

Multikulturalnost i postkolonijalizam na primjeru romana *Prokleta avlija*

Jurkovac, Monika

Master's thesis / Diplomski rad

2022

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Croatian Studies / Sveučilište u Zagrebu, Fakultet hrvatskih studija**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:111:344926>

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

Download date / Datum preuzimanja: **2024-08-24**



Repository / Repozitorij:

[Repository of University of Zagreb, Centre for Croatian Studies](#)





SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FAKULTET HRVATSKIH STUDIJA

Monika Jurkovic

**MULTIKULTURALNOST I
POSTKOLONIJALIZAM
NA PRIMJERU ROMANA
*PROKLETA AVLIJA***

DIPLOMSKI RAD

Zagreb, 2022.



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FAKULTET HRVATSKIH STUDIJA
ODSJEK ZA KROATOLOGIJU

Monika Jurkovic

**MULTIKULTURALNOST I
POSTKOLONIJALIZAM
NA PRIMJERU ROMANA
*PROKLETA AVLIJA***

DIPLOMSKI RAD

Mentor: izv. prof. dr. sc., Davor Piskač

Zagreb, 2022.

Multikulturalnost i postkolonijalizam na primjeru romana Prokleta avlija

Multiculturalism and postcolonialism in the novel Prokleta avlija

Sažetak

U ovome se radu razmatraju učinci multikulturalnosti i postkolonijalizma na primjeru romana *Prokleta avlija* iz druge polovice 20. stoljeća, autora Ive Andrića. Kako bismo bolje razumjeli navedene pojmove, potrebno je definirati pojam kulture te se osvrnuti na njezine najvažnije značajke i obilježja. Iz kulture proizlaze dva bliska pojma, multikulturalnost kao obitavanje više kultura na jednome mjestu te multikulturalizam koji se odnosi na političko načelo koje podrazumijeva koegzistenciju, poštovanje i harmoniju više kultura na određenom području. U radu se navode razmatranja teoretičara kulture Charlesa Taylora, Willa Kymlicke te Bhikhua Parekha. Nasuprot navedenome, postkolonijalizam odnosi se na proučavanje povijesti i kulture koloniziranih država te na učinke koje je kolonizacija u prošlosti ostavila na stanovništvo, pritom se usredotočivši na kolonizatorski aspekt iz pozicije kolonizatora i koloniziranoga, identiteta, kao i na političke i povijesne važne trenutke. U ovome radu navest će se razmišljanja teoretičara Edwarda Saida, Homija K. Bhabhe te Gayatre Chakravorty Spivak. Sukladno tome što je *Prokleta avlija* heterogena zajednica, u njoj nailazimo na elemente multikulturalizma (multikulturalni odnos likova u *Proklesoj avliji* s obzirom na njihovu vjeroispovijest i narodnost, promatranje njihova položaja i identiteta) i postkolonijalizma (suprotstavljanje Istoka i Zapada, pitanje identiteta, opisi žena i mjesta kolonizacije). Ne zaboravimo napomenuti kako je navedeni roman vrlo važno Andrićevo djelo i kako je ono neizostavan dio hrvatske književne i kulturne baštine.

Ključne riječi: *multikulturalnost, multikulturalizam, postkolonijalizam, Prokleta avlija, Ivo Andrić*

Abstract

This paper discusses the effects of multiculturalism and postcolonialism on the example of the novel *Prokleta avlija* from the second half of the 20th century, written by Ivo Andrić. In order to understand these concepts better, it is necessary to define the concept of culture and look at its most important features and characteristics. Two close concepts emerge from a culture, multiculturalism as the residence of several cultures in one place and multiculturalism, which refers to a political principle that implies coexistence, respect and harmony of several cultures in a particular area. The paper presents the considerations of cultural theorists Charles Taylor, Will Kymlicka and Bhikhu Parekh. On the other hand, colonialism refers to the study of the history and culture of colonized states and the effects that colonization has left on the population in the past, focusing on the colonialist aspect of the position of colonizer and colonized, identity, and politically and historically important moments. This paper will present the thoughts of theorists Edward Said, Homi K. Bhabha and Gayatra Chakravorty Spivak. In accordance with the fact that *Prokleta avlija* is a heterogeneous community, we find elements of multiculturalism (multicultural relationship of characters in the *Prokleta avlija* with regard to their religion and nationality, observation of their position and identity) and postcolonialism (opposition of East and West, identity, descriptions of women and places of colonization). Let us not forget to mention that this novel is a very important work of Andrić and that it is an indispensable part of Croatian literary and cultural heritage.

Keywords: *multiculturalism, postcolonialism, Prokleta avlija, Ivo Andrić, culture*

Sadržaj

1. Uvod	1
2. Život i djelo Ive Andrića	2
2. 1. <i>Utjecaj geopolitičkog okoliša na djelo Ive Andrića</i>	4
3. Kultura kao polazište razmatranju multikulturalnosti i postkolonijalizma	6
4. Multikulturalnost i postkolonijalna kritika	8
4. 1. <i>Multikulturalizam</i>	8
4. 2. <i>Postkolonijalna kritika</i>	13
4. 3. <i>Multikulturalizam u kontekstu postkolonijalne kritike</i>	18
5. Prokleta avlija u kontekstu multikulturalizma i postkolonijalne kritike	21
5. 1. <i>Multikulturalnost na primjeru Proklete avlije</i>	21
5. 2. <i>Postkolonijalizam na primjeru Proklete avlije</i>	30
5. 3. <i>Preklapanja multikulturalizma i postkolonijalne kritike na primjeru Proklete avlije</i>	38
6. Zaključak	40
Bibliografija	41
<i>Literatura</i>	41
<i>Mrežni izvori</i>	43

1. Uvod

Hrvatski književnik podrijetlom iz Bosne i Hercegovine, Ivo Andrić, autor je djela *Prokleta avlija* iz 1954. godine. Andrić je s nekoliko različitih pripovjednih okvira i kroz višeznačnost značenja djela, stvorio roman u kojemu iščitavamo razne sudbine, sjećanja te međusobne odnose zatvorenika u zatvoru *Deposito*, odnosno Proklesoj avliji. Postoje različite interpretacije romana *Prokleta avlija*, od kojih su Prokleta avlija kao život, Camusova egzistencijalistička filozofija ili ludnica samo neke, a u ovom radu koncentrirat ćemo se na elemente multikulturalnosti, odnosno multikulturalizma te postkolonijalizma koji su, ako Prokletu avliju promatramo kao heterogenu zajednicu u kojoj nailazimo na pripadnike različitih vjeroispovijesti, narodnosti i društvenih skupina, izvrsno uočljivi u istoimenom romanu.

S obzirom na to da je *Prokleta avlija* svojevrsna metonimija mjesta u kojemu je moguće zamijetiti miješanje elemenata multikulturalizma i postkolonijalizma, cilj ovoga rada je najprije razdvojiti elemente multikulturalizma i postkolonijalizma, a potom uočiti ispreplitanje elemenata dvaju kodova, multikulturalnoga i postkolonijalnoga. Rad je strukturiran u nekoliko poglavlja: najprije donosimo najvažnije značajke i karakteristike života i književnoga stvaralaštva književnika Ive Andrića, zatim donosimo kratki pregled o kulturi, potom definiramo, navodimo najbitnija obilježja i razmatranja teoretičara multikulturalnosti, odnosno multikulturalizma, kao i postkolonijalizma, kako bismo naposljetku navedeno istražili i potkrijepili na primjeru Andrićeva romana.

U radu je za polazište istraživanja odabrana studija Nebojše Lujanovića *Prostor za otpadnike: od ideologije i identiteta do književnog polja*, *Ključni pojmovi postkolonijalne književnosti* Gine Whisker kao polazište za razumijevanje postkolonijalne teorije, književnosti i kritike, kao i *Multikulturalizam* Milana Mesića kao polazište za razumijevanje multikulturalizma. Rad prate i studije te znanstveni članci raznih autora koji pobliže opisuju ovu temu kojoj je važno posvetiti mnogo pozornosti jer nam ona pruža potpuno drugačiji uvid u Prokletu avliju.

2. Život i djelo Ive Andrića

Pjesnik, esejist, romanopisac i novelist Ivo Andrić rođen je 9. listopada 1892. u Travniku u Bosni i Hercegovini. Navedeni književnik školovao se u Zagrebu, Beču, Grazu i Krakovu, a u Splitu je 1914. godine „uhićen zbog suradnje s Mladom Bosnom i pritvoren u Mariboru (1915.)“ (Lujanović, 2018, 50). 1946. godine počeo je obnašati dužnost prvoga predsjednika Saveza književnika Jugoslavije, dok kasnije obnaša dužnost zastupnika u skupštini Bosne i Hercegovine te u Saveznoj narodnoj skupštini. Andrić je dobitnik Nobelove nagrade za književnost 1961. godine: „Najprije domaćem, a onda nakon prevođenja na mnoge jezike i dodjelom Nobelove nagrade 1961., postao je Andrić najpoznatiji književnik svojih domovina“ (Prosperov Novak, 2003, 341).

Kada bi promatrali djela ekspresionističkih pisaca, zamijetili bi kako se u njima odražava duh ratne stvarnosti, tjeskobe, straha, ali i pobune protiv tradicionalne književnosti moderne. Taj je književni pokret bio „zagledan u ružne strane života, u njegovo naličje, (...) a kako je bio otvoren za sve teme, granao se u nekoliko diferenciranih struja“ (Jelčić, 1997, 224). Najpoznatiji predstavnici ekspresionizma su Ulderiko Donadini i Antun Branko Šimić, no ekspresionistička obilježja nalazimo i u djelima te izričaju Miroslava Krležu, Augusta Cesarca, Gustava Krkleca i Tina Ujevića. Važno je istaknuti kako su se ekspresionisti razlikovali prema različitim idejama te karakteristikama u književnom stvaralaštvu – „neki su bili radikalni eksperimentatori, neki više oprezni istraživači, a neki su žestinu svojih motiva zgusnuli u sažete forme, koje ispod mirne površine kriju silne unutarnje napetosti“ (Jelčić, 1997, 224). Među navedenim piscima našao se i Ivo Andrić koji u književnost ulazi pjesmama u *Hrvatskoj mladoj lirici*, a surađivao je i u književnim časopisima *Savremenik* te *Hrvatska njiva*. Dakle, važno je istaknuti kako je Andrić „svoju prvu književnu afirmaciju doživio kao pjesnik u Hrvatskoj“ (Lujanović, 2018, 52). U svojim djelima, Andrić se dotaknuo mnogih različitih tema, no „težnja za sintezom nacionalno-kulturnih tradicija naroda s ovih prostora jedna je od bitnih karakteristika njegova djela“ (Maros, 1999, 92). Važno je istaknuti kako kroz interpretaciju Andrićevih djela zamjećujemo kako „Andrić nikada nije gledao na život i pojave u njemu srpskim očima, nego očima Zapadnjaka i Latina“ (Jelčić, 1997, 242), ali i kako je kroz svoja djela „ostao tematski vjeran Bosni, njenoj povijesti, kulturi i običajima“ (Lujanović, 2018, 52). Važno je istaknuti i kako su piščeve teme dio „povijesne baštine i duboko su ukorijenjene u filozofsku i religijsku stvarnost Balkana“ (Prosperov Novak, 2003, 340).

Za vrijeme Prvoga svjetskoga rata nastaju lirski zapisi *Ex ponto* (1918.) i zbirka *Nemiri* (1920.) u kojima Andrić iznosi poznata ekspresionistička obilježja poput usamljenosti, uznemirenosti, nemoći i pesimizma, to su zbirke „refleksivnih, artistički izbrušenih pjesama u prozi, ispunjenih prigušenim bolom i tragičnim osjećajem života“ (Jelčić, 1997, 242). U međuratnome razdoblju Andrić počinje pisati pripovijetke i romane, a djela koja se ističu su *Put Alije Đerzeleza* (1920.), *Na Drini ćuprija* (1945.), *Travnička kronika* (1945.), *Gospođica* (1945.), *Znakovi pored puta* (1976.) te sastavni dio, odnosno tema ovoga rada – *Prokleta avlija* (1954.), ujedno i „najsnažnija knjiga Andrićeve starosti“ (Prosperov Novak, 2003, 343). *Prokleta avlija* unutar osam napisanih poglavlja označava *summu summarum* Andrićevih „dugogodišnjih opservacija i spoznaja o velikom Osmanskom carstvu, o zakonitostima njegova funkcioniranja kad je bilo u naponu moći te o životu i vremenu pod njegovom vlašću“ (Jelčić, 2008, 716). Iako nakon tridesetih godina prošloga stoljeća Andrić sve više objavljuje na srpskome jeziku, valja istaknuti kako „nikada nije ekavizirao i leksičko-sintaktički posrbio svoje prve, hrvatskim jezikom pisane radove – pjesme, novele, članke i kritike“ (Jelčić, 1997, 242).

Naposljetku, napomenimo kako se Andrićevo književno stvaralaštvo i književni izričaj „odlikuju unutarnjim jedinstvom bez ikakvih oscilacija – misaonih, emotivnih ili stilskih, ono je kompaktna cjelina“ (Jelčić, 1997, 244). Ivo Andrić preminuo je u Beogradu 13. ožujka 1975. godine, a pisac je ostao upamćen „i po karakteru svoga djela, i po kulturi, i po neraskidivim tradicijskim vezama“ (Nemec, 1998, 193) te se smatra „pripadnikom (i) hrvatske književnosti pa je prema tome i važna karika u evoluciji našega romana“ (Nemec, 1998, 193).

2. 1. Utjecaj geopolitičkoga okoliša na djelo Ive Andrića

U znanstvenome članku Zdravka Sančevića, *Utjecaj geopolitičkoga okoliša na djelo Ive Andrića*, autor izdvaja tri razdoblja za koja smatra kako su utjecala na Andrićevo književno stvaralaštvo, a koja nam mogu biti polazište za proučavanje elemenata multikulturalnosti i postkolonijalizma na primjeru romana *Prokleta avlija*: „hrvatsko (1892/1924), prijelazno europsko-jugoslavensko (1924/1945) i jugoslavensko-komunističko (1945/1975)“ (Sančević, 1994, 379).

Sančević je unutar hrvatskoga razdoblja nabrojao mnogo elemenata i okolnosti koje su utjecale na Andrićevo stvaralaštvo, a možemo izdvojiti druženje s mnogim književnicima (Vladimir Čerina, Ljubo Wiesner, Krešimir Karačić) prilikom boravka u Zagrebu, proučavanje franjevačke povijesne građe te sudjelovanje u „organiziranju hrvatskih đačkih demonstracija u Sarajevu“ (Sančević, 1994, 380). Unutar prijelaznoga europsko-jugoslavenskoga razdoblja, Andrić razvija diplomatsku karijeru; obnaša dužnost tajnika veleposlanstva u Madridu te Bruxellesu, dok 1937. postaje „pomoćnik u ministarstvu vanjskih poslova Stojadinovićeve vlade Jugoslavenske radikalne zajednice (JRZ)“ (Sančević, 1994, 383). Navedeni je period vrijeme velikih kriza u međuratnome razdoblju, ali i velikih događaja u Hrvatskoj, primjerice promjene vladajućih garnitura, smrt Stjepana Radića, diktatura Aleksandra Karađorđevića. Sve vrijeme Andrić je „uglađen i kulturan, on se birokratski ležerno odnosi prema svojim diplomatskim kolegama, upotrebljavajući često svoje književno-kulturno inklinacije, umjesto političko-ideoloških izlaganja“ (Sančević, 1994, 384). Ukratko, prijelazno europsko-jugoslavensko razdoblje, razdoblje je u kojemu je Andrić istovremeno posvećen jugoslavenskoj ideji, no i zapadno-europskoj ideji. U jugoslavensko-komunističkom razdoblju Andrić je zastupnik Narodne skupštine NR BiH te Savezne narodne skupštine, predsjednik Saveza književnika Jugoslavije te dobitnik Nobelove nagrade za književnost. Sančević smatra kako je navedeno razdoblje Andriću poslužilo isključivo zbog uspona književnoga stvaralaštva u okolnostima u kojima se tada nalazila jugoslavenska država: „kroz svoje jugoslavenstvo, ovaj put komunističke orijentacije, može osigurati visoke političke i kulturnopolitičke pozicije“ (Sančević, 1994, 386).

