, као хероје који мирно подносе своју судбину јер се жртвују за узвишене циљеве: империја делује из позадине, издалека, и као таква она креира мит целовитости и идеалности.

Међутим, и поред тога што савршено влада енглеским језиком, што је одан Енглеској и ономе шта она представља, Џон сумња у то да ће икада бити прихваћен као прави Енглез, јер се „оцигледно, тражи више од тога: стављаје га на пробе, а unapred zna da неке од тих проба неће проћи” (Куси 2004: 101). Јунак, на пример, није спреман да опонаша презир Енглеза према африканцу (Куси 2004: 98). Африканс је „luckasti, razigrani jezik”, у којем се Џону допадају „неочекиване ствари које се омићу и proklizavaju kroz rečenicе” (2004: 64). Африканс је за јунака симбол слободе и природности, између осталог и зато што га овај језик подсећа на рано детињство, када је у игри са обојеном децом и научио да га говори. „Кад

govori afrikans, čini mu se da sve životne komplikacije odjednom spadaju s njega kao svlak. Afrikans je kao neki avetinjski omot koji ga svuda prati, u koji može da sklizne, postajući smesta neko drugi, jednostavniji, veselijeg, lakšeg koraka” (2004: 98, подвукла О. М.). „Neko vreme svi govore engleski, potom on popušta i prelazi na porodični jezik, afrikans. Premda godinama nije govorio afrikans, oseća kako se trenutno opušta kao da je uronio u toplu kupku” (2005: 111, подвукла О. М.). Са друге стране, прихватити африканс као матерњи језик значи и прихватање африканерског идентитета, онаквог како га Џон замишља – као одрицање од контемплативног живота и од приватности, недостатак телесног стида, вулгарност и, изнад свега, покорнички менталитет: „Hvala bogu što on nije Afrikaner, pa ne mora tako da govori, kao rob ispod biča” (2004: 40). У роману Младост африканс за Џона постаје еквивалент нацистичком говору (2005: 112). За Џонову конструкцију идентитета Африканера илустративан је и следећи приповедачев исказ:

[...] govor afrikanerskih dečaka neverovatno je skaredan. Oni vladaju arsenalom opennessi koji daleko nadmašuje njegov, pominju fok i poes, reči pred čijom jednosložnom težinom on zgroženo uzmiče. Kako li se te reči pišu? Dok ih ne napiše, nema načina da ih ukroti u svojoj glavi. Da li se fok piše sa v, što bi ga učinilo vrednim poštovanja, ili sa f, što bi značilo da je to istinski divlja reč, prastara, bez korena? (Kuci 2004: 46).

Џонова потреба да језик запише како би га укратио у глави може се схватити као алузија на логоцентричност европског хегемонијског дискурса, односно, на европску империјалистичку праксу просвећивања припадника „примитивних”, усмених култура, као начин њиховог укрћивања. Двојака могућност писања речи fok овде има идеолошко-вредносну димензију: магловит израз „вредно поштовања”, будући у антитетичком односу према формулацији „истински дивља реч, прастара, без корена”, може упућивати на цивилизацију као оно што је вредно поштовања јер има свог корена или историју, односно на концепт дивље, који припада домену природе па нема своју историјску прошлост. Исту аксиолошку матрицу Џон примењује и када мисли о Обојенима: они се, и не мислећи, држе онога што је природно и невино, сиромашни су и (зато) добри; имају савршено и здраво тело чији су они једини власници и којег се не стиде (Куси 2004: 48–49, 61). Овде активирани јунакове представе о Обојеном као о племенитом дивљаку садрже, поред општих стереотипија о изворној доброту човека неукаљаног цивилизацијом, и специфичне конотације у оквиру дискурса о Африци. Према Саидовом мишљењу, африканизам или афрички дискурс представља систематични језик за обраду или проучавање

