

**UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

**Branko Kovačič**

**KONTRAPUNKTNO BRANJE ROMANA SRCE TEME**

**Diplomsko delo**

**Ljubljana 2007**

**UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

**Branko Kovačič**

**Mentor: izr. prof. dr. Mitja Velikonja**

**Somentor: asist. dr. Nikolai David Jeffs**

**KONTRAPUNKTNO BRANJE ROMANA SRCE TEME**

**Diplomsko delo**

**Ljubljana 2007**

## **Kontrapunktno branje romana Srce teme**

Diplomsko delo se iz osnovne teoretske predpostavke o neločljivosti romana kot kulturne dobrine buržoazne družbe in imperializma, loteva kontrapunktne branja petih romanov, ki v ospredje postavljajo kulture v kontaktu. Pri romanu *Srce teme* skozi reprezentacijo kolonizatorja in koloniziranca razrešujemo osnovno dilemo, tj. zakaj Conradov roman navkljub njegovemu kritičnemu odnosu do imperializma, ohranja in vzpostavlja kolonialno avtoriteto. Kontrapunktna metoda v drugem delu diplomskega dela omogoča pogled nepretrganih prelomov med *Srcem teme* in kasnejšim postkolonialnim odgovorom (*Things Fall Apart*, *Romanje na sever*, *A Bend in the River* in *Poisonwood Bible*), ko "pisanja nazaj" ne moremo ločiti od imperialne zgodovine in *Srca teme* kot literarnega predhodnika naštetih romanov. Štiri romane postkolonialne tradicije "pisanja nazaj" analiziramo skozi reprezentacijo kultur v kontaktu/konfliktu iz stališča subverzije Conradovega modula binarne zapolnitve. Zaključek prinaša konkretne zaključke v odnosu na cilj naloge in zaključke, ki so splošne narave in kot taki prenosljivi na druge tekste. Obenem naloga opozarja tudi na nujnost kritičnega odnosa do kanonične literature.

**Ključne besede:** Srce teme, Kongo, imperializem, postkolonialne književnosti, dekolonizacija.

## **Heart of Darkness: A Contrapuntal Reading**

This Graduate thesis tackles the contrapuntal reading of five novels, which deal prominently with cultures in contact, from the basic theoretical presumption of inseparability of a novel as a cultural product of bourgeois society and imperialism. Within the novel the Heart of Darkness, through the representations of the colonizer and the colonized, we reveal the rudimentary dilemma of why Conrad's novel, regardless of his critical position towards imperialism, sustains and reestablishes colonial authority. The second part of the thesis, through contrapuntal method, enables an insight in continuous ruptures between The Heart of Darkness, and the later post-colonial replies (*Things Fall Apart*, *Season of Migration to the North*, *A Bend in the River*, *Poisonwood Bible*) when the "writing back" becomes inseparable from the imperial history of the Heart of Darkness, as the literary predecessor of the four novels. The four novels of post-colonial tradition of "writing back" are analyzed through the representation of cultures in contact/conflict, from the position of subversion of Conrad's binary mode of representation. The thesis ends with concrete conclusions in regard to its objectives, and conclusions of a more general nature, which are as such applicable to various other texts. At the same time the thesis wishes to point to the necessity of critical distance to canonic literature

**Keywords:** Heart of Darkness, Congo, imperialism, postcolonial literatures, decolonization.

## KAZALO

|   |           |
|---|-----------|
| <b>1. Uvod – zakaj ravno <i>Srce teme</i>?</b> .....                                | <b>5</b>  |
| 1. 1 Teoretično izhodišče in metodologija .....                                     | 8         |
| <b>2. Joseph Conrad: <i>Srce teme</i> (1898)</b> .....                              | <b>12</b> |
| 2. 1 Joseph Conrad .....  | 13        |
| 2. 1. 1 V službi imperializma.....  | 15        |
| 2. 1. 2 Joseph Conrad in Gibanje za reforme v Kongu.....                            | 16        |
| 2. 1. 3 Jezik pisanja .....   | 17        |
| 2. 2 Marlow: prečkanje meje med imperialističnim diskurzom in njegovo kritiko ..... | 18        |
| 2. 3 Kurtz: spust po evlucijski lestvici .....                                      | 23        |
| 2. 4 Manihejski svet Conradovih Afričanov .....                                     | 27        |
| <b>3. Chinua Achebe: <i>Things Fall Apart</i> (1958)</b> .....                      | <b>33</b> |
| 3. 1 An Image of Africa: Racism in Conrad's Heart of Darkness .....                 | 33        |
| 3. 2 <i>Things Fall Apart</i> (1958) .....  | 35        |
| 3. 2. 1 Generiranje manjkajočih elementov afriških likov .....                      | 38        |
| 3. 2. 2 Kontrast med misijonarjema: Mr. Brown in James Smith .....                  | 44        |
| <b>4. Al-Tayyib Salih: <i>Romanje na sever</i> (1966)</b> .....                     | <b>47</b> |
| 4. 1 Pripovedovalčeva bolečina imperialne izkušnje .....                            | 49        |
| 4. 2 Mustafa Sa'eed: »Črni Anglež«.....   | 52        |
| 4. 3 Utelešenje orientalskih fantazem in marginalizacija žensk .....                | 55        |
| <b>5. V. S. Naipaul: <i>A Bend in the River</i> (1979)</b> .....                    | <b>58</b> |
| 5.1 <i>Conrad's Darkness and Mine</i> .....   | 58        |
| 5. 2 <i>A Bend in The River</i> (1979) .....  | 59        |
| 5. 2. 1 Salim .....   | 61        |
| 5. 2. 2 Reprezentacija Afričanov: utrditev manihejskega sveta.....                  | 63        |
| 5. 2. 3 Superiornost »evropske civilizacije«.....                                   | 67        |
| <b>6. Barbara Kingsolver: <i>Poisonwood Bible</i> (1998)</b> .....                  | <b>71</b> |
| 6. 1 Družina Price v »temnem« kotičku sveta .....                                   | 72        |
| 6. 2 Afričani Barbare Kingsolver.....   | 78        |
| <b>7. Zaključek</b> .....   | <b>82</b> |
| <b>8. Literatura</b> .....  | <b>86</b> |

# 1. Uvod – zakaj ravno *Srce teme*?

"It's not an adventure story, is it?"

(Jimmy o *Srce teme* v filmu Petra Jacksona, *King Kong* 2005)

K vprašanju, ki si ga zastavljamo v naslovu poglavja, tj. zakaj ravno roman Josepha Conrada *Srce teme* (1899, 1902<sup>1</sup>) kot središčna točka pričujočega diplomskega dela, pristopamo iz več vidikov. Kot prvo trdimo, da je roman klasično oziroma celo kanonično delo, ki se ga praviloma uvršča med najpomembnejša dela angleške kot tudi svetovne književnosti.<sup>2</sup> V prid omenjeni trditvi navedimo nekaj primerov. Roman je našel svoje mesto v študiji Harolda Blooma *The Western Canon*, v katero so vključeni avtorji in njihova dela, ki so po mnenju avtorja pomembna zaradi svoje "kvalitete, inovacije in vpliva svojega pisanja" (Bloom 1994: 16). Delo je zasidrano tudi v učnih načrtih anglofonskega sveta in v založniških mrežah po vsem svetu. Roman je v zadnjih dvajsetih letih izšel v angleškem jeziku vsaj v dvanajstih različnih izdajah ter v številnih prevodih in ponatisih.<sup>3</sup> Prvi prevod v slovenščino smo dobili šele leta 1984 v izdaji Prešernove družbe.<sup>4</sup> Nedavno (leta 2004) je časopisna hiša Delo roman množično kanonizirala prek zbirke *Vrhunci stoletja*, ki je izšla v večtisoč izvodih. Prav tako ni odveč poudariti, da sta bili obe slovenski izdaji v tisk pospremljeni brez spremne besede. V prid kanoničnosti gre tudi dejstvo, da se roman redno pojavlja na različnih lestvicah najboljših oziroma najvplivnejših knjig vseh časov, kot sta na primer Guardianova lestvica "Knjig brez katerih ne moreš živeti" ter lestvica New York Timesa stotih najboljših romanov vseh časov.<sup>5</sup> Kot rezultat zgoraj zapisanega nimamo nobenih

---

<sup>1</sup> Roman prvič izide leta 1899 v treh nadaljevanjih pri konzervativni reviji *Blackwood's Edinburgh Magazine* in leta 1902 kot samostojna knjiga.

<sup>2</sup> Harper Collinsov *English Dictionary* (1995: 286) klasiko definira kot nekaj "kar je visoke kvalitete, je prepoznano, nesporno in postavlja standard, s katerim sodimo podobna dela".

<sup>3</sup> Glej (<http://www.amazon.com/s?ie=UTF8&relSet=0878910174&page=1>, 10. maj 2007). Kot elektronska knjiga (e-Book) je dostopen na spletnem mestu projekta Gutenberg ([www.gutenberg.org](http://www.gutenberg.org)) ter na spletni strani *The Literature Network* ([http://www.online-literature.com/conrad/heart\\_of\\_darkness](http://www.online-literature.com/conrad/heart_of_darkness)).

<sup>4</sup> Prevoda romanov *Tajfun* in *Lord Jim* izideta v slovenščini že v 30-ih letih.

<sup>5</sup> Glej: "Books you can't live without" (<http://books.guardian.co.uk/news/articles/0,,2023967,00.html>) 13. maj 2007) in "100 Best novel of all time" (<http://www.nytimes.com/library/books/072098best-novels-list.html>) 13. maj 2007).

zadržkov, da se ne bi strinjali s Padmini Mongia (2002: 104), ki romanu pravi “hiperkanonično” delo.

Kot drugo bi radi opozorili na vpliv, ki ga je imel roman na popularno kulturo prek adaptacij v druge medije. Leta 1938 je Orson Welles roman uspešno adaptiral kot radijsko igro za *Mercury Theater*: “mislim, da sem ustvarjen za Conrada” (v DeBonna 1994: 16), je ob neki priložnosti izjavil Petru Bogdanovichu. Leto kasneje je bil projekt upodobitve na velikem platnu prisiljen opustiti zaradi različnih razlogov. Welles si je adaptacijo v luči slutnje 2. svetovne vojne predstavljal kot antifašistično alegorijo, v kateri bi polkovnik Kurtz predstavljal desničarske diktatorje tistega časa.<sup>6</sup> Krstno televizijsko uprizoritev je roman doživel v seriji *Playhouse 90* na ameriški televizijski mreži CBS z Borisom Karloffom v vlogi Kurtza.

Brez dvoma je najbolj znana adaptacija romana film Francisa Forda Coppole *Apokalipsa zdaj*<sup>7</sup> (1979 in 2001<sup>8</sup>), ki je bil nagrajen z dvema oskarjema, Zlato palmo v Cannesu in ga je ugledna britanska filmska revija *Sight and Sound* proglasila za najboljši film v zadnjih petindvajsetih letih: stotnik Willard je poslan v notranjost Vietnama z misijo najti in likvidirati polkovnika Kurtza, ki prakticira “nezdrave metode” in se pusti domačinom oboževati kakor bog. *Apokalipsa zdaj* je lucidna kritika ameriškega intervencionizma v Vietnamu, ki je za generacijo, ki se je borila za končanje vojne v Vietnamu, kot tudi za sledeče, prerasla v metaforo norosti vojne nasploh. Zelo blizu izvirnemu romanu, ki se tako kot roman dogaja v Kongu, je tudi leta 1993 posneti film *Heart of Darkness* v režiji Nicholasa Roega.<sup>9</sup> Ravno tako je predelava romana deveti iz

---

<sup>6</sup> Za več o “najboljšem filmu, ki ni bil nikoli posnet” glej Heylin, Clinton (2005): *Despite the System: Orson Welles Versus the Hollywood Studios*. Chicago: Chicago Review Press.

<sup>7</sup> V svoji knjigi *Myth* Laurence Coupe piše, da gre Coppolin film onkraj knjige Josepha Conrada. Onkraj podobe ni ničesar. Meje med mitom in zgodovino, med redom in kaosom je pravzaprav nemogoče določiti: domačini koljejo bizona (primitivističen motiv); bombardiranje templja (apokaliptičen motiv); Kurtzovo branje (modernističen motiv); Willardova misija kot iskanje Svetega grala (romantičen motiv); uvodna sekvenca, v kateri se Willard v ogledalu sooči s svojim demonskim dvojnikom (psihoanalitski motiv) (Coupe 1997: 21).

<sup>8</sup> Novejša različica t. i. “režiserjev rez” iz leta 2001 vsebuje za približno eno uro prej še neobjavljenih posnetkov.

<sup>9</sup> Za primerjavo obeh filmov s stališča reprezentacije kolonializma glej magistrsko nalogo Melinde Lam Seen Fong: *The Representation of Colonialism in Two Filmic Texts: Roeg's Heart of Darkness (1993) and Coppola's Apocalypse Now (1979)*, University of Hong Kong 2002.

serije filmov *Star Trek: Insurrection* (1998), ki se dogaja v prihodnosti in je v osnovni pripovedni strukturi blizu romanu.<sup>10</sup>

Roman *Srce teme* je bil skozi stoletje kritičnega dialoga z Josephom Conradom bran s pozicije Freuda, Junga, Nietzscheja, klasičnega mita, poststrukturalizma in postmodernizma. Marlowo potovanje je bilo dojeto kot metafora za preobrazbo človekove duše in iskanje samega sebe,<sup>11</sup> klasičen spust v podzemlje, nezmožnost komunikacije med ljudmi, nezmožnost komunikacije jezika. Kritiki so prav tako preučevali moralne, filozofske, politične vidike romana kot tudi njegovo retoriko, pripovedno tehniko in različne vidike, na katere je roman vplival v razvoju angleškega romana. Mi v nasprotju z omenjenimi brani roman *Srce teme* (kot tudi ostale romane, ki jih analiziramo) razumemo kot neenotne tekste, v katerih zavzeto delujejo številne ideje in interesi.

Ravno zaradi tega, ker je bil roman vse prevečkrat bran kot metafora za vse kraje in čase in ga kritiki niso umeščali v točno določeno geografsko območje Centralne Afrike in čas razkosanja in ropanja kontinenta ter zaradi svoje reprezentacije domačinov, je roman sprožil številne odzive. Delo *Srce teme* je tako pomembno še iz enega razloga – negativnega vpliva, ki ga je imel roman predvsem na pisatelje postkolonialne tradicije. Roman je edini (oziroma eden redkih) tekstov, ki so jih ljudje lahko prebrali o Kongu, ko je bil ta še zasebna lastnina belgijskega kralja Léopolda II. Po več kot sto letih od izdaje roman še vedno zaseda eno osrednjih pozicij v kulturni zavesti Zahoda o Kongu in Centralni Afriki. Ker reprezentacija ni nikoli nekaj nevtralnega, ampak je vedno povezana z vprašanjem moči in v konkretnem primeru vzpostavlja in ohranja kolonialno avtoriteto, je roman sprožil odzive številnih pisateljev iz različnih delov sveta. Regelin Farn v svoji študiji *Colonial and Postcolonial Rewritings of Heart of Darkness* (2005) obravnava kar 30 romanov, ki odgovarjajo oziroma polemizirajo s *Srcem teme*.

V diplomskem delu, poleg *Srca teme*, pobliže analiziramo še štiri romane tradicije “pisanja nazaj”. Prav je, da takoj na tem mestu pojasnimo tudi razloge, zakaj smo se

---

<sup>10</sup> Vesoljska ladja USS Enterprise se odpravi na reševanje androida polkovnika Dato, ki se mu je zmešalo med ljudstvom Ba'ku, ki živi preprosto življenje in zavrača tehnologijo.

<sup>11</sup> V omenjenem kontekstu je bil roman pospremljen tudi kot prevod v slovenščino leta 2004 v Delovi zbirki Vrhunci stoletja. Miriam Drev v članku za naslovom *Morski klativitez pluje po reki skozi pragozd v Delu* (23. 6. 2004) zapiše, da Joseph Conrad sledi reki, njenim zavojem in metamorfozam v pokrajini, ki postanejo metafora za preobrazbo človeka, njegovo iskanje in pot v osrčje teme, ki pa je približevanje samemu sebi.

odločili za analizo ravno teh in ne katerihkoli drugih. Roman Chinua Achebeja *Things Fall Apart* smo izbrali zaradi dveh razlogov: Chinua Achebe je “oče afriškega romana” (Innes 1992: 19) in obenem najbolj bran in diskutiran afriški avtor, čigar dela so ustvarila pomembne interpretativne prostore v razvoju in kritiki postkolonialnega stanja in njegove estetike (Gikandi 1991: 1). Pri Al-Tayyib Salihu se srečamo z enim izmed klasikov arabske književnosti, njegovo delo *Romanje na sever* pa velja tudi za enega izmed vrhuncev arabske književnosti. V. S. Naipaul je dobitnik Nobelove nagrade za književnost in piše iz stališča indijske manjšine živeče na Trinidadu – velikokrat marginalizirane družbene skupine. Prav tako vsa tri omenjena dela veljajo za kanonično branje v postkolonialni literaturi. Roman Barbare Kingsolver *Poisonwood Bible* je na drugi strani po zaslugi Oprahinega knjižnega kluba velika prodajna uspešnica in za razliko od prej omenjenih del v ospredje postavlja ženske in njihove zgodbe. Roman je zaradi novejšega datuma nastanka (1998) pomemben tudi iz vidika, ki nas napeljuje na trditev, da kontekst kolonizacije/dekolonizacije še zdaleč ni preživet. Temeljna stična točka vsem romanom je dejstvo, da se vsi ukvarjajo s “kulturami v kontaktu”, ki se, kakor jih razume Mary Louise Pratt, “srečujejo, oklepajo ena druge in spopadajo v večkrat asimetričnih razmerjih moči” (Pratt 1992: 34).

## 1. 1 Teoretično izhodišče in metodologija

V 20. stoletju je vzpon Zahoda dosegel najvišjo točko in zahodna oblast je imperialnim metropolam omogočila, da so pridobile in akumulirale presenetljivo veliko ozemlja in si podjarmile ljudi, ki so živeli na njem. Leta 1800 je bilo v posesti Evrope bodisi v obliki kolonij, protektoratov, nasebin, dominionov ali zvez držav 55 odstotkov zemeljske površine, do leta 1914 je ta odstotek narasel na vrtoglavih 85 odstotkov (Said 2005: 153). Izkušnja imperializma<sup>12</sup> je še leta 1989, ko je izšla zelo vplivna študija *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*, zaznamovala življenja več kot tri četrtine ljudi (Ashcroft in drugi 1993: 1).

---

<sup>12</sup> V diplomskem delu se večkrat omenita tako imperializem kot kolonializem, ki ju razumemo tako, kot ju je definiral Edward Said: *Imperializem* je uporabljen v pomenu prakse, teorije in ravnanja dominantne metropole, ki je vladala ozemlju daleč stran; *Kolonializem*, ki je skorajda vedno posledica imperializma, je načrtno naseljevanje daljnega ozemlja (Said 2005: 156).



Zaradi vseprisotnosti imperija v Evropi konec 19. stoletja le stežka najdemo področje življenja, na katerega imperializem ni imel vpliva. Vzporedno z ekonomijo in politiko so imperialni procesi potekali tudi na kulturnem področju, ki pa so bili v strokovni literaturi za razliko od prej omenjenih področij, dodobra prezrti. Ravno “v kulturi” se po besedah Catherine Belsey “definirajo in označujejo hierarhije moči” (Belsey 1992: x). Strinjamo se s trditvijo Chrisa Tiffina in Alena Lawsona (1994: 3), ki pravita, da “so bili imperialni odnosi na začetku resda ustvarjeni s puškami, prevarami in boleznimi, vzdrževani in ohranjeni pa so bili [...] predvsem s tekstualnostjo”. William Blake je neomajen in gre še korak dlje. “Temelj imperija sta umetnost in znanost. Odstrani ali degradiraj ju in imperija ni več. Imperij se ravna po umetnosti in ne vice versa, kakor domnevajo Angleži”(v Said 2005: 161).

Roman je z vzponom tiska in srednjega razreda kot dominantna literarna forma 19. stoletja in zaradi že omenjene vseprisotnosti imperija postal središčen za raziskovanje tako literarne kulture kot tudi imperializma. Že v *Orientalizmu* nas Edward Said opozarja, da vse prepogosto domnevamo, da sta kultura in literatura politično, celo zgodovinsko nedolžni (Said 1996: 38). Družbo in literarno kulturo lahko razumemo samo, če ju proučujemo skupaj. Po mnenju Saida je roman kot kulturna dobrina buržoazne družbe nezamisljiv brez imperializma in obratno [...] Imperializem in roman sta se medsebojno krepila do take mere, da je nemogoče brati enega (ali o njem), ne da bi se na tak ali drugačen način ukvarjali z drugim (Said 1994: 84).

Iz podanega izhodišča o neločljivosti romana kot kulturne dobrine buržoazne družbe in imperializma izpeljujemo osrednji tezi diplomskega dela:

*Roman Srce teme, navkljub kritičnemu odnosu Josepha Conrada do imperializma, vzpostavlja in ohranja kolonialno avtoriteto, ki temelji na binarnem modelu zapolnitve.*

*Analizirani romani tradicije “pisanja nazaj” razgrajujejo oziroma obračajo binarni modul rase, vendar na drugi strani utrjujejo spolno manihejsko razlikovanje med moškimi in ženskami.*

Ker roman in imperializem nista inertna in je njun medsebojni odnos dinamičen in kompleksen, bomo kot glavno metodo diplomskega dela uporabili kontrapunktno branje,

ki jo je razvil Edward Said in je sposojena iz zahodne klasične glasbe.<sup>13</sup> Na podoben način kot kontrapunkt razumemo v klasični glasbi, lahko beremo in tudi interpretiramo romane.

Roman *Srce teme* bomo torej brali *vis-a-vis* kolonialni zgodovini Svobodne države Kongo. Skozi reprezentacijo kolonizatorjev in koloniziranih soočamo uradno zgodovino “srečne kolonije”, kot jo lahko zasledimo pri avtorjih belgijskega zgodovinopisja ali si jo lahko ogledamo tudi v Kraljevem muzeju Centralne Afrike v Bruslju, z zgodovinami zatiranih in podjarmljenih, kot so jih v svojih odličnih prispevkih podali Gondola (2002), Nzongola-Ntalaja (2002) in Hochschildt (2006).<sup>14</sup> S tem uporabljamo “svoje znanje o zgodovini metropole, ki jo ta pripoveduje, in hkrati o tistih drugih zgodovinah, proti katerim (in skupaj s katerimi) deluje dominanten diskurz” (Said 2005: 176). Poudarjamo, da z našim branjem nočemo nadomeščati uradne zgodovine s pozabljeno, ampak dopuščati soobstoj več zgodovin in perspektiv.

Kontrapunktna metoda nam v drugem delu diplomskega dela omogoča tudi pogled nepretrganih prelomov med *Srcem teme* in kasnejšim postkolonialnim odgovorom (*Things Fall Apart*, *Romanje na sever*, *A Bend in the River* in *Poisonwood Bible*), ko imperij vrača udarec in “pisanja nazaj”<sup>15</sup> kot takega ne moremo ločiti od njegove imperialne zgodovine. Koncept branja teh tekstov razširjamo na njihovo “predhodno zgodovino”, saj je vsak literarni tekst nadaljevanje že prej napisanih tekstov. “Ko beremo tekst kontrapunktno, ga odpiramo s tem, kaj je v tekst vključeno in kaj je avtor izpustil. Vsako kulturno delo je vizija nekega trenutka in to vizijo moramo postaviti vzdolž različnim revizijam, ki jih je ta vizija izzvala” (Said 1993: 79). Romane beremo iz različnih kontekstov – tistih, v katerih so nastali, in tistih, v katerih jih beremo danes. V romanih pisanja nazaj iščemo subverzijo Conradovega *Srca teme*. Ta subverzija lahko poteka na ravni jezika bodisi s prisvajanjem angleščine za artikulacijo afriške izkušnje bodisi z uporabo afriškega jezika, kot tudi subverzijo reprezentacije različnih plemenitih divjakov, ljudožercev, ljudi brez kulture, občutka za čas, ki hvaležno čakajo na

---

<sup>13</sup> V kontrapunktu klasične glasbe je hkrati slišati več tem in le tu in tam ena od njih stopi v ospredje; a vendar sta v tej polifoniji skladnost in struktura, to je organizirana medsebojna igra, ki izhaja iz teme in ne iz togih melodičnih ali formalnih principov, ki obstajajo znotraj dela samega (Said 2005: 176).

<sup>14</sup> Gondola, D. (2002): *The History of Congo*; Nzongola-Ntalaja, G. (2002): *The Congo from Leopold to Kabila*; Hochschildt, A. (2006): *King Leopold's Ghost*.

<sup>15</sup> Koncept “pisanja nazaj” so konceptualizirali Ashcroft, Griffiths in Tiffinova v pomembnem delu *Empire Writes Back: Theory and Practise in Post-colonial literatures*.

kolonizatorje, ki naj bi jih naučili kulture in omike. Seveda se ob tem samo od sebe ponuja vprašanje, ali je roman primerno "orodje" za upodabljanje afriške realnosti, saj je navsezadnje produkt Zahoda. Odgovor nigerijskega pisatelja Chinua Achebe je poučen: "Iz istega razloga ne bi smel voziti avtomobila, ker pač nisem potomec Henryja Forda. Ampak vsak obiskovalec Nigerije vam bo povedal, da smo eni izmed najbolj kreativnih voznikov na svetu" (Achebe v Jeffs 2006: 47).

Napačno bi bilo, če bi to medbesedilnost dojemali samo kot svet "pogovarjanja" med literati, saj med romani poteka boj za pomen, v katerem delujejo različne ideje in imaginariji. Da bi iz omenjenih tekstov ustvarili polifonijo, v kateri bo red in skladnost, moramo zgodovino, spomin in prostor postaviti pred vprašanja literarnega žanra, pripovedne forme in tehnike. Kontrapunktnemu pogledu bo v pomoč tudi biografska kontekstualizacija analiziranih avtorjev.

Naloga ni pomembna samo zato, ker se namerava ukvarjati s ključnim vprašanjem reprezentacije v omenjenih tekstih, ampak bo opozorila tudi na nujno potreben kritičen odnos do kanonične literature, še toliko bolj pa to velja za čas postkolonialne globalizacije.

## 2. Joseph Conrad: *Srce teme* (1898)

Osem let po vrnitvi iz Konga se je Joseph Conrad lotil pisanja *Srca teme*. Na njegove impresije Afrike sta, seveda poleg njegovega potovanja, neizogibno vplivala poznavanje in pisanje o Afriki, kar omenja v *Personal Record*; kar je položil v roman *Srce teme*, je rezultat njegovih vtisov iz teh tekstov,<sup>16</sup> ki so ustvarjalno interaktivni in po mnenju Saida (2005: 201–202) povezani z zahtevami in konvencijami naracije in njegovim lastnim posebnim genijem in zgodovino. *Srca teme* ne moremo dojemati samo kot literarni oziroma fotografski odsev Afrike, temveč politizirano, ideološko prežeto podobo Afrike in popolnoma imperializiran prostor, v katerem zavzeto delujejo številni interesi in ljudje. Joseph Conrad je v enem svojih pisem založniku pri *Blackwood Magazine* tematiko romana opisal kot “čisto sebičnost, ko gre za lotevanje civilizacijske misije v Kongu” (Conrad 1983: 216), in v predgovoru knjige *The Authors Note* (1917) priznal, da gre v primerjavi z njegovimi izkušnjami v Kongu in dogodki, ki jih je tam doživel, “le za malce napihnjeno zgodbo” (v Hochschildt 2006: 143). André Gide, ki je sam potoval po Kongu po prvi svetovni vojni, je v svoji knjigi *Potovanje v Kongo: Zapiski s poti* o pričevanju imperializma, ki ga je podal Conrad, zapisal: “ne gre za nobeno pretiravanje v njegovem upodabljanju. Slika je natanko tako kruta” (Gide 1955: 11).