S druge strane, Dubravko Jelčić u djelu *Povijest hrvatske književnosti. Tisućljeće od Bašćanske ploče do postmoderne* smatra kako Andrićevo diplomatsko ponašanje budi kontroverze oko njegova postojanja i književnog stvaralaštva te ističe kako su se s pravom

postavljala pitanja o „njegovoj osobnoj nacionalnoj pripadnosti, kao i o pripadnosti njegova djela“ (Jelčić, 1997, 241).

3. Kultura kao polazište razmatranju multikulturalnosti i postkolonijalizma

Pojam kultura preuzet je iz prirode i jedno od njegovih prvih značenja bilo je povezano s obrađivanjem zemlje, poljodjelstvom i riječi *coulter* što u prijevodu znači ralo. U djelu *Kultura*, autor Terry Eagleton kulturu smatra kompleksnom riječi te navodi njena četiri karakteristična značenja: „Kultura može označavati: 1) zbroj umjetničkih i intelektualnih djela, 2) proces duhovnog i intelektualnog razvoja, 3) vrijednosti, običaje, vjerovanja i simbolične postupke prema kojima ljudi žive ili 4) cjelokupan način života“ (Eagleton, 2017, 11). Pojednostavljeno i skraćeno, kultura „odražava život jednoga naroda, regije, društvene klase ili etničke skupine“ (Eagleton, 2017, 24). Među elementima koji izgrađuju kulturu mogu se naći jezik, književnost, vjera, rasa, umjetnost, mitovi, tradicija, rituali i obredi, nacionalna pripadnost, određeni geografski prostor na kojem pripadnici istovjetne kulture obitavaju. Kroz navedene elemente „pripadnici neke kulture ne vide svoju dužnost samo u očuvanju njezinih specifičnih praksi i simbola, nego osjećaju i međusobnu vezu i solidarnost“ (Mesić, 2006, 234), a uz to, kulturu promatramo i kao „bitan sastojak neke etničke identifikacije“ (Mesić, 2006, 235). Kroz nekoliko poglavlja u djelu *Kultura*, Eagleton kulturu povezuje s nacionalizmom, kapitalizmom, politikom i kolonijalizmom te smatra kako ona u umjetničkome smislu označava inovaciju, a u kontekstu načina života, kultura postaje stvar navike ili običaja. Kroz prošlost su se pojmovi kultura i civilizacija smatrali sinonimima, no sada ih promatramo kao dva suprotna pojma, stoga civilizacija „nije jedina antiteza kulture“ (Eagleton, 2017, 19). Oba pojma možemo promatrati kao duhovni fenomen, no s druge strane civilizacija je funkcionalna pojava, dok kultura nije: „Civilizacija obuhvaća mnoštvo pojava koje nemaju osobito konkretnu svrhu, kao što su na primjer Sarah Palin, rasplodni hrtovi ili proizvodnja 30 različitih vrsta paste za zube. S druge strane, kultura može ispuniti razne svrhe“ (Eagleton, 2017, 29). U trećem poglavlju djela *Kultura, Društveno nesvjesno*, Eagleton se dotaknuo nekoliko različitih filozofa te obrazložio njihova stajališta o kulturi. Eagleton najprije navodi stajališta britanskoga političkoga teoretičara i pisca, Edmunda Burkea. Britanski teoretičar smatra kulturu kao društveno nesvjesno, suprotnost politici, instrument moći, no i „teren na kojem se toj moći moguće usprotiviti“ (Eagleton, 2017, 75). Njemačkome filozofu i književniku Johannu Gottfriedu Herderu pripisuje se „uvođenje pojma kulture kao cjelovita načina života u europsku misao“ (Eagleton, 2017, 77). Herder smatra kulturu važnijom od politike te ističe kako su vjera i jezik važne stavke kulture. Još valja napomenuti T. S. Eliota za kojega je kultura „cijeli način života naroda, od kolijevke do groba, od jutra do mraka, čak i u snu“ (Eagleton, 2017, 86) te

Raymonda Williamsa koji „društveno nesvjesno povezuje s činjenicom da je kultura uvijek djelo u nastajanju“ (Eagleton, 2017, 92).

Nasuprot Eagletonovom stajalištu, u djelu *Perspektive razvoja europske kulturne politike. Interkulturni dijalog i multikulturalnost*, autorica Martina Borovac Pečarević posvetila se istraživanju definicija kulture prema istraživanjima teoretičara kulture Raymonda Williamsa te navodi sljedeće pojmove koji karakteriziraju kulturu: „1) opći proces civilizacije, u smislu samouzdanja i obrazovanja, 2) vjerovanje, praksa i način života po kojima se neka etnička skupina ili neko društvo razlikuje od drugih (...), 3) djela i praksa intelektualne, osobito umjetničke aktivnosti“ (Borovac Pečarević, 2014, 14). Naposljetku Borovac Pečarević navodi tri kategorije kulture – idealnu, socijalnu i dokumentarnu – te ističe vrlo bitnu činjenicu koju zapažamo nakon iščitavanja većine literature povezane s kulturom, a to je kako postoji mnogo raznovrsnih i opsežnih definicija kulture pri čemu su mnoge slične, a neke vrlo različite. Kao primjer Borovac Pečarević navodi definiciju kulture koju uvažava UNESCO: „čitav kompleks distinktivnih, duhovnih, materijalnih, intelektualnih i emocionalnih obilježja koja karakteriziraju neko društvo ili društvenu skupinu“ (Borovac Pečarević, 2014, 18). Shodno navedenome, „kulture su tradicionalno zamišljene kao sveobuhvatni i čvrsti duhovni okviri, koji svojim pripadnicima uvjetuju, ako ne i određuju, pogled na svijet i na druge kulture“ (Mesić, 2006, 233). Kultura se ne odnosi samo na cjelokupno društvo, već i na pojedinca ili određenu skupinu, dakle, „različita društva kroz svoju povijest stvaraju različite kulture. One se razlikuju po oblicima i sadržajima, ali bit im ostaje ista: univerzalna vrijednost duha proizašla iz njegova stvaralaštva“ (Labus, 2013, 16).

Zahtjevnog određivanja točne i specifične definicije kulture, dotaknuo se i Milan Mesić u djelu *Multikulturalizam* u kojemu navodi kako se kulture sve više „shvaćaju kao dinamički, otvoreni, nikad dovršeni procesi, stalnih mijena i međusobnih prožimanja, koji se ne mogu svesti na neka opća (univerzalna) obilježja“ (Mesić, 2006, 242) te se u nastavku dotaknuo koncepta graničarske kulture, sinkretizma te transkulturacije. Važno je istaknuti pojam kulturnoga prostora koji se odnosi na mjesto na kojemu ljudi obitavaju unutar iste civilizacije ili kulture te koji se promatra kao regionalan (primjerice, Istočna Europa) ili kontinentalan (primjerice Južna Amerika). U današnjim vremenima i raspravama koje se tiču navedene teme, kulturni prostor ima različita simbolička značenja: „Tradicionalno razumijevanje kulturnog prostora kao nacionalnog ili etničkog postalo je zastarjelo i ograničene su njegove praktične vrijednosti, budući da su globalni trendovi, osobito komunikacijski, uvelike pridonijeli deteritorijalizaciji kulture, odnosno raskidanju lokalnih kulturnih okvira i stvaranju novih, virtualnih prostora“ (Borovac Pečarević, 2014, 28).

4. Multikulturalnost i postkolonijalna kritika

Prethodno poglavlje, odnosno poglavlje o kulturi kao polazištu razmatranja multikulturalnosti i postkolonijalizma, predstavlja nezaobilazan uvod u zasebne grane kulture – multikulturalnost i postkolonijalnu kritiku. Obje se grane kulture bave odnosom različitih kultura unutar jednoga prostora, no na različite načine. Dok multikulturalnost proučava koegzistenciju više različitih kultura na jednom mjestu, postkolonijalna kritika istražuje učinke i posljedice kolonizacije na određenom području kroz više aspekata.

U vremenu u kojemu gotovo niti jedna kultura nije homogena, nije naodmet bolje upoznati dva navedena modela proučavanja kulture. Što se točno krije iza pojmova multikulturalnosti i postkolonijalne kritike, koji su pristupi razumijevanju multikulturalizma i postkolonijalne kritike te koje su najvažnije stavke multikulturalnih i postkolonijalnih teorija, preostaje nam otkriti u idućim poglavljima koja će se dotaknuti isključivo teorijskih razmatranja.

4. 1. Multikulturalizam

Mnogi smatraju kako su pojmovi multikulturalnost i multikulturalizam jednaki, no zapravo se radi o dva različita, no usko povezana pojma. Multikulturalnost objašnjavamo kao „činjenično stanje postojanja više kultura (tj. kao pluralizam kultura)“ (Borovac Pečarević, 2014, 206), no i kao „životni prostor za kulturnu interakciju“ (Borovac Pečarević, 2014, 206). Možemo istaknuti kako je multikulturalnost isprepletana s multikulturalizmom kroz „političko načelo u sklopu rasprave o državnom ustroju ili društvenom životu, a nešto manje cilja na drugi dio problematike koji se odnosi na stilove života“ (Borovac Pečarević, 2014, 206). Promatrajući i istražujući različite kulture, dolazimo do zaključka kako je rijetko koja kultura u potpunosti homogena; kulture se miješaju, isprepliću, preklapaju, one „nemaju čvorišta ili središnje točke povezivanja i neprestano se mijenjaju“ (Borovac Pečarević, 2014, 209), a „prostorna distribucija kultura je složena, još više u modernom svijetu nego u prošlosti, zbog razvitka modernih komunikacija, koje lako i nezaustavljivo premošćuju nekada razdvojene prostore“ (Mesić, 2006, 241). Problem može nastati ako oba pojma, multikulturalnost i multikulturalizam, „predstavljaju opasnost za kulturni identitet jedne nacije ako se kulturni pluralizam i multikulturalizam kao politička ideologija koriste za potiskivanje identiteta jedne

nacije, čime se zapravo proizvodi identitet otpora“ (Borovac, Pečarević, 2014, 206). Zajednica u kojoj nailazimo na više različitih kultura, utječe na stjecanje osobnoga, no i kolektivnoga identiteta, samo pod jednim uvjetom – „ukoliko otvara mogućnosti za slobodan razvoj svih svojih konstitutivnih dijelova“ (Borovac Pečarević, 2014, 206).

Preteča multikulturalizma bili su asimilacijski i diferencijalistički model: „Asimilacija teži potpunom uključivanju pripadnika manjinskih zajednica u glavni tok društva, dok diferencijalistički model u raznim inačicama počiva na izdvajanju, tj. segregaciji pripadnika neke manjine kako bi se izbjegli nepoželjni sukobi“ (Borovac Pečarević, 2014, 197). Asimilacijski model s vremenom slabi te dolazi do pojave multikulturalizma što podupiru Afroamerikanci, pripadnici feminističkoga pokreta i drugi. Taj se izraz u Kanadi pojavljuje sedamdesetih godina prošloga stoljeća, a u Americi tijekom osamdesetih i devedesetih godina, odnosi se na „javnu politiku koja putem obrazovanja i medija promiče interes i znanje o različitim kulturama te njihovu ravnopravnost i međusobno poštovanje“¹ te ga promatramo kao treći model, odnosno model proizašao ispreplitanjem asimilacijskoga i diferencijalističkoga modela. S vremenom se multikulturalizam počinje širiti na ostale države i kontinente, primjerice Australiju ili Novi Zeland. Pitanja koja multikulturalizam postavlja tiču se „spornih odnosa prema građansko-državljanском statusu, dakle, globalnom, nacionalnom i postnacionalnom državljanstvu, te prema obrazovanju, religiji i rodu“ (Borovac Pečarević, 2014, 196), a postavlja i tezu da se pojedine etničke ili kulturne skupine mogu uklopiti u određeno društvo bez gubitka vlastite posebnosti te zajednički funkcionirati i preživljavati. Shodno tome, „ideja jednakovrijednosti svih/svake kulture, osnovna je (filozofska) ideja multikulturalizma“ (Labus, 2013, 18), kao i „suodnos između tzv. dominantne, prevladavajuće, većinske kulture – što je pak obično sinonimno s nacionalnom kulturom – prema onim nedominantnim ili manjinskim kulturama“ (Dragojević, 1999, 80).

Neki autori povezuju multikulturalizam sa „procesom razmjene kulturnih vrijednosti i postignuća“ (Dragojević, 1999, 80). Moramo biti svjesni činjenice kako su različite migracijske politike, ratovi, ustanci i osvajanja potakli suživot određenih skupina koje se prema kulturi, vjeri ili nekom drugom obilježju izdvajaju od matične države u kojoj su nastanjeni te kako određene zemlje (primjerice Nizozemska ili Švedska) koje su u gotovo velikoj mjeri prihvatile određene kulturne ili etničke skupine, te iste skupine nisu prihvaćene u apsolutno svim segmentima javnoga života. Spomenuvši različite kulturne ili etničke skupine, ne smijemo zaboraviti da u polje multikulturalizma ulaze i rodne razlike, ideologijske preferencije, oblici

¹ <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?ID=42380>, pristup ostvaren 24. 5. 2022.

morala i slično. Postoje različiti modeli putem kojih određene države prihvaćaju ili ne prihvaćaju raznolikost etničkih skupina koje žele ostvariti suživot s njima, no svaka kultura za sebe je neprocjenjivo blago, „poseban entitet s vlastitim vrijednosno-normativnim sklopom, pa je zato najvažnije svim kulturama osigurati iste društvene i kulturne mogućnosti razvoja unutar društvene zajednice“ (Puzić, 2004, 64). Borovac Pečarević u djelu *Perspektive razvoja europske kulturne politike. Interkulturni dijalog i multikulturalnost* navodi njemački, francuski, britanski i nizozemski te talijanski model. Možemo istaknuti francuski model prema kojemu druga generacija useljenika može dobiti državljanstvo te ostvariti ista prava kao i cjelokupno francusko društvo; u tome modelu vidimo elemente asimilacijskoga modela. S druge strane, britanski ili nizozemski liberalni model je onaj u kojemu su novi stanovnici prihvaćeni kao i ostatak stanovništva dvaju država.

Pojednostavljeno, „multikulturalizam nastoji osvijestiti prožimanja i posuđivanja između kultura“ (Mesić, 2006, 59), a uključivanje siromašnih i određenih etničkih ili kulturnih skupina moguće je postići mirnim putem, nenametljivošću te obostranim dijalogom kako bi svi na koncu imali iste društvene, javne i kulturne mogućnosti. Valja istaknuti važnu Herderovu misao – „treba poštivati kulturu drugih naroda, jer svaki od njih na jedinstven način daje doprinos univerzalnome razvoju čovječanstva“ (Eagleton, 2017, 79).

Postoji nekoliko tipologija multikulturalizma, od kojih su kritički, buntovnički, revolucionarni i policentrični multikulturalizam samo neki. Glavni pristupi razumijevanja multikulturalizma su konzervativni, liberalni, lijevo-liberalni, kritički i fluidni multikulturalizam pri čemu „liberalni multikulturalizam zaobilazi pitanje kompetencije etničkih skupina, lijevo-liberalni reificira i esencijalizira identitete, fluidni tretira etničke identitete kao da su stvar izbora itd.“ (Borovac Pečarević, 2014, 200). Uz istaknute pristupe razumijevanju multikulturalizma, dolazi do prijepora kroz koje mnogi povjesničari, teoretičari kulture i filozofi dolaze do zaključaka do kojih ih navode povijesne, društvene ili političke karakteristike i činjenice. U ovome poglavlju istaknut ćemo nekoliko mišljenja teoretičara multikulturalizma – Charlesa Taylora, Willa Kymlicke i Bhikhua Parekha.

Kanadski filozof Charles Taylor, autor djela *Politika priznavanja* (1994.) uvodi politiku univerzalizma (autonomnost) i politiku razlika (autentičnost) pri čemu „politika univerzalizma od građana zahtijeva da sve treba biti jednako, uniformno, svima namjenjuje jednak paket prava i imuniteta; dok politika razlika zahtijeva da prepoznamo ono što je svojstveno samo određenoj skupini ili određenom pojedincu i da to postavimo kao ono što ih razlikuje od svih drugih“ (Borovac Pečarević, 2014, 201). Time je Taylor postigao „strukturalnu povezanost između razvitka individualizacije i multikulturalnih zahtjeva“ (Mesić, 2006, 77), no politikom

razlike redefinirao je „nediskriminaciju u smislu zahtjeva da se te distinkcije učine osnovom diferenciranog tretiranja“ (Mesić, 2006, 78). Taylor se bavi identitetom i pojedincem, izbjegava podjele građana, što nas dovodi do načela „jednakih građanskih prava, univerzalno prihvaćenih, čak i od najkonzervativnijih i najreakcionarnijih političkih snaga“ (Mesić, 2006, 78).