Африке у складу са потребама Запада, а настао је у другој половини 20. века из вековима развијаног колонијалног дискурса о овом континенту. Африканизам је тесно повезан са појмом примитивизма, као и другим појмовима који имају нарочите епистемолошке повластице јер су појмови афричког порекла, попут трибализма, витализма, изворности (Said 2002: 350). Сви наведени елементи садржани су у Џоновим представама о домородачком становништву, укључујући ту и трибализам („zašto se svi oni ne okupe na nekoj svetkovini telesne radosti?” – Куси 2004: 49). Поред тога, у јунаковом доживљају другог присутан је и еротски аспект, који он означава као „перверзија”:

Uvek on sam pokreće taj tok misli; uvek mu se misli otmu i počnu da ga ortužuju. Lepota je nevinost; nevinost je neznanje; neznanje je neznanje o uživanju; uživanje je krivo; on je kriv. Taj dečak s tako svežim, zdravim telom, očigledno je nevin, dok je on, obuzet svojim mračnim porivima, kriv. Štaviše, tim zaobilaznim putem stigao je nadomak reči perverzija, pune mračnih, zamršenih čari, s tim brzim poskokom od zagonetnog p, koje može značiti bilo šta, preko razbludnog r, do vrebajućeg v (2004: 49).

Џон староседелачко становништво Јужне Африке доживљава као „живи прекор њему самом” (2004: 50) јер је оно, упркос својој савршеној телесној лепоти и духовној чистоти, њему подређено; у поређењу са њима, јунак је „mгаčan i težak i kriv” (2004: 49). С тим у вези треба поменути и епизоду са Едијем, обојеним дечаком који је радио код Џонових родитеља у Јоханезбург. Будући да је једном приликом био неми сведок телесног кажњавања Едија, Џон је сигуран да ће му увек нешто дуговати, да му никада неће бити раван („Uvek će sustizati Edija, biti s njim neko vreme, onda zaostajati.”), те да Еди неће имати милости према њему ако се икада поново сретну (2004: 61). Слично схватање изражено је и у роману Младост: наиван је онај ко мисли да се часним поступањем може ослободити историјске одговорности својих предака, „kada je tlo po kome gazi natopljeno krvlju, a ogromne dubine protekle istorije odzvanjaju uzvicima gneva” (2005: 21).

У роману Младост срамота коју Џон осећа везана је за чињеницу да је као Африканер без своје воље везан за расизам и политику апартејда. Сматрајући да нема друге алтернативе, Џон бира европску културу као узор или стожер свог идентитета, али по пресељењу у Лондон постаје свеснији њеног перфидног деловања према другом. Цивилизација је „prećutni dogovor, dogovor bez prethodnog sašaptavanja, da se ne dozvoli nikom, ma kako beznačajan bio, da se osramoti” (Куси 2005: 136), али је тај договор истовремено и подла софистика, самооправдавајућа лаж којом се крије сопствена интелектуална прљавштина

(Куси 2005: 141), будући да се њиме игнорише други захваљујући којем је функционисање те цивилизације уопште могуће. Бити интелектуално чист значи не дозволити себи једнострукоост гледања и уверење да су луксуз разума и говора само за одабране (в. Куси 2005: 141). Оптерећен вишеструким идентитетима, јунак почиње да се занима за историју логике, вођен интуицијом да је логика људски изум. Следствено томе он закључује да ни бинарна логика, која нужно подразумева насиље над другим или укидање другог, не представља једину или најбољу могућност: „Једино за чиме засада трага јесте тренутак у историји када смо изабрали или–или и одбацили и/или” (2005: 137–138). Питања која Џон себи поставља суштински се тичу места субјекта у свету који функционише по принципу логике или–или, односно, могућности његовог деловања. Испрва јунак решење проналази у изолацији: у бегу од стварности Јужне Африке, у духовном животу и елитизму „високе културе” као натполитичке. Међутим, јунак никада до краја не остаје аполитичан; он учествује у протестима за атомско разоружање, као и у протестима против рата у Вијетнаму, усмеравајући тако своју борбу против Сједињених Америчких Држава као нове империјалне силе: „Zašto [...] Britanci pristaju uz Amerikance, koji se ponašaju kao siledžije u Evropi, pa i svuda u svetu?” (2005: 75). Противтежу САД, односно капитализму, Џон види у социјалистичком Совјетском Савезу и Народној Републици Кини, и у том смислу он и сам задржава бинарни принцип промишљања о политичко-економској стварности.