Življenje Josepha Conrada – ubobožanega poljskega plemiča, izgnanca, mornarja, uslužbenca imperialnih velesil, angleškega gentlemana, pisatelja – je več kot osemdeset let po njegovi smrti tudi za njegove biografe (Jean Aubry 1973, Najder 1983 in Batchelor 1994) polno kontradikcij in razcepov, ki onemogočajo sestavljanje enotne in konsistentne slike o njegovem življenju in so v prvi meri posledica njegove kompleksne (hibridne) kulturne identitete in nomadskega načina življenja. Zanimivo je, da postkolonialna

---

<sup>16</sup> Patrick Brantlinger (1990: 180) v svoji študiji *Rule of Darkness: British Literature and Imperialism 1830-1914* navaja vire, ki naj bi napajali *Srce teme*: Samuel White Baker: *The Albert N'Yanza* (1866), Burtonova *Lake Regions of Central Africa* (1860), knjiga Johna Speksa *Discovery of the Sources of the Nile* (1864), Joseph Thomsom: *To The Central African Lakes and Back* (1881). Seveda ne moremo mimo Davida Livingstona in njegovih *Missionary Travels* ter Henryja Mortona Stanleya, ki je napisal *Through the Dark Continent* (1878), *In the Darkest Africa* (1890) in *My Dark Companions and Their Strange Stories* (1893). *In the Darkest Africa* je bila v Angliji prava prodajna uspešnica, saj jo je Stanley prodal v 150.000 izvodih (Lindquist 1997: 42).

kritika, ki temelji na proučevanju kompleksnih (hibridnih) kulturnih identitet, praviloma ne problematizira Conradove hibridnosti v tolikšni meri, kot bi jo sicer lahko. Zanikanje napetosti med njegovo poljsko dediščino in angleško persono bi ustvarilo nepopolno sliko njegove literarne pokrajine in ravno zaradi tega bomo v nadaljevanju osvetlili dva ključna “trenutka” v življenju Josepha Conrada – njegovo lastno izkušnjo izgnanstva in kolonizacije ter na drugi strani njegovo potovanje po reki Kongo in posledično odnos med Conradom in Gibanjem za reforme v Kongu, ki bodo v pomoč pri kontekstualizaciji romana *Srce teme*.

## 2. 1 Joseph Conrad

Joseph Conrad se je rodil kot Józef Teodor Konrad Korzeniowski leta 1857 v poljskem delu Ukrajine. Poljska je v tistem času obstajala zgolj kot “teoretična entiteta” (Harpham 1996: 3) in je bila razdeljena med Prusijo, Avstrijo in Rusijo. Njegova starša – Apollo Korzeniowski in Ewelina Bobrowska – sta bile del *szlachty* oziroma poljskega plemstva. Apollo je bil pesnik, dramatik, kritik, esejist, prevajalec, predvsem pa politični aktivist in “strasten patriot, popolnoma predan osvoboditvi Poljske izpod ruskega jarma” (Batchelor 1994: 3). Zaradi svoje vloge v revolucionarnih aktivnostih leta 1860 je bil aretiran in obsojen na izgnanstvo v mesto Vologda severovzhodno od Moskve. Kot posledica nevzdržnih razmer, v katerih je živela družina, sta oba starša kmalu zbolela za tuberkulozo in umrla. Mladi Joseph je po smrti staršev živel pri svojem stricu Tadeusu Bobrowskem. Čeprav je domovino zapustil že v najstniških letih, se je v svojem pisanju z grenkobo spominjal življenja pod rusko nadvlado. Njegova lastna izkušnja izgnanstva, izkušnja življenja pod rusko kolonialno prevlado in usoda njegove razkosane domovine je imela na Conrada velik vpliv, saj je le stežka poskušal zatreti občutke obupa in pesimizma. O Poljski, svoji domovini, je govoril nerad in zelo redko. V intervjuju z Marianom Dabrowskim je nekoč izjavil: “Ko pomislim na trenutno politično situacijo, se zgrozim. O Poljski ne morem pogosto razmišljati. Misel na domovino v meni zbuja grenkobo in bolečino. S tem ne morem živeti” (v Morf 1976: 96). Izredno ga je prizadelo, ko ga je poljska pisateljica Eliza Orzeszkowa obtožila izdaje, ker se je odločil za pisanje v angleščini. Na Poljskem se je počutil izkoreninjenega, v Angliji nesrečnega. Občutek

izkoreninjenost je postal še toliko bolj očiten, ko se je večkrat vrnil domovino in tam občutil zgolj odtujenost. Do Rusije je izražal samo prezir in rusko kolonizacijo njegove domovine ostro obsodil v esejih *Autocracy and War* (1905) in *The Crime of Partition* (1919). Tudi v romanu *Z zahodnimi očmi* (*Under the Western Eyes*, 1911)<sup>17</sup> kritično piše o ruskem političnem sistemu in ga kritika obravnava kot Conradov simbolni povratek domov.

Joseph Conrad je na Otoku sebe dojemal kot izgnanca s Poljske in skorajda vse njegovo delo (in življenje) je očitno zaznamovano z obsedenostjo z lastno usodo in z brezupnimi poskusi, da bi ustvaril zadovoljujoče stike z okolico. Sebe je opisoval z besedami "homo duplex". Ob neki drugi priložnosti je o svoji identiteti izjavil: "Poljski plemič stopljen v britanskem katranu. Kakšen zvarek!" (Conrad 1998: 18). Povest Josepha Conrada *Amy Foster* (1901) je "morda najbolj brezkompromisen prikaz izgnanstva, ki je bil kadarkoli napisan" (Said 2005: 82). Ne moremo se znebiti občutka, da Conrad govori o lastni usodi: "Resnično težko je človeku, izgubljenemu tujcu, nemočnemu, nerazumljenemu in skrivnostnega rodu, ko se znajde na zakotnem koncu zemlje. Toda zdi se mi, da med vsemi pustolovci, ki so doživeli brodolom na vseh divjih koncih sveta, ni niti enega, ki bi bil imel tako tragično usodo kakor človek, o katerem govorim. To je najbolj nedolžen človek med vsemi pustolovci, kar jih je morje vrglo na kopno" (v Said 2005: 83).

Gledati „ves svet kot tujino“ omogoča izvirnost pogleda. Kakor pravi Terry Eagleton v *Exiles and Emigres* (1970: 10) lahko samo tujec, ki ni pod neposrednim vplivom družbe, "zapopade družbo kot celoto". Večina ljudi se zaveda predvsem ene kulture, enega okolja, enega doma; izgnanci se zavedajo obeh in ta pluralnost pogleda dviguje zavest o simultanih razsežnostih, zavest, ki je – če si sposodim izraz Edwarda Saida – kontrapunktična: "Izgnanec živi s svojimi navadami, se izraža in deluje v novem okolju, tako da se spominja, kako je živel, se izražal in deloval v primarnem okolju. Tako sta oba, staro in novo okolje popolnoma živa, prava in se skupaj kažeta kontrapunktično" (Said 2005: 90). V takem razumevanju je enkratni užitek, še zlasti če se izgnanec zaveda drugih kontrapunktičnih primerjav, kar omili pravoverno sodbo in zbudi naklonjeno

---

<sup>17</sup> Slovenski prevod dobimo leta 1994 v izdaji Cankarjeve založbe.

razumevanje. Če deluješ, kjerkoli pač si, kakor, da si doma, imaš občutek, da si nekaj dosegel (ibid: 90).

## 2. 1. 1 V službi imperializma

Pri svojih 15-ih letih je Joseph, po vsej verjetnosti zaradi prebiranja pustolovskih avtorjev, kot sta bila James Fenimore Cooper in Frederick Marryat (Batchelor 1994: 51), prosil strica – ne da bi prej kadarkoli videl morje –, da bi se izučil za mornarja in kmalu zatem odšel na pomorsko šolo v Marseille. Po koncu šolanja se je poskušal zaposliti na krovu Francoske trgovske mornarice, vendar je za to potreboval veljaven potni list, ki mu ga oblasti v Moskvi niso hotele izdati. Ker mu je obenem grozil tudi vpoklic v rusko vojsko, se je Conrad v dogovoru s svojim stricem odločil, da si poišče naturalizacijo drugje. Čeprav je takrat znal le nekaj angleških besed, se je odločil za Anglijo in se pridružil Britanski trgovski mornarici.

V letih, ki so sledila, je Conrad služboval na različnih ladjah in prejadral dobršen del zemeljske površine. V juliju 1886 je dobil angleško državljanstvo ter opravil izpit za mesto kapitana ladje. Ker ni mogel dobiti službe kapitana ladje na Vzhodu, se je začel ozirati proti Afriki – kontinentu njegovih otroških fantazij. V Bruslju se je z odgovornimi pri družbi *Société Belge pour le Commerce du Haut-Congo* dogovoril za poveljstvo parnika na reki Kongo. Maja 1890 je odpotoval na eno najpomembnejših potovanj svojega življenja. Njegova afriška izkušnja je bila delno zabeležena v *The Congo Diary* in je služila kot podlaga za deli *An Outpost of Progress* in kasneje za *Srce teme*. Njegovo službovanje v Svobodni državi Kongo je trajalo samo nekaj mesecev, saj je Conrad resno zbolel za malarijo in se vrnil v Anglijo. Njegovo soočenje z vladavino Léopolda II. je v njem pustilo neizbrisne posledice. V *Personal Record* je zapisal: “Prispel sem v prestolnico Boma, kjer sem si pred odhodom parnika, ki naj bi me ponesel domov, s popolno iskrenostjo vedno znova želel, da bi bil mrtev” (Conrad 2005: 14).

Navkljub kratkotrajnosti njegovega službovanja v Kongu, je izkušnja Conrada globoko zaznamovala in si od nje ni nikoli popolnoma opomogel. Potovanje po Kongu je bilo prelomno v njegovem življenju, saj je bilo njegovo zadnje večje potovanje, ki je na simbolni ravni pomenilo tudi preobrazbo iz mornarja v pisatelja. Četrto stoletje po romanu

*Srce teme* in skoraj treh desetletjih od afriške izkušnje je Conrad izrazil prezir nad imperializmom in ga označil kot “najbolj sramotno pehanje za plenom, ki je skazilo zgodovino človeške zavesti in raziskovanja” (Conrad 1926: 16). Malo pred koncem svojega življenja pa sklenil: “Svet junakov mojega otroštva – raziskovalcev in odkritij, se je v 19. stoletju sesul v prah” (ibid: 86).

## 2. 1. 2 Joseph Conrad in Gibanje za reforme v Kongu

Trdimo, da moramo odnos med Josephom Conradom in Gibanjem za reforme v Kongu pogledati nekoliko podrobneje, saj je ta le nekoliko večplasten in kompleksen kot sta ga prikazala Hawkins (1981: 65–80) in Brantlinger (1985: 255–275).<sup>18</sup> Oba avtorja v svojih prispevkih kritično trdita, da lahko Conradovo udejstvovanje v Gibanju za reforme v Svobodni državi Kongo omejimo na eno pismo Rogerju Casementu,<sup>19</sup> v katerem je ostro obsodil vladavino Léopolda II. Conrad v pismu svojemu prijatelju piše: “Dejstvo ostaja, da sedemdeset let po odpravi suženjstva v Afriki obstaja Svobodna država Kongo, v kateri je sistematična in neusmiljena krutost proti domačinom sam temelj administracije. [...] Želim ti vse dobro na tvojem križarskem pohodu” (v Hawkins 1981: 69–70). Joseph Conrad, takrat že bolan in depresiven,<sup>20</sup> je imel le malo vere v agitiranje za spremembe v Kongu. Svojemu prijatelju in stanovskemu kolegu Cunninghamu Grahamu je v pismu napisal sledeče: “Rad bi mu pomagal [op. Rogerju Casementu], vendar tega enostavno ni v meni. Sem samo pomilovanja vreden pisatelj, ki piše slabe zgodbe. [...] Toda tvoje pero – ostro, upogljivo, iskreno in zanesljivo – bi jim z lahkoto zadalo udarec ali dva” (v Jean Aubry 1957: 311).

Njegovo (ne)delovanje osvetlimo še iz druge plati in s tem poskušamo odgovoriti na implicitno kritiko tako Hawkinsa kot Brantlingerja. Joseph Conrad je z romanom *Srce*

---

<sup>18</sup> Prispevka o katerih govorimo sta članek Hunta Hawkinsa: *Joseph Conrad, Roger Casement and the Congo Reform Movement* in deveto poglavje Brantlingerjeve knjige *Rule of Darkness – British Literature and Imperialism, 1830 – 1914*.

<sup>19</sup> Roger Casement je bil kot britanski konzul poslan v Kongo z namenom, da pripravi poročilo o Léopoldovem zaviranju svobodne trgovine. Njegovo poročilo (*Congo Report*), ki ga je predstavil britanskemu parlamentu, je bilo nekoliko drugačno od pričakovanega. Vsebovalo je 45 strani obtožb in izpovedi o sistematičnem pobijanju, pohabljenju, mučenju in posiljevanju v Svobodni državi Kongo.

<sup>20</sup> Kakor pravi njegov biograf Harpham (1996: 185) je Conrad bolehal za depresijo v pravem kliničnem pomenu besede.



*teme* “zastavil” svoje ime za kritiko (vsaj belgijskega) imperializma. Vodja Gibanja za reforme Edmund Morel je v pismu Arthurju Conanu Doyleu, ki je bil med literati najbolj izpostavljeni kritik belgijskega imperializma, roman označil kot “najboljše, kar je bilo kadarkoli napisanega o naši stvari” (v Hochschildt 2006: 144). Poleg *Srca teme* je Conrad skupaj z Ford Madox Fordom<sup>21</sup> napisal še manj znan roman *The Inheritors* (1901), ki je satira na belgijsko prisotnost v Kongu in Léopolda II, ki ga poseblja lik Duca de Merscha, ki pod krinko filantropske dejavnosti in civilizacijske misije gradi železnice in skrbi za dobrobit arktičnih prebivalcev, v resnici pa ropa naravne resurse, saj je območje Greenlandskega protektorata bogato z nafto in zlatom.

### 2. 1. 3 Jezik pisanja

Conrad je gladko govoril poljsko in francosko, ki ju je tudi pogosto uporabljal skozi vse svoje življenje. Kljub temu se je odločil za angleščino kot jezik svojega umetniškega izražanja, čeprav se jo je naučil šele kot odrasel človek. Harpham (1996: 139) navaja angleščino šele kot Conradov sedmi jezik, saj se je pred angleščino naučil še latinsko, nemško, rusko in grško. Do angleščine je ohranil dvoumen odnos: na eni strani ga je vzela za svojega, vendar do njega ohranil tudi distanco. V zapisu *A Personal Record* je angleščino opisal kot jezik, ki ga je “posvojil”, in zatrdil, da “če se ne bi naučil angleščine, ne bi nikoli napisal ničesar” (Conrad 2005: 18). Po drugi strani ga je obenem dojemal tudi kot odtujen medij: “Angleščina je nezmožna neposrednih trditev in nobena angleška beseda nima čistih robov. Angleške besede nosijo v sebi toliko konotacij, da jih je moč uporabiti le za malo več kot izražanje zamegljenih čustev” (v Harpham 1996: 142). Njegova govorjena angleščina je ohranila močan poljski naglas, ki se ga je Conrad zavedal in sramoval ter vztrajno zavračal govorjenje v javnosti.

---

<sup>21</sup> Joseph Conrad in Ford Madox Ford sta poleg *The Inheritors* (1901) skupaj napisala še *Romance, A Novel* (1903) in *The Nature of a Crime* (1909).

## 2. 2 Marlow: prečkanje meje med imperialističnim diskurzom in njegovo kritiko

*Srce teme* začne pripovedovati neimenovani pripovedovalec, ki nas na začetnih straneh seznanja z glavnim pripovedovalcem – Marlowom. Razen o njegovem fizičnem izgledu o njem ne izvemo veliko, razen tega, da ni bil ravno tipičen predstavnik svojega poklica, saj je bil poleg mornarja tudi “popotnik in potepuh” (Conrad 2004: 8). Kot bralcem nam je od samega začetka jasno, da bomo poslušali zgodbo iz druge roke. Vpeljava nezanesljivega<sup>22</sup> okvirnega pripovedovalca, za katerega predpostavljamo, da ponovi zgodbo Marlowa, na eni strani slabi avtentičnost njegove zgodbe ter ustvarja prostor, nekakšen *cordon sanitaire*, med samo zgodbo in bralcem. Sporadične pripombe okvirnega pripovedovalca znotraj pripovedi, nas vedno znova opominjajo na relativnost in subjektivnost Marlowih besed. Nad nezanesljivostjo njegovega pripovedovanja smo večkrat opozorjeni, saj Marlow “rad napleta zgodbe” (Conrad 2004: 8), očitno pa je tudi, “da nam je usojeno [...] slišati še eno zgodbo o njegovih nedokazljivih doživetjih” (ibid :11). Marlowa nezanesljivost pa izvira še iz nečesa drugega, kot je njegova lastna subjektivnost. Njegova pripoved je v veliki meri sestavljena iz fragmentov zgodb, ki so jih doživeli drugi in jih je Marlow slučajno slišal ali jim prisluškoval.

Zdi se nam, da je potrebno opozoriti, da bi bilo nedosledno (če že ne napačno), v kolikor bi Marlowa dojemali kot Conradov *alter ego* oziroma kakor to zagovarjajo nekateri kritiki. Res je sicer, da se Marlow kot pripovedovalec pojavlja tudi v nekaterih drugih delih Josepha Conrada, kot sta to romana *Lord Jim* (1900) in *Chance* (1913) ter kratka zgodba *Youth* (1902). Ravno tako se do določene mere strinjamo z razmišljanjem, da je med romanom – vsaj njegovim prvim poglavjem (Conrad 2004: 5–49) – in dogodki iz njegovega polletnega službovanja v Kongu, ki so natančneje opisani v *The Congo Diary*, toliko podobnosti, da smo upravičeno v skušnjavi, da o romanu razmišljamo kot o ohlapno zamaskiranem avtobiografskem zapisu.<sup>23</sup> Marlowe impresije Afrike niso samo

---

<sup>22</sup> Nezanesljivi pripovedovalec je termin, ki ga je skoval Wayne C. Booth v svoji knjigi *The Rhetoric of Fiction* (1961). Nezanesljivi pripovedovalec po njegovih besedah ne govori in deluje v skladu z normami dela. Nezanesljivost je lahko posledica psihološke nestabilnosti, močne pristranskosti, pomanjkljivega znanja ali pa celo namernega zavajanja bralca (Booth 1961: 158–159).

<sup>23</sup> Za rekonstrukcijo Conradovega potovanja v Kongu glej Jean-Aubry (1973).

plod Conradove izkušnje v Kongu, ampak je gradivo črpano tudi iz obsežne afrikanistične knjižnice. Med Conradom in Marlowom obstaja tudi vrsta razcepov. Marlow med svojim potovanjem po reki naleti na knjigo, ki je bila popisana s pripombami in beleškami, za katere misli, da so napisane v šifrah. Kot se kasneje izkaže, knjiga pripada ruskemu harlekinu, pripombe pa so bile napisane v cirilici. In ravno tu gre iskati razcep, saj je Joseph Conrad tekoče govoril tudi rusko.

Ne glede na to, ali nas hoče Conrad z svojimi pripovedovalci zmesi ali zavzeti distanco do svojega pisanja, gre v romanu za eno in samo zgodbo – zgodbo o imperializmu. Marlow začne svojo zgodbo na reki Temzi, mirni in spokojni – “počivajoči ob zatonu dneva, po stoletjih zveste službe prebivalstvu, ki je bilo naseljeno vzdolž njenih bregov” (Conrad 2004: 7), v družbi svojih moških prijateljev, kar je odličen primer tega, čemur Eve Sedgwick pravi “moška homosocietalnost” – družba, v kateri moški med sabo ustvarijo ozračje intimnosti in zaupanja (Sedgwick 1985: 15). Skupina moških, ki prisostvuje Marlowi zgodbi na krovu ladje, prihaja večinoma iz poslovnih krogov, kar je Conradov način poudarjanja dejstva, da je v zadnjem desetletju 19. stoletja posel imperija – nekoč raziskovalno, pustolovsko in individualistično početje – postalo imperij posla. (Said 1994: 25).

Marlowa ne moremo dojemati kot povprečnega opazovalca imperializma ali zgolj kot njegovega uslužbenca – o njem razmišlja, ga reflektira in se spopada z mislijo, ali ga lahko dojema kot nekaj povsem rutinskega in naravnega. Navedimo, da Marlow že na začetku nenavadno dojemljivo primerja rimske kolonizatorje z njihovimi modernimi dvojniki, ko govori o posebni mešanici oblasti, ideološke energije in praktične drže, ki je značilna za evropski imperializem. Moderni imperializem je skupek elementov, ki nimajo vsi enake teže in jih lahko najdemo v vsakem zgodovinskem obdobju: “Temeljni vzroki zanj, z vojno vred, niti ne izvirajo toliko iz jasnih materialnih zahtev, temveč prej iz neprijetnih napetosti v družbah, ki so popačene zaradi razredne delitve, kar se izraža v popačenih idejah, ki nastajajo v človeških glavah” (Kierman 1994: 111). “Stari Rimljani”, začne Marlow, “niso bili nikakršni kolonizatorji: njihova uprava je podjarmljena ljudstva samo izžemala. To ljudstvo je osvajalo in naredilo malo drugega” (Conrad 2004: 10). V nasprotju z Rimljani, ki so se zanašali na surovo moč – ta je

komajda kaj drugega kakor naključna posledica slabosti drugih – nas rešuje učinkovitost – naša privrženost učinkovitosti. Pa vendar:

Osvajanje zemlje, ki navadno pomeni, da jo vzamemo tistim, ki so drugačne polti ali imajo nekoliko bolj ploske nosove, kot mi sami, ni nič kaj čedna zadeva, če si jo človek preveč od blizu ogleda – ali jo predolgo opazuje. Kar jo nekako opere je, kar jo naredi sprejemljivejšo, je samo ideja, ki stoji za vsem; ne kakšno čustveno sprenevedanje, ampak ideja; in nesebična vera v to idejo (Conrad 2004: 11).

Nesebična vera v idejo – *mission civilisatrice* izhaja iz evropske zavesti konca 19. stoletja in pomeni prepričanje, da kolonialisti Afriki “ponujajo” samo tisto, kar v resnici potrebuje, a tega sama ni zmožna dojeti: dinamiko, razvoj in prihodnost, povezavo s svetom, politično samoreprezentacijo, vstop v gibalno zgodovino (Brumen in Jeffs 2001: viii). Marlowa trditev nam v spomin priključuje besede kralja Léopolda II. in njegovega pozdravnega nagovora na geografski konferenci v Bruslju leta 1876: “Upam si trditi, da je prinašanje civilizacije v edini predel našega planeta, v katerem tema vlada nad celotnimi ljudstvi, početje, vredno našega stoletja napredka” (v Hochschildt 2006: 45). Afrika in njeni prebivalci postanejo s pomočjo agresivne imperialne retorike potrebni pomoči belega človeka, ki ga obvezuje moralna in civilizacijska dolžnost, da si zavihiti “breme belega človeka”, kot se je v pesmi *The White Man's Burden*<sup>24</sup> s konca 19. stoletja izrazil angleški nobelovec Rudyard Kipling.

Marlowa so že kot otroka strašno privlačili zemljevidi in neraziskana območja: “Ure in ure sem si ogledoval karte Južne Amerike ali Afrike ali Avstralije in se zatapljal v čudovite sanje o odkritjih. Takrat je bilo po svetu še veliko neraziskanih področij, in kadar se mi je katero od teh zazdelo na zemljevidu še posebej privlačno (in takšna so bila vsa), sem položil nanj svoj prst in rekel: ko bom odrasel, se odpravim tja”<sup>25</sup> (Conrad 2004: 12). In nadaljuje, da “območje resda ni bilo več tako nepopisano kot nekoč” (ibid: 12). Od njegovih deških let so “ga prekrili z imeni rek in jezer in drugih takšnih krajev. Nič več ni bilo neznan področje, polno čudovitih skrivnosti – bela lisa, nad katero sem toliko presanjaril” (ibid: 12). Reprezentacija neznanega kot belih lis na zemljevidih ne odraža samo lukenj v evropskem znanju, ampak nam razkriva pomemben del imperialne

---

<sup>24</sup> Dostopno na <http://www.fordham.edu/halsall/mod/Kipling.html> 6. marec 2007.

<sup>25</sup> Zapis je avtobiografske narave. Joseph Conrad v *Personal Record* (2005: 13) navaja, da je kot devetleten deček stal pred zemljevidom sveta in se s prstom dotaknil sredine “temnega kontinenta” in si obljubil, da “ko odraste, se bo odpravil tja”.

retorike. Konstrukcija prostora kot praznega, ki čaka, da ga odkrijejo in posledično tudi zavzamejo, aktivno briše in hkrati legitimizira proces brisanja obstoječih kultur in zgodovin v pripravi terena za njihovo zamenjavo z novim redom. Je dejanje “geografskega nasilja” (Said 1994: 271). Kraji, ljudje in zgodovine ne obstajajo, dokler jih ne odkrijejo, zavzamejo in poimenujejo Evropejci.<sup>26</sup> Bele lise odprejo tudi perspektivo projekcije prostora “tam nekje”, in sicer ne samo kot vznemirljivega kraja odkritij in pustolovščin, ampak tudi kot temačnega, brezčutnega kraja, ki komaj čaka na civilizirano kolonialno (nad)vlado. Zapis angleškega kapitana iz leta 1561 je zgovoren: “Živalska bitja, ki živijo brez Boga, zakona, religije. [...] Ne poznajo govora, temveč le režanje in blebetanje. Obstajajo pa tudi ljudje brez glav, ki imajo oči in usta na prsih” (v Babnik 2004: 24).

Ko Marlow pripoveduje o svojem velikem potovanju na parniku po reki, ki ga Macgregor Laird v *Narrative of an Expedition into the Interior of Africa* (1837) vidi kot simbol napredka, saj “ni večjega zadovoljstva od pogleda na stotine parnikov, ki prinašajo mir in dobrohotnost v temne kraje zemlje, ki je sedaj še nasičena s krutostjo” (v Lindquist 1997: 48), opozarja na razliko med belgijsko lakomnostjo in (samoumevno) britansko racionalnostjo pri vodenju imperializma. Razlika med Britanci in Belgijci pride še posebej do izraza pri Marlowem opisu zemljepisne karte v Bruslju, ki so jo imperialne velesile brez prisotnosti Afričanov obarvale na Berlinski konferenci leta 1885.

Na eni od sten je visela velika zemljepisna karta, zaznamovana z vsemi barvami mavrice.<sup>27</sup> Bil je salamensko dosti rdeče barve – kar je vedno prijetno videti, saj človek pri priči ve, da se na takšnih krajih odvija živahna dejavnost<sup>28</sup> – bilo je tudi vražje dosti modre barve, malce zelene, packe oranžne in na Vzhodni obali precejšnja krpa škrlatne barve, ki naj bi kazala, kje imenitni pionirji napredka pijejo pivo. Seveda pa meni ni bilo

---

<sup>26</sup> Eden izmed osnovnih konceptov dojemanja prostora je proces imenovanja: Dejanje poimenovanja prostora se simbolično spremeni v prostor, ki ima zgodovino. In na podoben način tisti, ki poimenuje, pusti trajen pečat v prostoru, ki ga bodo drugi mogoče nekega dne naselili in mu s tem zagotovili mesto v (njihovi) zgodovini. (Carter 1987: xxiv).

<sup>27</sup> Na kolonialnih zemljevidih s konca 19. in začetka 20. stoletja so z rdečo barvo obarvane britanske kolonije, z modro francoske, z zeleno portugalske, z oranžno španske, s škrlatno nemške kolonije in z rumeno ozemlje Kralja Léopolda II. – Svobodna država Kongo.

<sup>28</sup> Na tem mestu moramo opozoriti na neustreznost slovenskega prevoda, ki je ključen za našo argumentacijo Conradovega poudarjanja razlike med belgijskim in britanskim imperialnim podjetjem. Besedna zveza “real work” (glej Penguinovo izdajo *Heart of Darkness and The Secret Sharer* 1997: 74) je v slovensščino prevedena z “živahna dejavnost”, kar je pomensko neustrezno. Marlowu seveda prijetne občutke vzbujajo misel, da v modro obarvanih predelih kontinenta poteka “pravo delo”.

namenjeno oditi v katerokoli od tako obarvanih področij. Jaz sem se odpravljaj v rumeno. V samo središče rumenega (Conrad 2004: 16).