S druge strane, Will Kymlicka čija su djela *Liberalizam, zajednice i kulture* (2004.) i *Multikulturalno građanstvo* (2003). odjeknula među onima koji se bave multikulturalnošću, navodi dvije vrste multikulturalizma – multikulturalizam proistekao iz nacionalnih različitosti te multikulturalizam proistekao iz etničkih različitosti. Obje vrste „označuju se kao kolektivna prava“ (Borovac Pečarević, 2014, 202), pri čemu treba razlikovati takozvana, unutrašnja ograničenja te izvanjske zaštite: „Unutrašnja ograničenja imaju na umu odnose unutar skupine, pri čemu etnička ili nacionalna skupina može pribjeći upotrebi državne moći kako bi ograničila slobodu vlastitih pripadnika u ime grupne solidarnosti, dok izvanjske zaštite obuhvaćaju odnose između skupina, pri čemu etnička ili nacionalna skupina nastoji zaštititi svoj identitet ograničavajući utjecaj širega društva“ (Borovac Pečarević, 2014, 202). Kymlicka zastupa koncept liberalizma, smatra kako liberalizam podrazumijeva slobodu i prihvaćenost koju pojedinac mora osjetiti unutar zajednice u kojoj živi i privređuje te kako sukladno slobodi mora stvarati ciljeve i planove koji će njegov život učiniti kompaktnijim: „Ta uvjerenja daju ljudima smisao života, a liberalno društvo treba osigurati pojedincima uvjete za njihovo razumno preispitivanje i eventualno prihvaćanje novih uvjerenja“ (Mesić, 2006, 85). Smatra i kako „liberalizam može integrirati manjinske kulture i, štoviše, da u tome može biti uspješniji od komunitarijanizma“ (Mesić, 2006, 83). Nadalje, Kymlicka iznosi koncept multinacionalnih i polietničkih država. Multinacionalne države su one države u kojima dio stanovnika pripada različitim nacijama (Sjedinjene Američke Države, Švicarska), odnosi se na „koegzistenciju više od jedne nacije, shvaćene u smislu povijesnih zajednica, manje ili više institucionalno dovršenih, koje zauzimaju dani teritorij ili postrojbinu, dijeleći zajednički jezik i kulturu“ (Mesić, 2006, 87). Nasuprot multinacionalnim državama nalaze se polietničke države – države u kojima je određen dio stanovništva doselio iz drugih država, primjerice Njemačka ili Austrija koje nakon Drugoga svjetskoga rata primaju velik broj izbjeglica: „Njihova se posebnost očituje prvenstveno, smatra Kymlicka, u njihovom obiteljskom životu i dobrovoljnim udruženjima (...). Oni i dalje participiraju u javnim institucijama vladajuće kulture i u javnom životu koriste službeni jezik“ (Mesić, 2006, 88). Kymlicka navodi i dva načina, univerzalan i konsocijalan, pomoću kojih je moguće integriranje pojedinaca u liberalnu državu. Shodno navedenom, univerzalan način podrazumijevao bi princip „prema kome su svi pojedinci u jednakom neposrednom odnosu spram države“ (Mesić, 2006, 85), dok

bi konsocijalan naćin bio onaj „prema kome prava pojedinaca ovise o njihovom kulturnom pripadništvu“ (Mesić, 2006, 85).

Valja istaknuti i teoriju kulturno osjetljivih bića koju razvija Bhikhu Parekh, autor djela *Rethinking Multiculturalism, Cultural Diversity and Political Theory*, pri ćemu smatra kako se „multikulturno društvo sastoji od dvije ili više kulturnih zajednica. Ono mođe odgovoriti na svoju kulturnu raznovrsnost na dva naćina (od kojih svaki ima nekoliko inaćica): tako da je pozdravlja i velića, poštujući posebne kulturne zahtjeve manjinskih zajednica i štoviše, da njihovoj integraciji pridaje središnje znaćenje u svom samorazumijevanju. S druge strane, ono mođe nastojati asimilirati te zajednice u središnju kulturu“ (Mesić, 2006, 95). Parekh promatra strukturu moderne države te zaključuje kako multikulturalna društva mogu „(p)odrđati i pomiriti zahtjeve za politićkim jedinstvom i kulturnom raznovrsnošću“ (Mesić, 2006, 97), no kako ona moraju biti stabilna i funkcionalna. Parekh teži uspostavljanju mećukulturnoga dijaloga putem kojega bi se još više iskazivalo poštovanje multikulturnih zajednica – „priznavanje ljudskih vrijednosti i dostojanstva, unaprećenje ljudskog blagostanja, ili temeljnih ljudskih interesa i jednakosti“ (Mesić, 2006, 99). Bez obzira na kulturne razlike, ako se odrećenj zajednici pristupi u duhu multikulturalizma, to mođe postati „izvorom velikih kreativnih prilika“ (Mesić, 2006, 113). Za kraj, istaknimo još tri važna Parekhova pogleda na multikulturalizam: „Prvo, ljudska bića su kulturno ukopana, u smislu da odrastaju i žive unutar kulturno strukturiranog svijeta (...) Drugo, razne kulture predstavljaju različite sustave znaćenja i vizije dobrog života (...) Treće, sve – osim najprimitivnijih kultura – inherentno su pluralne i predstavljaju stalnu konverzaciju između raznovrsnih tradicija i struja mišljenja“ (Mesić, 2006, 113).

4. 2. Postkolonijalna kritika

Pojmove postkolonijalna teorija, postkolonijalna kritika i postkolonijalizam često pronalazimo u sinonimnome odnosu zbog čega je teško odvojiti jedan pojam od drugoga. Prije nego definiramo navedene pojmove, za početak moramo shvatiti njihovu pozadinu, a odgovor valja potražiti u kolonijalizmu, procesu koji su moćnije države provodile nad drugim državama ili cijelim kontinentima radi očuvanja te iste moći, prevlasti, širenja teritorija, eksploatiranja prirodnih bogatstava i geopolitičkih strateških interesa. Drugim riječima, „Kolonijalizam označava naseljavanje ljudi pa time i kolonizaciju neke zemlje od strane vanjske sile, to jest obično neke ekonomski bogatije i moćnije zemlje. Kolonijalizmu treba zemlja, trebaju im ljudi naseljeni na novom tlu“ (Whisker, 2010, 73). Valja istaknuti kako kolonijalizam u početku „nije jasno odredio granice osvojenih područja, a poslije su (nakon 1870-ih) granice bile nametnute (linijske, geometrijske) prema interesima i snazi europskih sila bez obzira na gospodarsko-geografske i političko-administrativne cjeline“². Kolonijalizam se razvijao u različitim uvjetima, on je u „raznim zemljama funkcionirao vrlo različito, a širenje je kolonijalizma bilo silno i raznovrsno, baš kao što su takvi bili i odnosi čije je stvaranje potaknuo“ (Whisker, 2010, 75). Pod pojmom postkolonijalizma podrazumijevamo „odnos bivših kolonijalnih sila (Velika Britanija, Francuska, Španjolska, Portugal) prema državama Afrike, Azije i Kariba (...) Postkolonijalizam označava i skup teorija u filozofiji i književnosti koje se bave naslijeđem kolonijalizma“³.

Teoretičar Vladimir Biti postkolonijalnu teoriju određuje kao „raznorodan teorijski korpus koji se bavi poviješću i kulturom bivših kolonijalnih zemalja ili pak iz njihove perspektive preiščitava kolonizatorske kulture“ (Glavaš, 2012, 75) te je usmjerena na „iznalaženje odgovora na pitanja o učincima kolonijalizma na spomenutim područjima“ (Glavaš, 2012, 75). Navedena teorija istražuje učinke kolonizacije određenih područja i država na njihovo stanovništvo i kulturu, što se potom promatra s povijesnoga, političkoga, ekonomskoga i etičkoga aspekta. Neophodno je dotaknuti se i pitanja rase i spola: „neki će živjeti unutar podijeljenog identiteta u okviru dijaspore, te ga i prepoznati, dok će drugi razviti individualizirane identitete nastale pod utjecajem rase i spola, kao i dijalog s kolonijalnom i imperijalnom prošlošću“ (Whisker, 2010, 207). Određeni momenti, poput političkih ili religijskih, prate promjenu kolonijalne vlasti, tu su i ratovi, pobune, ustanci, godine stjecanja neovisnosti, a poseban problem postkolonijalne teorije je povijest unutar koje se

² <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?ID=32472>, pristup ostvaren 24. 5. 2022.

³ <https://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=49693>, pristup ostvaren 24. 5. 2022.

„stvara mit o znanstvenom pogledu prošlosti bez predrasuda“ (Varošaneć, 2016, 17). Autor znanstvenoga članka pod naslovom *Razgradnja orijenta – razvoj i temeljni koncepti postkolonijalne teorije*, Zvonimir Glavaš, ističe tri dimenzije kroz koje postkolonijalna teorija ispituje svoje postojanje. Prva dimenzija odnosi se na vremenski aspekt (prošlost i sadašnjost), druga dimenzija odnosi se na mjesnu dimenziju (kolonijalizam u metropoli i koloniji), dok se posljednja dimenzija odnosi na dimenziju subjekta (kolonizatorski aspekt iz pozicije kolonizatora i koloniziranoga). Valja upozoriti kako se ne radi o „jasnoj koherentnoj teoriji, već o iznimno raspršenom polju“ (Varošaneć, 2016, 16).

Gina Whisker u djelu *Ključni pojmovi postkolonijalne književnosti* upozorava kako su postkolonijalni pisci, zanemarujući širu sliku, često prepričavali povijest iz vlastite perspektive, a kod mnogih je to podrazumijevalo „iz modernizma izvedenu primjenu intertekstualnosti, pozivanje na tuđa djela i njihovo ponavljanje u novim verzijama, popraćeno suptilnim izoštravanjem izvornih tekstova za nova značenja, tako da više ne reproduciraju nazore kolonizatora ili imperijalnog upravljača“ (Whisker, 2010, 205). Većina postkolonijalnih pisaca ne piše djela kako bi iskazali politički aspekt kulture, već zato što pišući i služeći se vlastitim jezikom, koristeći autohtone običaje, „nalaze senzitiviziranu kritičku perspektivu koja izražava povijest, identitet i iskustvo vlastitog miljea i kulture“ (Whisker, 2010, 206), sve s ciljem kako takvu književnost ne bi čitali samo pripadnici iste kulturne ili etničke zajednice, već i ostali. Postkolonijalna književnost politički je angažirana u vezi „etniciteta, moći, spola, ekonomije, obrazovanosti, jednakosti i povijesti“ (Whisker, 2010, 211); ona se referira na „politička ograničenja – i protiv njih – a koja su u povijesti marginalizirala i ušutkivala ljude, te koja pokušavaju činiti isto i u suvremeno doba“ (Whisker, 2010, 211). Shodno svemu navedenom, postkolonijalni pisci bave se i kulturom promjene, naime, proučavaju raznovrsnost različitih svjetonazora i kultura koje danas imamo prilike pobliže upoznati, razotkrivati te istraživati.

Whisker postkolonijalnu kritiku naziva „odvjetkom postkolonijalnih studija“ (Whisker, 2010, 305), a postkolonijalni studiji bave se istraživanjem povijesti carstava i kolonija, istražuju kako je proces kolonizacije utjecao na povijest autohtonih naroda, kako su stanovnici autohtonih naroda reagirali na novu promjenu, jesu li se prilagodili vrijednostima koje kolonizator donosi u njihovo okruženje i ostalo. Postkolonijalna kritika bavi se definiranjem izraza postkolonijalan, pitanjem jezika kojim je djelo napisano, razmatra načine na koji oni koji „stvaraju književnost mogu osporiti ono što se smatra književnom tradicijom, dajući možda prednost usmenom obliku nad pisanim i remitologizirajući mitske forme ušutkane pod kolonizacijom, a uz to razmatra i pitanje kako pisci mogu osporiti ono što ljudi (koji su u nekom povijesnom trenutku na vlasti) smatraju prikladnom ili prihvatljivom temom za

književnost“ (Whisker, 2010, 307), proučava nametanje svjetonazora kolonizatora svjetonazoru autohtonog stanovništva, proučava pitanje identiteta, položaja u povijesti te nacionalnost. Neka od glavnih pitanja koje postkolonijalna kritika postavlja su kako kolonizacija utječe na kolonizirano društvo, a kako na kolonizatore; kakva je ostavština kolonijalizma i kako ona utječe na društvo; koji su oblici otpora kolonijalnoj vlasti; je li dekolonizacija bila uspješna; kako spol, rasa te kultura utječu na društvo. S druge strane, iz pozicije kolonizatora moguće je zaključiti sljedeće: „Nekima od naših nekadašnjih kolonijalnih podanika možda će se činiti da smo prema njima povremeno činili različite zločine, ali neki osobito smioni kulturni relativist mogao bi reći da je to slučaj samo iz njihove perspektive“ (Eagleton, 2017, 45).

Istaknuti postkolonijalni teoretičari su Edward Said, Homi K. Bhabha, Gayatri Chakravorty Spivak, Michel Foucault i Paulo Freire. Američki kritičar i teoretičar Edward Said autor je središnjega djela postkolonijalne kritike – *Orijentalizam* iz 1978. godine. Teoretičar Said razvija pojam orijentalizam kojime objašnjava način na koji su zapadni narodi i zapadni pisci oblikovali poimanje o istočnim narodima smatrajući ih „dručkijima, egzotičnima, no sumnjivima“ (Whisker, 2010, 308), pritom kao nešto što je potrebno „pokazivati, ukrotiti i ušutkati“ (Whisker, 2010, 357). Autor analizira engleske i francuske književne tekstove i znanstvenu literaturu te istražuje europsku predodžbu i percepciju Bliskoga Istoka. Said navodi kako se pripadnike orijentalnih naroda i Arape smatra čudnima, s manjkom energije, lakovjernima, dok su nasuprot njima Europljani smatrani „racionalnima, kreposnima, zrelima, normalnima“ (Said, 1999, 54) te ističe kako bi bilo ispravnije istaknuti „činjenicu da orijentalac živi u drugačijem, premda posve organiziranom, vlastitom svijetu, svijetu s vlastitim nacionalnim, kulturnim i epistemološkim granicama i načelima unutaršnjeg sklada“ (Said, 1999, 54). Navodi kako orijentalca čini jačim spoznaja koju je zapadnjački svijet stvorio o orijentalnom, pri čemu se orijentalan svijet često proučava, marginalizira, disciplinira, uvijek od strane onih država i kultura koje su nadmoćnije i dominantnije, što u političkom, što u gospodarskom aspektu. Na navedeno se osvrnula i Whisker: „Nezapadni se ljudi prikazuju kao neškolorani, nasilni, divlji, kao podljudska i često, zbog svoje egzotičnosti, fascinantna bića“ (Whisker, 2010, 359). Said smatra kako je orijentalizam postao polazište rasizma i mnogih nesporazuma te razvija ono Drugo: „Said svoj kritički rad temelji na povijesnim primjerima o utjecajima kulture i moći, te pokazuje kako jezik u postkolonijalnoj književnosti drži i orijentalne narode i njihove običaje na distanci, istodobno ih veličajući i ocrnjujući kao ono Drugo“ (Whisker, 2010, 358). Shodno tome zaključujemo kako je orijentalizam „zapadnjačka fantazija, konstrukcija, nametanje zapadnjačkog gledanja i skupa vrijednosti istočnim narodima izgrađeno na dvostranoj podjeli između Orijenta i Okcidenta

(Zapada)“ (Whisker, 2010, 360), no i kako Orijent nastoji pokazati „sve što Zapad nije, kao njegov alter ego“ (Whisker, 2010, 360). Možemo primijetiti kako je djelo *Orijentalizam* izvršilo najveći utjecaj na postkolonijalnu kritiku, pogotovo u „razgradnji stereotipnih predodžaba koje je gradila zapadnoeuropska kultura te osporavanja pretenzija te kulture na univerzalnost vlastitih kanona“ (Glavaš, 2012, 78). Unatoč tome, poneki kritičari smatraju problematičnim što Said „govoreći u ime ušutkanih, neizbježno donekle i sam postaje orijentalistom, pa makar to bilo daleko od njegovih namjera“ (Whisker, 2010, 359).