Јунакова опседнутост могућношћу постајања „правим Енглецом” тема је оба Куџијева романа. Међутим, ова могућност у роману Младост не подразумева само заборављање Јужне Африке већ и беспоговорно прихватање једнозначне (хегемонијске) представе о томе шта Енглеска треба да значи. Јунак је мишљења да прави Лондонац мора бити „tvrd kao kamen”, јер људи који се сломе, не издржавши искушење империје, морају бити одбачени, одведени у болницу, дом, установу, или напросто враћени натраг у Јужну Африку (Куси 2005: 100, 101). Енглеска се, између осталог, показује као дубоко ксенофобична земља. У роману је иначе нарочито наглашен однос Британаца према припадницима бивших енглеских колонија, углавном остварен преко теме родитеља и одбачене деце. Избацивање Јужне Африке из Британског Комонвелта приповедач коментарише на следећи начин: „Poruka sadržana u tom izbacivanju svima je jasna. Britancima je dosta Bura i burske Južne Afrike, kolonije koja je oduvek donosila više nevolja nego koristi. [...] Zasigurno ne žele da im pragove zakrče beznađežni južnoafrički belci, kao siročad u potrazi za roditeljima” (2005: 77, подвукла О. М.). Приповедач каже да Ганapati умире од глади у срцу Енглеске, јер чека да

га мајка, или неко попут ње, дође и спаси (2005: 128). Притом, Ганapati умире од глади „не зато што је одсећен од Мајке Индије” (Куси 2005: 144), већ зато што је „и сувише неспособан да би се нахранио” (2005: 127), односно, неспособан да се привикне на живот странца. На крају, и расистичке паролe које Џон чита по зидовима зграда, као и у огласима за издавање станова у Лондону, јасно казују да Индијци, црнци и, уопште, странци, нису пожељни (2005: 92). Притом, о прорасистички оријентисаној политици британске владе сведоче закони које она доноси, иако се њима не спроводи отворена политика апартхејда (в. Куси 2005: 92).

Џон зна да бити беле коже у Великој Британији, баш као и у Јужноафричкој Републици, значи извесне повластице. Поред тога, он је у потпуности свестан да бели становник Велике Британије не може до краја разумети шта се дешава на југу Африке, нити разлоге због којих би белац морао да осећа одговорност и стид. Јунак је иначе уверен да ће се на југу Африке десити револуција против злочиначког белачког режима, али такође увиђа и да је реч револуција у Британији непожељна (2005: 43, 109). Ови увиди продубљују његов осећај отуђености, те јунак напослетку потпуно одустаје од плана да „постане Енглеz”.

Са проблемима расе и етничитета као дискурзивним конструкцијама блиско је повезан и проблем нације и националности у два Куцијева романа. С тим у вези треба напоменути то да национални идентитет

zависи од његовог описа, начина на који се гради, институција које у томе учествују, начина на који се организује простор и време, јавна и приватна сфера, а не на основу есенцијалних припадности. Другим речима, показује се да национална култура [...] зависи од културне моћи, то јест од оних који управљају културним, образовним и политичким ресурсима (Ђорђевић 2009: 338).

Концепт нације као замишљене политичке заједнице (Anderson 1983) може бити од нарочите апликативне вредности при интерпретацији епизоде о Јужноафриканцу Вики Товилу у роману Дечаштво. Џон са својим оцем прати радио-пренос меча у којем Товил постаје светски шампион у боксу; по завршетку меча обојица осећају одушевљење. Међутим, после неколико дана јунаково еуфорично расположење бива замењено скепсом:

Danima su novine pune slika sa meča. Viki Tovil je nacionalni heroj. Što se njega tiče, ushićenje mu ubrzo splašnjaва. I dalje je srećan što je Tovil potukao Ortiza, ali počinje да se пита зашто. Šta је njemu Tovil? Zašto не bi bio slobodan да бира између Tovila и Ortiza у боксу као што је slobodan да бира између Hamiltona и Vilindžера у ragbiju? Да li је obavezan да navija за Tovila, ružnog čovečuljka

s pogurenim ramenima, velikim nosom i sitnim, tupim očima, zato što je Tovil (uprkos smešnom imenu) Južnoafrikanac? Moraју li Južnoafrikanci navijati za druge Južnoafrikance čak i ako ih ne poznaju? (2004: 85).