Rezultat Berlinske konference je bil dramatičen za Afričane in je pomenil tudi “uraden” začetek ropanja Afrike. Še leta 1880 je bilo 90 % kontinenta v posesti Afričanov, toda leta 1900 sta bili Etiopija in Liberija edini državi, ki nista bili na tak ali drugačen način kolonizirani (Ki-Zerbo 1977: 402). Kot poudarja britanska zgodovinarica Ruth Slade lahko za največji pomen Berlinske konference štejemo utrditev legitimnosti arogantnega prepričanja, da imajo evropske sile pravico priključevati afriško ozemlje v lastno korist (Slade 1962: 55). Razliko med britansko racionalnostjo in belgijsko lakomnostjo je zagovarjalo tudi Gibanje za reforme v Kongu, v katerega je bil do neke mere vpet tudi Joseph Conrad. Gibanje ni postavljalo pod vprašaj imperializma kot takega in njegovi člani niso nikoli postavljali pod vprašaj obstoj britanskega imperializma. Čeprav je gibanje prispevalo dobršen del k padcu Léopoldovega režima, je večji del svojega delovanja namenilo simptomom Léopoldove vladavine, ni pa problematiziralo kolonializma in imperializma kot sistema, ki to izkoriščanje omogoča. Glavni cilj gibanja je bila reforma sistema oziroma razpustitev Svobodne države Kongo in razdelitev ozemlja med ostale evropske velesile.

Marlow je sposoben zapopasti tudi diskrepanco med idejo in realnostjo imperija. Delo in gradnja železnice kot ena izmed temeljnih civilizacijskih pridobitev je postalo nesmiselno in spominja ga na nekakšen pošastni krog pekla: “Težka, zamolkla eksplozija je zatresla tla, iz pečine se je pokadilo in to je bilo vse. Na skalnati površini ni bilo videti nobene spremembe. Tu so gradili železnico. Tista pečina sploh ni bila kakorkoli napoti ali kaj podobnega; toda to brezpredmetno razstreljevanje je bilo vse delo, ki se odvijalo tod” (Conrad 2004 :24–25). Vzpostavi tudi kavzalen odnos med delom, ki se odvija v ozadju, in trpečimi Afričani, “prepeljanimi iz vseh zajed obale v smislu vseh zakonitosti o začasnem pogodbenem delu, izgubljenimi sredi tujega, neprimerne okolja” (Conrad 2004 :27):

Črne sence so zgrbljeno čepele po tleh, ležale, posedale med drevesi, naslanjajoč se na debla, se prižemale k zemlji, napol izprožene navzven, napol zabrisane v pridušeni svetlobi, v vseh držah trpljenja, zapuščenosti in obupa. Na pečini se je razletela še ena mina, sledilo ji je rahlo drgetanje prsti pod mojimi nogami. Delo se je nadaljevalo. Delo! To tu pa je bil kraj,

kamor so se zavlekli tisti, ki so pomagali pri njem, da bi umrli (Conrad 2004 :27).

Upodobitev gradnje železnice, o kateri govori Marlow, je bila sicer skromen inženirski dosežek, vendar velika človeška katastrofa. Gradnja proge od Maradija do Stanley Poola, ki jo je opazil tudi Conrad v svojem dnevniku, je po besedah Adama Hochschildta (2006: 171) po uradnih podatkih stala vsaj 1800 življenj Afričanov iz različnih držav, po vsej verjetnosti pa je bila nekajkrat višja. Podobno razlikovanje med idejo in realnostjo opazi Marlow, ko sreča ekspedicijo Eldorado – družčino, ki “je glede svojih namenov drug drugemu obljubila molčečnost” (Conrad 2004: 49). Seveda so bili člani ekspedicije vse prej kot raziskovalci. Njihovo raziskovanje bi nemara najboljše opisali z Sartrovimi besedami o imperializmu – “zlagana ideologija in odlično opravičilo za ropanje” (Sartre 1963: 21): “vsa ta sodrga ni premogla niti za atom predvidevnosti ali resnega namena. [...] Njihova želja je bila iztrgati zaklad iz obisti dežele, ne da bi jih pri tem vodil še kak drug, svetlejši namen, kot ga občuti vlomilec, ko se polasti blagajne” (Conrad 2004: 49).

## 2. 3 Kurtz: spust po evolucijski lestvici

*Ljudske zgodbe so me tako ganile Vaše veličanstvo, da sem si dovolil jim obljubiti, da jih boste v bodoče pobijali samo zaradi zločinov, ki jih bodo resnično storili.*

(iz pisma Johna Harrisa, misijonarja v Baringi, Léopoldu II. v dokumentarcu Petra Batea: *White King, Red Rubber, Black Death*)

V enem izmed pisem svojemu založniku je Joseph Conrad roman *Srce teme* opisal tudi kot “zgodbo o človeku, ki se mu je zmešalo v srcu Afrike” (Conrad 1983: 417). Že predhodno smo zapisali, da Conradova Afrika izvira iz vtisov njegovega potovanja ter poznavanja pisanja ostalih avtorjev o celini. Zato si dovolimo manjši zgodovinski vpogled v možne zgodovinske vzore, iz katerih bi lahko črpal Conrad. Med zgodovinarji in kritiki še vedno poteka živahna debata, na kateri zgodovinski osebi naj bi temeljil lik Kurtza, saj je sama narava belgijske vladavine v Svobodni državi Kongo ustvarjala idealne pogoje za kreacijo Kurtzu podobnih ljudi. Kolonialisti niso bili nevidni samo, ker

so njihove puške ubijale na daljavo,<sup>29</sup> ampak je bilo njihovo početje večtisoč kilometrov od doma nevidno tudi za oči domače javnosti.

Joyce Carol Oates (1997: 4–5) v predgovoru Penguinove izdaje *Heart of Darkness and The Secret Sharer* piše, da naj bi bil Kurtz ustvarjen iz Georges Antoine Kleina, uslužbenca *Societe Anonyme Belge pour le Commerce de Haut-Congo*, ki ga je Conrad spoznal tik pred njegovo smrtjo in je umrl na parniku, na katerem je Conrad služboval. Prispevek Mary Golanka (1985: 194–202) vidi v Marlowu in Kurtzu raziskovalna pionirja Davida Livingstona in Henry Morton Stanleya. Na drugi strani Adam Hochschildt (2006: 144–145) navaja kar nekaj primerov za gospoda Kurtza: eden naj bi bil major Edmund Barttelot, ki si je svoj “sloves” prislužil s pobijanjem in bičanjem domačinov, ki so ga na koncu tudi ubili. Naslednji vzor – Arthur Hodister je pozornost pritegnil s svojim haremom afriških žensk in z zbiranjem enormnih količin ebenovine. Tretji, Guillaume Van Kerckhoven je svoje afriške vojake “motiviral” z denarnim nadomestilom za vsako odsekano glavo, ki so mu jo prinesli med vojaškimi operacijami. Najbolj pa naj bi bil Kurtzu podoben stotnik Léon Rom, ki je tako kot Kurtz z odsekanimi afriškimi glavami okrasil svoj vrt in je bil kot Kurtz univerzalen talent: slikar pokrajin in portretov, pisatelj, ki je napisal knjigo o afriških običajih – *Le Nègre du Congo* – in bil poleg vsega še vnet zbiralec metuljev. Vsem tem zgodovinskim prototipom Kurtza lahko dodamo še sledečo misel: Kurtza lahko dojemamo kot kombinacijo vseh naštetih ljudi oziroma vseh, ki so se podali v Afriko bodisi z željo po hitrem zaslužku ali pa z namenom civiliziranja tistih, ki živijo v temi.

Kurtz je kolonizator, ki se je za odhod v kolonijo odločil zaradi tega, ker si ne more privoščiti poroke s svojo zaročenko. Kakor pravi tunizijski intelektualec in pisatelj Albert Memmi si kolonizatorja tipsko predstavljamo kot “visokega, zagorelega moža, ki se ponosno naslanja na svojo lopato, medtem ko gleda na obzorje svoje zemlje. In če se že ne bojuje z naravo, si ga predstavljamo, kako nesebično dela za človeštvo, oskrbuje bolne in širi kulturo med nepismenimi” (Memmi 1990: 69). Rečeno nekoliko drugače: vidimo ga kot plemenitega pustolovca in pravičnega pionirja. Toda če tega istega človeka postavimo v konkretno ekonomsko situacijo, lahko sklenemo, da je potovanje v kolonijo

---

<sup>29</sup> Kakor se je v satirični pesmi izrazil Hilaire Belloc : “naj se zgodi karkoli, mi imamo avtomatske puške, oni pa ne” (Belloc v Hochschildt 2006: 90).



predvsem potovanje proti lažjemu življenju. Ali kakor kratko in jedrnatopove Memmi (1990: 70), je kolonija prostor, kjer “se zasluži več in zapravi manj”. V kolonijo greš, ker je služba zagotovljena, plače višje in posel bolj dobičkonosen.

Skozi *Srce teme* izvemo, da je ta človek imel veliko talentov in na več mestih se ga opiše kot “univerzalnega genija”. Poleg vseh svojih talentov je bila Kurtzu poleg vodenja postojanke in nabiranja ebenovine zaupana posebna naloga. V imenu *Mednarodne družbe za odpravo divjaških običajev* mora napisati poročilo in zdi se, da je Kurtz idealen za omenjeno nalogo, kot tudi za vodenje civilizacijske misije: “Da bi mogli prav izpolniti naloge, ki nam jih je zaupala Evropa, potrebujemo ljudi z višjo razumnostjo, širšim razumevanjem in sočutjem, z večjo doslednostjo in enotnostjo ciljev. – zato so ga poslali sem, tega prav posebnega človeka” (Conrad 2004: 40). Sedemnajst drobno popisanih strani poročila, ki se začne s trditvijo, da “se moramo mi belci, glede na stopnjo razvoja, ki smo jo že dosegli, zdeti tem divjakom pravcata nadnaravna bitja – naše zблиžanje z njimi vsebuje vso mogočnost božanstva” (Conrad 2004: 80) in se nadaljuje s trditvijo, da “s preprostim izvajanjem svoje volje lahko zagotovimo tako rekoč neomejeno prevlado dobrega” (ibid: 80), Marlowa popolnoma prevzame in kar gori od navdušenja. Njegovo poročilo v njem “zbudi vtis eksotične neskončnosti, nad katero vlada modra in nesebična dobrot. [...] Tu je bila tista brezmejna moč zgovornosti – besed – s plemenitostjo ožarjenih besed” (ibid: 80). V besedilu sicer ni nobenih praktičnih napotkov za civiliziranje divjakov, razen mogoče pripisa na koncu, ki ga Marlow vidi kot metodo za uresničitev njegovih zaznamb: “iztrebite vse divjake”.<sup>30</sup>

Politika “iztrebljanja divjakov” je šla Belgijcem v Svobodni državi Kongo dobro od rok. Čeprav je Léopold II. v Evropi veljal kot velik človekoljub in celo gostil in financiral konference proti trgovini s sužnji in ga je Berlinski akt med drugim zavezoval tudi k “ohranitvi plemen in skrbi za izboljšanje njihovih pogojev za življenje kot tudi nudenju pomoči v zatiranju suženjstva” (v Harlow in Carter 2003: 31), je bila njegova vladavina v Kongu vse kaj drugega kot humanitarna misija. *Etat independant du Congo* je spremenil v velikansko delovno taborišče. Kot se je izrazil Adam Hochschildt (2006: 138), je bilo sledenje desetim božjim zapovedim v Svobodni državi Kongo prakticirano

---

<sup>30</sup> Zanimivo je, da v literarnem predhodniku romana *An Outpost of Progress* Conrad namesto besede divjaki uporabi besedo črnuhi [niggers], ki je bila v času, ko je Conrad delo napisal, že razumljena kot žaljivka.

še manj kot v ostalih kolonijah, celotna država pa je temeljila na sistematičnem pobijanju, pohabljanju, mučenju in posiljevanju. Ocene o številu mrtvih kot neposredni posledici belgijskega kolonializma so različne, gibljejo pa se od štirih pa do vse do trinajst milijonov. Eden vodilnih zgodovinarjev in antropologov Centralne Afrike Jan Vansina (1995: 477) pravi, da se je prebivalstvo Svobodne države Kongo “vsaj prepolovilo”, celotni smrtni davek pa ocenjuje na deset milijonov. Ravno tako Adam Hochschildt (2006: 233) število mrtvih kot posledico umorov, lakote, izčrpanosti in bolezni zaokroži na podobno številko. Kongoški zgodovinar profesor Ndaywel e Nziem (v Wrong 2005: 16) poroča celo o 13 milijonih mrtvih.<sup>31</sup>

Čeprav so se kolonizatorji videli na vrhu evolucijske, rasne in kulturne piramide (glej Memmi 1990: 67–143), je obstajala tudi možnost, ali bolje rečeno, strah pred regresijo na evolucijski lestvici. Koncept “going native” predstavlja kolonizatorjev strah pred kontaminacijo in absorbcijo v domačinsko življenje in običaje, ki jo je ustvarila konstrukcija domačinskih kultur kot degeneriranih ali primitivnih v binarnem diskurzu kolonizator/koloniziranec (Ashcroft in drugi 2004: 115). Ali kakor pravi Jervis je “going native” ultimativna groza, človek izgubi občutek za različnost, superiornost. [...] Vrne se v divjo preteklost. [...] spusti se po lestvici evolucijskega napredka (v Neubauer 2002: 18). In točno to se je zgodilo Kurtzu: “zato pa je divjina že zelo zgodaj poznala to njegovo hibo in se mu je strahovito maščevala za njegov nezaslišani vdor vanjo. Mislim, da mu je šepetaje dala vedeti o njem samem stvari, glede katerih ni imel pojma, ki si jih niti zamisliti ni mogel, dokler se ni posvetoval s tisto mogočno samoto – in ta šepet se je pokazal za neustavljivo privlačnega” (Conrad 2004: 92).

---

<sup>31</sup> Bilo bi nedosledno, če ne bi na tem mestu omenili afriškega upora proti zavojevalcem. Po besedah avtorja knjige *The Congo: From Leopold to Kabila – A People's History* Georges Ndongola-Ntalaja (2002: 44) je bila zgodovina Svobodne države Kongo med letoma 1891 in 1908 predvsem zgodovina afriškega upora proti kolonialni prevladi. Središče upora je bilo skoncentrirano okoli upornikov kolonialne vojske, ki so se jim pridruževali običajni ljudje in lokalni poglavarji, ki se niso hoteli podrediti vojakom kralja Léopolda II., kar je Ndongola-Ntalaja poimenoval “prava ljudska vojna proti kolonializmu”. Prvi izmed dveh velikih uporov se je zgodil 4. julija 1895, ko so vojakom odrekli izplačilo bonusov. Z zavezništvom nekaterih lokalnih poglavarjev so se uporniki bojevali z kolonialnimi oblastmi kar 13 let v obsežnem področju med rekama Lulua in Lualaba v provincah Kasai in Katanga. Omenjeni revolt nosi tudi največjo politično težo, saj je kasneje služil kot zgodovinska podlaga v boju za dekolonializacijo. Drugi upor je bil iz vojaškega vidika veliko bolj organiziran. Več kot 6000 vojakov in podpornega osebja se je uprlo na poti skozi Ituri pragozd k izviru reke Nil. Upor je trajal več kot pet let in se razširil na province Kigansani, Nyangwe in območje Velikih jezer. Avgusta leta 1890 se so uporniki predali nemškimi oblastem na drugi strani jezera Taganyika.

Ena izmed najbolj očitnih značilnosti spusta po evolucijski lestvici je tudi sodelovanje pri "neizrekljivih obredih". Joseph Conrad nima težav s tem, ko govori o Afričanem in njegovem kanibalizmu, ki ga večkrat izpostavi. Šele ko se pozornost usmeri na nekoga, ki je svetlejše polti, kanibalizem zamenja besedna zveza "neizrekljivi obredi". Ko Kurtz postane eden izmed "divjakov" in njihov vodja, si svoje domovanje okraši z glavami na kolih, ki so dokazovale samo, da "Kurtz ni poznal nobenih zadržkov, kadar je šlo za zadostitev njegovih hudo različnih strasti in nagibov, da je njegovemu duhu nečesa manjkalo" (Conrad 2004: 92). Podoben tabu je tudi medrasna spolnost, ki jo Conrad sicer nikjer eksplicitno ne omeni, vendar lahko iz konteksta razberemo, da je imel Kurtz s "čudovito in barbarsko žensko" intimen odnos.

Kurtzeva ideja v "humaniziranje, izboljšanje in poučevanje" (Conrad 2004: 101) se izrodi v najbolj kruto izkoriščanje in malikovanje, saj se Kurtz, odposlanec ideje, spremeni v objekt oboževanja. Moč, s katero je Kurtz vladal Afričanom, je bila očitno izredna: "tabori teh ljudi so krog in krog obdajali postojanko, in njihovi poglavarji so prihajali vsak dan k njemu na obisk. Plazili so k njemu..."<sup>32</sup> (Conrad 2004: 93). Čeprav Conrad precej obširno piše o moči Kurtza, s katero vlada nad domačini, nikoli dejansko ne pojasni izvora njegove moči. Joseph Conrad nam z likom Kurtza sporoča, da se v vsakemu izmed nas skriva divjak, ki samo čaka, da pride na površje. Sporočilo Evropejcem je jasno: pojdite civilizirat Afriko, spreobrnite pogane, vendar pazite na svojo tanko plast civilizacije, saj boste divjaštvo Afrike našli tudi v vas samih.

## 2. 4 Manihejski svet Conradovih Afričanov

Ko Marlow s svojim parnikom potuje skozi neizmerno tišino pragozda, se v opisu in dožemanju potovanja oklene imperialističnega diskurza. Gre za to, čemur Anne McClintock v *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Conquest* (1995: 30) pravi "anahronističen prostor". Podoben koncept vpelje Johannes Fabian v svojem delu *Time and the Other* (2002: 31), ki prostor poveže tudi z njegovimi prebivalci ter koncept imenuje "zanikanje sočasnega obstoja". Fabianova (2002: 17) osnovna teza

---

<sup>32</sup> Plazenje podvrženih ljudstev po vseh štirih pred svojimi novimi gospodarji je precej razširjen motiv v kolonialni umetnosti s konca 19. stoletja: glej Lindquist (1997).

je, da je antropologija bistveno prispevala k intelektualnemu opravičilu za imperializem, saj je ustvarila hierarhijo kultur na podlagi evolucijskega časa, ki kulture postavlja na časovno premico – nekatere so pred časom, nekatere v toku s časom in nekatere za časom. Reprezentacija afriške pokrajine in njenih prebivalcev spreminja geografske razdalje v časovne in ideološke. Razdalje med metropolo, ki je sočasno tudi časovno središče, in kolonijo ne merimo samo v kilometrih, ampak v letih, dobah, stoletjih. Kot je zapisal eden izmed pripadnikov in sopotnikov omenjene tradicije: “filozofski popotnik, ki potuje na konec sveta, pravzaprav potuje skozi čas: odkriva preteklost in vsak korak, ki ga naredi, je prehod skozi neko zgodovinsko obdobje” (Degenerando v Samantrai 2000: 53). To postane še posebej pomembno pri legitimizaciji imperializma, saj kulture, ki se nahajajo “za časom”, kar kličejo po civilizacijski misiji, ki bi jih postavila v “korak s časom” in jim s tem omogočila napredek, ki bi zapolnil vrzel med časovnimi obdobji.

Kakor pravi Marlow je bilo plutje po tisti reki podobno “potovanju k najzgodnejšim začetkom sveta, ko je po zemlji rzsajalo rastlinstvo in so bila visoka drevesa kralji” (Conrad 2004: 54). Sebe in svojo posadko dojema kot popotnike prek predzgodovinske zemlje, ki so potovali po zemlji, ki je bila videti kot neznan planet. Poigrava se z mislijo, da so prvi ljudje, ki so si prišli prilastiti s prekletstvom uročeno dediščino. Ni nam potrebno dolgo čakati, da Marlow začne s podobnim diskurzom opisovati tudi tamkajšnje prebivalce:

Parnik se počasi pomikal vzdolž roba črne in nerazumljive vročičnosti. Nas je to predzgodovinsko ljudstvo preklinjalo, molilo k nam, nam izrekalo dobrodošlico – kdo bi to vedel? Bili smo odrezani od razumevanja svojega okolja; drseli smo mimo kot fantomi, kot prikazni, začudeni in skrivaj zgroženi, kot bi se počutila skupina umsko zdravih ljudi, ko bi prisostvovala izbruhu navdušenja v kakšni norišnici. Nismo mogli dojeti tega, kar je bilo pred nami, zakaj bili smo že predaleč v času in se nismo več spominjali, potovali smo skozi noč pradavnih, prvotnih obdobj, tistih, ki jih ni bilo več, za katerimi je ostalo komajda kje kakšno znamenje – spomin pa nobeden (Conrad 2004: 57–58).

Afričani, ki delajo na Marlowem parniku, ravno tako niso sposobni dojeti stvarnega pomena časa: “najeli so jih bili za šest mesecev – ne verjamem, da je imel kateri od njih kakšen stvaren pojem o času, kakor ga imamo dandanes, ob izteku nešteti obdobj, mi” (Conrad 2004: 65). In nadaljuje z že znanim opisom, da so “tisti divjaki še vedno sodili v sam začetek časa – in torej niso imeli nikakršne podedovane izkušnje, ki bi

jih podučila glede tega” (ibid: 65). Postavljanje ljudi v pradavna obdobja tem ljudem odreka vsakršen občutek za zgodovino. Ker so ujeti v svojem času prazgodovinskih obdobj, je njihova zgodovina eno samo neskončno vreščanje in topotanje ob obali, ki ga že pisk parnika, simbola civilizacije in napredka, požene v beg.

Dotaknili smo se že reprezentacije Conradovih Afričanov. Poudarimo, da ti temeljijo na binarni logiki, ki jo ponazarja misel Abdula JanMohameda, ki uporabi manihejsko alegorijo kot nastavek za razumevanje kolonialnih diskurzov. JanMohamedovo razmišljanje je nadaljevanje razmišljanja Frantza Fanona v *Uporu prekletih*:

Kolonizirani svet je manihejski svet. Kolonu ni dovolj, če kolonizirančev prostor omeji fizično, se pravi s pomočjo policije in žandarmerije. Iz koloniziranca napravi nekako kvintesenco zla, kakor bi hotel označiti totalitarni značaj kolonialnega izkoriščanja. Kolonizirane družbe ne opisuje le kot družbo brez vseh vrednot. [...] Domačina predstavlja kot nedostopnega za etiko, kot neprisotnost vrednot, a tudi kot negacijo vrednot. [...] V tem smislu je domačin absolutno zlo. (Fanon 1963: 35).

JanMohamed razume manihejstvo kot raznolika, a medsebojno zamenljiva nasprotja med belim in črnim, dobrim in slabim, nadrejenim in podrejenim, civilizacijo in divjaštvom, razumom in emocijami, racionalnostjo in čutnostjo, subjektom in objektom (JanMohamed 1983: 4). Najbolj očitno nasprotje v *Srcu teme* je evropska civilizacijska superiornost nasproti afriškemu divjaštvu ter med svetlobo prinašanja civilizacije v srce temnega kontinenta.

Afričani nikoli ne spregovorijo zase, govorijo pravzaprav zelo redko. Kakor pravi Fanon v *Black Skin, White Masks* (1991: 18) je obstoj moč iskati v jeziku in jezik je vedno stvar politike: kolonizirani se mora naučiti jezika gospodarja, da bi bil človek. Govoriti jezik pomeni uporabljati sintakso, zapopasti določeno morfologijo, predvsem pa predpostavlja kulturo, ki nosi težo “civilizacije”. Afričani tega v romanu niso sposobni, saj spregovorijo vsega dvakrat v polomljeni angleščini. Njihov plemenski vodja [...] je stal v moji bližini. “Ujeti ga!” je odsekano rekel ta in razširil podplute zenice in zablislil z ostrimi zobmi – “Ujeti ga! Ga dati nam!” [...] “Pojedli ga!” je kratko rekel. (Conrad 2004: 64–65). Medtem ko je Afričanom v prvem primeru dovoljeno v angleščini zahtevati človeško meso, ima Afričan v drugem čast, da s “svojo nesramno črno glavo” in

“s prizvokom žaljivega zaničevanja” sporoči Kurtzevo smrt: “Gospud Kurtz – on mrtev” (Conrad 2004 :110).

Namesto govora afriški liki vpijejo (Conrad 2004 :14), vreščijo (ibid :37), kričijo vence osupljivih besed, ki niso bile prav nič podobne zvenu človeške govorice (ibid :57 in 116), tulijo (ibid :58), divje in strastno rjovijo (ibid :58), njihov govor je podoben godrnjanju (ibid :64), petje pa brenčanju oziroma čudaškemu zarotitvenemu napevu (ibid :105). Njihovo mrmranje, ki je od časa do časa prekinjeno z glasnimi izbruhi, je slišati kot odgovarjanje pri kakšnih satanskih litanijah. (ibid: 106). Tudi v njihovih zadnjih trenutkih, ko umirajo, jim Conrad ne privošči govora:

Povem vam, da je bilo videti, ko da nama bo zdaj zdaj zastavil kakšno vprašanje v katerem od nerazumljivih jezikov; toda umrl je, ne da bi dal od sebe še kakšen glas, ne da bi se še kaj zganil, ne da bi mu zatržala ena sama mišica. Samo čisto nazadnje, kot v odgovor na nekakšno znamenje, ki ga midva nisva mogla videti, na nekakšen šepet, ki ga midva nisva mogla slišati, v tistem zadnjem trenutku se je močno namrščil, in to mrščenje je dalo njegovi črni posmrtni maski nepredstavljivo mračen, zamišljen in preteč izraz (Conrad 2004 :74).

Včasih gre to manihejevstvo prav do zadnjega konca svoje logike in koloniziranega razčloveči. Povedano s Fanonom kratko in jedrnato: poživinči ga. In dejansko kolonizator, kadar govori o koloniziranem, uporablja zoološko besedišče. [...] Kadar hoče kolonizator natančno opisati in poiskati najprimernejši izraz, si vedno pomaga z živalstvom (Fanon 1963: 36). Na koncu je kolonizirani samo objekt in učinkovitost operacije primerjave z živalskim svetom je zelo učinkovita, saj kakor pravi Memmi (1990: 152) obveznosti do predmeta ali živali pač niso velike. Zasledimo lahko opis kanibalov, ki jim Marlow sicer ne očita njihovega početja, saj se sam zaveda pomena lakote, vendar jih v isti sapi vseeno primerja s “hijeno, ki se klati med trupli na kakšnem bojišču” (Conrad 2004: 67). Brez dvoma najbolj rasističen del romana – opis “divjaka, ki je bil za kurjača” navajamo v celoti:

Ta je bil resnično močno izboljššan primerek; znal je podkuriti kotel. Nahajal se je tik pod mano in, pri moji veri, ob pogledu nanj se je človek počutil tako vzvišenega, bilo je tako poučno kot videti psa, oblečenega v klovnovske hlače in z operjenim klobukom na glavi, kako raca sem in tja na zadnjih tacah! Nekaj mesecev vaje je silno kultiviralo tega zares imenitnega moža. Zdaj si je že upal z očitnimi znamenji neustrašnosti pogledati na merilec parnega pritiska in stanja vode v ceveh – pa še popiljene zobe je imel, ubožec, in volna na temenu mu je bila obrita v

čudaških vzorcih in na vsakem od lic je imel po tri okrasne brazgotine. Moral bi bil ploskati in topotati tam na obali, namesto tega pa je trdo garal, pravcati suženj tuje, belčevske čarovnije, nabite s poboljšujočim znanjem. Bil je koristen, ker so ga bili izvežbali; kar je vedel, pa je bilo naslednje – ko bi voda v tisti prosojni stvari izginila, bi se zli duh v kotlu razjezil, ker bi postal neznansko žejen, in se grozovito maščeval. Tako se je torej potil in kuril in ves prestrašen opazoval stekleni merilec (oborožen z zasilnimi talismani, ki si jih je na mestu samem izdelal iz krp, te pa si privezal k laktu, in iz kosa zglajene kosti, približno tolikšne, kot je žepna ura, s katero je imel ploskoma predrto spodnjo ustnico (Conrad 2004: 59).