Homi K. Bhabha, teoretičar indijskoga podrijetla, autor je eseja *Nacija i naracija* (1990.) te *DisemiNacija: vrijeme, pripovijest i margine moderne nacije* (1994.). Bhabha razvija ideju mimikrije kojom objašnjava razloge zbog kojih narodi, koji su kroz povijest bili kolonizirani, „oponašaju ili kopiraju navike onih koji su nad njima vladali“ (Whisker, 2010, 308) te otkriva kako je nemoguće razviti ponašanje suprotno navedenom jer kolonizirani narod pred sobom ima sliku i priliku kolonizatora. Uvodi i pojam hibridnosti koji „predmnijeva nove mješavine lingvističkih, kulturnih, političkih i rasnih vjerovanja i oblika“ (Whisker, 2010, 326), no pritom označava „nešto više od puke interkulture razmjene, zato što za ljude njom obuhvaćene postoji čitavo bogatstvo očekivanih pitanja povezanih s jezikom, politikom, vrijednostima i identitetom“ (Whisker, 2010, 327). Bhabha osporava pojam Jednoga i Drugoga te uvodi pojam trećeg prostora enuncijacije, međuprostora koji „strukturu značenja i referencije čini ambivalentnim procesom, razgrađuje zrcalne reprezentacije u kojima je kulturalno znanje uobičajeno predstavljeno kao integriran, otvoren, šireći kod“ (Glavaš, 2012, 79).

Gayatri Chakravorty Spivak dala je velik doprinos postkolonijalnoj kritici esejem *Mogu li podčinjeni govoriti* (1988.), ali i ostalim djelima od kojih su *U drugim svjetovima* (1987.) i *Kritika postkolonijalnog uma* (1999.) samo neka. Teoretičarka je u svojim istraživanjima veliku pažnju posvetila pitanjima rase i roda te je istraživala kako podređena žena „progovara protiv rasizma i seksizma, pronalazeći u postkolonijalnom kontekstu vlastiti oslobođeni glas“ (Whisker, 2010, 308) te je smatrala kako Drugi, pojam koji uvodi Said, „treba braniti višestrukost, proturječnost i diskontinuiranost svojih odrednica, pri čemu te odrednice nikada nisu jedino etničke, nego su uvijek i klasne, i spolne“ (Glavaš, 2012, 79). Spivak se pritom osvrnula i na činjenicu „mogu li postkolonijalni studiji doprinijeti tome da potlačeni narodi dobiju glas“ (Whisker, 2010, 363).

Važno je istaknuti i francuskoga filozofa Michela Foucalta koji se bavio pitanjima jezika i moći te brazilskoga filozofa Paula Freirea koji je u svojim djelima progovarao o moći i slobodi. Diskurs moći povezan je sa znanjem, a znanje i moć zajedno se isprepliću: „Upravo uz pomoć znanja moć prodire u najtanjanije strukture društva i zaposjeda sve njegove razine djelujući

kapilarno, proizvodi normalizaciju kao bitan oblik racionalne društvenosti, odvaja korisno od nekorisnog, bolesno od zdravog, racionalno od iracionalnog“ (Ivon, 2012, 302).

U zadnjem desetljeću prošloga stoljeća pojavljuje se djelo *The Empire Writes Back* čiji su autori Bill Ashcroft, Gareth Griffiths i Helen Tiffin. U navedenom djelu, težnja autora premješta se s postkolonijalne teorije na proučavanje transkulturacije, stoga autori proučavaju književnost napisanu engleskim jezikom s elementima jezika postkolonijalističkih država ili područja, njezine promjene i strukturu koja ju prati. Drugim riječima, Ashcroft, Griffiths i Tiffin bave se „svojevrsnom intencionalnom subverzijom imperijalnog jezika i kulture te proizvodnjom novih modela označavanja“ (Glavaš, 2012, 81).

4. 3. Multikulturalizam u kontekstu postkolonijalne kritike

Polazištu za istraživanje multikulturalizma u kontekstu postkolonijalne kritike poslužila su dva znanstvena članka, *Postcolonialism and Multiculturalism: Between Race and Ethnicity* Sneje Gunew te *Multikulturalnost i multikulturalizam u postkolonijalnom „stanju stvari“: Dislocirani identitet, pričanje zajednice, književnost i druge Hrvatske* autora Borisa Škvorca. Na početku je važno naznačiti kako se multikulturalizam, postkolonijalizam, etnicitet, rasa i ostali elementi koji se vezuju uz navedene, međusobno isprepliću i igraju važne uloge, što zajednički, što pojedinačno.

Sneja Gunew se koncentrira na definiciju multikulturalizma te napominje kako se na njega gleda drugačije i u drugom kontekstu ovisno o državi koja ga proučava (primjerice Kanada, Sjedinjene Američke Države ili Ujedinjeno Kraljevstvo). Ističe primjer Kanade čiji su stanovnici doslovno podijeljeni između frankofonoga i anglofonoga dijela te ističe „multiculturalism has been developed as a concept by nations and other aspirants to geopolitical cohesiveness who are trying to represent themselves as homogeneous in spite of their heterogeneity“ (Gunew, 1997, 23). Gunew smatra kako poveznica između multikulturalizma i postkolonijalizma nije lagana, već komplicirana i sveobuhvatna, dotiče se izraza zapadnjačka tolerancija koji je ponajprije vezan uz multikulturalne skupine, no ubrzo multikulturalizam prelazi u postkolonijalizam: „Multiculturalism may also sometimes be invoked as a way of signalling divergence from a notional monoculturalism often wrongly identified with the West or Europe and here it overlaps significantly with postcolonial concepts and debates“ (Gunew, 1997, 23). Navedeno vidimo kroz činjenicu kako su manjine uglavnom predstavljane kao primitivne, nekulturne, unazađene, neškolovane te etiketirane skupine, nerijetko povezivane s kriminalnim grupama, onima koji preferiraju dogovorene ženidbe ili klitoridektomiju. Shodno tome, „the mechanisms relating to both race and ethnicity are used interchangeably in this new rhetoric of constituting and managing the nation“ (Gunew, 1997, 35).

S druge strane, etnicitet i rasa kao dva elementa koja se mogu promatrati i kroz postkolonijalizam i kroz multikulturalizam, zasebno tvore posebne čimbenike od kojih svaki ima vlastite vrijednosti i zakonitosti. Gunew smatra kako je etnicitet u većoj mjeri povezan s jezikom i vjeroispovijesti, pri čemu ističe sljedeću činjenicu: „Ethnicity was more easily attached to European migrations which proliferated around the two world wars“ (Gunew, 1997, 23). Nasuprot etnicitetu, rasa je, smatra Gunew, povezana s bojom kože, nečime što je prepoznatljivo samim pogledom na određenu osobu i što je prepoznatljivo kroz povijest: „Another way of putting it is to see it in this period of history as a struggle over who controls

the codes and practices of nation-building“ (Gunew, 1997, 30). Gunew smatra kako se multikulturalizam djelomično preklapa s postkolonijalizmom, multikulturalizam nastoji simbolično priznati postkolonijalnog Drugog, no napominje kako svejedno na postkolonijalizam valja obratiti pažnju jer kroz njega proizlazi kritika nadmoćnije kulture ili države te položaj potlačenih i submisivnih. Autorica se osvrnula i na rat u Bosni i Hercegovini devedesetih godina prošloga stoljeća, mjestu koje vrlo dobro pokazuje ispreplitanje multikulturalnih i postkolonijalnih elemenata te navodi sukob između tamošnjih Srba i pripadnika islamske vjere: „In this instance, how those ethnic groups are chosen seems based predominantly on religion rather than blood ties since there has been considerable genealogical intermingling amongst the peoples of this area and presumably language (another of the privileged markers of ethnic difference) is not as clear-cut an issue as religion“ (Gunew, 1997, 34). Shodno tome, Gunew ističe dva koncepta nacije koji se mogu primijeniti kroz bivšu Jugoslaviju, etnički i civilni. Etnički koncept nacije, poznatiji kao „for us only“ (Gunew, 1997, 35), nerijetko se temelji na silovanju žena kako bi se osigurao kontinuitet nacije, dok se civilni koncept nacije može objasniti kao savez na temelju pristanka – „an alliance based on consent rather than descent“ (Gunew, 1997, 35).

Boris Škvorc u znanstvenom članku *Multikulturalnost i multikulturalizam u postkolonijalnom „stanju stvari“: Dislocirani identitet, pričanje zajednice, književnost i druge Hrvatske* multikulturalizam označava kao „političku praksu kontrole“ (Škvorc, 2010, 69), a multikulturalnost kao „stanje stvari na terenu“ (Škvorc, 2010, 69). Ovaj slikoviti prikaz dvaju povezanih i srodnih pojmova odnosi se na mjesto na kojemu su vidljive multikulturalne razlike unutar određene zajednice, gdje se ona pretvara u postkolonijalno Drugo. Tada se ujedno događaju i dva procesa unutar postkolonijalnoga aspekta; prvi se proces odnosi na „okvir matične kulture koji stvara razliku koja se odnosi prema ishodišnim kulturama, odnosno onima koje su uvjetovale nacionalnu priču“ (Škvorc, 2010, 69), dok se drugi proces odnosi na „nacionalnu kulturu u drugoj sredini koja proizvodi razliku u odnosu na kulturu domaćina prema kojoj teži razlikovnost multikulturalne drugosti“ (Škvorc, 2010, 69). Ono što povezuje navedena dva procesa je nepripadnost obje strane bilo kojoj kulturi ili zajednici. Škvorc raspravlja i o problemu „multikulturalne pozicioniranosti i multikulturalističke usmjerenosti o postkolonijalnim sredinama koje su svojom složenom kompozicijom divergentnih glasova proizvele napetost unutar korpusa dominantne (i dominirajuće) kulture unutar koje se odvijaju procesi artikulacija tog identifikacijskog razlikovanja“ (Škvorc, 2010, 74). Navedeno uspoređuje s Little Italy u New Yorku ili s Hrvatima u predgrađima australskoga Sydneya: „živi odvojak jedne tradicije izvlaštene iz ishodišnog prostora koji je re-konstruiran u drugom tipu

diskurzivne uokvirenosti“ (Škvorc, 2010, 76). Mnogo toga ovisi i o tome iz koje pozicije sagledavamo i promatramo multikulturalizam i postkolonijalizam, dakle „riječ je o razlici koja se ostvaruje kao manipulacija predodžbama iz centara moći i vlasnika hegemonijskih diskurzivnih praksi, informacije ili konstrukcije poetike svakodnevice“ (Škvorc, 2010, 97). Shodno tome nastaju i grupni identiteti koji „doprinose oblikovanju vrijednosnog sustava, kulturološkog i ideološkog“ (Škvorc, 2010, 97).

5. Prokleta avlija u kontekstu multikulturalizma i postkolonijalne kritike

Boris Škvorc u znanstvenom članku *Utjecaj kolonijalnih ishodišta i postkolonijalnih okvira na čitanje (pričanje) nacije kod Andrića, Krležje i Nazora* navodi kako Andrić kao pisac „Orijent promatra očima zapadnjaka“ (Škvorc, 2011, 208). Možemo istaknuti kako je navedeno vjerojatno najveći poticaj za stvaranje romana poput *Proklete avlije* koju prati višeznačnost, nelinearno pripovijedanje te potreba za otkrivanjem „unutrašnjih značenja i skrivenih ljudskih istina. Zato se i dovode u neobičnu vezu pojedinci iz različitih krajeva i vremena“ (Nemec, 1998, 198).

Multikulturalizam i postkolonijalizam donose određenu problematiku i njihovim proučavanjem na temelju *Proklete avlije* kao nezdrave i emocionalno nestabilne zajednice, uočiti ćemo nacionalne napetosti, društvene razlike te raznolike društvene odnose. U nastavku ovoga rada, uočiti ćemo i kako se multikulturalni i postkolonijalni obrasci „međusobno prožimaju, isprepliću i uvjetuju na nekoliko značenjskih razina“ (Ivon, 2012, 300).

5. 1. Multikulturalnost na primjeru *Proklete avlije*

Prokleta avlija koja odiše višeznačnošću (povezanost sa *mundusom inversusom*, *theatrum mundi*, Camusovim egzistencijalizmom), može se promatrati i kao mjesto u kojemu obitavaju i preživljavaju pripadnici različitih vjeroispovijesti, narodnosti te društvenih skupina, što je na početku djela prokomentirao i sam Andrić: „To džombasto i prostrano dvorište liči preko dana na vašarište raznih rasa i naroda“ (Andrić, 2013, 11). Višeznačnost djela omogućuje čitatelju identificiranje s likovima, odnosno, svatko se čitajući *Prokletu avliju* može poistovjetiti s likovima. U tom zloglasnom zatvoru, „varošici od zatvorenika i stražara“ (Andrić, 2013, 9), susrećemo brojne likove od kojih je svaki predstavnik određenoga društvenog statusa, religije ili etničke skupine. Odnose među likovima Andrić želi učiniti još kompliciranijima pa uvodi pripadnike katoličke, islamske i židovske kulture kao „odgovor na ideologemski zasićene stavove koji dominiraju u političkoj, društvenoj, kulturnoj i književnoj sferi“ (Lujanović, 2018, 60). S druge strane, Rajmund Kupareo u *Predstavnicima religija u djelima Ive Andrića* navodi kako pisac točno „zna da je zajednički život pripadnika raznih religija nemoguć bez uzajamnog poštivanja“ (Kupareo, 1978, 301).

Narativna nit *Proklete avlije* nastala je djelomičnim ispreplitanjem mašte, a djelomično stvarnošću, odnosno točnim događajima i informacijama, primjerice priča o braći Bajazitu II. i Džem-sultanu nastala je temeljem povijesne predaje: „Andrić je dosta obraćao pozornost na povijesne činjenice i okolnosti, u njima je pronalazio svoju inspiraciju, ali taj izvantekstualni referencijalni okvir samo je orijentir koji mu pomaže da oko njega konstruira jedan novi svijet“ (Lujanović, 2018, 63).

U predgovoru upoznajemo fratre bošnjačkoga podrijetla, konkretnije fra Petra, no kroz tekst se pojavljuju i drugi fratri – fra Mijo Josić, mladi fra Rastislav, fra Marko, fra Ivo, fra Branimir. Primjećujemo kako su fratri predstavnici katoličanstva u *Proklesoj avliji*, a budući da se pojavljuju u većini Andrićevih djela, zaključujemo kako pisac kroz likove franjevac iznosi vlastita razmišljanja i svjetonazore. Velimir Visković u *Pripovijedačkom umijeću* naime smatra kako je za oblikovanje lika fra Petra Andriću poslužio „stvarni povijesni lik“ (Visković, 1997, 58), no kako je i proučavao atmosferu srednjobosanskih samostana „Kreševa, Fojnice i Kraljeve Sutjeske“ (Visković, 1997, 58), misleći kako će mu zapažanja pomoći u pisanju nadolazećih djela. O Andrićevim uzorima (franjevcima) progovorio je i Nebojša Lujanović u *Prostoru za otpadnike*, djelu u kojem Lujanović proučava djela Ive Andrića, Miljenka Jergovića i Josipa Mlakića te promatra multikulturalne značajke koje trojica pisaca koriste u djelima. Autor smatra kako je jedan od Andrićevih uzora bio i fra Ivan Frano Jukić, osnivač prve osnovne škole u Bosni i Hercegovini koju su mogla pohađati djeca različitih vjeroispovijesti, što nas navodi na zajedništvo koje je fratar očigledno imao namjeru provesti: „Takva nastojanja fra Jukića za Andrića su bila uzor djelovanja jednog pisca i mislioca. Andrić je više puta istaknuo da ne bi trebali prosuđivati ljude po njihovoj vjeroispovijesti jer čovjek ne može birati u kojoj će se vjeri roditi“ (Lujanović, 2018, 53). Napomenimo i kako franjevci kao likovi iz životnoga konteksta pisca, nisu jedini katolički likovi u djelu, već i katolički red joanita koji se spominje u kontekstu svađe dvojice braće, Bajazita II. i Džem-sultana. Iako se navedeni red spominje rubno i s vrlo malo detalja, pretpostavimo kako se radi o Ivanovcima ili Hospitalcima, odnosno o današnjem Malteškom redu.