Епизода о Товиловом боксерском мечу иначе почиње коментаром да је Јужна Африка земља без хероја (2005: 85), чиме се унапред креира разлика између колективног, националног одушевљења Товиловом победом и јунакових интимних осећања. Џонова дистанцираност производ је деконструисања националног идентитета као природне категорије, што даље води ка јунаковом препознавању нације као фактора омеђавања индивидуалне слободе. Наравно, Џоново неучествовање у креирању африканерског националног мита последица је његове перманентне свести о насиљу које африканерска политика врши над припадницима осталих друштвених групација у земљи, а у том смислу и горенаведени коментар треба схватити као сугестију да прихватити Товила за хероја значи и партиципацију не само у националном миту већ и у злочиначком режиму који је тај мит произвео.

О осећању националног припадништва експлицитно се говори на једном месту и у роману Младост:

[...] допушта себи luksuz da zaviri u knjige o Južnoj Africi iz starih vremena [...] njegova je to zemlja, zemlja njegovog srca, to o čemu čita. Patriotizam: je li to ono od čega počinje da boluje? Da li se pokazuje nesposobnim da živi bez zemlje? Otresavši sa nogu prašinu ružne nove Južne Afrike, žudi li sada za Južnom Afrikom iz starih vremena, kada je Eden još bio moguć? (2005: 120).

Јунак се овде препушта националном (и колонијалистичком) миту о Јужној Африци као обећаној земљи. Мистификација Јужне Африке притом од јунака захтева дистанцирање од актуелне ситуације у Јужној Африци, а овај процес је олакшан тиме што је Џон одсутан из своје земље и истовремено без пријатеља у земљи у којој тренутно јесте, и притом осећа снажну жељу да негде припада. Важно је напоменути и то да се Џон препушта патриотској болећивости само у вези са Јужном Африком из митске прошлости, на изванредан начин покушавајући да о њој мисли изван историје. Читање о истраживачким експедицијама по Јужној Африци у 18. и 19. веку иначе наводи Џона на промишљање могућности писања романа који ће имати „ауру истине”, али чији ће хоризонт знања одговарати прошлом времену (2005: 121–122). Притом, перспектива коју би као аутор желео да заузме у овом роману морала би бити антиколонијалистичка, јер је Вилијам Џон Берчел, писац чији путопис Џон чита, „uz svu svoju energiju i inteligenciju i radoznalost i hladnokrvnost [...] bio Englez u

stranoj zemlji, u mislima upola zaokupljen Pembrokšiom i sestrama koje je tamo ostavio” (2005: 121). Предуслов за писање оваквог романа јесте заборављање историје, и то тачно одређеног историјског знања, и проналажење свакодневнице 19. века, односно писање о тој свакодневници из позиције другог (Кучи 2005: 121). Овај хипотетички роман може се схватити и као Џонов покушај да осећање припадности Јужној Африци реконструише изван идеолошких дискурса од којих је и побегао у Енглеску.

3. Ка идентитету?

Iz tiganja u vatru! Kakva ironija! Pošto je umakao Afrikanerima koji su hteli na silu da ga regrutuju i crncima koji su hteli da ga oteraju u more, da se nađe na ostrvu koje će se uskoro pretvoriti u pepeo! U kakvom on to svetu živi? Gde čovek da se skloni od bezumlja politike? (Кучи 2005: 76).