Kar Conrada najbolj presune je misel na daljno sorodstvo s temi ljudmi – misel na daljno sorodnost s tistim divjim in strastnim rjoventjem in besnenjem. “Bilo je grdo; surovo; strašno; ostudno” (Conrad 2004: 58). Afričani so skoraj izključno opisani z “množinsko označbo”, kakor temu pravi Memmi (1990: 150). Roman ponuja celotno plejado primerov in med množico nikoli ne moremo identificirati posameznih ljudi: črne sence bolezni in sestradanosti, izbruhi krikov, vrveži črnih udov, množice ploskajočih dlani in topotajočih stopal, pozibavajoča se telesa, obračajoče se oči, tuleče postave, ki poskakujejo, se vrtijo in grozljivo pačijo. Še korak dlje v imperialističnem diskurzu je opis ljudi, ki so pravzaprav podaljšek pokrajine, od nje neločljivi in se kot uporniški, prekipevajoči napadalni zid neslišnega življenja pripravljajo na vdor. Afričane divjina sprejema v svoje zavetje, njihove postave “drvijo mimo, zvite v dve gube, skačejo, drsijo med rastlinjem, zdaj jasnih obrisov, nato spet nepopolni, izginjajoči” (Conrad 2004 : 73).

Ob koncu se dotaknimo še reprezentacije žensk. Nina Pelikan Straus v svojem članku *The Exclusion of the Intended from Secret Sharing in Conrad's Heart of Darkness* zagovarja trditev, da so ženske v *Srcu teme* izven dosega resnice in živijo v svojem svetu (Straus 1987: 127). Ženska bralka naj bi imela dve možnosti: identifikacija s Kurtzovo zaročenko kot simbolom čistosti in nedolžnosti ter na drugi strani identifikacija s Kurtzovo ljubico, ki pa je zelo šibko razvit lik in je to zelo težavno. Conrad je do nje nekoliko bolj prizanesljiv, saj je “neukročena in prekrasna, divjih oči in veličastna” (Conrad 2004: 96). Omenjeno prizanesljivost lahko tudi relativiziramo, saj je erotizacija sestavni del afrikanističnega diskurza. Obe omenjeni ženski sta točno na tistem mestu, ki naj bi jima v moškem svetu pripadalo: ena je ljubica poglavarja plemena in druga njegova zaročenka, ki doma čaka na njegovo vrnitev. Conradov seksizem pride najbolj do izraza v začetnim straneh romana, ko pride v Bruselj k svoji teti, da bi jo prosil, naj posreduje za

njegovo službo. "Jaz, Charles Marlow, sem pripravil ženske do tega, da so se ubadale z iskanjem primerne službe zame. Ja, bog mi pomagaj!" (Conrad 2004: 13). Ob vsem tem se še sprašuje, kako so lahko ženske tako brez stika z realnostjo, saj živijo v svojem svetu, ki je očitno nepripravljen za kruto stvarnost, saj bi se ta, če bi ga "ženske zgradile po svojih željah, porušil še pred prvim zatonom sonca" (ibid: 20). Manihejskemu svetu JanMohameda, ki gradi na medsebojno zamenljivih binarnih nasprotjih, lahko dodamo še razmerje med moškimi in ženskami, ki v *Srcu teme* težko ostane neopaženo. Pri tem je zanimivo to, da ta binarizem transcendentira vprašanje barve kože, ki je bilo ključno za Conradovo poudarjanje razlik med "nami" in "drugimi". Ženski liki so, ne glede na njihovo barvo kože, izključeni iz javne sfere, ki v Conradovem svetu pripada belim moškim.

\* \* \*

Kontrapunktno branje, ki naj bi omogočilo zaključek, da pod delom potegnemo črto in sklenemo, da je ideološki učinek dela tak in tak, je pri *Srcu teme* izjemno težavno početje, saj je roman izjemno neenoten in hibriden tekst. Če lahko Conrad na eni strani zapopade, da gre pri imperializmu za dominacijo nad tistimi z bolj ploskimi nosovi in ga lahko dojema tudi kot odlično opravičilo za ropanje, vseeno ni zmožen pogleda onkraj imperializma, ki ga dojema kot zgodovinsko neizbežnega, kar je opazil že Edward Said (1994: xix in 34). Ni zmožel razumeti, da imajo Afričani tudi lastna življenja, kulturo, filozofijo in umetnost. Kot človek svojega časa – seveda ga s tem nočemo oprati krivde za njegovo upodabljanje – Afričanom ni zmožel dopustiti njihove lastne svobode, navkljub kritiki imperializma, ki jih je zasužnjil. Conrad skozi glas Marlowa vedno znova prečka mejo med imperialističnim diskurzom in njegovo kritiko. Vseeno pa moramo biti pri takšnem zaključku pazljivi. O tem lahko govorimo samo takrat, ko imamo v mislih Svobodno državo Kongo Léopolda II. Ne smemo pozabiti, da Conrad nikoli ni problematiziral britanskega imperializma – nasprotno, zatrjeval je celo, da se v britanskih kolonijah odvija "pravo delo".



### 3. Chinua Achebe: *Things Fall Apart* (1958)

#### 3. 1 *An Image of Africa: Racism in Conrad's Heart of Darkness*

Nigerijski pisatelj in literarni kritik Chinua Achebe je na predavanju na Univerzi Massachusetts (1975) podal najbolj znano in obenem tudi najbolj kontroveržno postkolonialno kritiko<sup>33</sup> romana *Srce teme*. Predavanje – *An Image of Africa: Racism in Conrad's Heart of Darkness* – je bilo prvič objavljeno v reviji *The Massachusetts Review* (1977) in – ravno zaradi svoje kontroverznosti – šele leta 1988<sup>34</sup> vključeno v *Norton Critical Edition*, ki kot študijski priročnik združuje najbolj pomembne kritične prispevke o romanu *Srce teme*. Chinua Achebe spregovori o odnosu med Evropo in Afriko in potrebi Zahoda, da portretira Afriko kot prostor negacij, ki jo po njegovem mnenju najbolj uteleša roman *Srce teme*. Osrednja teza njegovega predavanja je, da Conradovo delo “širi rasistično védenje” in Conrada, navkljub njegovi liberalni prepričanosti, označi za “prekletega rasista”<sup>35</sup> in pozove k odstranitvi romana iz učnih načrtov literarnih oddelkov.

*Srce teme* projicira sliko Afrike kot Drugega sveta, antitezo Evrope in zatorej tudi civilizacije – prostor, kjer je zmagoslavna surovost hlinjena z bahaško inteligenco in uglajenostjo (Achebe 1978: 3). Achebe z detajlnim citiranjem odlomkov podkrepi svojo glavno ugotovitev: Afričani so predstavljeni in portretirani bistveno drugače kot Evropejci, kar pride najbolj do izraza, ko jim Conrad odreče pravico do normalnega govora. Conrad si je tako izbral vlogo prenašalca hvaležnih mitov o Afričanih. Afriški liki ne mislijo, ne govorijo, se ne obnašajo kot normalna človeška bitja, vendar imajo po drugi strani vse fizične karakteristike človeške vrste. Afričani so predstavljeni kot “prvobitni ljudje” – nekaj manjvrednega od človeka – “neke vrste izumrli človeški dinozaver brez lastnega kulturnega prostora, ki jih je Conrad ponovno odkril, kategoriziral in postavil na njihovo mesto – za njihovo lastno dobro” (Achebe 1978: 7).

---

<sup>33</sup> Achebejeva kritika sicer ni bila prva, ki je v središče *Srca teme* postavila vprašanje rase. Povezavo med barvo kože in reprezentacijo Afričanov v Conradovem romanu je analiziral že Jonathan Raskin v delu *The Mythology of Imperialism* (1973).

<sup>34</sup> Teksta ne zasledimo v ediciji urednika Harolda Blooma *Modern Critical Interpretations: Joseph Conrad's Heart of Darkness* (1987), ki je izšla več kot deset let po objavi Achebejevega predavanja.

<sup>35</sup> Besedo “prekleti” (“bloody”) je Achebe kasneje nekoliko omilil, saj se v Nortonovi ediciji iz leta 1988 uporablja beseda “vseskozi” (“throughout”).

Do enega ključnih poudarkov eseja pride avtor s citiranjem daljšega odlomka iz romana: “[...] a kar je človeka najbolj presunilo, je bilo misel na njihovo človečnost – prav takšno, kot je naša – misel na našo daljno sorodnost s tistim divjim in strastnim rjojenjem in besnenjem. Bilo je grdo; surovo; strašno; ostudno” (Conrad 2004: 57). In zaključí: “In točno tu leži pomen *Srca teme* in fascinacije, ki jo zaseda v Zahodnem mišljenju – pretresljiva misel na daljno sorodstvo s temi ljudmi” (Achebe 1978: 5). Afrika je kot metafizično bojišče oropano vsakršne razpoznavne humanosti, v katero tavajoči Evropejec vstopa na lastno odgovornost. Bistvena Achebejeva poanta je dehumanizacija Afrike in Afričanov, ki jo lahko v “razvitem” svetu opazujemo že stoletja. Achebejeva opažanja naj bi bila do sedaj že jasna – Joseph Conrad je bil “prekleti rasist”. Njegovi kritiki so to enostavno resnico po Achebejevem mnenju prezrli iz enostavnega razloga – rasizem proti Afričanom je tako zasidran v njihovem mišljenju, da njegova odkrita manifestacija ostane popolnoma neopažena (ibid: 7).<sup>36</sup>

Eno izmed odločilnih vprašanj, ki si jih Achebe zastavi je, ali lahko roman, ki slavi razčlovečenje dela človeške rase, smatramo za veliko umetniško stvaritev. Achebe je tu neizprosno: “Ne glede na to, kako osupljivo je njegovo upodabljanje, Conrada ne moremo imeti za umetnika, ravno tako kot ne moremo imeti za duhovnika nekoga, ki bere mašo nazaj ali pa zdravnika, ki zastruplja svoje bolnike” (Achebe 1978: 9). Njegovo delo naj bi nas še vedno zastrupljalo z razkazovanjem najbolj vulgarnih predsodkov in žalitev, ki so namenjene tistim, ki so pretrpeli in še vedno trpijo neizrekljive agonije in grozote (ibid: 9). Achebejevo predavanje predstavlja skrajni pol kritike *Srca teme* in antipod tistim, ki v delu vidijo lucidno kritika imperializma. Ne glede na to, ali mu kritiki<sup>37</sup> pritrjujejo ali ga zavračajo, je postalo jasno, da prispevek predstavlja mejnik, ki se mu pri interpretaciji dela ni moč več izogniti.

---

<sup>36</sup>O sleposti kritikov za vprašanja rase v romanu glej prispevek nigerijskega pesnika in kritika Niyi Osundare: *Case Study in Contemporary Criticism* (1993).

<sup>37</sup>Nekateri pomembnejši prispevki živahne debate o Achebejevem članku: P. J. M. Robertson: *Things Fall Apart and Heart of Darkness: A Creative Dialogue* (1980), Cedric Watts: “*A Bloody Racist*”: *About Achebe's View of Conrad* (1983), C. P. Sarvan: *Racism and the Heart of Darkness* (1988), Bruce Fleming: *Brothers under the skin: Achebe on Heart of Darkness* (1992), Hugh Curtler: *Achebe on Conrad: Racism and Greatness in Heart of Darkness* (1997), Peter Mwikisa: *Conrad's Image of Africa: Recovering African Voices in Heart of Darkness* (1999) in Padmini Mongia: *The Rescue: Conrad, Achebe and the Critics* (2001).

### 3. 2 *Things Fall Apart* (1958)

Medtem ko je severna Nigerija ostala na robu kolonialne ekspanzije vse do 19. stoletja, je bil jug že v 16. stoletju povezan s svetovno ekonomijo kot del transatlantske trgovine s sužnji. Agresivna britanska prisotnost se je v državi, ki je kasneje postala Nigerija, začela v letih 1850 in bila v začetku skoncentrirana okoli Lagosa. Do leta 1914 je današnja Nigerija obstajala kot Protektorat severne Nigerije ter Kolonija in protektorat južne Nigerije, ki sta bili omenjenega leta združeni pod vodstvom Lorda Fredericka Lugarda, ki je bil britanski guverner nigerijskih ozemelj. Britanska prisotnost je bila močnejša v južnih delih države, saj je tam imelo krščanstvo velik vpliv, medtem ko je bilo prebivalstvo na severu večinoma muslimansko. Po drugi svetovni vojni so se v Nigeriji razmahnila nacionalistična čustva, ki so privedla do neodvisnosti, ki so jo Britanci priznali leta 1960. Formalno je Nigerija postala republika z novo ustavo in na volitvah izvoljeno vlado leta 1963 (Oyewole in Lucas 2000: 137).

Roman nigerijskega pisatelja Chinua Achebe *Things Fall Apart* (1958), ki je bil napisan dve leti pred uradno nigerijsko samostojnostjo, ni samo zaznamoval tistega prvega desetletja dekolonizacije, ampak ga je dejavno tudi ustvarjal (Gikandi 2001: 4). Inspiracijo za naslov si je Achebe sposodil pri W. B. Yeatsu in njegovi pesmi *The Second Coming*:

Turning and turning in the widening gyre  
The falcon cannot hear the falconer;  
Things fall apart; the centre cannot hold;  
Mere anarchy is loosed upon the world,  
The blood-dimmed tide is loosed, and everywhere  
The ceremony of innocence is drowned;  
The best lack all conviction, while the worst  
Are full of passionate intensity.  
(Yeats 1974: 99)

Večkrat imenovani tudi “oče afriškega romana” skupaj z romanoma *No Longer at Ease* (1960) in *Arrow of God*<sup>38</sup> (1964), ki sestavljata t.i. Afriško trilogijo, velja na področju postkolonialne teorije in afriške književnosti za zapovedano branje. Roman

---

<sup>38</sup> Roman *Things Fall Apart* izide v slovenščini z naslovom *Okonkvo* leta 1964 v izdaji založbe Obzorja Maribor. Prevod *Arrow of God* [*Božja puščica*] dobimo v slovenščini leta 1977 v zbirki Mostovi Pomurske založbe. V slovenščino je preveden še roman *Anthills of the Savannah* [*Mravljišča v savani*]. Romana *No Longer at Ease* in *A Man of the People* v slovenščino nista prevedena.

*Things Fall Apart*, ki ga je Achebe (1975: 102) označil kot dejanje sprave z lastno preteklostjo in svečan povratak izgubljenega sina, je postavljen v deželo Igbo, vzhodni del današnje Nigerije, v začetno obdobje kolonizacije – zadnje desetletje 19. stoletja. Zgodba se začne in spremlja tri leta, ki jih Ikemefuna preživi pri Okonkvovi družini, sedem let Okonkvovega izgnanstva in mogoče nekaj let med obema dogodkoma. Konec je nekoliko bolj določljiv, saj omenja okrajne komisarje, ki so bili vpeljeni leta 1900 (Farn 2005: 115 in Innes 1992: 6), in Veliko Britanijo, ki ima še kraljico.<sup>39</sup> Roman se tako konča leta 1900 oziroma najkasneje v začetku 1901. Tematiko njegovega romana bi najbolje opisali kar z besedami Achebeja, ki jih je izrekel v predavanju z naslovom *The Role of the Writer in a New Nation*:

Čisto enostavno – afriška ljudstva niso o kulturi prvič slišala od Evropejcev. Njihove družbe niso bile nespametne, ampak so velikokrat imele filozofijo precejšnje globine in lepote, imeli so poezijo in najbolj pomembno od vsega – imele so dostojanstvo. Ravno to dostojanstvo so med dobo kolonizacije mnoga afriška ljudstva izgubila in sedaj je čas, da si ga znova povrnejo (Achebe 1965: 182).

Ker njihova preteklost, vključno z vsemi nepopolnostmi, ni bila ena sama dolga noč divjaštva (Achebe v Ashcroft in drugi 1993: 126), se Achebe spoprijema s tihimi sencami kolonialnega diskurza in odgovarja svojim kolonialnim predhodnikom – predvsem romanoma Josepha Conrada *Srce teme* in Joyce Caryja *Mister Johnson*, ki sta kontinent reprezentirala kot prazen prostor, njune prebivalce pa v obliki pošastne navzočnosti. Roman *Mister Johnson* (1938) je JanMohamed (1983: 31) opisal kot “rasni ljubezenski roman” in v njem je Mister Johnson portretiran kot tepček, ki s suženjsko vdanostjo služi svojemu gospodarju in mu je na koncu celo v čast, da ga lahko njegov gospodar ustrelji. Tudi Joyce Cary v svojem pisanju ni izviren in svoje impresije o Afriki črpa iz obsežne afrikanistične knjižnice, ki vključuje tudi *Srce teme*. Opisi Afričanov so si v obeh romanih izjemno blizu. Navajamo Caryjev opis skupine Afričanov: “demonični videz nagih plesalcev, ki se režijo, vreščijo, mrščijo ali pa postopajo z zamaknjenimi, brezčutnimi, nečloveškimi obrazi, kot povezane vreče svinjske masti ali prepolni mehurji” (Cary v Babnik 2004: 24). Točka razpota – preobrat, ki je Achebeja prisilil k pisanju, je bilo spoznanje v času študija na univerzi v Ibadanu, da je sam eden tistih divjakov, ki v *Srce teme* skačejo ob obali.

---

<sup>39</sup> Kraljica Viktorija umre 22. januarja 1901.

Ko govorimo o Achebeju, ne moremo prezreti dileme, ki se poraja ob vprašanju jezika pisanja, ki si zasluži, da ga podrobneje razdelamo. Ne tvegamo preveč, če zatrdimo, da je nadzor nad jezikom ena temeljnih oblik imperialne dominacije. Kakor pravijo Ashcroft, Griffiths in Tiffinova (1995: 284), ima postkolonialni pisatelj pri vprašanju jezika na voljo dva odgovora – zavrnitev jezika metropole ali njegovo subverzijo. Pisatelj se tako na eni strani sooča z dilemo pisanja v svojem maternem jeziku in s tem tvega, da bodo njegova dela dosegla manjši krog ljudi, in na drugi strani z vprašanjem, ali si kot umetniški medij izbrati enega izmed jezikov metropole, ki so bili uporabljeni kot sredstvo dominacije in degradacije afriške kulture.

Chinua Achebe se odloči za subverzijo in sposojanje jezika “gospodarjev Besede” (Sartre 1963: 5). Trdi, da je celo zaželeno, da afriški pisatelji pišejo v angleščini, saj jezik kolonizatorjev vidi kot povezovalni element med 250 nigerijskimi jeziki: “Pravo vprašanje torej ni, ali lahko afriški pisatelj piše v angleščini, ampak ali bi moral. Ali je prav, da človek opusti materni jezik za nek drug jezik? Zveni kot strašna izdaja, ki vzbuja občutek krivde. Toda zame sploh ni izbire. Ta jezik so mi dali in nameravam ga uporabiti” (Achebe 1964: 102). Toda angleščina, o kateri govori Achebe, mora biti preoblikovana in uporabljena na nov način in v drugem kontekstu tako, da “nosi breme” afriške izkušnje (Ashcroft in drugi 1993: 10). Njegova angleščina je še vedno v stiku s tradicijo prednikov, vendar je obenem tudi preoblikovana na način, da ustreza novim okoliščinam. Z vključitvijo besed ljudstva Igbo, ki so uporabljene tako za opisovanje vsakdanjega življenja kot tudi za opisovanje kompleksnih religijskih in filozofskih konceptov, uporabo idiomatskega govora, pregovorov in anekdot v romanu, njegova angleščina ustvarja “angleški jezik”, ki je zmožen artikulacije afriške izkušnje.

Kenijski pisatelj Ngugi wa Thiong’o v svoji knjigi *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature* (1960), ki jo imenuje tudi “svoje slovo od angleščine”, z argumentacijo povezave med ideologijo in jezikom, ki ju dojema kot neločljivi, odgovarja na Achebejev primat angleščine in zagovarja pisanje v maternem jeziku:

Končni cilj kolonializma je nadzor nad bogastvom koloniziranih ljudi. Da bi kolonizator to dosegel, se posluži političnega diktatorstva. Vseeno pa obstaja veliko močnejša oblika dominacije – dominacija nad ljudskim mentalnim univerzumom, ki ga kolonizator doseže z uveljavitvijo

imperialnega jezika, ki ga uporabi za prenašanje kolonizatorjeve kulture in ideologije koloniziranim: Krogla je bila način fizične podreditve. Jezik je način mentalne podreditve (Ngugi 1992: 9).

Ngugijev zaključek je jasen: afriški pisatelji, ki pišejo v imperialnih jezikih, se zavedno ali nezavedno klanjajo kulturi, ki je bila udeležena v proces brisanja afriške kulture.

### 3. 2. 1 Generiranje manjkajočih elementov afriških likov

Osnovna značilnost romana *Things Fall Apart*, ki ga oddaljuje od tradicije evropskega romana, je vključitev afriške ustne tradicije v pripovedno strukturo romana. Čeprav je pripovedovalčev glas polifoničen,<sup>40</sup> gre v osnovi za zgodbo, ki jo govori neimenovan pripovedovalec in je zelo blizu in sledi zgodbi protagonista Okonkva. Z branjem romana tako prisluhnemo spominu neimenovanega pripadnika skupnosti, ki se nekajkrat tudi oddalji od skupnosti in jo opisuje s “ti ljudje” (Achebe 1964: 10). Kakor pravi C. L. Innes (1992: 32) je pripovedovalčev glas v *Things Fall Apart* ponovna ustvaritev osebe iz zgodb, zgodovine, pregovorov in poezije, ki pripada ustni tradiciji. Predstavlja kolektiven glas, ki uteleša ne samo vrednote in predpostavke skupnosti, ampak tudi njeno tradicijo in zgodovino. Nazoren primer zapisanega lahko zasledimo že na prvi strani romana, ko pripovedovalec predstavi protagonista:

Okonkva so poznali v devetih vaseh in še dlje. Njegov sloves je temeljil na trdnih uspehih. Že kot osemnajstleten mladenič je v slavo domače vasi premagal Amalinzo, imenovanega leopard.<sup>41</sup> Amalinze je bil velik bojevnik, ki ga devet let ni premagal nobeden od Umuofie do Mbaina. Pravili so mu leopard, ker se ni njegov hrbet nikdar dotaknil tal. In tega moža je premagal Okonkvo v borbi, o kateri so pravili starci, da ji v zgodovini ni primere (Achebe 1964: 7).

Po Okonkvovi zmagi v rokoborbi, se je njegova slava raznesla “kakor požar v grmovju, ki ga razpihuje harmatan” (Achebe 1964 :7). Slava, ki se razlega daleč naokoli, je vendarle tudi prostorsko zamejena, kar posledično kaže na to, da Igbo prepozna svoje meje, da ve za svoje specifično mesto v svetu (Babnik 2004: 29). Navkljub

---

<sup>40</sup> Pripovedovalec na eni strani zagovarja en pogled na svet, toda v procesu razpleta zgodbe našo pozornost usmerja tudi na negativno plat tega istega pogleda.

<sup>41</sup> Prevajalec v slovenščino je na tem mestu besedo “cat” prevedel kot “leopard”. Očitno gre za poskus afrikanizacije tudi tam, kjer za kaj takega ni nobene potrebe.

Okonkvovim naslovom, trem ženam in skednju, polnem pridelkov, njegovo življenje zaznamuje strah, da bi ga – tako kot njegovega očeta, ki je ljubil dobro hrano in veselo družbo, vendar je bil pridanič in je bila njegova družina večkrat lačna – imenovali *agbala*, kar pomeni žensko ali moškega brez naslova. (ibid: 15). Okonkvo je zato vladal v hiši s trdo roko in njegove tri žene, predvsem najmlajša, in otroci so živeli v nenehnem strahu pred njegovo jezo. Okonkvo ne predstavlja človeka besed, kot na primer njegov prijatelj Obierika, h kateremu se večkrat zateče po nasvet, in mnogokrat, ko “se je razjezil in ni mogel dovolj naglo izustiti besed, je uporabljal pesti” (ibid: 7). Okonkvo zvesto in nepopustljivo sledi družbenim kodom Umuofie. Ko je soočen z dejstvom, da preročišče in kapriciozni bogovi zahtevajo žrtvovanje njegovega posvojenca Ikemefuno, ki je bil kot žrtev medetične vojne predan Umuofii, Okonkvo iz strahu pred tem, da bi ga imeli za slabiča, ne okleva niti za trenutek in mu zabode nož v srce.

Zgodba se zaplete, ko Okonkvo po nesreči ubije klanskega pripadnika, kar velja za zločin proti boginji zemlje, zato mu preostane le ena pot: beg iz plemena in sedemletno izgnanstvo. Sprejmejo ga materini sorodniki in po posredovanju starešine Učenduja dobi kos zemlje, da bi zgradil domačijo in nekaj njiv, ki naj bi jih obdelal med bližnjo setvijo. Izgnanstvo dojema kot čas izgube in samozanikanja: “zdelo se mu je kot začetek novega življenja, vendar brez moči in mladostnega zanosa” (Achebe 1964: 102). Ko se izteče sedem izgubljenih, truda polnih let, se sme Okonkvo vrniti v domačo vas. Njegov uspeh v Umuofii, ki je temeljil na dominaciji njegovega uspeha skozi čas, se v izgnanstvu spremeni v časovno dezorientacijo, kjer ga čas prehiti (Gikandi 1993: 31), saj izgubi naslove, njegovo mesto med starešinami pa prevzame nekdo drug: “sedem let je pomenilo dolgo obdobje za človeka, ki je živel daleč od svojega plemena. Položaj moža v klanu je bil spremenljiv. Komaj je odšel drugam, že je čakal drugi, da ga prevzame” (Achebe 1964: 133).

Umuofia se v sedmih letih Okonkvovega izgnanstva spremenila. Cerkev se je ugnezdila in privabila na krivo pot več ljudi. (Achebe 1964: 135). Pleme<sup>42</sup> se je spremenilo, da ga skoraj ni spoznal. Ljudje so bili pod vplivom nove vere, oblasti in trgovine. Na prihod misijonarjev in kolonialne oblasti prebivalci Umuofie reagirajo različno, s čimer Achebe poudarja razlike med Afričani. Okonkvo si želi vojno in

---

<sup>42</sup> Besedo “pleme”, ki bi ga lahko razumeli tudi v pejorativnem smislu, uporablja tudi avtor romana.

maščevanje, drugi (Obierika, Egovanne) se želijo vojni izogniti in poskušajo s prišleki živeti v sožitju. Nekateri člani klana se spreobrnejo kot na primer Ogbuefia Ugonno in Okonkov sin Evoje, ki se celo preimenuje v Izaka. Najdlje gre v temu oziru Enoch, ki razglaša smrt in nebogljenost Igbo bogov ter se baha, da jim lahko kljubuje in požge njihova svetišča. Enoch je dal tudi povod za hud spor med cerkvijo in plemenom. Med največje zločine, ki jih je lahko zagrešil moški, je sodilo, če je nekdo javno strgal *egwugwu* masko z obraza ali storil karkoli, kar je njegovem nesmrtnem dostojanstvu škodovalo v očeh neposvečenih. Zaradi dogodka je Mati duhov romala po deželi in jokala za umorjenim sinom. “Noč je bila strašna. [...] Zdelo se je, da duša klana joče spričo bližnje nevarnosti – lastne smrti” (Achebe 1964: 142). V romanu nastopajo tudi ljudje, ki se pridružijo kolonialni oblasti, vendar so ti od drugod in “ne poznajo običajev, čeprav govorijo enak jezik” (ibid: 147) ter so obenem ošabni, posmehljivi in korumpirani.

Sprva je večina spreobrnjenecev *efuletu* – tihih, nepomembnih ljudi. Njihovo ime v jeziku Igbo pomeni “moža, ki proda nož in se odpravi na vojsko z golj z nožnico” (ibid: 112). Kasneje cerkev začne sprejemati tudi *osu*, ljudi, ki so izročeni bogovom na milost in nemilost in so izobčeni iz skupnosti – tabu za vse čase. Proces sprejetja tako *efuletu* in še posebej *osu*, je še posebno pomemben, saj simultano postavlja pod vprašaj staro hierarhijo vrednot in pomenov ter postavi v središče tiste, ki so bili prej marginalizirani (Gikandi 1993: 38). Achebe kot pisatelj heterogenizira skupnost in se zaveda notranjih razlik znotraj skupnosti. Po drugi strani je njegovo pisanje tudi zgodovinsko kritično; na eni strani je opis predkolonialne Igbo skupnosti, njihove “poezije življenja”, vendar tudi s simultanim zavedanjem nekaterih prednosti kolonialne oblasti, ki v družbo vključijo prej marginalizirane ali celo izobčene člane skupnosti.