S druge strane, uz katoličanstvo se opisuje islam, odnosno muslimanski likovi – Latifaga Karađoz, Ćamil, te braća Bajazit II. i Džem-sultan. U *Proklesoj avliji* navodi se kako je ime Latifaga tipično muslimansko ime, dok se Karađoz može povezati s predstavom marionetama u kazalištu sjena ili crnookim čovjekom. U navedenom djelu bivamo upoznati s njegovim djetinjstvom, mladošću u kojoj je napustio školovanje i predao se lošem društvu te napredovanjem u poslu; ako ga bolje promotrimo, zamjećujemo kako je Karađoz spoj razbojnika i policajca kojemu je „stvarna i simbolička inverzija omogućila, dakle, da zaigra

društvenu ulogu upravo suprotnu od one koja mu je do tada bila namijenjena“ (Nemec, 2016, 294). Shodno tome, „U izokrenutom svijetu Avlije on je jedini zakon, vrhovni arbitar, suveren u prostoru u kojem prestaje razlikovanje pravoga i krivoga, dobra i zla, iznimke i pravila, reda i nereda, dopuštenoga i nedopuštenoga: krajnosti se dotiču i privlače“ (Nemec, 2016, 295). Andrić je vrlo detaljno opisao prostor Proklete avlije i iako je ona djelomično plod njegove mašte, s druge strane i nije. Vjerojatno je Andriću za opis Proklete avlije koja bi se mogla nalaziti u istanbulskoj četvrti Galata na obali Bospora, poslužio vlastiti boravak u zatvoru: „Sam je Andrić potvrdio da mu je iskustvo tamnovanja u mariborskoj ćeliji pomoglo da upozna svet iza rešetaka, osuđenike, hapsandžije i podmuklu pravdu“ (Nemec, 2016, 288). Andriću je poslužila i činjenica da je u prošlosti Prokleta avlija služila kao „sabirni centar; poslije presude, zatočenici su ili odlazili u progonstvo ili prelazili u Jedikule na izdržavanje kazne“ (Nemec, 2016, 288); konkretnije, poslužila mu je za oblikovanje pojedinih likova, ponajviše ženskih.

Lik Ćamila promatramo kao „čovjeka mešane krvi“ (Andrić, 2013, 43), osobu iz miješanoga braka (otac Turčin, majka Grkinja), koji je više puta zbog svoga miješanoga podrijetla bio marginaliziran i pod povećalom: „Neobična sudbina njegove porodice i njegov neobičan način života privlačili su oduvek pažnju i izazivali radoznalost“ (Andrić, 2013, 48). Ćamil je uvijek bio zapažen, njegova pojava odavala bi nešto misteriozno i samozatajno što je privuklo fra Petra i oblikovalo njihovo poznanstvo, a zatim prijateljstvo. Upravo kroz iskreno prijateljstvo (različitih) Ćamila i fra Petra, kao i kroz njihovo multikulturno razumijevanje jedan drugoga, *Prokleta avlija* kao književni tekst nastoji ispraviti povijesna iskrivljenja i propuste: „Neobično prijateljstvo (...) razvilo se i utvrdilo u ovoj čudnoj tamnici, brzo i očekivano kako samo u ovakvim izuzetnim prilikama može da bude“ (Andrić, 2013, 59). Ćamil je volio proučavati vrijeme Bajazita II., a pogotovo život Džem-sultana, što je također važno spomenuti u kontekstu likova muslimanske kulture: „to je Bajazitov brat i protivnik, koji je podlegao u borbi protiv prestola, pobjegao na Rod i predao se hrišćanskim vitezovima. Posle toga su ga tadašnji hrišćanski vladari držali godinama u zatočenju, iskorišćujući ga stalno protiv osmanske carevine i zakonitog sultana Bajazita. Tamo je negde i umro, a sultan Bajazit preneo je telo nesrećnog brata odmetnika i sahranio ga u Brusi, gde i danas stoji njegovo turbe“ (Andrić, 2013, 48). Andrić navodi kako otkako je svijeta, uvijek postoje dva brata, istodobno dva suparnika, te smatra kako mlađi brat već unaprijed gubi bitku. Shodno tome, važno je razjasniti kako je svađa dvojice braće prethodila činjenica prema kojoj je Džem-sultan tražio svoj dio carstva, dok je Bajazit II. smatrao kako je carstvo nedjeljivo. Nakon svađe, Džem-sultan pobjegao je na otok Rodos koji se nalazio u „vlasti moćnog katoličkog reda joanita, jerusalimskih vitezova reda sv. Jovana, i predstavljao istaknutu utvrđenu tačku zapadnog hrišćanskog sveta“ (Andrić, 2013,

63). U cijelome zbivanju, Džem-sultan s vremenom postaje dijelom „vrtloga spleta i kombinacija u kojima učestvuju sve tadašnje evropske države“ (Andrić, 2013, 63), no vrlo je važno istaknuti kako kroz svađu Džem-sultana i njegova brata vidimo obrazac koji se ponavlja stoljećima, a tradiciju crpi iz biblijske svađe Kaina i Abela. U sedmome poglavlju, prilikom Ćamilova saslušanja, on priznaje kako ga je zanimala povijest Džem-sultana i njegova brata te priznaje kako se s njime poistovjetio.

U *Proklesoj avliji* susrećemo i mnogobrojnu armensku obitelj. Prilikom krađe novca iz kovnice, sultan je pripremio kako će visoki činovnici biti kažnjeni ne nađu li se počinitelji tog kaznenog djela; ubrzo je uhićena armenska obitelj koja se bavila trgovinom: „Osam muških odraslih članova te porodice dovedeno je u Prokletu avliju“ (Andrić, 2013, 28). Armenci su opisani kao ljudi tamne kose i tamne puti, a pripisane su im osobine poput lukavosti i pronicljivosti. U kontekstu Armenije valja istaknuti kako je do „Prvog svjetskog rata od ukupno 4 milijuna Armenaca više od polovice živjelo u istočnoj Armeniji (uglavnom u istočnoj polovice današnje Turske)“⁴. Prema zadnjim istraživanjima, većina Armenaca pripada Armenskoj crkvi, a ostatak stanovništva prihvaća islam ili pravoslavlje. U *Proklesoj avliji* ne navodi se mnogo o armenskoj obitelji koja je uhićena zbog krađe novca, njihovu vjeroispovijest možemo samo nagađati, no iz Karađozovoga ponašanja prema njima možemo uočiti netrpeljivost i nadmoć što nas dovodi do zaključka kako su se često osjećali prijepori između dva navedena naroda, pa tako i u Proklesoj avliji. Netrpeljivost i bezobrazno te bešćutno Karađozovo ponašanje koji obmanom i ucjenom nastoji izvući velik novac od armenske obitelji, vidljivo je u idućem odlomku *Proklete avlije*: „Sumnja se da bi mogla biti kuga. Treba to samo objaviti i svi će oni, od najmlađeg do najstarijeg, biti zatvoreni u jermensku bolnicu za okužene. Tu ih se bar polovina može stvarno zaraziti i pomreti. Naći će se ljudi, spolja ili iz posluge, koji će im za to vreme upadati u napuštene kuće i radnje i pokrasti i ono što se vidi i ono što je skriveno. A zatim, nastupiće sve ono dalje što biva sa okuženima i njihovim kućama i imanjem“ (Andrić, 2013, 30).

U Proklesoj avliji bila su smještena i dva Bugara koje Andrić naziva prolaznima jer su u pritvoru samo privremeno: „Očigledno imućni ljudi, oni su, koliko se moglo razabrati, bili žrtve neke pobune koja je nastala u njihovom kraju zbog preteranih poreza i nameta i nečovečnog načina uterivanja“ (Andrić, 2013, 32). Andrić navodi kako Bugari nisu previše progovarali o svojoj krivici, uplašenost se nije mogla opaziti na njihovim licima, no cijelo su vrijeme bili oprezni, „uvek opasani, obuveni i potpuno odeveni“ (Andrić, 2013, 32). Navodi se

⁴ <https://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=3903>, pristup ostvaren 24. 5. 2022.

kako su dva Bugara boravila na dnu ćelije pored dimnjaka te kako su fra Petra dobro prihvatili, no zamolili su ga da ne puši u mraku. Pretpostavljali su kako je fra Petar također prolazan i bili su zadovoljni da se u ćeliju smjesti „ovaj mirni, građanski odeveni čovek iz Bosne o kom nisu ništa drugo znali ni pitali, ali su pogađali da je prolazni kao i oni i da mu je teško kao i njima u ovoj ružnoj i opasnoj gužvi“ (Andrić, 2013, 32). No s druge strane, iako su prihvatili fra Petra, Bugari nisu bili oduševljeni kada su u ćeliji ugledali Ćamila. Ponovo svjedočimo netrpeljivosti, sumnjičavosti i odbojnosti, no ovoga puta između Bugara i Turčina, koja zasigurno potječe iz prošlosti kada je kroz 14. stoljeće Bugarska bila dio Osmanlijskoga Carstva, odnosno dio rumelijskoga beglerbega: „Brzi, kosi pogledi koje su dvojica Bugara izmjenjivali prvo između sebe a zatim obojica sa fra Petrom. Strelovit ali nedvosmislen izraz negodovanja, opreza i odbojne solidarnosti: Turčin“ (Andrić, 2013, 34).

Nadalje se susrećemo s Haimom, Židovom, podrijetlom iz turskoga grada Izmira (Smirne). Andrić najveću pozornost tom nesretnom, bojažljivom i brižnom čovjeku, posvećuje njegovoj potrebi za pričom koju fra Petar opisuje grozničavom i zamornom, pričom koja je više puta bila nejasna, no s mnogo upečatljivih detalja: „Jer ovaj čovek, koji je morao da govori, nije nikad mogao samo o jednom predmetu govoriti (...) kao da uviđa da nije ni lepo ni umesno što o svima, svašta i svuda govori ali njegova potreba da priča o tuđim životima onih koji su po društvenom položaju viši ili po svojoj sudbini izuzetni, bila je jača od svega“ (Andrić, 2013, 40). Maštovit, temperamentan i poznat po svojim uzvicima *E?*, *A!*, Haim je običavao govoriti o židovskim, grčkim i turskim obiteljima iz Izmira te pritom odao tajnu kako je upravo on jedan od onih „što celog života vode neki svoj bezizgledan i unapred izgubljen spor sa ljudima i društvom iz kojeg su“ (Andrić, 2013, 40). U kasnijim poglavljima saznajemo čime se sve Haim znao potužiti fra Petru, a izdvojiti ćemo sumnju kako ga dvojica Bugara, trgovca, špijuniraju: „I to se ponovilo nekoliko puta. Fra Petar se već i navikao na to. Potapšao bi ga po ramenu i umirivao, nastojeći uvek da razgovoru da šaljiv i bezazlen ton“ (Andrić, 2013, 55). Haimove su se sumnje nastavile i bile sve snažnije, kao i njegova zabrinutost i uplašenost, fra Petrovo je nestrpljenje raslo, no iz svega navedenoga kroz Haimovo ponašanje (nepovjerenje, bojazan, pojačan oprez) možemo iščitati kako se on nije osjećao ugodno u multikulturalnoj zajednici kakva je bila Prokleta avlija.

Na temelju svih navedenih likova ovoga romana, moramo istaknuti kako se oni prikazuju kao jedinstvene osobe sa svim svojim manama i vrlinama, karakteristikama i osobinama. Dakle, svaki je lik jedinstven i po nečemu prepoznatljiv, s ciljem kako bi se čitatelj s njime mogao poistovjetiti. U *Proklesoj avliji* nailazimo na mnogo opisa fizičke karakterizacije likova; Karađoz je prikazan kao debeljuškast i tamnopus, Haim ima tužno, crno lice, Bugari fra

Petra smatraju „građanski odevenim čovekom iz Bosne“ (Andrić, 2013, 32), a valja istaknuti i detaljan opis Ćamila: „Lice mladića, meko, malo podbulo, belo i bledo onim sobnim bledilom, drukčije od svega što se ovde moglo očekivati, obraslo u riđu, pahuljastu bradu od desetak dana i oborene, nešto svetlije brkove (Andrić, 2013, 34). Fizičkom karakterizacijom likova želi se istaknuti njihova multikulturalna različitost, a što se tiče prikazivanja svih likova u „ljudskome smislu“, zapažamo kako Andrić svakoga opisuje različito, no u opisima se ipak izdvaja Karađoz koga se prikazuje kao strašilo i zlobno biće: „Njegov način rada čudovišan je i ponekad za pojedinca strašan, ali u tom načinu postoji uvek mogućnost iznenađenja, u rđavom, ali i u povoljnom smislu, kao neka vrsta večite lutrije i stalne neizvesnosti za hapsenika“ (Andrić, 2013, 27). Pridodamo li tome činjenicu kako je Karađoza unatoč napuštanju školovanja, reputacija odličnoga stambolskoga policajca dovela do Proklete avlije, zamijetit ćemo kako je diskutabilna činjenica poštuje li Prokleta avlija sva ljudska postignuća, uključujući i Karađozova. Poznato nam je kako fra Petar vrlo dobro školovan za razliku od ostalih zatvorenika u Proklesoj avliji, a jednom je prilikom za to bio i nagrađen: „Taj je znao da govori turski (sporo i dostojanstveno), ali ne i da čita i piše. Stoga su mu za pratioca dali fra-Petra kao čoveka vešta turskom pismu“ (Andrić, 2013, 7). S druge strane spomenimo i Zaima koji se hvali posjedovanjem četiri zanata, no usprkos tome je prijestupnik: „To je kod njega kao neka bolest. Čim se izvuče ispod jedne optužbe ili odleži robiju, on se odmah laća takvog posla ili nekog drugog krivotvorenja, i kako je nespretn, odmah ga uhvate“ (Andrić, 2013, 14). Shodno tome, u Proklesoj avliji gdje su svi i pravedno i nepravredno, nije bitno tko dolazi iz koje države, nije bitno tko je što, sve dok se bilo kakva postignuća ili talenti gube u turobnom i bolnom prostoru kao što je Prokleta avlija.

Kao što je navedeno kroz ovaj rad, multikulturalnost podrazumijeva miješanje, ispreplitanje te preklapanje kultura, ona podrazumijeva uklapanje u određeno društvo bez gubitka pojedinčeva izvornoga identiteta, podrazumijeva suživot s ostalim skupinama unutar jedne glavne, dominantne skupine. Ono što je najbitnije, multikulturalnost podrazumijeva jednaka prava za sve, mjesto na kojemu nema izdvajanja i izopćavanja, dakle, drugim riječima, multikulturalno ozračje mora pružiti perspektivu stabilne i uravnotežene zajednice. S druge strane, sve što je navedeno, u praksi je vrlo teško postići, što ponajprije ovisi o pojedincima, njihovom ponašanju, spremnosti na suživot i prihvaćanje drugih. Stiješnjeni u kutovima ćelija, u razgovoru jednih s drugima, u procjenjivanju zatvorenika koji dolaze, teško je odrediti kakav uvid pruža Prokleta avlija kao dominantna zajednica u kojoj Karađoz provodi vlastitu moć i politiku, no sa sigurnošću možemo zapaziti kako je ona mjesto gdje borave i krivi i nevini, kako u njoj bez obzira na društveni ugled, vjeru, etnicitet, ista pravila vrijede za sve. No postoji

iznimka u oslobađanju, pri čemu oni koji dolaze iz zapadnih država zbog odgovarajućih veza, bivaju brže oslobođeni. Shodno tome, niti jedan od svih navedenih likova u njoj ne osjeća nikakvu pozitivnu emociju, već negativnu poput straha, nesigurnosti, neizvjesnosti, a sve te emocije nisu povezane samo s Prokletom avlijom kao mjestom u kojem Karadžovo upravljanje unosi u „uvjetima društvene netolerancije razdor u tu multikulturnu zajednicu“ (Lujanović, 2018, 60), već i s odnosima pripadnika različitih naroda (primjerice, netrpeljivost između Bugara i Turaka). Prostor, odnosno Prokleta avlija, označava „personifikaciju ljudskih osobina“ (Lujanović, 2018, 107) te „prostor lokalne neinterakcije“ (Škvorc, 2011, 219), no u kontekstu crno-bijele karakterizacije likova i pozicije pripovjedača, „priča u tom kontekstu uzvraća udarac u odnosu nacija i njihovih naracija upliće se u čitanje razlike kao vrijednosti i time gubi na autentičnosti i multikulturalne ovjerljivosti, pogotovo u trenutku kad počinje razgovarati o *našima* i *njihovima*“ (Škvorc, 2011, 183).