Овим речима у роману Младост описано је духовно стање главног јунака поводом Кубанске ракетне кризе 1962. године. Осим што је датим наводом исказано колективно осећање анксиозности постмодерног човека због опасности од нуклеарног рата, поменути исказ такође сажима и положај јунака у свету који осећа као туђински, у којем је истовремено сузбијан и бременим африканерског наслеђа и британског империјалног искуства. Осећај дезоријентисаности у простору сусрета (делимично) антагонистичких колективних идентитета и неспособност да се ограничи категоријама расе, етницитета, нације и/или класе напослетку јунака води ка проналаску позитивног стожера идентитета. У том смислу је значајна епизода из романа Младост у којој јунак, задремавши у лондонском парку, доживљава епифанијски моменат повезаности са земљом:

Ovo stanje nikada ranije nije doživeo: u samoj svojoj krvi čini mu se da oseća ravnomerno kruženje zemlje. Udaljeni povici dece, ptičja pesma, zuj insekata, jačaju i slivaju se u himnu radosti. Srce mu se nadima. Najzad! pomisli. Najzad je došao, taj trenutak ekstatičnog jedinstva sa Vaseljenom! [...] Ako i nije sasvim preobražen, onda je barem blagosloven nagoveštajem da pripada ovom svetu (2005: 103).

Сам догађај не представља и тачку јунаковог дефинитивног преображаја (напротив, јунаково духовно стање је након овог догађаја више-мање непромењено), али упућује на нови могући правац његове идентитетске потраге. С тим у вези од значаја је то што се у датом наводу употребљавају мотиви који упућују на простор детињства (повици деце, птичја песма, зуј инсеката), јер

се преко њих успостављају нове интертекстуалне везе са романом Дечаштво, пре свега са простором фарме у овом роману као још једним простором типа *locus amoenus*. Иако свестан да никада неће живети на фарми (очеве породице), за Џона у роману Дечаштво не постоји никаква сумња да је његов идентитет повезан са фармом као простором исконске слободе.

Tajna i sveta reč koja ga vezuje za farmu je pripadam. Napolju, kad je sam u feltu, reč može i naglas da izusti: Ja pripadam uz farmu. Ono što stvarno misli ali ne izgovara, ono što čuva iz straha da će se čarolija raspršiti, zapravo je jedan drugi oblik iste reči: Ja pripadam farmi. Nikome ništa ne govori zato što je ovu reč tako lako pogrešno razumeti, tako lako izvrnuti u njenu suprotnost: Farma pripada meni (2004: 75).

Оно што је у датом наводу нарочито важно јесте приповедачева немогућност да преко језика дефинише Џоново искуство у вези са фармом. Фарма остаје незауздани, безгранични простор (јунаку се чини да очев породични фелд нема границе и запањен је када једном приликом дође до међе њихове и суседне фарме – Куси 2005: 72), у којем јунакови интерсубјективни и колективни идентитети могу бити изнова артикулисани, не према разлици/насиљу над другим, него иманентно, из самог јунака. Отуда и двоумљење око избора одговарајућег израза (припадати уз фарму/припадати фарми/поседовање фарме) може бити схваћено као немогућност да се језиком испуни и обухвати простор који постоји изван домена људског поимања („[Farma] ne pripada nikome. Farma je veća od svih njih. Farma postoji od večnosti do večnosti” – Куси 2004: 76). У свом реалном значењу, фарма представља економски простор или простор нужности, чврсто везан за друштвено-политичку и економску ситуацију Јужноафричке Републике. Међутим, фарма је и друго место, простор згушњавања личних и колективних судбина и брисања разлика.

Njegovi drugovi ne potiču iz porodica sa ovakvim pričama [о фармама – прим. О. М.]. Управо то га издваја: те две фарме иза њега, мајчина фарма, очева фарма, и приче о тим фармама. Преко тих фарми он има корене у прошлости; преко тих фарми он је неко. Постоји и трећа фарма: Skiperškluf, у околини Vilistona. Njegova porodica tamo nema nikakvih korena, farma je stečena udajom. Svejedno, i Skiperškluf je važan. Sve farme su važne. Farme su mesta slobode, života (2004: 20).