Okonkvo sicer zazna, da se je Umuofia spremenila, vendar ne uspe zapopasti, da je družba postala veliko bolj fleksibilna in upogljiva, kot je bila, saj prihod tuje kulture po sili razmer sprejme in ga osmisli znotraj svojega pogleda na svet. Okonkvo zavrača fleksibilnost in kompromise s prišleki, kar ga še bolj odtuja od skupnosti. “Njegova žalost je veljala plemenu, ki se je lomilo in razpadalo pred njegovimi očmi” (Achebe 1964: 139). Tragičnost njegovega propada izvira ravno iz tega, da po Achebejevih besedah “počne točno to, kar mu kultura zapoveduje. Ampak morate razumeti, da je kultura dvoumna in fleksibilna in če ne bi bila, ne bi preživela” (intervju z Biodun Jeyifo



v Linfords (ur.) 1997: 118). Njegovega propada tako ne povzroči samo vdor tuje kulture in njene “odvratne nove vere”, ampak tudi zapleten proces notranjih kulturnih kontradikcij. “V tistem času so bili močni moški tisti, ki se niso upognili in to je bila tudi napaka v kulturi sami” (intervju z Lewis Nkosijem in Wole Soyinko v Linfords (ur.) 1997: 11–12). Ko Okonkvo ubije enega izmed sodnih pomagačev in sprevidi, da se Umuofia ne bo odločila za vojno, stori samomor, ki velja za enega najhujših zločinov, saj s tem “razžali boginjo zemlje, njegovo telo pa postane nečisto in dotakniti se ga smejo le tujci” (Achebe 1964: 158). Njegovo smrt njegov prijatelj Obierika pospremi z besedami: “Bil je eden največjih mož v Umuofii. Pognali ste ga v smrt in zdaj ga bodo zagrebli kakor psa ...” (ibid: 158).

V družbi ustne kulture zgodovina “prebiva” v spominih njenih ljudi. Že predhodno citirani odstavek, ki opiše Okonkva, prelomi z reprezentacijo Afričanov kot ujetih v času nekakšnih predzgodovinskih obdobj in umesti protagonista v časovno situacijo, ki nas opomni na čase, ko je bila Umuofia ustanovljena. Historičnost evocirajo tudi *egwugwi*, zamaskirani duhovi prednikov, saj vsak od njih predstavlja eno izmed devetih vasi Umuofie, ki so zrastle iz devetih sinov prvega očeta plemena. Afriško znanje je prikazano veliko bolj obširno, kot bi nas nemara želel prepričati Joseph Conrad. Z znano zgodovino, ki datira vsaj 200 let, z občutkom za čas, z različnimi običaji skozi čas in prostor, kompleksnimi orodji in postopki, računanjem in pisanimi simboli za številke. “Predzgodovinsko ljudstvo pradavnih, prvobitnih obdobj” (Conrad 2004: 57) ima medkulturne stike in izmenjavo veliko pred prihodom Angležev, vključno s puškami in topovi ter zgodbami o “belih možeh z mogočnimi puškami in krepkimi pijačami, ki vozijo sužnje prek morja” (Achebe 1964: 109). Celotnemu romanu dominira občutek historičnosti – glavni dogodki v zgodbi si sledijo v logičnem zaporedju: družbeni ustroj vasi, njen sistem menjave in verovanj sledi vzpostavljenemu koledarju setve, žetve in vmesnemu času počitka: “Tako so minevali polne lune in letni časi” (Achebe 1964: 45). “Divjaki, ki nimajo nikakršne podedovane izkušnje o stvarnem pomenu časa” (Conrad, 2004: 65), so na proces časa izjemno senzibilni in njegovo povezanost z ljudmi, stvarmi in besedami. Politika, ekonomija in verovanje so v Igbo družbi medsebojno neločljive in ne obstaja nič takega, kot je neverujoč človek. V intervjuju (*Chinua Achebe: At the*

*Crossroads*) je Achebe pojasnil, da ljudje Igbo sploh ne poznajo besede za religijo – “pravijo ji enostavno *življenje*” (Achebe 1997: 79).

Poseben poudarek v romanu je namenjen odgovoru Conradovim norim, vročičnim in kričečim množicam. Na primer, množica, ki se odloča za maščevanje proti sosednjemu klanu Mbainu, se zbere z namenom, da bi dosegli demokratično odločitev oziroma obči konsenz. Na srečanju je kričanje “nujno sredstvo za odločanje, pri katerem sodeluje večje število ljudi” (Achebe 1964: 23). Achebe poudarja, da so množice sestavljene iz posameznikov in ne iz “ene množice topotajočih stopal” kot pri Conradu. Njegovi liki so “polni” in ne “prazni”. Velikokrat so v konfliktu s samim sabo in nikoli ne tvorijo homogene množice – tudi takrat ne, ko Achebe eksplicitno uporablja besedo množica. Besede, kot so skrivnostnost, divjaškost, temačnost in skrivnostni obredi, ki jih Conrad uporabi za zapolnitev binarnega modula razdelitve, niso popolnoma odsotni, vendar so vedno uporabljeni v kontekstu, ki kaže in pojasnjuje določen vidik življenja ljudstva Igbo. Strah prebivalcev Umuofie pred temo in Zlobnim gozdom se pojasni v zadnjem delu romana in ima čisto praktičen pomen: nakazuje na nočno aktivnost živali.

Ker je “pisanje nazaj” tudi dejanje ponovne vzpostavitve, zahteva proces predrugačenja – rekonstrukcijo zatiranega in njegovega glasu. V *Things Fall Apart* je dejanje pripovedi velikokrat ravno praznovanje moči Igbo glasu. Uporaba besed, kot so *ilo*, *obi*, *jigida*, *agbala* in *ndichie*, ni v funkciji mistificiranja bralca, ampak je njihov pomen preveden takoj ali kasneje v tekstu. S tem nas Achebe opominja, da Igbo posedujejo svoj jezik, ki ga uporabljajo za označevanje vsakdanjega sveta (*obi*, *jigida*) kot tudi za kompleksne religijske in filozofske koncepte (*ndichie*, *agbala*, *chi*). Jezik je povzdignjen s pogosto uporabo pregovorov, rekov in zgodb: “v plemenu Igbo je pogovorna umetnost hudo v časteh in pregovorom pravijo palmovo olje, ki začinja pogovor” (Achebe 1964: 10). Achebe tako odgovarja kolonialni reprezentaciji Afričanov kot “divje in strastno rjovečih bitij” (Conrad 2004: 58), ki “kričijo vence osupljivih besed, ki niso prav nič podobne zvenu človeške govorice” (ibid: 106). Pačenje, gestikuliranje in stisnjeni zobje imajo povsem praktično funkcijo in služijo nadzorovanju govora, ki daje pot “čistemu in nevznemirjenemu glasu” (Achebe 1964: 13).

*Srce teme* odzvanja tudi v zvokih oddaljenih bobnov. Igbo lahko vedno dekodira njihove pomene – celo do te mere, da razločijo žalosten ali vesel prizvok bobnov, ki so

zamenjava za jezik in neločljivi del skupnosti: “bobni so hrumeli z nezmanjšano močjo. Zdelo se je, da v ritmu bije srce vasi, in z vznemirjenjem so polnili ceste, drevesne krošnje in zrak” (Achebe 1964: 37). Marlowu iz *Srca teme* to ne uspe, saj “nihče ni mogel reči, ali bobnanje pomeni vojno, mir ali molitev” (Conrad 2004: 57), vseeno pa v oddaljenih zvokih bobnanja začuti globji pomen: “morda je bilo kakšno mirno noč slišati pogrmevanje oddaljenih bobnov, ki je zamiralo, naraščalo, mogočno pogrmevanje pa spet rahlo; nenavaden zvok, vabeč, pomenljiv in divji – in nemara s prav takšnim globokim pomenom kot donenje zvonov v krščanskem svetu” (Conrad 2004: 31–32).

Pozoren bralec je lahko že opazil, da v zgornjih straneh govorimo samo o moških likih – Okonkvo, Nvoje, Ikemefuna, Učendu, Obierika – zato je popolnoma na mestu, da si zastavimo vprašanje: kje in kako so reprezentirane Achebejeve ženske? Želeli bi opozoriti na prispevek Florence Stratton, ki se v svoji vplivni knjigi *Contemporary African Literature and the Politics of Gender* sprašuje, ali Achebe lahko povrne dostojanstvo in spoštovanje tudi afriškim ženskam in, ali lahko stvari razpadejo tudi za tiste, za katere pravzaprav nikoli niso bile skupaj. Njena osnovna teza je, da so ženske zgolj objekti, ki služijo moškim, vedno voljne in pripravljene na njihov ukaz ter poročene v zameno za denar (Stratton 1994: 25). Ženske so, z izjemo svečenice Čielo, izključene iz političnega, ekonomskega, pravnega in celo diskurzivnega življenja skupnosti. Achebe je s tem, ko je spodkopal manihejsko alegorijo rase na drugi strani utrdil spolno manihejsko razlikovanje med moškimi in ženskami. Ne glede na pomembnost Achebejevega romana, ki ga ima ta v postkolonialni literaturi, je njegova ženska obsojena na življenje žene, ljubimke oziroma hčerke. Kolonizatorji in koloniziranci so si delili svoj odnos do žensk. Od tu tudi trditev, da je afriška ženska dvojno kolonizirana: s kolonizacijo, ki je doletela tudi njihove moške, ter s kolonizacijo v njihovem lastnem domu. Ania Loomba pravi, da so z izključitvijo moških iz javne sfere ti postali še bolj tiranski doma (Loomba 1998: 168). Igbo ženske, ki so pri Achebeju izključene iz javnega življenja, so iz zgodovinskega vidika aktivno delovale v uporabi proti kolonizatorjem – tudi kot njihove vodje. Masovni protesti žensk proti Britancem in njihovim pomočnikom so se začeli leta 1925 in dosegli vrh 1929–30 v Ženski vojni, znani pa so tudi kot upor Aba.

### 3. 2. 2 Kontrast med misijonarjema: Mr. Brown in James Smith

Belci igrajo v romanu marginalno vlogo, vendar kljub temu v dogajanje odločilno posežejo in dodobra pripomorejo k temu, da stvari dokončno razpadejo. Prišleki prvič stopijo na prizorišče šele v zadnjem delu romana, ko Obierika svojemu prijatelju Okonkvu pove "čudno in strašno zgodbo" o ljudstvu Abama, ki ne obstaja več, saj so ga iztrebili: "trije beli možje in veliko drugih mož je obkolilo sejmišče. [...] Zatem so pričeli streljati. Pobili so vse, razen starcev in bolnikov, ki so ostali doma, in prgišča mož in žena, ki jih je njihov *či* pravočasno odpeljal s trga. [...] Vas je zdaj popolnoma prazna. Celo ribe so zbežale iz svetega jezera in voda je postala krvavo rdeča" (Achebe 1964 :109).

Konflikt se je zgodil kot posledica za maščevanje smrti belca, ki ga Abame po nasvetu preročišča ubijejo. Ko je belec prvič stopil na ozemlje klana, je nekaj dejal, vendar ga nihče ni razumel, "zdelo se je kot, da je govoril skozi nos" (Achebe 1964: 108). Srečanje med Britanci in prebivalci Umuofie pa za razliko od Abame ni predstavljeno kot stik kultur v konfliktu, ampak ga v začetnem obdobju zaznamujejo poskusi interpretacije belcev in poskus integracije v pogled na svet, kot ga vidi Umuofia. Beli ljudje naj bi bile tavajoče albino duše, ki so prišle k njim po pomoti, ko so iskali deželo, kjer so vsi ljudje tako beli kot oni. Njihov prihod izzove neodobravanje, vendar je družba Umuofie tolerantna do misijonarske prisotnosti:<sup>43</sup> "veliki jastreb naj gnezdi in prav tako mala čaplja. In če bo kdo odrekel drugemu, naj si zlomi perut" (Achebe, 1964: 19). Beli mož jim je res prinesel "neumno vero", vendar pa so lahko nadaljevali s trgovanjem in glede vere so celo sodili, da ima morda le kakšen pomen.

Takšno mnenje je bilo posledica vpliva Mr. Browna, belega misijonarja, ki je svoji čredi vladal s krepko roko in jo zadrževal, da ni vzbudila jeze preostalega plemena. Pleme je celo spoštovalo Mr. Browna, ker se ni dotikal njihove vere. Spoprijateljil se je z nekaterimi starešinami in med obiskom v eni sosednjih vasi so mu podarili rezljan slonov zob, "znamenje dostojanstva in časti" (Achebe 1964: 138). Mr. Brown je obiskoval vasi in se v pogovoru s prebivalci naučil običajev domačinov. Spoznal je verovanje

---

<sup>43</sup> Misijonarji so bili na ozemlju današnje Nigerije prisotni vse od leta 1841 pod sponzorstvom organizacije s pomenljivim imenom: *Society for the Extinction of the Slave Trade and for the Civilisation of Africa*.

domačinov in uvidel, da z napadom na njihovo vero ne bo dosegel uspeha. Zato je zgradil šolo in majhno bolnišnico v Umuofii. Obiskoval je družine in jih prosil, naj pošiljajo otroke v šolo. Mr. Brown je videl tudi, da obdajajo okrajnega komisionarja ljudje, ki so mu podobni. Po večini so prihajali iz oddaljenega mesta Umuru, z bregov Velike reke, kjer se je prvič prikazal beli mož. (ibid: 138–139). Toda Mr. Brown je zbolel in slednjič moral žalosten in pobit oditi.

Naslednik Mr. Browna je bil župnik James Smith. Kontrast med Mr. Brownom in Jamesom Smithom je očiten. Slednji je sodil med drugačne ljudi. “Odkrito je preklel Mr. Brownovo politiko sporazumevanja in prilagajanja. Na stvari je gledal z belo–črnimi očmi in črna barva je pomenila vse slabo. Svet je videl kot bojišče, kjer se otroci luči nenehno borijo z otroki teme” (Achebe 1964: 140). S kontrastom med obema misijonarjema Achebe heterogenizira tudi belsko populacijo, s čimer spodkopava “množinsko označbo”. Z Mr. Brownom nam pokaže tudi na nekatere pridobitve, ki so jih prinesli misijonarji – šole in bolnišnice. Vendar tako Mr. Brown in James Smith nista polno razvita lika, saj eden simbolizira politiko prilagajanja in dobroto, medtem ko je drugi njegovo čisto nasprotje in predstavlja utelešenje imperialne retorike in arogance.

Ljudje so govorili, da beli mož ni prinesel le nove vere, ampak tudi oblast. Pripovedovali so, da so belci v Umuofii postavili sodišče, da bi varovali pripadnike svoje vere. Tam je razsojal okrajni komisar, “nеспameten človek” (Achebe 1964: 135). Ko vaščani kot reakcijo na Enochov zločin, s katerim je užalil bogove, podrejo cerkve gospoda Smitha, okrajni komisar povabi starešine vasi na pogovor in jih tam aretira. Tam jim z običajno imperialno retoriko pridiga, da se takšne stvari ne smejo dogajati v dominionu njihove kraljice, “najmogočnejše vladarice na svetu” (ibid: 148). Ob njihovi izpustitvi jim okrajni komisar še enkrat spregovori o veliki kraljici, o miru in dobri vladi. Ko okrajni komisar vidi Okonkvovo truplo, se prelevi v etnologa, ki se je zanimal za primitivne običaje. Izjemno pomemben zaključni odstavek romana navajamo v celoti.

V mnogih letih, ko je poskušal po različnih krajih Afrike sejati blagoslove kulture, se je marsičesa naučil. Sem je sodilo spoznanje, da se okrajni komisar ne sme nikoli sam ukvarjati z malenkostmi, kot je na primer snemanje obešenca z drevesa. Tako bi lahko izgubil spoštovanje domačinov. To dejstvo je želel posebej poudariti v knjigi, ki jo je nameraval napisati. Med potjo proti sodišču je razmišljal o tej knjigi. Vsak dan je prinašal novo gradivo. Zgodba moža, ki je umoril sodnega

pomočnika in se zatem obesil, je bila napeta in sočasno poučna. Morda bi ji lahko posvetil celo poglavje, morda le daljši odstavek ... Tako mnogo bi lahko napisal, da se ni kazalo muditi pri podrobnostih. Naslov knjige, o katerem je dolgo razmišljal, pa je že vedel: *Prispevki k civilizaciji preprostih plemen na področju spodnjega Nigra* (Achebe 1964: 159).

Pozicija pripovedovalca, ki je sledil Okonkvovi zgodbi in je priča njegovi smrti, se v zadnjem odstavku romana spremeni. Zadnja beseda je dana belcu. Okrajni komisar se v maniri prevladujoče retorike imperialnega diskurza poigrava z mislijo, da bo Okonkvu namenil daljši odstavek ali nemara celo poglavje v svoji knjigi. Vendar je pozicija, s katere govori okrajni komisar, navkljub svoji imperialni retoriki, sočasno tudi njena negacija. Zgodba o Okonkvu, možu, ki je ubil sodnega pomočnika, kot tudi zgodovina Umuofie, vključno s vsemi njenimi slabostmi, je bila že povedana v nekem drugem jeziku. Zaključni odstavek lahko razumemo tudi kot ostro kritiko antropološkega diskurza, ki je bil s svojo rasno optiko sestaven del imperializma, ko je govoril o “negroidnih” rasah, ki so podobne primatom in ostajajo v stanju popolnega barbarizma.

\* \* \*

Številne vidike Achebejeve reprezentacije ljudstva Igbo lahko razumemo kot neposreden odgovor na pisanje Josepha Conrada. Obredi Igbo postanejo “izrekljivi obredi”, ki niso predstavljeni na način skrivnostnosti ali temačnosti, ampak imajo svoj pomen trdno zasidran v religioznem in družbenem redu skupnosti: vse ima svoj pomen in Igbo Umuofia spregovori zase in v svojem imenu in ima pogovorno umetnost zelo v časteh. Jezik je obogaten s pogosto uporabo Igbo besed in pregovorov, s čimer nas Achebe opominja na lasten jezik, ki je bil v Conradu utišán. Časovna dimenzija je ravno tako pomembna: celotnemu romanu dominira občutek historičnosti in logičnega sosledja. Pripovedovalec evocira historičnost z referencami na čase, ko je bila skupnost ustanovljena, in ostro prekine z “divjaki, ki nimajo stvarnega pomena o času”. Afričani so v nasprotju z Conradovimi vedno reprezentirani kot individualne osebe, vključno z vsemi svojimi slabimi in dobrimi lastnostmi.

#### 4. Al-Tayyib Salih: *Romanje na sever* (1966)

Nikoli ne bom pozabil preteklosti iz enega preprostega razloga:  
ker je sedanost in ne preteklost v meni.

Naguib Mahfouz: *The Thief and the Dogs*

Z vojaškimi pohodi Lorda Kitchenerja so Britanci in Egipčani s skupnimi močmi v letih 1896–1898 ponovno zavzeli Sudan, ki mu je po uspešnem nacionalističnem revoltu in izgonu Britancev in Egipčanov od leta 1885 vladal samooklicani Mahdi Muhammad ibn Abdalla. Po bitki pri Omdurmanu leta 1898, ki jo je Winston Churchill v svoji knjigi *River War* (1899) opisoval kot boj mož na moža, v resnici pa nihče od dervišev ni prišel bližnje kot sto metrov od Angležev, je Mahdijeva vojska utrpela boleč poraz (Lindquist 1997: 63–67). S sporazumom med Angleži in Francozi je bil leta 1899 vzpostavljen Angleško-Egiptovski Sudan, ki mu je vladal egiptovski guverner. Realno gledano je bil Sudan britanska kolonija (Ki-Zerbo 1977: 389–391 in Curtin 1995: 440–443). Deset let po vzpostavitvi Sudana kot samostojne države se roman *Romanje na sever* osredotoča na obdobje “ponovnega zavzetja Sudana” ob koncu 19. stoletja in se prevesi do 50–ih let prejšnjega stoletja, ko je tranzicija v neodvisnost postala zaključena.

*Romanje na sever* je “pisanje nazaj” Conradovemu *Srcu teme* kot tudi Shakespearovem *Othellu*. Kakor pravi Helen Tiffin sploh ni nujno, da postkolonialni pisatelj, ki piše s stališča “kontrapripovedi”, odgovarja posamičnemu kanoničnemu delu angleške literature, ampak celotnemu diskurzivnemu polju, ki je deloval in še vedno deluje v postkolonialnem svetu. Conradova reka je tokrat Nil, “reka, ki pomlajuje ljudi, ki žive na njenih bregovih”, reka “brez katere ne bi bilo začetka ne konca. Ravnodušna do vsega ne svetu spokojno vali svoje vode proti severu” (Salih 1984: 72). Potovanje iz sudanske vasi, še vedno obremenjene s kolonialno preteklostjo in obenem soočene s postkolonialno realnostjo, v “srce teme”, ki je tokrat London, postane usodno za protagonista romana. Intervencije in prehajanje med severom in jugom ter med jugom in severom, razširijo in zapletejo kolonialno pot, ki jo je mapiral Conrad; kar sledi ni po mnenju Saida (1994: 255) samo zahteva po vrnitvi fiktivnega teritorija, ampak tudi

artikulacija nekaterih diskrepanc in njihovih imaginarnih posledic, ki jih je Conradova proza utišala.

Roman *Romanje na sever* (*Mawsin al-hijra ilā al-shamāl*) je bil prvotno napisan v arabščini (1966) in tri leta kasneje (1969) preveden v angleščino za Heinemannovo serijo afriških pisateljev, ki jo je takrat urejal Chinua Achebe. Slovenski prevod dobimo leta 1984 v zbirki *Mostovi* v izdaji Pomurske založbe, pri katerem morda ni odveč poudariti, da ne gre za prevod iz arabščine, marveč iz ruščine. Med predavanjem na Ameriški univerzi v Bejrutu je Al-Tayyib Salih kot vodilno temo romana izpostavil konfrontacijo med Vzhodom in Zahodom: “skušal sem redefinirati odnos Vzhoda in Zahoda. Stik med kulturama sem želel postaviti v pravi okvir – kot konflikt in ne kot nekaj romantičnega, kot se je to prikazovalo v preteklosti” (v Amyuni 1985: 15). *Romanje na sever* je eno izmed najbolj dovršenih del v moderni arabski literaturi, ki se ukvarjajo s kulturami v kontaktu.

*Romanje na sever* predstavlja tudi radikalno intervencijo na področju postkolonialnega arabskega diskurza, ki je bil dolgo osredotočen na debato med tradicionalizmom in “zahodnjaštvom” (Makdisi 1994: 535–536). Ne moremo trditi, da gre za enoten tekst. Barbara Harlow pravi, da roman na več mestih vsebuje arabsko literarno pripovedno tehniko *mu'arada*, ki v dobesednem prevodu pomeni opozicijo ali kontradikcijo in združuje vsaj dva pisca – prvega, ki napiše pesem in drugega, ki piše vzdolž njegovih vrstic, vendar spreobrača pomen vrstic prvega pisca (v Makdisi 1994: 543). Ravno zaradi tega je časovna struktura romana polifonična, saj se ne razteza horizontalno v času, ampak s pomočjo bogatih plasti vertikalno. (Lowry 2001: 163).

V *Romanju na sever* se поблиže seznanimo z dvema osrednjima likoma – protagonistom in pripovedovalcem, ki kljub temu, da pripadata istemu okolju in kulturi, zavzameta radikalno drugačna stališča in poglede. Takšno pripovedovanje osvetli in poudari individualne razlike med domačini, ki jih je imperialni diskurz portretiral kot homogeno entiteto – kot eno samo celoto. Gre za to, čemur Albert Memmi v svojem delu *The Colonizer and the Colonized* pravi “množinska označba”. Kolonizirani ni nikoli karakteriziran na individualen način; upravičen je samo do tega, da se stopi v anonimni kolektiviteti (Memmi 1957: 151).



## 4. 1 Pripovedovalčeva bolečina imperialne izkušnje

Neimenovani pripovedovalec nam skozi več likov, še posebno pa skozi lik Mustafe Sa'eeda, spregovori o zgodovini imperializma – o “številnih nepovabljenih gostih, ki so prišli v njegovo deželo” (Salih 1984: 51) – in soočenju prebivalcev Sudana z njihovo zapuščino in postkolonialno realnostjo. Zapuščina imperializma je zanj obenem neizbežna in boleča. Tudi v odročni sudanski vasici, izgubljeni med vijugami Nila, ga imperij neusmiljeno izsledi in prisili, da se sooči z njim. Gre za to, čemur Edward Said pravi vseobsežnost imperija. “Vsota vseh imperijev je bil svet in nemogoče mu je bilo ubežati” (Said 2005: 158). Že samo dejstvo, da je bilo leta 1930 koloniziranega 84 % svetovnega ozemlja (Loomba 1998: 3), priča o njegovi naddolučujoči prisotnosti. Bolečino pa povzroči naivno in poenostavljeno pričakovanje, da bodo s sudansko neodvisnostjo izginile tudi strukture izkoriščanja in dominacije. Sledovi kolonizacije ostajajo tudi po prehodu v neodvisnost in nikoli ne moremo govoriti o popolnem prelomu s kolonialno preteklostjo. Kolonialna preteklost je tako zakoreninjena, da vpliva na organizacijo in razvoj struktur moči sedanjosti. Primer, ki nam ga predoči Frantz Fanon, ko citira besede predsednika republike Gabon Mbaja, je poučen: “Gabon je neodvisen, toda med Gabonom in Francijo se ni spremenilo nič, vse se nadaljuje tako kot poprej” (v Fanon 1963: 60).

Že v začetnem stavku in še enkrat na sredini romana pripovedovalec svoje poslušalstvo naslovi z “gospodje”,<sup>44</sup> kar je primer – kot smo že omenili pri romanu *Srcu teme* – moške homosocietalnosti. Kritiki (glej Amyuni 1985: 18–23) menijo, da gre pri pripovedovalčevi uporabi nagovora *ya sadati* za vlogo tradicionalnega ustnega pripovedovalca zgodb oziroma za *hakawatija*. Verodostojnost pripovedovalca je podobno kot pri *Srcu teme* resno ogrožena. Pripovedovalec vsaj na dveh mestih izrazi dvom o obstoju protagonista: “včasih se mi je znenada zazdelo, da nikoli ni bilo nekega Mustafe Sa'eeda in da je vse, kar vemo o njem, le igra domišljije, sanjski privid, mogoče pa celo vročična mora, ki je v temni, zadušljivi noči legla na vaščane in se razblinila s prvim

---

<sup>44</sup> Tu je potrebno opozoriti na nedoslednost slovenskega prevoda, saj je iz prevoda enkrat izpuščen pripovedovalčev nagovor poslušalcev. Iz tega razloga tu, sicer izjemoma, uporabljemo angleški prevod Penguinove izdaje iz leta 2003.

svitom, kakor hitro so se prvi sončni žarki dotaknili zemlje” (Salih 1984: 48). In po nekaj poglavjih nadaljuje s podobno mislijo: “lahko da je bilo vse skupaj samo plod moje domišljije? Kdo ve!” (Salih 1984: 91). Ravno tako pripovedovalec dvomi v resničnost besed Mustafe Sa’eeda in se sprašuje, “ali se je nemara samo ponorčeval iz moje lahkovernosti” (Salih 1984: 52). Njegov dvom je seveda upravičen. Mustafa večkrat laže svojim izbrankam in jim “tvezi vsemogoče izmišljotine”, večkrat ga tudi “nenadoma zanese in si začne izmišljati zgodbe” (ibid :41). Pri svojem laganju ni nič kaj selektiven: izmišljuje si imena, kraje, dogodke. Laže tudi na svojih predavanjih na Oxfordu: “v resnici je bilo vse skupaj privlečeno za lase, predavanje od začetka do konca ni bilo vredno počenega novca, toda tisti večer sem bil navdihnjen, kakor se temu pravi, in čutil sem, kako ta laž, ki mi je zdrsnila z jezika, prepaja vso okolico s sladkim strupom” (Salih 1984: 144). Pripoved je ogrožena tudi iz vidika psihološke nestabilnosti pripovedovalca, saj mu močna čustva večkrat zameglijo racionalno presojo dogodkov.