Ako više kultura obitava na jednom određenom prostoru, nemoguće je ne izvršiti pritisak na stvaranje kolektivnog i/ili osobnog identiteta. Podsjetimo kako identitet podrazumijeva „skup osobina koje određuju čovjeka ili neku zajednicu i čine ih posebnim i drukčijim“ (Lujanović, 2018, 63), pri čemu možemo nabrojati i utjecaj religije, nacije, tradicije, svjetonazora, navika i ostaloga. U Andrićevom stvaralaštvu pojedinac, odnosno lik, najprije izgrađuje vlastiti identitet na temelju religije, potom na temelju ponašanja, stava i svjetonazora: „Budući da skup značenja, nametnut pojedincima iz same činjenice vjerske pripadnosti, nije podložan relativiziranju, promjenama i prilagođavanju, dijalog između dviju različitih identitetskih (u ovom slučaju uglavnom konfesionalnih ili etničkih) skupina teško se uspostavlja“ (Lujanović, 2018, 64). Kako se uspostavljaju veze između različitih identiteta? Na više različitih načina, uglavnom u „okolnostima koje ih prisilno približavaju, ili prema psihološkom stanju koje dijele i jedni i drugi i na različitim razinama (jezične igre, zamjena imena, zajednički elementi tradicije i povijesti, svakodnevne navike itd.)“ (Lujanović, 2018, 69). Prema navedenom, zaključujemo kako su prostor Proklete avlije, okolnosti u njoj te svakodnevne navike spojile one likove koji su bili željni prihvaćanja unutar društva, primjerice fra Petar i Ćamil kroz čije je prijateljstvo moguće primijeniti Parekhovu težnju za izgrađivanje međukulturalnoga dijaloga (poštovanje i priznavanje). Također, u „atmosfera multikulturalnih sredina, Andrić spaja likove s različitim identitetom – oni gotovo nemaju ništa zajedničko, ali se nalaze u istoj situaciji“ (Lujanović, 2018, 160). Usporedimo li ličioca Zaima koji žudi za ispunjenim životom i savršenim ljubavnim odnosom i intelektualca fra Petra koji uvijek zna pomno saslušati druge, ustvrdit ćemo kako njih dvojica nemaju gotovo nikakvu dodirnu točku, osim one za koju je zaslužna Prokleta avlija – to što su zatvorenici. Teško je odgovoriti na

pitanje prikazuju li se točno kultura, odnosno kulture u ovome romanu; vrlo vjerojatno to ovisi o individualnim zapažanjima pojedinoga lika. Promotrimo li Taylorovu politiku univerzalizma prema kojoj jednaka prava i mogućnosti moraju vrijediti za sve te politiku razlika koja predstavlja svojstva koja određenu skupinu odvaja od druge, zamjećujemo kako na primjeru Proklete avlije možemo primijeniti politiku razlika što je nadalje vidljivo u odnosima različitih etničkih skupina – Turci / Armenci, Turci / Bugari, Bošnjaci / Turci. Will Kymlicka smatra kako je multikulturalizam proistekao iz nacionalnih ili etničkih različitosti, no istaknimo unutrašnja ograničenja prema kojima jedna skupina primjenom državne moći ugnjetava slobodu pojedinca ili je na bilo koji način ograničava. Unutrašnja ograničenja vidljiva su iz Karađozova postupanja (pritisak sultana / političkoga aparata na Karađoza) prema *pater familiasu* armenske obitelji koja je (iako nevina) uhićena zbog krađe novca iz kovnice čije su pojedinosti već navedene u ovome poglavlju. Naposljetku, Prokletu avliju moguće je promatrati i kao državu, konkretnije kroz model polietničke države koji podrazumijeva imigraciju izbjeglica ili useljenika, odnosno ulazak različitih etničkih skupina u Prokletu avliju bez obzira na vjeroispovijest, etnicitet, svjetonazore te stupanj krivnje / nedužnosti. A ako već promatramo Prokletu avliju kao državu, spomenimo i Kymlickin univerzalan i konsocijalan tip uključivanja stanovnika u određenu državu. Sagledamo li konsocijalan tip i primijetimo li kako on podrazumijeva uključivanje u državu na temelju prava koja ovise o kulturnom ili etničkom pripadništvu, zamijetit ćemo kako je model primjenjiv na Prokletu avliju u kontekstu različitih pripadnika određenoga naroda koji obitavaju zajedno. Nasuprot navedenom, istaknemo li i univerzalan tip prema kojemu su svi stanovnici u jednakome položaju unutar države i potkrijepimo li ga s liberalizmom (sloboda, prihvaćenost) koju također zastupa Kymlicka, ponovo dolazimo do zaključka kako u Proklesoj avliji nema slobode niti prihvaćenosti (osim u odnosu Ćamila i fra Petra), no ima mržnje, zavisti te nepremostivosti kao osobine koje su „jedne od najčešćih rezultata sudaranja identiteta“ (Lujanović, 2018, 55).

Bez obzira na to što je moguć stvaran dijalog među likovima, nemoguće je ne naići na predrasude i stereotipe, pa tako ni u Proklesoj avliji u kojoj se oni ponekada predbacuju. Kao primjer možemo navesti situaciju u kojoj Karađoz Armencu Kirkoru predbacuje sljedeće: „Ti si Jermenin, znači lukav i pronicljiv, a ja vredim bar za tri Jermenina“ (Andrić, 2013, 29). Karađoz se uvijek distancirao i udaljavao od političkih okrivljenika jer je od svih okrivljenika, prema njima osjećao najveće gađenje i odbojnost. Predrasude i stereotipi vidljivi su i tijekom razgovora o ženama; ovisno o tome iz koje one države ili područja dolaze, pripisuju im se određene osobine ili karakteristike: „Jermenka je šest dana u nedelji neumivena i samo se praznikom pere. I svaka je dlakava do očiju i saransaklija“ (Andrić, 2013, 57).

Za kraj ovoga poglavlja navedimo vrlo važnu činjenicu koja progovara o Andrićevim motivima za pisanje djela u kojima se nalaze multikulturalni elementi i značajke: „Kada bi bio prisiljen govoriti o različitim mjestima i kulturama (a govorio je s drugima vrlo nevoljko) i o njihovom utjecaju na svoj osobni razvoj, onda bi isticao kako se smatra stanovnikom svijeta, s povlaštenim položajem neposredna iskustva s različitim kulturama i vjerama“ (Lujanović, 2018, 51). Navedenome možemo pridodati i tezu o amalgamu kao povezivanju elemenata, stvari i ideja koje Dina Marković ističe u znanstvenom članku *Araličino i Andrićevo amalgamsko pripovijedanje*. Amalgamsko se pripovijedanje odnosi na ono u kojemu se „stapaju, spajaju i povezuju raznovrsni diskurzivni tekstovi, fragmenti jezika, intertekstovi, dijelovi ranijih tekstova bez ili s navodima iz okoliša kulture u novi tekst“ (Marković, 2007, 117), što se pak odnosi na opoziciju kršćanskoga i islamskoga svijeta, fratarske spise, digresije koje prekidaju narativnu nit, a sve to doprinosi razvoju multikulturalnoga aspekta unutar romana.

5. 2. Postkolonijalizam na primjeru *Proklete avlije*

U znanstvenom članku *Razgradnja orijenta – razvoj i temeljni koncepti postkolonijalne teorije*, autor Zvonimir Glavaš smatra kako se postkolonijalna teorija može primijeniti pogotovo na djela koja u sebi sadrže povijesnu tematiku. Prema tome, Andrićevo djelo *Prokleta avlija* može se promatrati s postkolonijalističkoga aspekta: „Hibridnost, ispreplitanje sintagmi, identiteti na relaciji, propitivanje drugosti i ostali klasični koncepti postkolonijalne teorije savršeno su primjenjivi na Andrićevo prozu“ (Glavaš, 2012, 82). Shodno navedenom, Boris Škvorc u *Utjecaju kolonijalnih ishodišta i postkolonijalnih okvira na čitanje (pričanje) nacije kod Andrića, Krleže i Nazora*, ističe Andrićevo izražavanje i stvaranje kao „premrežavanje austrougarske matrice orijentalnom drugošću“ (Škvorc, 2011, 174), pri čemu je književno stvaranje također promotrivo s postkolonijalističkoga stajališta. Pridodamo li tome činjenicu kako je *Prokleta avlija* najkraći Andrićev roman, on ima vrlo složenu kompoziciju i strukturu koja se sastoji od „niza ulančanih priča s više pripovjedača, posrednika i medijatora“ (Nemec, 2016, 289), dolazimo do zaključka kako niz od više različitih (no međusobno povezanih) priča, ukazuje na „sličnost s orijentalnim narativnim formama koje se temelje upravo na konvencijama pričanja i prepričavanja čutih priča (*narrata refero*)“ (Nemec, 1998, 198), u čemu ponovo vidimo poveznicu s postkolonijalističkim diskursom, ovaj put pretočenim u Andrićevo literarno stvaralaštvo.

Na primjeru romana, mjesto kolonizacije je *Prokleta avlija*. Premda daleko od teritorija Bosne i Hercegovine, njen smještaj na teritoriju druge države, a ne u Bosni i Hercegovini što bismo očekivali od Andrića, ne čini veliku razliku – vidljivi su elementi postkolonijalizma, ponajviše opreka između Istoka i Zapada, odnosno kršćanstva i islama, što je zapravo oikotip – „vječno vraćanje istom“ (Ivon, 2012, 301). Turski zatvor nepravilna oblika u kojemu borave višestruki ubojice, obijači, sirotinja, prijestupnici, nevini, označava mjesto kolonizacije jer u njegovu upravljanju vidimo drugačiji način upravljanja od onoga na koji smo navikli, pogotovo ako tome pridodamo drugačije zakone i spoznaju da sve ovisi o upravitelju i njegovom raspoloženju. Dodajmo kako Krešimir Nemec u djelu *Gospodar priče. Poetika Ive Andrića* *Prokletu avliju* uspoređuje s heterotopijom, mjestom suprotnim od utopije te povlači paralelu sa sličnim mjestima, odnosno bolnicama, psihijatrijskim ustanovama, odgojnim ustanovama koje su uvijek disciplinski uređene: „heterotopije su mjesta koja zaista postoje, ali kao diskriminirane, monstrozne zone u kojima su stvarni rasporedi, ali i svi drugi rasporedi koji se mogu naći u društvu, osporeni i izokrenuti“ (Nemec, 2016, 293). *Deposito*, odnosno *Prokleta*

avlija, predstavlja sve samo ne civilizaciju, ona bi „iz postkolonijalne vizure mogla simbolizirati Andrićevo viđenje istočne (orijentalne) kulture“ (Ivon, 2012, 303). Uz to, Prokleta je avlija „metonimija čitavoga Turskoga carstva, kao sukus njegova zla“ (Prosperov Novak, 2003, 343), negativan, taman i turoman topos na čijem su području izražene negativne emocije i nemogućnost opstanka (što fizičkoga, što psihičkoga) – „izražena krivnja, sram, žudnja, osveta, ponos kroz splet motiva koji vode u propast“ (Lujanović, 2018, 62). Navedenoj činjenici pridonosi kolonizator Latifaga Karađoz, upravitelj zatvora *Deposito*, čije ponašanje i držanje podsjeća na čudovište bez osjećaja i morala, dok Karađoz shodno tome „postaje predstavnikom orijentalnog načina uređenja države“ (Ivon, 2012, 303). Koliko je Prokleta avlija negativna ustanova, svjedoči i činjenica kako je „neuređenost državnog sustava naznačena i dolascima zatvorenika iz zapadnih pokrajina koji se, pomoću carigradskih veza i zaštitnika, brzo oslobađaju i vraćaju kući“ (Ivon, 2012, 303). Prokletu avliju možemo razdvojiti na dvije skupine – zatvorenike i upravitelja Karađoza. Premda je skupina zatvorenika broјčano veća, ona predstavlja „podčinjeni glas“ (Škvorc, 2011, 197), nedominantnu skupinu koja nema nikakva prava, dok druga skupina, odnosno Karađoz, njome manipulira i upravlja što je tipičan primjer postkolonijalizma.

Ćamilove karakterne osobine i navike možemo promatrati kao mješavinu istočnjaštva i zapadnjaštva zbog čega je kao poveznica dva različita svijeta i „familijarno-hereditarne krivice“ (Ivon, 2012, 310), trn u oku. Navedeni spoj promatramo kao hibridnost, fenomen i pojavu koju je u više navrata objasnio teoretičar Homi K. Bhabha podrazumijevajući pod tim pojmom mješavinu različitih identiteta, u ovom slučaju, istočni identitet i zapadni identitet. S obzirom na podvojenost i oprečnost dvije kulture, Ćamil se pronalazi u trećem prostoru, a treći prostor označava mjesto „novih struktura autoriteta, mjesto gdje se pokazuje otpor, a njegov temeljni cilj je dokidanje geopolitičkih podjela na Istok, Zapad, Sjever i Jug“ (Ivon, 2012, 301). Istočnjaštvo se odnosi na prakticiranje vjere kojoj je predan i naklonjen, što je najbolje vidljivo iz prekidanja razgovora s fra Petrom, odnosno odlaska na treću molitvu u danu – ićindiju, no istočnjaštvo je vidljivo i u njegovom poistovjećivanju s Džem-sultanom, što mnogi književni teoretičari i povjesničari književnosti, uključujući i Lujanovića, nazivaju bosanskim fatalizmom. Bosanski fatalizam označava skup motiva ili izraza koji zatim tvore određeni kompleks, najvjerojatnije sastavljen od elemenata katoličanstva (dolina suza) i islama (misticizam): „On bi se mogao okvirno ocrtati stavom o predodređenosti i neizbježnosti patnje, o životu kao mučnom i bolnom trajanju ispunjenom mržnjom, sukobima i nedaćama (siromaštvo, bolest, povijesni usudi itd.)“ (Lujanović, 2018, 100). Ćamil je proučavajući povijest i postupke Džem-sultana, u njegovom obrascu ponašanja, sudbini koja ga je sustigla,

pronašao sebe: „Ćamil je priznao otvoreno i gordo da je istovetan sa Džem-sultanom to jest sa čovekom koji je, nesrećan kao niko, došao u tesnac bez izlaza, a koji nije hteo, nije mogao da se odreće sebe, da ne bude ono što je“ (Andrić, 2013, 81). Ne zaboravimo dodati kako je identifikaciji Ćamila s Džem-sultanom prethodila i nesretna ljubavna priča koja je promotriva s multikulturalnoga gledišta. U toj su priči protagonisti bili Ćamil i djevojka grčkoga podrijetla, kćerka trgovca, no „roditelji su bili odlučno protiv toga da daju kćer za Turčina, i to takvog koji je rođen od majke Grkinje“ (Andrić, 2013, 46). Nezadovoljstvo i tuga zbog neuspjele ljubavi i braka, doveli su Ćamila do teškoga stanja u kojemu je „pao u melanholiju i sav se predao nauci i knjizi, a ako je u tom možda preterao, na to treba gledati pre kao na bolest nego kao na neko rđavo i zlonamerno delo“ (Andrić, 2013, 50). Čitanje spisa u kojima je otkrivao život Džem-sultana, Ćamila je dovelo do „čudne psihoze u kojoj više nije jasno razlučivao povijest od sadašnjosti te tuđu biografiju od vlastita života“ (Lujanović, 2018, 171). Proučavajući Ćamila i Džem-sultana uočavamo osobinu koja ih obojicu povezuje, a to je nepripadnost okruženju u kojemu se nalaze: „ona je rezultat globalne podvojenosti svijeta na Istok i Zapad te vječite težnje za dominacijom jednog nad drugim“ (Ivon, 2012, 301). Njihovom identifikacijom „otvoren je u svijetu realnosti prostor orijentalnog misticizma, koji se u priči sluti od njezinih početaka“ (Jelčić, 2008, 716). Sličnost s Džem-sultanom vidljiva je i u zajedničkim interesima, primjerice, Džem-sultan je kao i Ćamil volio strane jezike, pisao je poeziju te se kretao u društvu pjesnika i glazbenika. S druge strane, Ćamil se uvijek „predavao knjizi i nauci“ (Andrić, 2013, 45), učio je španjolski jezik te običavao putovati Egiptom, Grčkom te maloazijskom obalom, a sve navedeno smatramo zapadnjaštvom zbog koga je Ćamil odudarao od ostalih Turaka. No zbog toga je bio sumnjiv drugima: „Kad je valija ugledao gomilu knjiga, i još na raznim stranim jezicima, i množinu rukopisa i beležaka, on se toliko zaprepastio i tako naljutio da je rešio da na svoju odgovornost uhapsi sopstvenika i pošalje ga, zajedno sa knjigama i hartijama, u Carigrad“ (Andrić, 2013, 50).