Као хетеротопија, фарма је „простор привида који разобличава изнова сву илузорност стварног света, сва та размештанја унутар којих је људски живот изпреграђиван” (Фуко 2005: 35), место прекида традиционалног времена којим се виртуелно отвара могућност постојања изван граница насиља и другости.

У том смислу фарма јунаку обезбеђује двострукост погледа, и одсуство присуства у стварном простору и апсолутно присуство у стварности. „Рођав од тог погледа који ми се у извесној мери враћа [...] ја се okreћем себи, изнова упућујући мој поглед ка себи самом, реконституишући се тамо где стварно јесам” (Fuko 2005: 32). Као међупростор, фарма је место измирења јунака и света, место јунаковог преображаја и чворна тачка преко које успоставља континуитет са собом и са другима. На крају, фарма је простор из којег је и могућа јунакова акција: иако се роман Младост завршава слутњом симболичке смрти јунака, постоји истовремено и наговештај позитивног разрешења јунакове егзистенцијалне ситуације кроз прихватање одговорности да се носи са другошћу.

У вези са проблемом отвореног завршетка романа треба поменути и то да је код Куција говор о другости увек недовршен: „Место да, попут Орфеја, истргне другог на светлост дана, да га учини потпуно присутним, он нас учи како да се сећамо неповратне различитости другог” (Duggant 2004: 14). Куцијеви романи сугеришу да покушај да се закорачи у простор другог путем емпатије нужно укључује опасност да се други замисли као исти, друга верзија себе (Duggant 2004: 13). Управо зато Куци у својим романима инсистира на различитости другог, што треба схватити као ауторов покушај да назначи могућност ублажавања епистемолошке немогућности да се други разуме, и то путем моралног чина (в. Duggant 2004: 27). Поред тога, треба напоменути и то да отворен крај Куцијевих аутобиографских романа, у смислу инсистирања на немогућности говорења о другом, кореспондира и са Куцијевим схватањем аутобиографије као секуларне исповести. Како је саморефлексија чин перманентне сумње и преиспитивања, знање о себи не може бити ни савршено ни икада завршено (Coetzee 1992: 261, 263), оно се услед сталног промишљања себе увек помера ка другом. Без обзира на то што је исповест увек бесконачно регресивна, усмереност на истину (truth-directedness, односно, ”attentiveness and responsiveness to an inner impulse” – Coetzee 1992: 261) оно је чиме се онај који се исповеда искомљује пред собом и пред другим.

Извори

1. Coetzee, John Maxwell (1984), „Truth in Autobiography.” Inaugural Lecture 3rd October, 1984, *New Series* No. 94, Cape Town: University of Cape Town.
2. Coetzee, John Maxwell (1992), „Confession and double thoughts: Tolstoy, Rousseau, Dostoevsky”, u: *Doubling the point: essays and interviews*. Atwell, David (ed.). London: Harvard University Press, 251–294.

Потрага за идентитетом у романима Дечаштво: сцене
из провинцијског живота и Младост Џона М. Куџија

3. Kuci, Džon Maksvel (2004), *Dečaštvo: scene iz provincijskog života*, prevela Arijana Božović, Beograd: Paideia, 2004.
4. Kuci, Džon Maksvel (2005), *Mladost*, prevod Lena Petrović, Beograd: Paideia.