Pripovedovalec se po sedmih letih odsotnosti, ki jih je preživel v Londonu, vrne v domačo vas z doktoratom iz angleške poezije. Leta, ki jih je pripovedovalec preživel v Londonu, so na nek način omajala njegovo identiteto in začetek romana po besedah Saree S. Makdisi (1994: 538) zaznamuje poizkus, da zmanjša distanco med njim in njegovimi domačimi, ki se je ustvarila v letih odsotnosti. “Res sem študiral angleško poezijo in ji posvetil veliko dni in noči, vendar to ničesar ne pomeni” (Salih 1984: 51). Iz tega črpa spoznanje, da so bila vsa ta leta daleč od domovine eno samo neskončno domotožje in se sprašuje, kako je “mogel tako dolgo živeti v deželi, kjer celo kače poginjajo od mraza”, (ibid: 9) ter poudarja svojo zakoreninjenost v domači vasi: “tu je moja domovina, njej pripadam, kakor ji pripada visoka vitka palma na dvorišču našega doma. Tu je zrasla, tu zeleni in nemogoče si je zamisliti, da bi bila lahko zrasla na drugem kraju” (ibid: 51). Na več mestih poudari svojo zakoreninjenost v domači vasi, svojo ljubezen do sovaščanov, dedka, žene in njegovo površinski odnos do Britancev, ki se mu ne zdijo nič posebnega, ampak so takšni kot so oni: “tudi oni se od zibelke do groba vdajajo iluzijam, čeprav se jim uresniči le troha njihovih upov. Tudi oni se kot mi bojijo neznanega. [...] Tudi med njimi so močni in šibki, nekaterim podarja življenje več, kakor si zaslužijo, drugi so po krivici nesrečni” (Salih 1984: 11). Kolonizacije Sudana ne dojema kot nekaj tragičnega, kakor si to radi predstavljajo nekateri njegovi rojaki, pa vendar ne tudi kot blagoslov, kot

ga hočejo prikazati Angleži. Kolonizacija bo postala zgodovina, ki jo bo zamenjal občutek normalnosti:

Spraševal sem se, zakaj so Angleži prišli v našo deželo? Kaj jih je pripeljalo sem? Ne vem. Ali je njihova navzočnost sramota za našo sedanost, ali bo zamračila našo prihodnost? Prej ali slej bodo izginili, od koder so prišli, tako kakor so v dolgih stoletjih odhajali tudi iz drugih dežel, številni, preštevilni nepovabljeni gosti. In delali bomo svoje parnike, gradili bomo svoje železnice, bolnišnice, tovarne in šole. V njihovem jeziku se bomo lahko pogovarjali z njimi brez občutka sramu ali hvaležnosti. Smo, kakršni smo – navadni ljudje, podobni vsem drugim (Salih 1984: 52).

Kolonizaciji nameni tudi nekaj ostrih besed, ko govori o razkošju, ki so si ga privoščili Angleži: “Takrat je bil okrajni komisar Anglež. Kot kak bog je neomejeno vladal na tako velikem območju kot je Britansko otočje. Živel je v velikanskem dvorcu. [...] Imel je vse polno služabnikov in vse se je lesketalo od razkošja. Angleži so gospodarili, kakor jih je bila volja” (Salih 1984: 56). Podobno kot ne prizanaša “številnim nepovabljenim gostom”, ne prizanese niti postkolonialni oblasti v Sudanu. Kakor nas opozarja Fanon v *Uporu prekletih*, je dekolonizacija samo zamenjava ene “vrste” ljudi z drugo “vrsto” ljudi (Fanon 1963: 29). Druga “vrsta” ljudi, ki po odhodu kolonizatorjev prevzame oblast, velikokrat ni nič boljša od tiste prve: “Oblast zna samo čvekati. [...] Sam bog ve, da smo bili podobnega čvekanja že pri Angležih do grla siti” (Salih 1984: 66). Ko se pripovedovalec vrača iz Kartuma, v mislih reflektira odnos do postkolonialne oblasti, do katere čuti samo prezir:

Kako bi se razburil, ko bi slišal, da ima nova afriška gospoda site, samozadovoljne obraze in volčja žrela. Da se jim na rokah leskečejo dragoceni prstani. Da diše po dragocenih parfumihi. Bela, sinja, črna in zelena gosposka oblačila so sešita iz mehkega moherja in dragih svil. Čez pleča jim malomarno visijo leopardove kože, njihova obutev pa v odblesku gorečih sveč tekmuje z marmornatim podom (Salih 1984: 121–122).

Svojemu prijatelju Mahdžubu bo moral pripovedovati tudi o ploskanju, s kakršnim je dvorana pozdravila naslednje besede iz dolgega govora nekega govornika, ki razkriva vso zlaganost in koruptivnost postkolonialne oblasti, kot jo vidi pripovedovalec:

Nujno moramo odstraniti protislovja med tistim, kar se učenci uče v šoli, in resničnim položajem ljudstva. Vsak, kdor danes hodi v šolo, sanja o mehkem naslanjaču pod ventilatorjem, o hiši s hladilnimi napravami in sredi bujnih vrtov, sanjari o tem, kako se bo v najnovejšem modelu

ameriškega avtomobila vozil po širokih bulvarjih. Če ne bomo takoj zdaj, že v kali in s koreninami vred izruvali tega plevla, se nam bo rodil nov razred buržoazije, ki sploh ne bo imel zveze z našo stvarnostjo, to pa je za Afriko in za njeno prihodnost veliko bolj nevarno kot, denimo, sam kolonializem. Kako bom Mahdžubu pogledal v oči, ko mu bom povedal, da prav ta govornik vsako leto odhaja za vse poletje iz Afrike na počitnice v Švico, kjer ima v bližini Luzerna svojo vilo, njegova žena pa si vse reči kupuje v Londonu in jih s posebnim letalom pošilja domov? [...] Kako si je nakopičil ogromno bogastvo, ko se je začel ukvarjati s trgovino, sklepanjem gradbenih pogodb in z neusmiljenim izkoriščanjem izčrpanih, na pol golih siromakov, ki v potu svojega obraza dan in noč garajo po džunglah? (Salih 1984: 122–123).

Dotaknili smo se že bolečine, ki jo povzroči preveliko pričakovanje nove oblasti. Pred tem nas svari že Albert Memmi, ko pravi, da ne moremo pričakovati rojstva novega človeka izpod ruševin kolonializma: “želel bi si nasprotno, vendar nas je dekolonizacija naučila, da kolonizirani živi svoje življenje še dolgo časa, preden lahko pričakujemo rojstvo ‘novega človeka’ (Memmi 1990: 88). Trdoživost zasidranih vzorcev kolonialnih hierarhij znanja in vrednot samo krepijo to, čemur Edward Said pravi “strašanska podrejenost” nekaterih kultur in ljudstev. Nacionalno neodvisnost lahko gledamo samo kot kozmetičen popravek, ki ne more skriti ekonomske, kulturne in politične škode, ki jo je zadela kolonialna okupacija.

Navkljub pesimizmu zapisanega, je pripovedovalec sposoben pogleda onkraj kolonialne zapuščine in postkolonialne realnosti, ki se kaže kot nadaljevanje kolonialne ošabnosti. Rešitev ima ves čas pred nosom in jo najde v svoji vasi. Tam opazi odvijanje prave demokracije – delovanje zadrug in kooperativ ter prakticiranje lokalne in neposredne demokracije.

#### **4. 2 Mustafa Sa'eed: »Črni Anglež«**

Ravno tako kot Marlow postane obseden s Kurtzem, postane pripovedovalec v *Romanju na sever* obseden z novim obrazom v vasi – Mustafo Sa'eedom. Radovednost se spremeni v obsedenost, ko Mustafa v neki noči druženja in popivanja recitira angleški sonet, ki ga pripovedovalec navkljub doktoratu iz angleške poezije, odkrije šele po nekaj letih: “Mustafa Sa'eed je zoper mojo voljo postal delček mojega sveta, mojega življenja,

črv v moji zavesti, senca, ki mi je ves čas za petami, privid, ki mi ne da miru” (Salih 1984 :52).

Z namenom potešiti pripovedovalčevo radovednost, se Mustafa nekega dne odloči, da mu bo izpovedal svojo življenjsko zgodbo, ki bralčevo pozornost usmeri v večplastno zgodovinsko, kulturno, literarno in ekonomsko razmerje med arabsko-afriškim svetom in Zahodno Evropo. Njegovi spomini na kolonializem oživijo, ko se začne spominjati let, ko so z okupacijskimi vojskami prišle tudi angleške šole, za katere “ljudje niso hoteli niti slišati. [...] Arabcem so se šole zdele strašansko zlo, ki jim ga vsiljujejo tujci” (Salih 1984: 25). Ena izmed glavnih oblik imperialnega zatiranja je tudi nadzor nad jezikom. Imperialni izobraževalni sistem postavi jezik metropole kot standard in marginalizira vse ostale različice kot nečiste. Jezik postane “medij, skozi katerega deluje hierarhična struktura moči, in medij, skozi katerega se oblikujejo pojmovanja “resnice”, “reda” in “realnosti” (Ashcroft in drugi 1993: 7). Mustafa Sa’eed dojemljivo poudari, da “so bile šole ustanovljene samo z enim razlogom: da bi nas naučili, kako se v njihovem jeziku reče ‘da’” (Salih, 1984: 97). Podobno kot s šolami je bilo tudi s parniki in železnicami, saj ne gre pozabiti, da gre pri imperializmu za naseljevanje in nadzorovanje zemlje, ki ni tvoja, ki je daleč, ki je že naseljena in torej last drugih, ki so za razliko od nas “drugačne polti ali imajo nekoliko bolj ploske nosove” (Conrad 2004: 11): “Prvi parniki so zapluli po Nilu zato, da so na svojih palubah prevažali orožje in ne kruha. In železnice? Čez puščavo so jih speljali zato, da so lahko prepeljevali vojake” (Salih 1984: 97). Vse to je pripomoglo, da so kolonizatorji svoje podanike okužili s posebnim evropskim nasiljem – svet Mustafe Sa’eeda prej ni poznal ničesar takšnega.

Mustafa Sa’eed predstavlja tudi nazoren primer tega, čemur Edward Said pravi “potovanje v” [voyage in] in pomeni zavesten napor številnih kritikov in intelektualcev perifernega sveta, da vstopijo v diskurz Evrope in Zahoda, se pomešajo z njim, ga spreminjajo in ga prisilijo k temu, da prizna marginalizirane, zatirane in pozabljene zgodovine (Said 1994: 261). Razum Mustafa Sa’eeda, “njegovega edinega orožja” (Salih 1984: 30) – “ostrega kot nož, ki reže s brezčutno učinkovitostjo” (ibid :22) – mu po koncu šolanja v Sudanu in kasneje Egiptu omogoči mesto v institucijah produkcije idej in misli – predavatelja na univerzi v Londonu. Tam napiše številne knjige v angleščini o alternativni ekonomiji (*Ekonomika imperializma, Imperializem in monopol*) in knjigo, s

katero spregovori s stališča zatiranih in ponižanih z naslovom *Posilstvo Afrike*. Postane tudi ljubljenec boemov in tudi angleški levičarji so ga vzeli za svojega. (ibid :60). V dvajsetih in na začetku tridesetih let je bilo v levičarskih krogih moderno govoriti o demokraciji in svobodi brez predsodkov, on pa je dajal za vse to odličen povod : “S tem, da so ga sprejeli medse, so igrali preprostost in dostopnost. Delali so se strpne in širokih nazorov. Le poglejte, z nami za mizo sedi Afričan, imamo ga prav za takega človeka, kakršni smo sami” (ibid :60).

V Londonu Mustafa živi dvojno življenje: podnevi živi “sredi teorij Keynesa in Toynbeeja”<sup>45</sup> (Salih 1984: 37), ponoči se prelevi v zapeljevalca žensk in maščevalca Afrike. Pogled, s katerim kolonizirani gleda kolonizatorja, je po besedah Frantza Fanona pohoten in zavisten: “sanja o posesti. Posesti vseh vrst : sestri za kolonizatorjevo mizo, leči v kolonizatorjevo posteljo, po možnosti z njegovo ženo” (Fanon 1963: 33). Kolonializem se spremeni v seksualno srečanje, ki ga sestavljajo strasti in sovraštvo, naslada in ponižanje, pohotnost in nasilna smrt. Njegova spalnica postane simbolno bojišče med njim in britanskimi ženskami – gledališki oder kultur v konfliktu ali vojne med civilizacijama. Seksualni akti, ki se dogajajo v njegovi sobi sredi Londona, so opisani kot puščavsko okolje iz daljne preteklosti. Soba je opremljena tako, kot si britanske ženske predstavljajo in želijo Orient:

Sandalovina, aloja, nojeva peresa, kipci iz slonove kosti in črnega lesa, fotografije in risbe – gošče in dateljnovne palme, na bregovih Nila, ladjice, ki se z napetimi jadri, podobnimi golobjim perutim, drse po vodni gladini, sončni zahod v gorah nad Rdečim morjem, velblodje karavane sredi peščenih nanosov na mejah Jemena, drevesa tabaldi v Kordofanu, gola dekleta iz plemena Zanda, Nuer in Šeluk, nasadi bananovcev in kakovovcev, starodavna nubijska svetišča, arabske knjige v pisanih ovitkih z zapleteno kufsko pisavo, perzijske preproge, rožnate zaves in španske stene, velikanska zrcala po stenah, mnogobarvne svetilke v kotih (Salih 1984: 147).

Mustafa Sa'eed prevzame identiteto kolonizatorja. Sebe dojema kot zavojevalca, prišleka z juga, pohlepno puščavo, žejno karavano: “K vam sem prišel kot zavojevalec, kot napadalec. Prodril sem v vašo trdnjavo, naravnost v njeno srce. Jaz sem kaplja tistega strupa, ki ste ga z lastnimi rokami vbrizgali v krvne žile zgodovine” (Salih 1984: 97).

---

<sup>45</sup> John Maynard Keynes (1883-1946), britanski makroekonomist in ustanovitelj “keynesianske šole”. Arnold Toynbee (1852-1883), ekonomski zgodovinar, znan predvsem po svojem boju za izboljšanje položaja delavskega razreda.

Bele ženske zanj na simbolni ravni predstavljajo zahodnjaške vrednote, ki jih mora iztrebiti. Njegovo maščevanje nad britanskimi ženskami opisuje s podobami in prizori iz klasične arabske zgodovine. Ima se za potomca Tarika ibn Sanda<sup>46</sup> in si v mislih slika srečanje arabskih zavojevalcev s Španijo. Svoje žrtve omamlja s pesmimi Abu Nuwasa<sup>47</sup>. Vsaki ženski se predstavi z drugim imenom (Hasan, Charles, Amin, Mustafa, Richard), kar vse priča o njegovi hibridni identiteti, o kateri so govorili že njegovi sošolci v rodnem Sudanu, ko so ga poimenovali “črni Anglež”.

### 4. 3 Utelesenje orientalskih fantazem in marginalizacija žensk

Skoraj bi lahko rekli, da je bil Orient evropska iznajdba, in vse od antike naprej je bil kraj romantike, eksotičnih bitij, nepozabnih spominov in pokrajin, izjemnih doživetij: “čutnost, obeti, strah, pretanjenost, uživaška idila, zanosna energija” (Said 1996: 11 in 154). Orient je bil kraj, kjer je človek lahko poiskal spolna doživetja, ki mu v Evropi niso bila dosegljiva. Edward Said (1996: 240) pravi, da skoraj noben evropski pisec, ki je po letu 1800 pisal o Orientu ali potoval tja, ni izvzet: Flaubert, Nerval, “Umazani Dick” Burton in Lane. [...] V 20. stoletju nam pridejo na misel Gide, Conrad, Maugham in še ducati drugih. Al-Tayyib Salih izkušnjo moških zrcalno obrne in medtem, ko so popotniki in pisci omenjene tradicije fantazirali o čutnih in vedno voljnih ženskah, so Salihove Angležinje tiste, ki v Mustafi Sa’eedu vidijo utelesenje njihovih orientalskih pričakovanj, želja in fantazem.

Ženske postanejo žrtve v njegovi kampanji maščevanja imperialistom. Vse, z izjemo Jean Morris, ki jo Mustafa ubije z njenim privoljenjem, storijo zaradi njega samomor. Njegove angleške ženske niso polno razviti liki, nikoli ne govorijo zase in delujejo samo kot objekt njegove spolne zadovoljitve. Kot prvo se seznanimo z Ann Hammond, ki je v Oxfordu študirala orientalske jezike. Navduševala se je nad vzhodnjaško filozofijo in se dolgo ni mogla odločiti – ali naj prestopi v budizem ali naj se odloči za islam. Ann si sudansko okolje predstavlja kot zatiralsko do žensk: “Ti, Mustafa,

---

<sup>46</sup> Taruk ibn Sand, arabski vojskovodja, ki je v 8. stoletju našega štetja zasedel Španijo.

<sup>47</sup> Abu Nuwas (750-810), arabski pesnik. Za več o njem glej biografski esej in prevod Hakima Beya: *O Tribe That Loves Boys: The Poetry of Abu Nuwas*.

si moj gospod in gospodar, jaz pa sem tvoja sužnja Suzana” (Salih 1984: 143). V nasprotju z Mustafom je navdušeno sanjarila o tropskih krajih, o žgočem soncu in obzorju, zastrtem z vijolično meglico. Zanj je posebitev vseh njenih fantazem: “sanjarila je o potovanju v ekvatorialno Afriko, hrepenela po razbeljenem, omamljujočem soncu, vabile so jo škrlatne južne daljave in obzorja” (Salih 1984: 33). Zanj je predstavljal simbol vseh njenih vročičnih fantazij. Zapeljal jo je in prevaral z besedami: “Poročiva se. Najin zakon bo most med severom in jugom” (ibid: 71). Po končanih spolnih aktih mu Ann šepeta, kot da izgovarja slovesne molitve: “Ljubim tvoj znoj. Obožujem tvoj vonj. Vonj trohnečega listja afriških pragozdov. Vonj papaje, manga in tropskih začimb. Vonj deževja v arabski puščavi,” (ibid: 144) ter govori, da vidi v njegovih očeh “privid razbeljene puščave” in da sliši v njegovem glasu “krike zveri v pragozdovih” (ibid: 147).

Njegova druga žrtev je bila natarica Sheila Creenwood. Mustafa jo je zapeljal z darili in priliznjem govorjenjem. Bila je dekle, ki je verjela, da pripada prihodnost delavskemu razredu, da bo nazadnje le napočil dan, ko bodo izginili vsi privilegiji, ki ločujejo ljudi, in bodo vsi ljudje postali bratje: “začaral jo je vonj sandalovine in aloje” (Salih 1984: 37). O svojem ljubimcu pravi: “Jezik imaš škrlaten kot sončni zahod v tropih” in “kako lepo in očarljivo temna je barva tvoje kože, barva čarovništva, skrivnosti in strasti” (ibid: 141).

Isabelo Seymour je Mustafa spoznal v parku in že čez nekaj ur je začutil, da zanj ni več samo naključni znanec, ampak “osebnost, nag divjak s sulico v eni roki in z lokom in puščicami v drugi, divjak, ki bo zdaj zdaj krenil na lov na slone in leve v neprehodne goščave tropskega pragozda” (Salih 1984: 41). Ona pa mu v svoji naivnosti odgovarja, da “navsezadnje vsaj na zunaj nikakor ni podoben ljudožercu” (ibid: 42). Podobno kot Sheila Creenwood je tudi njo nenadoma opijanal in omamil njegov vonj.

Zgodba z Jean Morris je nekoliko drugačna. Mustafa v njej najde enakovrednega tekmeca in ji je na koncu celo pripravljen priznati svoj poraz: “Podoben sem bil sužnju Šahriaru, za dinar kupljenemu na trgu sužnje, tistemu Šahriaru, ki je po naključju srečal Šeherezado, ko se je potikala med razvalinami kužnega mesta” (Salih 1984: 156). Ko se odločita za poroko, je njun zakon le v redkih trenutkih srečen. Ves preostali čas sta se šla “surovo vojno, neusmiljeno in strašno” (ibid: 156). Nasilen zakon se konča, ko Mustafa nekega dne ubije Jean z njenim privoljenjem, vendar sam ne usliši njene prošnje, da



skupaj odideta v smrt. Za umor mu na sodišču prisodijo sedem let zapora, po katerem se Mustafa vrne v rodni Sudan v vasico, izgubljeno med vijugami Nila.

Že v analizi dela *Things Fall Apart* smo zapisali, da moški afriški pisatelji vse prepogosto z razgradnjo manihejskega binarizma rase na drugi strani utrjujejo spolno manihejsko razlikovanje med moškimi in ženskami. Al-Tayyib Salih tukaj ni nobena izjema. Ko gre za konstrukcijo ženske, Salih uporabi “množinsko označbo”: “ženske so ženske, ne glede na to ali so v Egiptu, Sudanu, Iraku ali v deželi ‘mumbo–jumbo’. Črne, bele, rdeče – vse so enake” (Salih 1984: 82). Pa vendar lahko v konstrukciji afriške in evropske ženske izluščimo nekatere razlike. Afriška ženska je, tako v *Things Fall Apart*, izključena iz javnega življenja skupnosti. Nič ne tvegamo, če zatrdimo, da v neimenovani vasici vlada moški – ženske pripadajo moškim. Javno življenje, delovanje “neposredne demokracije”, ki pripovedovalca pomiri s kolonialno preteklostjo in postkolonialno realnostjo, je domena moških. Pripovedovalec sicer ne more popolnoma sprejeti patriarhalnih vrednot, saj se odločno izreče proti prisilnim porokam. Vendar je njegovo nasprotovanje zelo pasivno: ko ga dedek sooči z debato o institutu prisilne poroke, se pripovedovalec umakne in o tem noče več govoriti. Evropska ženska na drugi strani s svojo vključitvijo v javno življenje sicer uživa domnevno enakost, vendar je konstruirana samo kot objekt, prek katerega poteka maščevanje kolonizatorjem. Zahodne ženske tako figurirajo samo kot mesta, ki jih je treba zavzeti, in gore, ki jih je treba osvojiti.

\* \* \*

Analiza kolonialne politike, ki smo ji priča v romanu, na eni strani razkriva nevarnost in bojazen pripovedovalca, da bi postal evropeizirani Arabec, in na drugi maščevanje Severu/Zahodu Mustafe Sa'eeda za njegovo “orientalizacijo”. Dialog romana s *Srcem teme* je očiten: pripovedni stil in evropski protagonist sta zrcalno obrnjena – prvič, Salih se je odločil za uporabo arabščine kot jezika pripovedovanja; kot drugo gre za potovanje iz kolonije v metropolo: iz Sudana v Evropo; in tretjič, ker pripovedovalec svojo pripoved govori iz sudanske vasi. Stik oziroma konflikt med kulturama je za razliko od *Srca teme* predstavljen kot boj med dvema enakovrednima tekmečema. Salih s svojim romanom ne razgrajuje manihejstva, ampak ga na ravni moških likov zgolj obrača, pri ženskah pa uporablja “množinsko označbo”.

## 5. V. S. Naipaul: *A Bend in the River* (1979)

### 5.1 *Conrad's Darkness and Mine*

V. S. Naipaul je leta 1974 napisal esej z naslovom *Conrad's Darkness and Mine*, ki ga lahko razumemo kot poskus osmislitve posebnega odnosa do Josepha Conrada, ki je sočasno tudi "izvor njegovih lastnih težav" (Naipaul 2004: 162). Conrada se večkrat omenja kot Naipaulovega literarnega predhodnika. Južnoafriški pisatelj J. M. Coetzee pravi, da je Conrad [...] eden izmed Naipaulovih učiteljev, saj "v dobrem ali slabem Naipaulova Afrika izhaja iz romana *Srce teme*" (Coetzee 2001: 9). Podobno misel lahko zasledimo tudi v obrazložitvi Švedske kraljeve akademije, ki podeljuje Nobelove nagrade. Naipaul je najvišje priznanje za literarne dosežke prejel leta 2001, v obrazložitvi pa je med drugim zapisano tudi, da je "Naipaul Conradov dedič kot analist usod imperijev v moralnem smislu – kaj lahko ti naredijo ljudem. Njegova avtoriteta kot pripovedovalca je utemeljena v njegovem spominu – tistem, ki so ga ostali pozabili, v zgodovini podvrženih" (Švedska akademija 2001).<sup>48</sup>

Naipaul v eseju Conrada obravnava kot prvega modernega pisatelja, s katerim je bil seznanjen. Navkljub njegovemu angleškemu potnemu listu, Conrad ni posedoval globljega znanja o angleški družbi – pravzaprav gre za "avtorja, ki nima družbe" (Naipaul 2004: 168). Nedvomno trditev, s katero se lahko Naipaul identificira, saj je tudi sam naturalizirani britanski državljan. Poleg tega Naipaul piše, da je za njega prava vrednost Conradovega pisanja v tem, da je nekdo, ki "je šestdeset ali sedemdeset let nazaj premišljeval o mojem svetu, svetu, ki ga danes prepoznam. Z nobenim drugim pisateljem nimam takšnega odnosa" (ibid: 170).

Na mestu je, da se vprašamo, kaj pravzaprav pomeni naslov *Conrad's Darkness*. Tema, ki jo omenja Naipaul, lahko izvira iz pripovednih tem, ki dominirajo skozi Conradovo pisanje in so strast in prepad, osamljenost, ničevost in svet iluzij. Na drugi strani se zgodbe večkrat izmaknejo nadzoru in postanejo obskurne in nedostopne: "skrivnost je [...] Conradova beseda" (ibid: 177). Seveda pa lahko besedo tema vidimo

---

<sup>48</sup> Dostopno na <http://www.svenskaakademien.se> 1. julij 2007

kot aluzijo na roman *Srce teme*. Pripovedni opis afriškega okolja v *Srce teme* po Naipaulovem mnenju tvori “najbolj učinkovit del knjige [...], ki nam ponuja vizijo na pol ustvarjenih družb” (Naipaul 2004: 169).

## 5. 2 A Bend in The River (1979)

V. S. Naipaul se je rodil leta 1932 na Trinidadu kot potomec brahminskih imigrantov iz Indije, ki so prihajali na Karibe kot plantažni delavci. Kot Oxfordov študent se je z 18 leti preselil v Anglijo in tam tudi ostal. Naipaul je dober primer pisatelja, ki ima večplastno in hibridno identiteto. Do Trinidada, dežele njegovega rojstva in mladosti, je ohranil distanco in celo priznava, da je bila napaka, da se je rodil tam – v neblogljeni družbi brez zgodovine in dosežkov. Na drugi strani je Indija, dežela njegovih prednikov, do katere Naipaul pristopa simultano iz dveh perspektiv: s hindujskimi normami *karme*, *dharme* in *mokshe* na eni strani in zahodnimi koncepti individualnosti in svobode. Njegovo pisanje je namenjeno zahodnemu občinstvu, saj večkrat izjavlja, da ga ljudje v Indiji ne berejo. Ravno tako se ne ukvarja s preštevanjem afriškega bralstva: “Afrika je navsezadnje dežela goščave in ne zelo literarna dežela” (Naipaul v Achebe 2000: 88–89). Mejnik v njegovem življenju zagotovo predstavlja Nobelova nagrada za literaturo, ki jo je dobil leta 2001 sredi evforije o “spopadu civilizacij” in dejanski naraščajoči nestrpnosti proti muslimanom, ki jo je Naipaul še podpisoval.<sup>49</sup> Prav nič ne tvegamo, če izjavimo, da gre za zelo kontroverznega avtorja in medtem, ko ga zahodni konzervativni krogi dojemajo kot pomembno pričo razkroja in hipokrizije t. i. tretjega sveta, ga je na drugi strani večji del postkolonialne kritike ožigosal kot neokolonialista – nekoga, ki reproducira hvaležne mite in izraža prezir do sveta, ki ga je ustvaril. Z besedami pisateljice iz Antigue Jamaice Kincaid: “Nervira me tako zelo, da so vse moje misli neukročene in nasilne. [...] Mislim, da so edini ljudje, ki lahko uživajo v njegovem pisanju, desničarski zahodnjaki” (Kincaid v Jussawalla, 1997: 121).