Uz Ćamila možemo povezati Foucaultovu tezu o moći koja je spomenuta u poglavlju o postkolonijalizmu, a prema kojoj je moć povezana sa znanjem. Naime, znanje se u Prokleskoj avliji smatra izuzetno lošom komponentom, a Ćamil kao predstavnik znanja unutar Prokleske avlije doživljava sudbinu kakvu doživljava jer se zbog svoje osobnosti i znanja koje posjeduje, smatra lošim i protuprirodnim za cjelokupno društvo: „Znanje u civilizacijskom krugu kojemu Ćamil pripada valorizirano je kao nepoželjno, ono otkriva neznanje Drugih i budi strah“ (Ivon, 2012, 305). Ovdje možemo povući paralelu s Karadžozom i s pitanjem identiteta koji nije nužno promatrati isključivo s multikulturalnoga aspekta, već i s postkolonijalističkoga aspekta kroz nasljeđa određenih osobina ili zadataka koji je potrebno ispuniti, karakteristika koje pojedinac

preuzima od vlastite obitelji: „Dok Ćamila otac potiče i usmjerava prema znanosti, prema knjigama i putovanjima, što ga, uz podrijetlo, dodatno odvaja od okoline, Latifagu upravo otac, kako bi ga spasio od lošeg društva, zapošljava u Avliju i tako posredno izgrađuje njegov (nasilnički) identitet“ (Ivon, 2012, 310).

Pridodamo li navedenome promatranje kolonizatorskoga aspekta iz pozicije kolonizatora Karađoza i koloniziranih zatvorenika, što je vrlo važno polazište za razumijevanje navedenoga, nemoguće je ne zamijetiti kako se kolonizacija možda ne bi niti uspostavila i dogodila da Karađoz u mladosti nije izgradio nasilnički identitet kojim je dodatno učvrstio mjesto upravitelja u *Depositu*. Karađoz na zatvorenike gleda s gnušanjem, gađenjem, obožava ih promatrati i to može učiniti u bilo kojem trenutku jer živi neposredno pored *Deposita*, uživa u njihovu mučenju, okreće situacije u svoju korist. Znajući da je njegova politička i kulturna moć dominantna, posebnu odbojnost osjećao je prema političkim okrivljenicima: „Više je voleo da se rve sa stotinom sitnih i krupnih prestupnika iz običnog kriminala nego da ima posla sa jednim političkim krivcem (...) nikad nije hteo da se sa njima bavi; zaobilazio ih je kao okužene i nastojao da se svega što je političko, ili što pod tim imenom do njega dolazi, otrese što pre“ (Andrić, 2013, 53). Kada se susreo s Ćamilom, u Karađozu se javio strah zato što je Ćamil bio atipičan Turčin, suprotnost onoga što se od njega očekivalo, što potvrđuje i idući navod: „A kod ovog hapsenika koga su doveli iz Smirne sve je čudno: iz ugledne je turske porodice, i sanduci knjiga i rukopisa idu uz njega, i ne zna se pravo je li lud ili pametan“ (Andrić, 2013, 53). Nasuprot Karađozovom kolonizatorskom aspektu, spomenimo kako kolonizatorski aspekt koloniziranih zatvorenika krije u sebi jednu temeljnu emociju koja povezuje njihov i Karađozov kolonizatorski aspekt – gađenje jednih prema drugima. U Proklesoj avliji mirne su noći rijetkost, buka označava svakodnevicu, često dolazi do tučnjava u kojima „jedni tako besne i sukobljavaju se sa svakim, dotle drugi, stariji i povučeni ljudi, čuče satima, odvojeni, i objašnjavaju se sa svojim nevidljivim protivnicima nečujnim šapatom ii samo grimasama“ (Andrić, 2013, 16). Tučnjave i vrijeđanja ne miruju niti onda kada su zatvorenici otpremljeni svaki u svoju ćeliju – „A kad ih porazdvajaju i pozatvaraju, oni se još dugo ne smiruju, nego se iz ćelije u ćeliju dozivaju teškim pretnjama i psovkama“ (Andrić, 2013, 12). Karađoz je među zatvorenicima često predmet razgovora, ismijavanja, no i fizičkog obračuna: „Opsovati svakom prilikom Karađozovu ćerku, to je ustaljen, davnašnji običaj u Avliji“ (Andrić, 2013, 27). Govoreći o Karađozu, zatvorenici su često raspravljali o njegovim očima – „I za dvadeset godina se nikad nisu mogli složiti u tome, ali su uvek i svi strepeli od pogleda tih njegovih očiju i izbegavali ga, ako je ikako moguće bilo“ (Andrić, 2013, 22). Unatoč navedenome, Karađozovo orijentalno vođenje pritvora, kolonizacija te nepriznavanje istovjetne

kulture što se izražava kroz netrpeljivost među narodima kroz roman (ali i u današnjici), vrši na zatvorenike pritisak, nemoć i loše emocije, stoga zaključujemo kako kolonizirani zatvorenici nisu dobro reagirali na promjene u okruženju, u prostoru u kojemu se apsolutno ništa ne mijenja osim zatvorenika koji su podređeni zbog diskriminacije: „U Avliji sve kao i uvek. Jedne puštaju, drugi dolaze na njihovo mjesto, a to se i ne primećuje. Svi su sporedni i nevažni. Avlija živi sama za sebe, sa stotinu promena, i uvek ista“ (Andrić, 2013, 84). Politika pomalo utječe na multikulturalne odnose u Prokletoj avliji; premda znamo da u njoj ima tučnjave, prepiranja i galame, pojavljuju se indirektni kolonijalni sukobi predvođeni negativnim ozračjem koji prostor stvara, kao i prevlašću stereotipa i predrasuda koji nužno ne moraju biti istiniti. Primjerice, Bugari su prikazani kao hladni i sumnjičavi, a na odlasku su fra Petru poklonili prostirku: „Po običaju i radi sevapa pokloniše mi asuru na kojoj su ležali. Uzmi, kaže jedan, pa i tebe sunce da ogrije“ (Andrić, 2013, 90).

S druge strane, promatrajući lik fra Petra uviđamo kako fra Petar predstavlja stanovnika Bosne i Hercegovine, fratra katoličke vjere koji je bio poznat kao „sahačija, puškar i mehanik“ (Andrić, 2013, 6), a koji je u romanu „kazivač, slušatelj i posrednik priča, u nekim dijelovima romana fokalizator i djelatni lik“ (Nemec, 2016, 289). Čitajući *Prokletu avliju*, možemo primijetiti kako fra Petar u govoru koristi brojne turcizme (primjerice izraze poput *amidža*⁵, *hanumica*⁶, *minderluk*⁷), a turcizme možemo promatrati kao jezičnu ostavštinu kolonizatora (Osmanlijsko Carstvo) na Bosnu i Hercegovinu (kolonizirana država), kao i kroz model mimikrije (oponašanje kolonizatora) kojega uspostavlja teoretičar Bhabha. Fra Petar je intelektualac, osoba koja je uvijek spremna saslušati, skroman je, strpljiv, nenametljiv te promišljen. On priča isprekidano, ponekad nerazumljivo i s prazninama unutar priče, no uglavnom detaljno: „Njegova priča mogla je da se prekida, nastavlja, ponavlja, da kazuje stvari unapred, da se vraća unazad, da se posle svršetka dopunjava, objašnjava i širi, bez obzira na mesto, vreme i stvarni, stvarno i zauvek utvrđeni tok događaja“ (Andrić, 2013, 8). Pričama je navedeni franjevac samome sebi želio olakšati, htio je iznijeti priču na vidjelo dana, premda je pod zadnje već gubio pojam o vremenu: „sa željom i potrebom da što bolje rečima prikaže sliku toga čudovišta, kako bi postala jasna i onome koji sluša i kako bi joj se i on čudio“ (Andrić, 2013, 31). Njegove su osobine i poznavanje stranog jezika elementi zapadnjaštva, a zbog svoga je karaktera i „intelektualne elastičnosti, izuzetno lako uspostavljao odnose s drugima“ (Ivon, 2012, 306). Nemoguće je ne spomenuti duhovnost koju fra Petar posjeduje, a „kojom su

5 stric

6 gospođica

7 vrsta sofe

franjevci djelovali i zračili kroz bosansku povijest“ (Ivon, 2012, 306). Napomenimo kako se fra Petar u Prokletoj avliji našao zbog nesretnog i kompliciranog spleta okolnosti, odnosno pisma u kojemu su se nalazili podaci o stanju crkve u Albaniji, tamošnjem progonstvu svećenika i vjernika. Činjenica je kako je fra Petar ponekada suzdržan i oprezan u vezi svoga identiteta, no navedeno je povezano s povijesnim i društvenim aspektom: „Upravo franjevci bili su svojevrsna spona Istoka sa Zapadom, a to ponekad i nije bio zavidan položaj, što je zasigurno dijelom i oblikovalo njihovu opreznu i uzdržljivu narav“ (Ivon, 2012, 306). Prilikom upoznavanja fra Petra i Ćamila, fratar ne otkriva svoje zanimanje, već se ponaša skeptično i distancirano: „Kazali su i svoja imena. Mladić se zvao Ćamil. Fra Petar je rekao svoje, prećutivši zvanje. Inače o sebi i o onom što ih je ovamo dovelo niko nije rekao ni reči. Sve se kretalo u zatvorenim krugovima i na površini života“ (Andrić, 2013, 35). Upravo takvo ponašanje dovodi do opreza što Ivon naziva „kulturnom zadržkom“ (Ivon, 2012, 305), no vrlo brzo sličnosti dvojice likova rezultiraju „odvajanjem od ostalog svijeta i tamnice i neobičnim prijateljstvom“ (Ivon, 2012, 305). Njihovo je prijateljstvo toplo, ispunjeno spontanitim razgovorima o temama koje su oba lika zanimale, ljubavlju prema literaturi i stranim jezicima, što potvrđuje činjenicu kako su se priče fra Petra većim dijelom ticale kulture, a ne kolonijalizma. Drugim riječima, najviše ih povezuje „učenost, intelektualna znatiželja, ljubav prema knjizi i znanju“ (Nemec, 2016, 300). Ćamil vrlo ugodno iznenađuje fra Petra jer fra Petar, vrlo vjerojatno nesvjesno, od samoga početka krije u sebi stereotipnu predodžbu, upravo onu koju objašnjava Said –orijentalizam. Kroz navedenu predodžbu, pripadnik istočne kulture smatra se čudnim, egzotičnim, neodgojenim, neškolovanim, sumnjivim, Drugim, dok to na primjeru Ćamila doista nije tako. Ćamil nije onakvim kakvim ga se smatra i kroz *Prokletu avliju* to dobro opravdava i otkriva. Kao što je već ranije spomenuto, na njegovu primjeru vidimo s jedne strane okrenutost Zapadu, no i Istoku, što je neminovno, a istodobno fra Petru Ćamil kao Drugi „služi kao oslonac, kao točka orijentacije od koje se nastoji diferencirati da bi što bolje izrazio svoju posebnost i kao područje u koje će kanalizirati sve ono što ne želi prihvatiti kao dio sebe“ (Lujanović, 2018, 67). Drugi (Ćamil) je neizostavna stavka pri oblikovanju identiteta, „kako na globalnoj (odnos katoličanstva i islama), tako i na individualnoj razini (suživot pojedinca koji pripadaju različitim identitetima)“ (Lujanović, 2018, 68).

Iz multikulturalnoga, ali i iz postkolonijalističkoga aspekta nemoguće je ne spomenuti opise žena koje plijene mušku pažnju neviđenom ljepotom koja zapanjuje i one od kojih bi to najmanje očekivali. Radi se o kratkim, no važnim za ovaj rad, opisima Čerkeskinja i Gruzijki. Čerkeskinje su pripadnice kavkavskoga naroda Čerkeza koji osim u Ruskoj Federaciji, žive i u „Turskoj, Siriji, Jordanu i dr., ali pod tim imenom u tim zemljama dolaze i drugi

sjevernokavkaski narodi⁸. Čerkezi su narod čija je vjeroispovijest najprije bila kršćanstvo, a nakon tatarskih osvajanja prelaze na islam. Čerkeskinje se u *Prokletoj avliji* uspoređuju s ljetnim danom: „Ljetni dan, pa ne znaš šta je lepše, zemlja ili nebo nad njom. Ali tu se treba dobro obući. Pa opet ne pomaže ništa, jer tu je i najbolji majstor kratak. Nije to kao ptica, pa kad je uhvatiš, onda je imaš. To se ne drži čoveka; prelijeva se kao voda; i kad si imao, kao da ništa nikad imao nisi. To nema pamćenja i ne zna šta je razum ni duša ni milosrđe. A zakona joj uhvatiti ne možeš“ (Andrić, 2013, 58). U posljednjem poglavlju spominje se prelijepa i zanosna Gruzijka, zbog koje su mnogi izgubili glavu: „Jer zbog nje i njene ljepote palo je za pola sata sedam mrtvih glava oko njene kuće. Pobili se i prosci i otmičari. Tri se porodice u crno zavile“ (Andrić, 2013, 85). Promatrajući multikulturalni aspekt, govorimo o njihovom podrijetlu i značenju u zajednici u kojoj su se nalazile, dok promatrajući postkolonijalistički aspekt govorimo o stereotipnim predodžbama koje su se pripisivale ženama, konkretnije, „senzualnost, pogibeljna privlačnost, prednjačenje osjećaja i prirode, a ne razuma i kulture, pasivnost, infantilnost, emocionalna nepostojanost, potreba za upravljanjem“ (Glavaš, 2012, 80). Na primjeru Čerkeskinja i Gruzijki zamjećujemo dva elementa koje Glavaš u *Razgradnji orijenta – razvoju i temeljnim konceptima postkolonijalne teorije* navodi – senzualnost i pogibeljna privlačnost. Glavaš ističe kako su žene u postkolonijalnom svijetu služile kao seksualne robinje, često su bile izrabljivane zbog rada na plantažama, no navedeno ne nalazimo u *Prokletoj avliji*, već nailazimo na kratke opise ženske fizičke ljepote i što je ona u stanju učiniti pripadnicima suprotnoga spola. Opisima Čerkeskinja i Gruzijki, suprotstavlja se opis Zaimove bivše žene s kojom je Zaim živio u Adapazaru, gradiću na sjeverozapadu Turske. Na navedenom se mjestu Zaim obogatio otvorivši obrt za ličilačke radove te oženio ženom kojoj ne znamo ime, nacionalnost niti vjeroispovijest, no svjedočimo njenoj bahatosti, oholosti te bezobrazluku: „Gde dođe, tu svađu i omrazu stvara. Dva bi oka, što kažu, u glavi zavadila. Braća moje prve žene stadoše da me gone. Omrznu svet na mene. I ja, videvši da gubim ugled i mušteriju, i da ću i glavu izgubiti ako tako dalje pođe, rasprodam potajno i budzašto ono robe i alata pa krenem opet u svijet“ (Andrić, 2013, 13). Na primjeru Zaimove žene primjećujemo ono što Glavaš navodi, potrebu za upravljanjem, čime je Zaimova odabranica napravila više štete nego koristi Zaimovoj obitelji i poslu.

Premda postkolonijalna razmatranja uključuju političke i povijesne važne trenutke (pobune, ustanke, godine stjecanja neovisnosti), navedeno nije moguće pronaći na primjeru romana *Prokleta avlija*, no vjerojatno bi bilo suprotno kada bi mjesto radnje bilo na području

⁸ <https://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=13289>, pristup ostvaren 24. 5. 2022.

susjedne Bosne i Hercegovine. Nasuprot tome, opisano je nekoliko elemenata kolonijalizma: religija opisana u najvećoj mjeri kroz kršćanstvo i islam te judaizam u nešto manjoj mjeri, gospodarstvo kroz opise kovnice novca i opise bogatih turskih i židovskih obitelji, rat kroz prodiranje Karla VIII. u Italiju – „Osvaja brzo grad za gradom i posljednjeg dana 1494. godine ulazi u Rim“ (Andrić, 2013, 68). Spomenimo i još dva elementa kolonijalizma – kulturu vidljivu kroz jezik, ponašanje, mentalitet te politiku vidljivu kroz bezakonje i način upravljanja zatvorom. Promatramo li miješanje različitih identiteta i kultura u kontekstu postkolonijalizma, zamijetit ćemo kako postkolonijalizam nije iznjedrio isključivo negativne pojedinosti poput diskriminacije, izopćenosti, podređivanja, već i dobre. Kroz postkolonijalizam naučili smo nešto novo o raznim kulturama s kojima nekoć nismo imali mnogo dodira ili saznanja, što je također primjenjivo na *Prokletu avliju*, bez obzira na njenu negativnu konotaciju koja se provlači kroz čitavi roman: „Vaskoliki obitavani i poznati svet, podjeljen na dva tabora, turski i hrišćanski, nema za njega pribežišta“ (Andrić, 2013, 75).