Литература

1. Anderson, Benedikt (1998), *Nacija: zamišljena zajednica*, prevele Nata Čengić i Nataša Pavlović, Beograd: Plato.
2. Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths & Helen Tiffin (2007), *Post-colonial studies: the key concept*, London; New York: Routledge.
3. Baba, H. K (2004), *Smeštanje kulture*, preveo Rastko Jovanović, Beograd: Beogradski krug.
4. Durrant, Sam (2004), *Postcolonial narrative and the work of mourning: J. M. Coetzee, Wilson Harris, and Tony Morrison*, Albany: State University of New York Press.
5. Đorđević, Jelena (2009), *Postkultura: uvod u studije kulture*. Beograd: Clio.
6. Fuko, Mišel (2005), *Mišel Fuko: 1926–1984–2004: brestomatija*, Pavle Milenković i Dušan Marinković (ur.), Novi Sad: Vojvodanska sociološka asocijacija.
7. Fredman, Jenny. „All autobiography is storytelling, all writing is autobiography (Autobiography and the theme of otherness in J. M. Coetzee’s *Boyhood*)”, <<http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:205165/FULLTEXT01.pdf>>, 22. 8. 2018.
8. Hall, Martin, Collin J. Bundy et al. „South Africa”, <<https://www.britannica.com/place/South-Africa/Afrikaans-literature>>, 1. 9. 2018.
9. Head, Dominic (1997), *J. M. Coetzee*, Cambridge: Cambridge University Press.
10. Heister, Hilmar, *The Sympathetic Imagination in the Novels of J.M. Coetzee: Empathy and Mirror Neurons in Literature*, <https://www.researchgate.net/publication/279827869_The_sympathetic_imagination_in_the_novels_of_JM_Coetzee>, 20. 2. 2018.
11. Hačion, Linda (1996), *Poetika postmodernizma: istorija, teorija, fikcija*, preveli Vladimir Gvozden i Ljubica Stanković, Novi Sad: Svetovi.
12. Marković, Olivera (2016), „Аутобиографски романи Џона Максвела Куџија и autre-biography”, *Наслеђе: часопис за књижевност, језик, уметност и културу*, 33, 177–188.
13. Petrović, Lena (2004), *Život i vremena Dž. Majkla Kucija*, Niš: Sven.
14. Prado, Evelyn. *J.M. Coetzee’s Ambiguous Confessional/Autobiographical Writings: Truth-Telling and Truth-Seeking in Disgrace*. <https://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/24972/27/gupea_2077_24972_27.pdf>, 21. 8. 2018.
15. Said, Edvard (2008), *Orijentalizam*, prevela Drinka Gojković. Zemun: Biblioteka XX vek; Beograd: Čigoja štampa.
16. Said, Edvard (2002), *Kultura i imperijalizam*, prevela Vesna Bogojević. Beograd: Časopis Beogradski krug.

Olivera S. Marković
University of Niš
Faculty of Philosophy
Department of the Serbian and Comparative Literature

SEARCH FOR IDENTITY IN THE NOVELS *BOYHOOD:
SCENES FROM PROVINCIAL LIFE AND YOUTH* BY JOHN M.
COETZEE

Summary

The purpose of this paper is to analyse two autobiographical novels by John M. Coetzee – *Boyhood: Scenes from Provincial Life* and *Youth*, from the perspective of postcolonial criticism. In the first part of the paper the author discusses the characteristics of the genre *autre-biography*, which is a term coined by Coetzee himself when referring to his novel *Boyhood*. As the author of the paper considers the aforementioned genre a type of historiographic metafiction which focuses on the issues of otherness, power/knowledge and the truth-fiction relation, the interpretation of the given novels targets the problems of discursive construction of identity of the autobiographical subject in the context of the complex sociopolitical situation in South Africa, notably the problem of the main character's identity search in regard to his relation to otherness (Other and other). The last part of the paper includes an elaboration on the motif of the farm, as an example of heterotopia; the given motif is seen not only as an indication of the potential existence of the autobiographical subject beyond the realm of violence and otherness, but also as a symbol of the main character's transformation and the key point from where he may be able to establish continuity with himself and others. Furthermore, the importance of open endings in Coetzee's novels is emphasized: by means of open endings Coetzee insists on the idea that speaking with the other is impossible. Eventually, the author points out the relation between open endings and Coetzee's understanding of autobiography as a secular confession.

► **Key words:** postcolonial criticism, identity, otherness, discourse, euro-centrism, autobiography, *autre-biography*, Coetzee.

Preuzeto: 22. 6. 2019.
Korekcije: 14. 8. 2019. / 30. 10. 2019.
Prihvaćeno: 29. 11. 2019.