Pomemben del svojega življenja je preživel na potovanjih v Aziji, Ameriki in Afriki, vključno s Kongom in Ugando v 60-ih in 70-ih letih. Potovanja dojema kot

---

<sup>49</sup> O Naipaulovi reakciji na 9/11 in odnosu do Drugega, še posebej do muslimanov glej članek Amina Malake: *Naipaul's Travelogues and the »Clash of the Civilizations« Complex*

pustolovščine v intelektualnem smislu: “potujem z namenom odkrivanja drugih stanj zavesti. Ko je moja radovednost potešena, ko ne morem več pričakovati presenečenj, je intelektualna pustolovščina končana – postanem nestrpen in odidem” (Naipaul 2003: 66). V njegovem zapisu s potovanja, ki ga je objavil v eseju *A New King for the Kongo: Mobutu and the Nihilism of Africa*, ki ga lahko smatramo kot predhodnika romana *A Bend in the River*, in velik del tega, kar je Naipaul položil v roman, se pojavi tudi v eseju, ki ga bomo v nadaljevanju uporabili kot vzporedno branje romanu in kot pomoč za razjasnitev nekaterih zgodovinskih okoliščin in kontekstov.

*A Bend in the River*, ki ga bomo obravnavali kot “pisanje nazaj” Conradovemu *Srcu teme*, je tudi odgovor Salihovemu *Romanju na sever*. Naipaulovo zgodovinsko nadaljevanje Conradovega romana je postavljeno v neimenovano afriško državo<sup>50</sup> kmalu po prehodu v neodvisnost, natančneje leta 1963 in traja okoli desetletje. Da je dogajanje postavljeno v Demokratično Republiko Kongo oziroma Zaire, kot se je v letih 1971–1997 imenovala današnja DR Kongo, lahko sklepamo iz sledečih ugotovitev: vodja naroda Veliki človek [Big Man] je s svojim političnim stilom in leopardjo kapo očitna aluzija na dolgoletnega predsednika države Mobutu Seko Seseja; država je frankofonska; vsi glavni evropski liki so Belgijci in tako v romanu kot v eseju *A New King for the Kongo* se omenjajo nekateri zgodovinski dogodki, kot je na primer vstaja Pierra Muleleja, ki se je dogajala v Kongu v 60-ih letih.

Ker je roman *Srcu teme* postavljen v zadnje desetletje 19. stoletja in Naipaulov roman v 70-ta leta 20. stoletja, je na mestu, da z zgodovinskim lokom “vmesnega obdobja” povežemo oba romana. Po razkritju sistematičnega sistema mučenja in suženjskega dela v Svobodni državi Kongo, je bil leta 1908 Kralj Léopold II. prisiljen kolonijo prodati belgijski državi. Seveda s prenosom oblasti na Belgijo in preimenovanjem države v Belgijski Kongo, strukture dominacije in izkoriščanje niso izginili preko noči. Po besedah kongoškega zgodovinarja Georgesasa Nzongola-Ntalaja (2002: 26) je bila kolonialna uprava resda nekoliko manj brutalna, vendar ravno toliko represivna. Tradicija antikolonialnega boja, ki je vrh dosegel leta 1960 z neodvisnostjo, se je napajala iz ljudske vojne v Svobodni državi Kongo (1895–1908), politično-

---

<sup>50</sup> Ravno anonimnost in neimenovanost države omogočata Naipaulu, da podaja generalizirane izjave o Afričanih. Že na začetni strani izvemo, da “je država tako kot ostale države v Afriki imela svoje težave” in tudi, da je na kontinentu “vse preveč krajev, ki so polni krvi” (Naipaul 1979: 9).

religioznih gibanj od leta 1921 dalje in kmečkih revoltov od leta 1900 do 1945. Na prvih demokratičnih volitvah je zmagala stranka *Mouvement National Congolais* pod vodstvom Patrica Lumumbe, ki je za poveljnika svoje vojske izbral Josepha Mobutuja. Slednji je kmalu po prevzemu poveljstva izvedel državni udar in s pomočjo belgijske vlade in ameriške obveščevalne agencije obračunal z Lumumbo in ostalimi levičarji v državi.<sup>51</sup>

### 5. 2. 1 Salim

Pripovedovalec v romanu je protagonist Salim, ki je za razliko od Marlowa v *Srcu teme* primer zanesljivega pripovedovalca, saj je bralec dobesedno prežet s transparentnostjo pripovedovalčeve zavesti. Naipaul kot pisatelj zagovarja zavestnega in transparentnega pripovedovalca, saj preferira dela, kjer se avtor ne skriva za pripovedovalcem: “ne maram del, kjer v pripovedovalcu ni pisatelja. Pisatelj me mora voditi” (Naipaul 2004: 55).

Pripovedovalec je odličen opazovalec, saj je “že kot otrok razvil nagnjenost do opazovanja stvari – sposobnost ločiti se od poznanega in na stvari gledati z distanco” (Naipaul 1979: 22). Ima tudi izjemen občutek za motive človeškega ravnanja, iz katerih uspe izpeljati sofisticirane zaključke. Kakor meni Cader (2007: 8), je pripovedovalčeva zgodba pomembna, saj odpira redek prostor v literaturi, ki govori s pozicije nekoga iz Vzhodne Afrike, ki je azijskega porekla. Kot smo že nakazali, je identiteta pripovedovalca večplastna. Njegova družina je po poreklu indijske narodnosti, muslimanske veroizpovedi in že stoletja živi na obali Vzhodne Afrike, kjer se ukvarja s trgovino: “Obala, kjer smo živeli, ni bila zares afriška. Bila je arabsko-indijski-perzijsko-portugalski prostor in mi, ki smo tam živeli, smo bili pravzaprav ljudje Indijskega oceana” (Naipaul 1979: 11). A vendar je identifikacija s katerokoli izmed naštetih etničnih skupin težavna, saj ne bi mogel reči, da so bili Arabci, Indijci ali Perzijci. “Ko smo se primerjali z njimi, smo se počutili Afričane” (ibid :11). Toda ko se v isti sapi primerja z Afričani ugotavlja, da je drugačen in bližje hindujskim Indijcem. Salim se počuti izkoreninjenega, brez domovine “nisem imel ne družine, ne zastave, ne fetiša” (ibid: 62). Edini občutek zgodovinskosti, edina zgodba, ki jo premore, je dobil iz knjig, ki

---

<sup>51</sup> Za detajlno analizo dogodkov tistega leta glej Ludo De Witte (2001): *The Assassination of Lumumba*.

so jih napisali Evropejci. In če Marlow imperializem opravičuje z nesebično vero v idejo civilizacijske misije, Salim vidi pozitivno prisotnost Evropejcev iz vidika zgodovinskega spomina, saj bi “brez Evropejcev našo zgodovino odplaknilo kakor sledove ribičev v pesku zunaj mesta” (Naipaul 1979: 18).

Ko se občutek nestanovitnosti in negotove prihodnosti razširi med Salimovimi ljudmi na Vzhodni obali, se ta odloči za nakup majhne trgovine v Kisanganiju<sup>52</sup> – Kurtzovi notranji postojanki – in se preseli v mesto ob reki, ki je tokrat zopet v Kongu in si je komaj opomoglo od boja za neodvisnost in se še vedno spopada s svojimi težavami. Kmalu po prihodu izve, da je njegovo domače mesto uničeno, kar še poglobi njegovo izkoreninjenost in izgnanski status. Cader (2007: 3) celo trdi, da njegova identiteta po uničenju rodnege mesta okupira nikogaršnjo zemljo: etnično/rasno/narodnostno prazno območje. Njegov nov dom je zelo blizu opisu Kinšase v Naipaulovem eseju *A New King for the Kongo*. Tema vlada v postkolonialnem mestu:

Mesto dveh milijonov ljudi skoraj brez transporta, brez industrije, mesto, ki je ločeno od ostale države. Obstaja samo zato, ker so ga zgradili Belgijci in je danes popolnoma brez pomena. [...] Ko je vroče, smrdi kanalizacija. Ko dežuje, so ceste poplavljenе. In mesto se še nenadzorovano širi: zavijajoče črni potoki umazanije na neasfaltiranih ulicah, smetišča sredi avtoceste, otroci, odslužene avtomobilske gume, mnoštvo majhnih stojnic in povsod na prostem plantaže sladkornega trsa in koruze, ostanek kmetijstva v mestu – beden preostanek goščavskega življenja. (Naipaul 2003: 207).

Podobno kot Kinšasa je tudi Kinsangami konstruiran na podoben način. Besede kot so goščava, razkroj, umazanija, podgane dominirajo v Naipaulovem upodabljanju. Njegovo potovanje v osrčje Afrike, ki jo primerja s potovanjem sužnjev v nasprotno smer, je potovanje v času nazaj. Čeprav ne moremo reči, da Salim tako kot Marlow potuje skozi noč pradavnih, prvotnih obdobij, je vseeno jasno, da se na Fabianovi časovni premici kultur<sup>53</sup> njegova destinacija nahaja za evlucijskim časom. Salim tako že samo s pogledom na pokrajino ve, da potuje v napačno smer, saj že sama dežela onemogoča možnost novega življenja: “ko sem potoval vse globlje v središče Afrike, sem si mislil:

---

<sup>52</sup> V času Svobodne države Kongo in Belgijskega Konga poimenovan Stanleyville oziroma Stanley Falls po Henryju Mortonu Stanleyu.

<sup>53</sup> Glej: Fabian (2002): *Time and the Other*.

To je norost. Potujem v napačni smeri. Ni mogoče, da bi na koncu tega obstajalo novo življenje” (Naipaul 1979: 10).

Tudi opis naravnega okolja, kot ga vidita Marlow in Salim, si je tako blizu, da je skoraj nemogoče določiti, kateri opis pripada Conradu in kateri Naipaulu. Iz spodnjih navedkov je moč razumeti, zakaj se Conrada lahko dojemata kot Naipaulovega predhodnika:

Slišati ni bilo niti najrahljajšega zvoka. Človek je osuplo zrl okrog sebe in se že imel za gluhega – potem pa mu je nenadoma zavlada noč in ga povrhu še oslepila. Okrog treh zjutraj se je iz vode pognala nekakšna velika riba, in ko je pljusknila nazaj vanjo, je bil zvok tako močan, da sem planil pokonci, kot da bi kdo blizu mene ustrelil iz topa.

V temi reke in gozda si bil lahko prepričan samo o tistem, kar si videl. In celo ob mesečini nisi mogel videti veliko. Ko si veslo pomočil v vodo, je bilo zvok vesla slišati na način, kot da prihaja od neke tretje osebe. Navzočnost reke in gozda sta bili od tebe veliko mogočnejši. Počutil si se nezaščitenega, vsiljivca.<sup>54</sup>

Ne glede na podobnosti upodabljanja pa obstaja med Marlowom in Salimom bistvena razlika, ki Naipaula oddaljuje od Conrada. Medtem ko Conrad skuša razumeti tujo kulturo ter se sprašuje o njenem smislu, pa Naipaulu afriška kultura, s katero se srečuje, ni daleč, vendar skuša z njo na vsak način prelomiti in jo dojemati kot nekaj nedoumljivega in nedostopnega. Marlow v neznanem išče povezave s svojim svetom in stvari, ki so mu sorodne, vendar Salim poskuša odkrivati neznano v tistem, kar mu je na prvi pogled že vsakdanje in znano.

## **5. 2. 2 Reprezentacija Afričanov: utrditev manihejskega sveta**

Že uvodni stavek romana povzema eksistencialno filozofijo, ki vlada romanu: “svet je takšen kot je. Ljudje, ki so nič in ki dopustijo, da postanejo nič, nimajo nobenega mesta v njem” (Naipaul 1979: 9). Popolnoma na mestu je, da se vprašamo, kdo so tisti ljudje, ki so si dopustili, da postanejo nič, in kje jih lahko najdemo. Enega takšnih, ki dovoljuje posplošitev na celotno regijo, najdemo v hotelu, kjer si Salim naroči skodelico kave:

---

<sup>54</sup> Prvi navedek je iz *Srca teme* (Conrad 2004: 63), drugi pa iz *A Bend in the River* (Naipaul 1979: 14).

Bil je majhen, star človek, ki me je postregel. In mislil sem si, seveda ne prvič, da so bili v kolonialnih časih hotelski postrežki izbrani ravno zaradi svoje majhnosti in lahkote, zaradi katere so lahko z njimi grdo ravnali. Brez dvoma je bil to razlog, zakaj je regija dala toliko sužnjev v starih časih: sužnji so fizično pomilovanja vredni, pol-ljudje v vsem, razen v svoji zmožnosti, da zaplodijo naslednjo generacijo. (Naipaul 1979: 83).

Zgodovina kongoškega naroda je reprezentirana na način brezupnega krožnega ponavljanja njihove zgodovine, ki je le kroženje od ene predzgodovinske goščave do druge. Demokracija je čista iluzija – na čelu države se izmenjujejo Kurtzu podobni diktatorji, ki jim z državnimi udari sledijo novi. Zgodovina se ponavlja, kar nam Naipaul sporoča tako v *A Bend in the River* kot tudi v *A New King for the Congo* s sloganom “še enkrat znova od začetka” kot dokazom afriškega nihilizma – njihove želje po “brisanju in izničenju” in potrditev brezzgodovinskosti Afrike, saj je goščava bila vedno samozadostna. Ko se Salim poslavlja od svojega prijatelja na parniku, opazi Afričane, ki sedijo na tleh in jedo. Ti ljudje naj bi za razliko od njega pripadali nekemu zgodnejšemu obdobju, ki ga pospremi s sledečimi besedami: “to je bilo tako kot v deželi naših prednikov. Tako smo vsi začeli – najprej molilna preproga na pesku nato marmornata tla mošeje” (Naipaul 1979: 174). Tako je tudi pri trgovki Zabeth, ki iz vasi prihaja v mesto in daje vtis, kot da se “vsakič znova iz sedanjosti (ali prihodnosti) polasti nekega dragocenega tovara, ki ga odnese svojim ljudem” (ibid: 15). Šele z modernizacijo lahko Afričani pridejo v korak s časom. Čiščenje gozda, ki je tako kot Conradov temačen in grozljiv, in grajenje cest skozi močvirje daje vtis, da država prihaja v stik z časom. Vendar je tudi to zaman, saj naj bi bila modernizacija samo ena v vrsti laži Velikega človeka.

Večji del afriške kulture je večkrat degradiran na podlagi njene religioznosti, primitivnosti in magičnosti. Salim na več mestih poudari, da gre “le” za Afričane in njihovo goščavsko kulturo. Očitno je tudi, da ima večina afriške populacije težave z alkoholizmom : “pivo je bilo del tamkajšnje hrane; pili so ga otroci in ljudje so ga začeli piti že navsezgodaj zjutraj” (Naipaul 1979: 45). Tudi Theo, ki po nacionalizaciji prevzame njegovo trgovino, ima isti problem, saj ne mine dan, da ne bi bil pijan. Kot pravi Haidar (2000: 1), imamo opravka s fragmentirano družbo z manjkom kreativnega potenciala. Iz tega vidika je zanimiv odnos Afričanov do tehnologije. Naipaulovi Afričani so samo potrošniki in ko Salim prebira evropske članke o izumih, ima vedno v mislih



bele ljudi: “sploh ni bilo pomembno, da nismo znali narediti stvari, ki smo jih radi uporabljali” (Naipaul 1979: 50). Ljudje, ki ga obkrožajo v mestu, so celo “brez ročnih spretnosti, ki jih imajo primitivni ljudje v goščavi”. In zaključí: “pravzaprav manj kot smo bili izobraženi, bolj smo bili pomirjeni s svetom in lažje nas je nosil tok naše civilizacije” (ibid: 51).

Glavni afriški lik je sin trgovke Zabeth Ferdinand, čigar pot spremljamo od njegovih šolskih let do njegovega vzpona na položaj okrajnega komisarja. Njegov nagel političen vzpon predstavlja to, čemur Samantrai (2000: 57) pravi Naipaulov “neuspeh poizkusa transcende omejitev črne rase”. Ferdinand se ima sam za “razvitega in pomembnega” tako kot študent kot tudi kot “nov človek Afrike” (Naipaul 1979: 53). Toda ob prvih znakih težav Ferdinand potrebuje zaščito Salima in vsa pretveza razvoja pade in razkrije se tisto, kar je bistveno pri Naipaulovih Afričanih: “bil je divji, blizu histerije, obseden s vsem afriškim terorjem čudnih Afričanov” (ibid: 65). Sčasoma uspe Ferdinandu pridobiti status nekoga pomembnega: “od kanuja do prvega razreda na parniku, od gozdne vasice do politehnike do uradniškega položaja – preskakoval je stoletja” (ibid: 170). Njegova zahodnjaška obleka na njem ne deluje več smešno, vendar si Ferdinand še vedno ne more pomagati, da ne bi pripadal Afriki. Navkljub svojemu položaju potrebuje zavetje nekoga močnejšega in si želi, da bi lahko bil spet otrok, in obžaluje, da je vrnitev v vaško življenje ob reki postala nemogoča. Izobrazba za novega afriškega človeka, ki je bil deležen na politehniki, ga je negativno zaznamovala: “vse kar so mi dali, so mi dali samo z enim razlogom: da me uničijo” (ibid: 291).

Drugi pomembnejši afriški lik je Veliki človek [Big Man], ki je očitna aluzija na Mobutuja. Čas “čudežnega mira, ki je vladal v kolonialnem času, ko so ljudje le malo pozornosti namenjali plemenskim mejam” (Naipaul 1979: 41), je mimo in oblika njegove diktature temelji na kultu osebnosti: “je državlján, poglavar, kralj, revolucionar; je afriški borec za svobodo in ima za seboj duhove prednikov; tako kot Mao je izdal knjigo svojih misli. [...] Zavzel je prav vsako ideološko pozicijo in temelj njegove vladavine je nevprašljiv. On vlada, on je velik in kot srednjeveški kralj je obenem ljubljén in osovražen” (Naipaul 2003: 211). Naipaul ga v *A New King for the Kongo* ne vidi kot osvoboditelja, ampak utelešenje Kurtza. Sedemdeset let kasneje je na istem zavoju reke Conradova fantazija oživela. Toda ta človek, ki “z nepredstavljivo skrivnostjo duše ni

poznal nobenih spon, vere in strahu, ni bil bel, ampak črn”. In tega, da je postal blazen ne gre iskati v njegovem “kontaktu z divjino in primitivizmom, ampak v kontaktu s civilizacijo tistih pionirjev, ki sedaj počivajo na gori Ngaliema nad brzicami Kinšase” (Naipaul 2003: 209).

Tako je bila Mobotujeva oblast absolutna – takšna kot oblast Léopolda II. v času Svobodne države Kongo. Mobutu je imel Zaire v posesti tako kot ima Veliki človek v posesti neimenovano državo v Centralni Afriki. Je modernizator in ravno tako Afričan, ki bo ponovno odkril afriško dušo: “je konzervativen, revolucionaren. Vrača se v preteklost, ampak obenem gleda tudi v prihodnost in bo naredil državo za svetovno velesilo leta 2000” (Naipaul 1979: 149). Iz svojih podanikov naredi *citoyens* in *citayennes*. Je “resnično izreden človek” (ibid: 144). To so popolnoma enake besede, s katerimi Marlow opiše Kurtza. Tako kot bi Kurtz rad iz divjakov napravil civilizirane ljudi, tako tudi prevzem oblasti Velikega človeka daje vtis, da mu bo uspelo “ustvariti čudež” in narediti Afričane in Afriko moderno. Vendar Salimu kot dobremu opazovalcu uspe spregledati prevaro. Prevara je tudi novo območje [The New Domain], kjer se šolajo bodoči novi afriški ljudje. Tudi njegove teme, ki jih izpostavlja v govorih so floskule brez pomena:

Teme niso bile nove: žrtvovanje in svetla prihodnost; dostojanstvo žensk v Afriki; potreba po krepitvi revolucije; potreba Afričanov, da so Afričani – vračanja brez sramu k demokratičnim in socialističnim koreninam, ponovno odkriti prehrano in zdravila prednikov in ne kot otroci divjati za uvoženimi stvarmi v pločevinkah in steklenicah; potreba po budnosti, delu in nad vsem – disciplini. (Naipaul 1979: 222).

Veliki človek je vsepristoten, njegove slike visijo povsod, njegov obraz naj bi predstavljal vse Afričane. Odstrani stare spomenike kolonialnih gospodarjev in postavi nove<sup>55</sup> – Afričane s sulico in ščitom ter kipe črne device Marije. Postavitev novih spomenikov lahko dojemajo kot manihejsko inverzijo iz belega v črno. Salim dokončno obupa nad Velikim človekom, ko mu ta nacionalizira njegovo trgovino. Revolucija je postala, tako kot pravi novi lastnik trgovine Theo, ‘*un pé pourrie* – malce gnila.

---

<sup>55</sup> Kip kralja Leopolda II., ki ga je Mobutu odstranil leta 1967 iz središča Kinšase, saj naj bi nenehno in neprijetno spominjal na čase kolonializma, so leta 2005 pod taktirko kulturnega ministra Muzunguja postavili nazaj na njegovo mesto. Vendar je kip na svojem mestu zdržal le nekaj ur in so ga zaradi protestov ostalih članov vlade odstranili. Dostopno na <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/africa/4235237.stm> 5.februar 2007.

Kot navidezna alternativa Velikemu človeku se kot skrita rešitev stanja v državi ponuja revolucija pod vodstvom Osvobodilne vojske [Liberation Army]. V letaku, ki ga Osvobodilna vojska širi med prebivalstvom, se v polomljeni angleščini razkrivajo njihova načela:

Odločili smo se, da se soočimo s sovražnikom z oboroženim bojem. Naši predniki izginjajo. S sovražnikom mislimo na moči imperializma, lažne bogove, kapitaliste, duhovnike in učitelje, ki učijo krivo vero. Šole učijo nevednost in ljudje prakticirajo nevednost v nasprotju z njihovo kulturo. Mi, Osvobodilna vojska, nimamo izobrazbe. Mi ne tiskamo knjig in ne govorimo v javnosti. (Naipaul 1979: 228–229).

Bes upornikov je uperjen proti kovinam, žicam, “mašineriji”. Koncept Naipaulove osvobodilne vojske je zasnovan na gverilski vojski Pierra Muleleja, ki je bil prvi viden Lumumbist, ki se je leta 1963 vrnil v Kongo in začel organizirani revolucionarni boj proti neokolonialni državi. Po prepričanju maoist se je pet let z gverilsko vojsko upiral Mobutuju (Nzongola-Ntalaja 2002: 128–130). Šele ko ga je izdalo zdravje, se je pod lažno Mobutojevo obljubo o amnestiji vrnil v Zaire, kjer so ga Mobutujevi možje dobesedno razkosali (De Witte 2001: 163 in 172). Vendar tudi Osvobodilna vojska, ki naj bi ljudstvo osvobodila spon in po lastnih besedah ustvarila novo družbo, ne ponuja nobene alternative. Metty, Salimov suženj, brezizhodnost situacije dojemljivo komentira: “Pobili bodo vse, ki znajo brati in pisati. [...] Pobili bodo vse gospodarje in služabnike. [...] Pobijali bodo in pobijali” (Naipaul 1979: 293). Obe navidezni alternativni, Veliki človek in Osvobodilna vojska sta enako slabi. Oboji zagovarjajo enake metode, ki ustvarjajo enako represivno družbo. Izhod iz Naipaulovega binarizma ni mogoč.

### **5. 2. 3 Superiornost »evropske civilizacije«**

Naipaul vidi prevlado močnejšega nad šibkejšim ne samo kot nekaj upravičenega, ampak tudi kot nekaj neizogibnega. Zato nam predstavi “tri velike civilizacije”, ki so med seboj strogo ločene in med katerimi velja stroga hierarhija. “Evropska civilizacija” je v roman vpeljana v kontekstu prenosa oblasti v Afriki od Arabcev k Evropejcem. Arabci so bili “veliki raziskovalci in vojščaki, ki so v notranjosti zgradili velika mesta” (Naipaul 1979: 20). A vendar je bilo za Evropo napredovanje v srce kontinenta enostavno dejanje. Za Arabce je bilo drugače: “arabska energija, ki jih je prignala v Afriko, je umrla pri

svojem izviru in njihova moč je umrla kakor zvezda na nebu. Arabska moč je izginila” (Naipaul 1979: 26). Njihova mesta so izginila, pogoltnila jih je goščava. Očitno je, da pri prehodu oblasti od Arabcev k Evropejcem ni bilo nobenega boja, dominacije ali upora. Arabci enostavno izgubijo svojo energijo ter izginejo, Evropejci pa kot “energični in inteligentni ljudje” (ibid: 23) zavzamejo praznino, ki so jo za seboj pustili Arabci. Belci dokončajo civilizacijski proces, ki so ga Arabci opravili le na pol, saj jim je za to zmanjkalo energije. Arabci lahko, za razliko od Afričanov, razvijejo bolj kompleksne družbene strukture. Prostore očistijo goščave in skozi trgovske poti povežejo Afriko z ostalim svetom. A kakor nam sporoči Salim, so bila “arabska mesta, ki so nekoč obstajala na zavoju reke, le malo bolj trajna kot afriške naselbine, tehnološko pa niti ne toliko bolj napredna” (ibid: 69). Naipaulova glavna poanta je, da se na vrhu evolucijske piramide nahajajo Evropejci oziroma Zahodna civilizacija, ki ji sledijo Arabci in nekje daleč za obema civilizacijama so Afričani. Za razliko od Salima, ki Zahodnjake vidi kot kompaktno celoto – kot kolono mravelj na pohodu, pa njegov prijatelj Indar v njih “ne vidi plemena, kot bi si to nemara mislil nekdo od zunaj. So samo posamezniki, ki se borijo za svoje preživetje in za to, da ne bi potonili” (Naipaul 1979: 164).

V romanu imamo opravka s tremi evropskimi liki, ki so vsi Belgijci. Najprej se поблиže seznanimo z očetom Huismansom, ki uteleša lik dobrega in pravičnega misijonarja. Že sama njegova prisotnost v mestu, njegova civiliziranost, Salima pomirja in tolaži: “njegovi pogledi, interesi, znanje so dodali nekaj k samemu kraju, kar ga je naredilo bolj znosnega” (Naipaul 1979: 68). Poleg vodenja misijonske šole je glavni interes Huismansa zanimanje za kulturo in zbiranje afriških mask, kipov in rezbarij. Ko se odpravi na eno svojih potovanj po afriških vaseh, ga domačini ubijejo. Z njegovo smrtjo je umrl “tudi del sveta” in z njim je bilo pokopano tudi znanje, ki ga je pridobil o afriški kulturi. Huismans je predstavnik svoje civilizacije, pionir, ki mu je bilo zaupano višje poslanstvo: “civilizacija ga je poslala na iskanje, raziskovanje” (ibid: 90). Čeprav ne gre tako daleč kot Kurtz in ne postane eden izmed “divjakov”, gre oče Huismans vseeno predaleč v zблиžanju z Afričani, kar postane tudi za njega pogubno. Njegova napaka je jasna: ker je tam, kjer so ostali videli samo goščavo, odkril lepoto kulture, ga je to tudi pogubilo. Za njim ostane zbirka afriških rezbarij, na katerih se začne nabirati prah in začnejo počasi razpadati, saj nam Naipaul sporoča, da Afričani niso sposobni videti

veličine v lastni kulturni dediščini in se je kot “novi Afričani” sramujejo. Zato je zopet potrebna pomoč belega človeka. Ko pride v mesto Američan, s seboj odpelje tudi zbirko.

Poleg lika duhovnika sta v romanu v ospredju še zakonski par Raymond in Yvette. Raymond je zgodovinar in svetovalec Velikega človeka, je “beli človek Velikega človeka” in o državi bojda ve “več kot kdorkoli drug” (Naipaul 1979: 136). Slavni zgodovinar, ki je edini, ki ga bere Veliki človek, in piše življenjsko delo zgodovine naroda, ima po mnenju Salima veliko napako. Ko se loti branja njegovih člankov, ugotovi, da so nedosledni in površinski. Upanje, da bo Raymond naredil še kaj več kot samo prebral časopisne zgodbe in uvodnike, se razblini: “ni dajal nobenega vtisa, da je govoril s kom od resničnih ljudi, o katerih je pisal. Obtičal je s časopisnimi članki in dajal vtis, da je prebral vse in iz tega je potegnil svoje zaključke” (ibid: 194). Njegovo področje preučevanja je bila Afrika, vendar bi ravno tako lahko pisal o Evropi ali pa o kakšnem kraju, v katerem ni nikoli bil. Tako Salim strni svoje zaključke o Raymond:u:

Ni imel nobenega resničnega znanja o Afriki. Ni imel ničesar takega, kot je imel oče Huismans – občutka za tujce. Vseeno je Afriko izbral za svoj predmet proučevanja. Leta in leta je posvetil proučevanju zaprašenih arhivov. Mogoče si je izbral Afriko za to, ker je prišel v Afriko in ker je bil učenjak in navajen delati s papirji in tu je našel prostor poln novih papirjev. (Naipaul 1979: 195).