5. 3. Preklapanja multikulturalizma i postkolonijalne kritike na primjeru *Proklete avlije*

S obzirom na to da je *Prokleta avlija* heterogena zajednica sastavljena od pripadnika različitih nacionalnosti i vjeroispovijesti, zamjećujemo kako u njoj dolazi do ispreplitanja multikulturalnoga (pluralizam kultura) i postkolonijalnoga (ostavština kolonizatora) koda: „presjecište kultura, naroda, vjera i odnosa koloniziranih i kolonizatora“ (Škvorc, 2011, 181). Najvjerojatnije isprva navedena preklapanja nisu najbolje vidljiva, no nakon proučavanja multikulturalizma i postkolonijalizma i ponovnog čitanja *Proklete avlije*, čitatelj nailazi na spajanje multikulturalnih i postkolonijalnih elemenata i karakteristika.

Navedeno se ponajprije vidi u pitanju različitih, hibridnih identiteta koji se kroz roman susreću i neminovno sudaraju te prilikom opisa ženske ljepote te njenih općih karakteristika o čemu smo mogli čitati i svjedočiti u ranijim poglavljima ovoga rada. Svaki je lik, no posebno fra Petar i Ćamil, promotriv i s multikulturalnoga (različito podrijetlo, vjera, svjetonazori) i postkolonijalnoga aspekta (karakteristike koje kao kolonizirana osoba donosi iz svoga prirodnoga okruženja). Poseban naglasak valja staviti na Ćamilovu nesretnu ljubavnu priču, odnosno nedopušten brak zbog njegova podrijetla: „Tada je tek pravo i potpuno mogao da vidi ono što ranije, zanesen i mlad, nije ni slutio: šta sve može da deli čoveka od žene koju voli, i uopšte ljude jedne od drugih“ (Andrić, 2013, 46). Tuga, turobnost i nezadovoljstvo dovele su Ćamila do ruba, počinje osjećati neobičnu povezanost sa životom i djelom Džem-sultana, odnosno dolazi do identifikacije sa Džemovim likom, što je obilježje postkolonijalizma. No, prepreke prilikom ženidbe nije doživio samo Ćamil, već i njegova majka; njezina udaja za Turčina, dovela je do neslaganja lokalnoga stanovništva: „Ipak je ta udaja izazvala veliku uzbunu među Grcima. A brak mlade Grkinje sa šezdesetogodišnjakom pašom, bio je, pored svih kletvi grčkih žena i popova, ne samo srećan nego i plodan“ (Andrić, 2013, 45). Neslaganje oko sklapanja braka također iza sebe krije multikulturalan (različita vjeroispovijest i nacionalnost) i postkolonijalan (kulturno prožimanje Grka i Turaka u Maloj Aziji) aspekt.

No istaknimo i kako je *Prokletu avliju* moguće promatrati kao zajednicu etiketiranih osoba, odnosno zatvorenika. Ako stavimo po strani odakle svaki zatvorenik dolazi, koje je vjeroispovijesti, koja je njegova profesija, zanat ili talent, ne možemo zažmiriti na stavku koja ih sve povezuje, a to je boravak u *Proklesoj avliji*, odnosno izdržavanje kazne ili zatočeništvo: „Jedni se ispituju za suđenje, drugi tu odleže svoju kratkotrajnu kaznu ili, ako se baš vidi da nisu krivi, bivaju pušteni, treći se upućuju u progonstvo u udaljene krajeve. A to je i veliki rezervoar iz kojeg policija probira lažne svedoke, mamce i provokatore za svoje

potrebe“ (Andrić, 2013, 9). Kroz njihov boravak i uviđanje Karađozova načina vladanja *Depositom*, proizlazi kritika nadmoćne kulture, no razaznaje se i položaj potlačenih: „Zbog svega toga Avlija brzo a neosetno savije čoveka i potčini ga sebi, tako da stane da se gubi. Zaboravlja ono što je bilo i sve manje misli na ono što će biti, pa mu se i prošlost i budućnost slegnu u jednu jedinu sadašnjicu, u neobični i strašni život Proklete avlije“ (Andrić, 2013, 16). Sukladno tome, Prokleta avlija kao lokalitet u kojem su vidljivi multikulturalni obrasci, pretvara se i stapa u postkolonijalno Drugo. Spomenemo li i dvojni koncept nacije ranije spomenut u ovome radu, zamijetiti ćemo kako su oba koncepta djelomično prikladna za Prokletu avliju. S jedne strane Prokletu se avliju može promatrati kao etničku naciju, s principom „for us only“ (Gunew, 1997, 35), odnosno, prema Karađozovom principu vladanja i ophođenja prema zatvorenima – *for me only*, čemu možemo pridodati i činjenicu kako je Karađoz živio nedaleko Proklete avlije i mogao ući u nju kada god je to poželio. S druge strane, djelomično je primjenjiv i civilni koncept nacije, koji se očituje u „tihom“ pristanku zatvorenika na ono što im je sudbina dodijelila: „Ponavljam sam sebi da osim ove Avlije ima i drugog i drugačijeg svijeta, da ovo nije sve, i nije zauvijek. I trudim se da to ne zaboravim i da ostanem kod te misli. A osjećam kako Avlija kao vodeni vrtlog vuče čovjeka na neko tamno dno“ (Andrić, 2013, 92).

U današnjici također nailazimo na brojne podjele, pogotovo nacionalne – ljude dijelimo na one koji pripadaju jednoj naciji te na one koji pripadaju drugoj naciji. Pritom, dok i dalje podliježemo političkim čimbenicima koji pospješuju razdvajanje i produbljuju stereotipe te predrasude koji nužno ne moraju biti istiniti, zaboravljamo kako je svaki čovjek biser i kako u sebi krije nešto dobro. Dolazimo do zaključka kako je kroz čitanje *Proklete avlije* moguće zamijetiti elemente multikulturalizma i postkolonijalizma, no kako je iste nekada teško razdijeliti jedan od drugoga. Ponekad se čini kako jedan lik, događaj ili element može pripadati i multikulturalizmu i postkolonijalizmu, a u tome i jest čar. Oba elementa proistječu iz zajedničke sastavnice – kulture – pa se sukladno tome jedan na drugoga nadovezuju, isprepliću, koegzistiraju, gotovo da ne idu jedan bez drugoga. *Prokleta avlija* je savršen pokazatelj prožimanja multikulturalnoga i postkolonijalnoga koda, premda oni nekada isprva nisu sasvim vidljivi, već onda kada se u potpunosti udubimo u priču.

6. Zaključak

Na koncu možemo zaključiti kako je u Andrićevu romanu *Prokleta avlija* moguće uočiti elemente multikulturalnosti, multikulturalizma i postkolonijalizma koji se u nekoliko dodirnih točaka isprepliću, stoga je ponekada teško odvojiti elemente jednoga od drugoga jer je multikulturalizam, kao i postkolonijalizam, promatran u kontekstu kulture. Multikulturalnost te multikulturalizam ponajprije su vidljivi na primjeru različitih odnosa vjerskih, narodnih i socijalnih skupina koje koegzistiraju u Proklesoj avliji, dok je postkolonijalizam vidljiv na primjeru opreke kršćanstva (Zapad) i islama (Istok), ponajviše kroz likove fra Petra i Ćamila. Nemoguće je ne istaknuti koliko se kolonijalizam Osmanskoga Carstva prelio na multikulturalne odnose koje razvijaju pojedinci stiješnjeni u carigradskome zatvoru.

Multikulturalnost, kao i postkolonijalizam, donosi određenu problematiku. Istražujući literaturu koja obrađuje navedene teme, suočeni smo s mnoštvom sadržaja koji se opetovano prepričava i kroz koji se ne navodi mnogo novih, istraženih informacija, na čemu bi svakako trebalo poraditi. Također bi bilo važno još više istraživati multikulturalne i postkolonijalne odnose na temelju drugih Andrićevih djela jer je za Andrića, kao što je ranije kroz ovaj rad navedeno, povijest čimbenik koji se uvijek ponavlja, a povijest je zajedno s kulturom važna stavka prilikom proučavanja multikulturalnosti i postkolonijalizma. Iz povijesti se, dakle, valja nešto naučiti, no ljudski nam rod uporno pokazuje suprotno – kako se iz nje gotovo ništa nikada ne nauči, već se dozvoljava prevlast politike i njezina represivna režima koji dovodi do razdvajanja ljudi i upiranja prstom jednih u druge.

U Proklesoj avliji, mjestu u kojem osim negativnih emocija i nesnošljivosti, prevladavaju različiti društveni odnosi i razlike, kao i nacionalna napetost uzrokovana prošlošću i različitim svjetonazorima, nema harmonije. Zatvorenici u Proklesoj avliji tvore nezdravu zajednicu što je neminovno, no isto tako ne daju priliku jedni drugima zaboravljajući kako je ljudskost spona koja premošćuje sve razlike među nama. Shodno tome, Karađozov kolonizatorski mentalitet nije multikulturalan u onome obliku koji bi multikulturalizam priželjkivao (prihvaćanje, poštovanje) te pritom ne priznaje kulturni suverenitet koloniziranih zatvorenika, već ih ponižava i čini nevaljalima. Naposljetku, istaknimo kako je roman *Prokleta avlija* bez obzira na dijeljenje Andrića u tri različite kulture (hrvatsku, srpsku, bošnjačku) nezaobilazna stavka što hrvatske književnosti, što hrvatske kulture te kako joj u daljnjim razmatranjima i istraživanjima valja posvetiti još više pažnje.

Bibliografija

Literatura

Andrić, Ivo (2013). *Prokleta avlija*. Zagreb: Školska knjiga.

Borovac Pečarović, Martina (2014). *Perspektive razvoja europske kulturne politike. Interkulturni dijalog i multikulturalnost*. Zagreb: AGM.

Dragojević, Sanjin (1999). Multikulturalizam, interkulturalizam, transkulturalizam, plurikulturalizam: suprotstavljeni ili nadopunjavajući koncepti. U: Jadranka Čačić-Kumpes (ur.), *Kultura, etničnost, identitet* (str. 77-90). Zagreb: Institut za migracije i narodnosti; Naklada Jesenski i Turk; Hrvatsko sociološko društvo.

Eagleton, Terry (2017). *Kultura*. Zagreb: Naklada Ljevak.

Jelčić, Dubravko (1997). *Povijest hrvatske književnosti. Tisućljeće od Bašćanske ploče do postmoderne*. Zagreb: Naklada P.I.P. Pavičić.

Jelčić, Dubravko (2008). *Prokleta avlija*. U: Dunja Detoni-Dujmić, *Leksikon hrvatske književnosti. Djela* (str. 716). Zagreb: Školska knjiga.

Labus, Mladen (2013). *Kultura i društvo /onto-antropološka i sociološka perspektiva/*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja u Zagrebu.

Lujanović, Nebojša (2018). *Prostor za otpadnike. Od ideologije i identiteta do književnog polja*. Zagreb: Leykam international.

Marković, Dina (2007). Araličino i Andrićevo amalgamsko pripovijedanje. *Riječ: časopis za slavensku filologiju*, 13, 1, 177-130.

Maros, Ivan (2009). Andrićev stil u Travničkoj kronici, Proklesoj avliji i Znakovima pored puta. *Marulić: hrvatska književna revija*, 43, 1(2009), 84-98.

Mesić, Milan (2006). *Multikulturalizam*. Zagreb: Školska knjiga.

Nemec, Krešimir (1998). *Povijest hrvatskoga romana. Od 1900. do 1945. godine*. Zagreb: Znanje.

Nemec, Krešimir (2016). *Gospodar priče. Poetika Ive Andrića*. Zagreb: Školska knjiga.

Prosperov Novak, Slobodan (2003). *Povijest hrvatske književnosti. Od Bašćanske ploče do danas*. Zagreb: Golden marketing.

Said, Edward (1999). *Orijentalizam*. Zagreb: Konzor.

Sančević, Zdravko (1994). Utjecaj geopolitičkog okoliša na djelo Ive Andrića. *Hrvatska revija – časopis Matice hrvatske*, 44, 2/3 (174/175), 379-388.

Visković, Velimir (1997). Pripovijedačko umijeće: narativne strategije i simbolizacijske razine u Andrićevoj Prokleskoj avliji. *Republika: mjesečnik za književnost, umjetnost i društvo*, 53, 11/12, 58-76.

Whisker, Gina (2010.) *Ključni pojmovi postkolonijalne književnosti*. Zagreb: AGM.

Mrežni izvori

Armenci. U: *Hrvatska enciklopedija. Leksikografski zavod Miroslav Krleža*. URL: <https://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=3903> (pristup ostvaren 24. 5. 2022.).

Čerkezi. U: *Hrvatska enciklopedija. Leksikografski zavod Miroslav Krleža*. URL: <https://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=13289> (pristup ostvaren 24. 5. 2022.).

Glavaš, Zvonimir (2012.) Razgradnja orijenta - razvoj i temeljni koncept postkolonijalne teorije. *Essehist: časopis studenata povijesti i drugih društveno-humanističkih znanosti*, 4 (4), 75-82. URL: <https://hrcak.srce.hr/184516> (pristup ostvaren 24. 5. 2022.).

Gunew, Sneja (1997). Postcolonialism and Multiculturalism: Between Race and Ethnicity. *The Yearbook of English Studies*, 27, 22-39. URL: <https://sci-hub.se/10.2307/3509130> (pristup ostvaren 26. 7. 2022.).

Ivon, Katarina (2012). Identitet bez identiteta (Ćamil između Istoka i Zapada). *Croatica et Slavica Iadertina*, 8/1, 8, 299-312. URL: <https://hrcak.srce.hr/clanak/145094> (pristup ostvaren 24. 5. 2022.).

Kolonijalizam. U: *Hrvatska enciklopedija. Leksikografski zavod Miroslav Krleža*. URL: <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?ID=32472> (pristup ostvaren 24. 5. 2022.).

Kupareo, Rajmund (1978). Predstavnicima religija u djelima Ive Andrića. *Obnovljeni život: časopis za filozofiju i religijske znanosti*, 33, 4, 300-312. URL: <https://hrcak.srce.hr/clanak/84711> (pristup ostvaren 24. 5. 2022.).

Multikulturalizam. U: *Hrvatska enciklopedija. Leksikografski zavod Miroslav Krleža*. URL: <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?ID=42380> (pristup ostvaren 24. 5. 2022.).

Postkolonijalizam. U: *Hrvatska enciklopedija. Leksikografski zavod Miroslav Krleža*. URL: <https://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=49693> (pristup ostvaren 24. 5. 2022.).

Puzić, Saša (2004). Multikulturalizam i izazovi posttradicionalne pluralizacije. *Politička misao: časopis za politologiju*, 41, 4, 59-71. URL: <https://hrcak.srce.hr/clanak/34338> (pristup ostvaren 24. 5. 2022.).

Škvorc, Boris (2010). Multikulturalnost i multikulturalizam u postkolonijalnom „stanju stvari“: Dislocirani identitet, pričanje zajednice, književnost i druge Hrvatske. *Časopis Hrvatskih studija*, 6, 1, 69-112. URL: <https://hrcak.srce.hr/86308> (pristup ostvaren 26. 7. 2022.).

Škvorc, Boris (2011). Utjecaj kolonijalnih ishodišta i postkolonijalnih okvira na čitanje (pričanje) nacije kod Andrića, Krleže i Nazora. *Časopis hrvatskih studija*, 7, 1, 169-227. URL: <https://hrcak.srce.hr/clanak/128545> (pristup ostvaren 24. 5. 2022.).

Varošanec, Ela (2016.) *Povijest knjige i postkolonijalna teorija* (Diplomski rad). Zagreb: Filozofski fakultet u Zagrebu. URL: <http://darhiv.ffzg.unizg.hr/id/eprint/7384/> (pristup ostvaren 24. 5. 2022.).