Raymondova žena Yvette je od Raymonda vsaj 30 let mlajša in se s pripovedovalcem zaplete v ljubezensko razmerje. O njej ne izvemo veliko, saj je njena vloga omenjena na prirejanje zabav in skrb za gospodinjstvo ter na objekt spolne zadovoljitve pripovedovalca. Salima, ki je pred Yvette našel spolno zadovoljitev samo pri afriških prostitutkah, na njej najbolj vzbujajo njene čudovite bele noge, vendar najbolj uživa, ko jo lahko opazuje v vlogi gospodinje. V romanu ne izvemo, kaj Yvette počne v Kongu, razen tega, da je Raymondova žena. Afriške ženske so, z izjemo Zabeth, ki ima specifičen vonj in je nenavadno podjetna za žensko, popolnoma odsotne, saj jih razen občasnih omemb prostitutk sploh ni zaslediti.

Ostali evropski liki, ki se ukvarjajo s trgovino in že dlje časa živijo v Afriki, so zaradi svoje izpostavljenosti Afriki postali del nje in jih Naipaul obravnava kot del Afričanov, ki niso zmožni niti “kmetijstva, obširnejšega od obdelovanja lastne njive” (Naipaul 1979: 277).

\*\*\*

V. S. Naipaul z romanom *A Bend in the River* ne odgovarja Conradovem *Srcu teme*, ampak v marsičem afirmira njegov pogled na svet in mu pritrjuje. V smislu definicije tako ne moremo govoriti o “pisanju nazaj”, ki kot eno temeljnih značilnosti predpostavlja razgradnjo kolonialnega diskurza, ampak o njegovi utrditvi oziroma nadaljevanju kolonialne politike tudi po neodvisnosti – neokolonializmu. *A Bend in the River* ima podobno pripovedno strukturo kot *Srcu teme* – prvooseben pripovedovalec, ki sčasoma izve vse več o močni osebi, ki jo sprva občuduje zaradi njene moči in idealov, na koncu pa se izkaže za vse prej kot za človeka idealov. Naipaul je začel pisati tam, kjer je Conrad končal, in njegovo pisanje je v marsičem nadaljevanje Conradovega: Afričani se nahajajo “za časom”; so najnižje na evolucijski lestvici civilizacij; njihova kultura je na več mestih degradirana; obnašajo se kot otroci, ki potrebujejo pomoč odraslih – belcev. “Tema” ni samo Conradova beseda. Naipaul se pri njeni uporabi počuti nadvse domače.

## 6. Barbara Kingsolver: *Poisonwood Bible* (1998)

Barbara Kingsolver je svojo mladost preživljala v ruralnem Kentuckyju in se kot stipendistka univerze DePaul v Indiani odločila za študij biologije. Študij na univerzi je bil v marsičem prelomnica v njenem življenju, saj se je aktivno vključila v boje za končanje vojne v Vietnamu. Knjiga, ki ji je po lastnih besedah spremenila življenje, je bila feministična klasika *The Feminine Mystique* Betty Friedan. Podoben vpliv na oblikovanje njene percepcije sveta je imel tudi Karl Marx, za katerega rada pravi, da ji je odprl oči. Leta, ki so sledila študiju, so pomenila uverturo v njeno kariero pisateljice, saj se je zaposlila kot novinarka pri *New York Timesu* in *Smithsonianu*. Kingsolverjeva je začela pisati fikcijo v času svoje nosečnosti, med katero je trpela zaradi kronične nespečnosti. Njen prvi roman *The Bean Trees* – zgodba o gvatemalskih imigrantih – je bil objavljen leta 1988. Ko je deset let kasneje napisala *Poisonwood Bible* (1998), je imela za seboj že tri romane in pesniško zbirko.<sup>56</sup>

Če lahko za predhodno analizirane romane (*Things Fall Apart*, *Romanje na sever* in *A Bend in the River*) trdimo, da v polju postkolonialne veljajo za zapovedano branje, pa so dela Barbare Kingsolverjeve trdno zasidrana v popularni kulturi. Kingsolverjeva v ospredje svojih del postavlja ženske delavskega razreda iz ameriškega juga. Jezik njenega pisanja mora biti enostaven, saj meni, da se lahko kompleksne ideje izražajo skozi enostaven jezik: “vse je v dostopnosti. Zato pišem v enostavni angleščini in ne v neke vrste visokotečeči angleščini, ki bi bila mojim bralcem nerazumljiva” (Kingsolver v Kerr 1998: 54). Bralci v veliki meri pritrjujejo njenim besedam, saj so njeni romani vsi po vrsti prodajne uspešnice, ki dosegajo vrtoglave naklade. Tako se je roman *Poisonwood Bible* prodal v več kot dva milijona izvodih in je preveden v več kot dvajset jezikov. Bralci britanskih knjižnih klubov so knjigo izbrali za najboljši roman vseh časov (Pilkington 2007: 16). Povod za svetovno slavo romana je bila tudi uvrstitev na seznam “Oprah’s Book Club” televizijske voditeljice Oprah Winfrey.

Roman v manjši meri črpa iz Kingsolverjeve kratke otroške izkušnje v Afriki, ko je skupaj s staršema odpotovala na humanitarno misijo, ki je bila opisana v njeni kratki

---

<sup>56</sup> Romani Barbare Kingsolver v kronološkem zaporedju: *The Bean Trees* (1988), *Animal Dreams* (1990), *Pigs in Heaven* (1993) ter pesniška zbirka *Another America/Otra America*, ki je izšla skupaj s španskim prevodom leta 1992.

zgodbi *My Father's Africa* (1991). Drugi, obsežnejši vir romana, predstavlja zgodovinsko raziskovanje, saj roman na koncu vsebuje bibliografijo,<sup>57</sup> ter natančno branje King Jamesove *Biblije* in Lamanovega *Dictionnaire Kikongo-Francais*, s katerim je lahko zapopadla “glasbo in subtilnost tega afriškega jezika, ki ima neskončno zmožnost napačnega razumevanja in prevajanja” (Kingsolver v Kerr 1998: 53).

Roman se začne s prihodom družine Price v Kongo leta 1959 in se raztegne vse do konca 80-ih let.<sup>58</sup> Ni naključje, da je vasica Kilanga, v kateri se dogaja dobršen del romana, postavljena ravno v provinco Katanga. Katanga je pravi “eldorado” nahajališč bakra, cinka, kobalta, kadmija, germanija, zlata, srebra, urana, radija in železa. Ko so Belgijci uvideli, da procesa dekolonizacije in neodvisnosti Konga ne morejo več ustaviti, so vse napore usmerili v nadzor nad resursi najbogatejše kongoške province. Tako so razglasili “državo Katanga”. Kakor piše Dragan Marković (1961: 48), ki je tistega leta bival in preučeval politične razmere v Kongu, je “država”, razglašena 11. julija 1960, pomenila poskus, da bi uzakonili nov “mali belgijski Kongo”, ki bi bil v okvirih najbogatejše pokrajine za metropolo enako rentabilen kakor bivši Belgijski Kongo.

## 6. 1 Družina Price v »temnem« koticu sveta

Subverzija Conradovega romana je opazna že na ravni pripovedovalca, saj *Poisonwood Bible* pripovedujejo ženske. Njihov glas je polifoničen – pripovedovalke so članice družine Price in vsaka skozi svoje oči reflektira dogodke okoli njih, kar ustvarja kontrapunkten pogled na kompleksno tkivo, ki ga pletejo omenjene ženske. Njihov glas je izmenjujoč, isti dogodek je večkrat osvetljen iz različnih perspektiv. Za zgodbo so

---

<sup>57</sup> Med zgodovinskimi viri zasledimo: *Lumumba: The Last Fifty Days* (1969), *The Congo Cables* (1982), *Congo: Background to Conflict* (1961), *Endless Enemies: The Making of the Unfriendly World in The CIA Covert Action in Zaire and Angola* (1979). Poleg omenjenih zgodovinskih del je omenjen tudi roman Josepha Conrada *Srce teme* in kot edini afriški roman, vendar ne tudi edini o Afriki, *Things Fall Apart* Chinua Achebe.

<sup>58</sup> Želeli bi opozoriti tudi na nekatere zgodovinske netočnosti v romanu. Tako sta na primer večkrat zamenjana belgijska kralja Léopold II. In njegov naslednik Léopold III. Kingsolverjeva ravno tako zatrjuje, da so Belgijci Afičanom sekali roke, ker jim ti niso dostavili dovolj kavčuka. Kakor piše Hochschildt (2006: 164–165) je bilo sekanje rok namenjeno dokazovanju števila ubitih ljudi. Ker so vojaki zapravili bistveno več krogel kot so ubili ljudi, so začeli sekati roke tudi živim ljudem, kar je obširno dokumentirano. (glej Hochschildt 2006, Twain 1971 in Doyle 2004). Kingsolverjeva omenja tudi datum 17. januar 1960 kot dan smrti Lumumbe, vendar je njegov dejanski datum smrti neznan.



pomembni vsi glasovi, vendar nobeden ni centralen. Oče družine – misijonar Nathan Price – ne pripoveduje ničesar. Pa vendar je ravno on središčen lik, saj se življenje ostalih članov družine vrti okoli njega. Kingsolverjeva s tem implicira, da “njegovo zgodbo že poznamo. To, kar smo vedno poslušali, smo slišali ravno od moških njemu podobnih” (Klinkenborg 1998: 44). Dejstvo, da je Nathanu odvzeta moč pripovedovanja, lahko štejemo kot glavno subverzijo Conradovega romana, v katerem prevladuje moška avtoriteta in je vloga žensk omenjena na privatno sfero, medtem ko javna sfera pripada moškim. *Poisonwood Bible* torej pripada ženskam – njihovi izgubi vere njihovega moža in očeta ter odkritju druge. Stična točka med pripovedovalkami in Marlowom je po mnenju Pamele Demory ta, da Marlowa pripoved razkrije, da je vera v plemenito idejo civiliziranja domačinov postala korumpirana s pohlepom, brutalnostjo in norostjo. Ravno tako pa se ameriška misija prinašanja demokracije v “temne kotičke sveta” rezultira v povečani revščini, uničevanju okolja in umoru ministrskega predsednika Lumumbe (Demory, 2002: 182).

Osrednji lik romana je gorečen baptistični misijonar Nathan Price, ki je po svoji konstrukciji zelo blizu Achebejevemu Jamesu Smithu, ki je na stvari gledal z belo-črnimi očmi in črna barva je pomenila vse slabo. Tudi on je svet je videl kot “bojišče, kjer se otroci luči nenehno bojujejo z otroki teme” (Achebe 1964: 140). Nathan tako kot njegov literarni predhodnik prekolne politiko prilagajanja in razumevanja, ki jo je prakticiral njegov predhodnik brat Fowles, in svojo vero “nosi kot bronasti oklep božjih vojakov” (Kingsolver 2003: 83). Primerja se z biblijskim Jobom<sup>59</sup> in se vidi kot odposlanca boga za vse človeštvo, svoje delo pa kot “prinašanje odrešitve ljudem, ki živijo v temi” (ibid: 147). Nathan je lik, ki se v toku razvoja dogodkov ne spreminja in je popolnoma slep za družbene kode prebivalcev Kilange. Njegova kulturna slepota se najbolj razkriva pri njegovih pridigah. Ker vse manj zaupa svojemu prevajalcu, začne govoriti v kikongu.<sup>60</sup> Svoje pridige končuje z besedami: “Tata Jesus je bängala!”. Ostali člani njegove družine jezik domačinov dojemajo kot glasovno bogatega in zelo kmalu dojamejo, da ima ista beseda ima lahko več pomenov. Beseda “bängala” v kikongu lahko pomeni nekaj dragocenega in spoštovanega. Na način kot jo izgovarja Nathan, pa pomeni strupeno

---

<sup>59</sup> Job je v King Jamesovi *Bibliji* pravičen in bogaboječ človek, ki ga bog preizkuša in se na koncu zlomi, izgubi svoje bogastvo in otroke. Na samem koncu ga bog blagoslovi in doživi 140 let.

<sup>60</sup> Bantu jezik, ki ga govorijo v DR Kongo in sosednji Angoli.

drevo, ki v stiku s človeško kožo povzroča zoprno srbenje: “Aleluja, slavimo Gospoda, zakaj Jezus vas bo pripravil do srbenja kot nihče drug!” (Kingsolver 2003: 331). Ker vidi vero domačinov kot “otročjo” (ibid: 163), vidi celotno skupnost kot skupino otrok, ki čaka na božjo odrešitev. Volitve, na katerih so ti otroci izvolili Lumumbo, vidi kot nekaj nezaslišanega:

Dvesto različnih jezikov<sup>61</sup>, ki jih govorijo v tako imenovani državi, ki so jo izumili Belgijci v svojih salonih. To je tako, kot bi ograbil ovce, volkove in piščance in jim rekel, naj se obnašajo kot sovorniki. [...] To ni narod, ampak Babilonski stolp, ki ni sposoben organizirati volitev. Če se bodo ti ljudje kadarkoli združili, se bo to zgodilo kot božje ovčice v njihovi ljubezni do Kristusa. Nič drugega jih ne premaknilo naprej. Ne politika, ne želja po svobodi – pravzaprav nimajo niti temperamenta niti intelekta za te stvari (Kingsolver 2003: 206–207).

Zanimiv je tudi njegov odnos do lastne družine. Nathan Price je tiranski, patriarhalen, brezčuten oče in mož. Kakor pravi njegova hčerka Adah: “kolikor lahko vidim, govori naš oče za vse nas” (Kingsolver 2003: 38). Sebe vidi kot kapitana potapljačice se ladje zmedenih ženskih razumov. Ženske imajo za njega točno določeno vlogo v družbi: skrb za dom in vzgojo otrok. Do izobraževanja žensk ima izrazito odklonilno mnenje. “Poslati deklice na univerzo je tako kot zliti vodo v čevlje. Nikoli ne veš, kaj je slabše – gledati vodo, kako teče ven, ali gledati uničene čevlje, ki držijo vodo” (ibid: 68). Svoje hčerke za vsako napako kaznuje s prepisovanjem biblije. Ko družina doživi tragedijo s smrtjo najmlajšega otroka, Nathan ne najde besed, s katerimi bi znotraj vloge pravičnega misijonarja osmislil njeno smrt. Ko ga njegova družina zapusti, še vedno goreče pridiga svojo vero in tako kot Kurtz znori v osrčju kontinenta. Afrika postane zanj usodna iz popolnoma obrnjenega razloga kot pri Kurtzu, ki propade, ker je postal eden izmed “divjakov”. Nathana pokoplje njegova nefleksibilnost in kulturna slepota. Prepričan v svoj prav, poskuša na silo krstiti skupino otrok, ki jo napadejo krokodili. Ker se kljub smrti otrok domačinom ne pusti pregnati, ga ti ubijejo.

S subverzijo očetove avtoritete in njegovega binarizma Priceove ženske postanejo glasnice afriškega sveta za Kingsolverjine bralce. Odnos med njimi in koloniziranimi Afričani je, z izjemo najstarejše hčerke Rachel, oblikovan na način sočustvujoče identifikacije s prebivalci Konga. Pripovedna glasova najstarejše hčerke Rachel in

---

<sup>61</sup> DR Kongo ima 215 prešteti jezikov, od tega kar 214 živih. Za več o jezikovni pestrosti države glej Gordon 2005.

najmlajše Ruth sta naivna. Prva je neverjetno površinska in predstavlja Kingsolverjino kritiko ameriškega potrošništva. Vse, kar si petnajstletna Rachel želi, je rojstnodnevna zabava za 16. rojstni dan in obleko v roza barvi. Čeprav vseskozi sanja o supermarketih in potrošnih dobrinah, Rachel celotno življenje ostane v Afriki in je poleg Nathana edini lik, ki ga Afrika ne spremeni. Vseeno je za razliko od svojega očeta zmožna zapopasti situacijo, v kateri se nahajajo: “mi smo tisti, ki naj bi bili glavni tu, vendar ne izgleda, da odločamo o čemerkoli, tudi o nas samih ne” (Kingsolver 2003: 25). Kot proizvod ameriške potrošniške družbe izraža do Afričanov klasične stereotipe in še največ časa porabi za opazovanje njihovega stila oblačenja: “če nekaj imaš, zakaj ne bi tega nosil? [...] Barvna usklajenost ni ravno njihova odlika” (Kingsolver 2003: 52–53). Do zmožnosti samoorganizacije prebivalcev Konga v luči samostojnosti ima identično stališče kot njen oče: “kar predstavljam si njihov parlament.: približno sto ljudi podobnih Tata Nduju<sup>62</sup> s svojimi špičastimi klobuki, z očali brez stekel, ki s šibami iz živalskih repov odganjajo muhe v pripekajoči vročini in se pretvarjajo, da se medsebojno ignorirajo. Verjetno bi jim vzelo sto let samo, da bi se odločili, kje bo kdo sedel” (Kingsolver 2003: 218).

Rachel v želji po boljšem življenju pobegne s tihotapcem diamantov v Južno Afriko, kjer se končno počuti kot doma in ne more verjeti, da je Afrika lahko tako normalna. Temnopolti za razliko od Konga v segregacijski Južnoafriški republiki točno vedo, kje jim je mesto in glavno je to, da jim ukazuješ, pa čeprav jim moraš v *afrikanskem* jeziku. Edina slabost življenja je po njenem mnenju to, da božič pride sredi poletja, a se Rachel ne da motiti: “okrasiš drevesce, zapoješ kakšno pesem in spiješ martini na terasi” (Kingsolver 2003: 505). Ko se Rachel naveliča svojega moža, pobegne s francoskim atašejem v Kongo-Brazzaville, kjer se ponovno poroči in podeduje hotel Equatorial, ki je namenjen samo belim gostom. Svoj čas preživlja z vodenjem hotela in se huduje nad svojimi služabniki, ki se ne znajo ničesar odločiti, saj jim nikakor ne more dopovedati, da je ponev za omleto namenjena delanju omlete. Njega zgodba je privedena do absurda, saj Rachel v vsaki situaciji izpade površinsko in plehko, njen glas pa je vedno znova subvertiran, saj se bralec na nobeni točki ne more identificirati z njo.

Življenje najmlajše članice družine Ruth May je v romanu kratko. Ko družina prispe v Kongo ima pet let in leto zatem umre zaradi pika zelene mambe. Čeprav bi lahko

---

<sup>62</sup> Tata Ndu je poglavar vasi Kilanga.

zaradi njene starosti njen glas označili za marginalen, ni tako. Ravno njena mladost in naivnost nam razkrijeta predsodke do temnopoltih v ameriški družbi. Še pred prihodom v Afriko spregovori o segregaciji v domačem mestu: “Leah in Adah sta nadarjeni učenki, ampak še vedno hodita v isto šolo kot vsi ostali. Ne pa tudi obarvani otroci. Duhovnik v cerkvi pravi, da so drugačni od nas in naj se raje držijo zase” (Kingsolver 2003: 23). Opazi tudi, da temnopolti otroci ne hodijo v živalski vrt in ne obiskujejo istih restavracij kot njihova družina. Spregovori tudi o kanibalizmu, saj jo pri verouku sošolci zbadajo, da jih bodo v Afriki domačini vrgli v lonec, skuhalo in pojedli. S tem nas Kingsolverjeva opozarja na konstrukcijo Afričanov v ameriški družbi, ki jih že petletniki dojemajo kot kanibale, ki plešejo okoli ognja in kričijo svoje vence nerazumljivih besed. Iz tega razloga začetno obdobje Ruth May v Kongu zaznamuje njen strah in fiksna ideja, da jo hočejo domačini pojesti. Vendar Ruth May kaj kmalu, za razliko od ostalih, ustvari zadovoljujoče stike z okolico.

Tako kot se Marlow spopada z mislijo, ali lahko imperializem dojemamo kot nekaj normalnega, tudi Orleanna, Leah in Adah niso samo opazovalke imperialnega podjetja, ampak o njem dejavno razmišljajo in ga reflektirajo, vendar ga za razliko od Marlowa nikoli ne morejo dojemati kot nekaj normalnega. Njihova stališča so si blizu in vsi trije liki spregovorijo o zgodovini zatiranja v Kongu in vpletenosti Belgijcev in Američanov v umor predsednika vlade Lumumbe: “njen roman vodi jasen političen cilj – kritika arogance in moralne sleposti ameriške vloge v Kongu” (Koza 2003: 285), ki mu Orleanna pravi “umor nebogljenega Konga” (Kingsolver 2003: 383). Orleanna po nekaj časa bivanja v Kongu kot zgledna žena in mati v poglavju z naslovom “Razodetje” [The Revelation] spozna svojo pravo vlogo: “bila sem njegova stvar, njegova žival. Nič več. Ravno takšna kot ena izmed tistih žensk, ki utihnejo in mahajo z zastavo, ko se njihov narod podaja v novo vojno” (Kingsolver 2003: 107–108). Refleksija njenega položaja ji omogoči paralelo med njenim tiranskim možem in kolonizacijo. Tako kot so si kolonizatorji podredili Kongo, je tudi sama plen svojega moža, ki mu omogoča polno posest nad deželo, ki je bila nekoč poznana kot Orleanna Wharton. Njen položaj ima veliko skupnega s postkolonialno zgodovino Konga, ki ga vidi kot “bosonogo nevesto, ki so ji vzeli njene dragulje in ji obljubili Kraljestvo” (ibid: 198).

Točka preobrata je za Orleano po mnenju kritikov (Farn 2005, Ognibene 2003, Koza 2003) ravno izenačenje njene pozicije s kolonizacijo, ki pomeni preobrat žene in matere k aktivistki, ki se začne bojevati proti revščini v Afriki. Tako kot Marlow opazi diskrepanco med uradno idejo imperija in realnostjo, se tudi Orleana dokoplje do podobnega odkritja. Slika predsednika Eisenhowerja, ki jo ima Orleana v svoji kuhinji, “z njegovim širokim nasmehom in podobo dedka s plešasto glavo, [...] na kateri je izgledal tako zaupanja vreden in prijazen. Kot svetilnik od doma, ki je spominjal na naš cilj” (Kingsolver 2003: 383). Prijazen dedek je skupaj s Svetom za nacionalno varnost načrtoval umor Patricea Lumumbe, ker naj bi predstavljal grožnjo svetovni varnosti. Ike je vzel mladega Mobutuja pod svoje okrilje in ga naučil vladanja.

Dvojčici Leah in Adah tvorita pomembno tkivo romana. Leah je socialna vest romana, medtem ko je Adah, ki trpi za prirojeno boleznijo, zaradi katere ne more uporabljati desne polovice svojega telesa, introspektivna, poetična in cinična. Adah zaradi zavestne odločitve v Kongu ne govori, saj ji je od vsega začetka jasno, da njen oče govori za vse njih. Njen glas je pomemben iz vidika razkrivanja razmišljanja njenega očeta, ki ga s svojim humorjem prikazuje kot nezmožnega, da bi razumel ustroj družbe, v kateri se nahaja. Adah kot prva med Priceovimi ženskami ugotovi, da njen oče pridiga o veličini Jezusa v povezavi s strupenim drevesom. Adah se odloči spregovoriti šele po prihodu v ZDA, kjer nadaljuje šolanje kot raziskovalka virusov AIDS-a in ebole. Njeno razmišljanje je usmerjeno v (ne)zaželenost ameriškega vmešavanja v Kongo: “Noben drug kontinent ni bil s strani tujcev deležen takšne neizrekljive in bizarne kombinacije ropanja in dobronamernosti” (Kingsolver 2003: 632). Kot raziskovalka zaključí, da celo uspešni projekti ustvarjajo ravno toliko uničenja kot izboljšanja. Krivda pa ni samo na strani tujcev. Adah za prenaseljenost v nekoliko ciničnem tonu krivi Afričane, saj “so se družine milijon let trudile, da bi na svet spravile devet otrok v upanju, da bo eden preživel, oni se pa še vedno ne morejo odreči delanju devetih otrok” (Kingsolver 2003: 631). Njeno razumevanje projektov pomoči deželam v razvoju je omejeno, saj se na eni strani zaveda, da projekti včasih dosežejo ravno nasprotno učinke, a na drugi strani si ni zmožna zamisliti nobene alternative zahodnemu sistemu razdeljevanja pomoči.

Druga dvojčica predstavlja socialno vest romana. Od ostalih sester se razlikuje po tem, da medtem ko ostale pomagajo mami v kuhinji, sama raje obdeluje vrt z očetom.

Ves čas išče potrditev očeta, ki si ga na začetku predstavlja kot pravičnega moža na plemeniti misiji. Kmalu spozna svojo napako, odločilen prelom pa predstavlja smrt najmlajše Ruth May, za katero oče ne najde besed, razen izjave, da še ni bila krščena. Leah je tudi edina v družini, ki je sposobna dojeti to, čemur Koza (2003: 286) pravi "občutek ravnovesja", ki karakterizira Bakongo kulturo, ki je posebno razvidna v opisu Bakongo žensk, za katere se dozdeva, da "nosijo svet na svoji glavi" (Kingsolver 2003: 107). To ravnovesje se nanaša tudi na medosebne odnose, v katerih se odločitve sprejemajo s konsenzom in ne s preglasovanjem. Leah tudi po odhodu svoje družine ostane v Kongu in se poroči z Anatolem, ki je učitelj in zagrizen borec za neodvisnost Konga. Po njegovih besedah je "bil Kongo očitno preveč bogat, da ne bi pritegnil pozornosti Združenih držav, ki so postale precej neprijeten mož njene ekonomije" (Kingsolver 2003: 543). Njena zgodba je zgodba žene upornika, ki je pod Mobutujevo vladavino večkrat zaprt brez obtožnice, družina pa mora večkrat bežati pred ovaduhi in vojsko. Leah je navkljub vsemu borka, ki se ne predaja in se počuti tujko v Ameriki kot tudi tujko v Kongu ter je sposobna kontrapunktnega pogleda. Leah lucidno kritizira tako ameriški intervencionizem kot tudi postkolonialno pokvarjenost Mobutujeve vladavine. Na koncu z Anatolom in svojimi sinovi – edemu izmed njih je ime Patrice po ubitem premierju – živi na kongoško-angolski meji in se ukvarja z združnim kmetijstvom.

Življenja družine, ki jih je Afrika radikalno spremenila, pridejo zopet skupaj na potovanju po Afriki, ki pa je polno preprirov in nezmožnosti medsebojnega razumevanja posamičnih usod kot tudi nastalih situacij v širšem kontekstu.

## **6. 2 Afričani Barbare Kingsolver**

Na vprašanje, kako Kingsolverjeva reprezentira Afričane, ravno zaradi polifonične strukture pripovedovanja ni moč enoznačno odgovoriti. Nathan in glas najstarejše Rachel sta do Afričanov rasistična in si jih predstavljata kot nezmožne samostojnega vladanja, kot smo to omenili že na predhodnih straneh. A ker sta oba lika predstavljena arhetipsko, se bralec z njima ne more identificirati, zato se nam zdi bolj pomembno, da predstavimo videnje Afričanov skozi oči matere Orleanne in dvojčic Leah in Adah. Najbolj izpostavljen afriški lik je učitelj in upornik Anatole, ki se kasneje poroči

z Leah. Anatole je idealiziran lik in kakor pravi Koza (2003: 287), “funkcionira zgolj kot simbol afriškega upora in ni popolnoma razvit karakter”. Anatole onkraj svojega poslanstva boja proti tiranski Mobutujevi vladavini ne obstaja. Le redko spregovori zase, saj večino časa v njegovem imenu govori Leah. Kakor je opazil že LaVonne Brown Ruoff (v Kerr 1998: 55), ima Kingsolverjeva tudi v predhodnih romanih podoben problem. V njeni reprezentaciji ameriških Indijancev ti nastopajo samo kot popestritev za kakšno romanco. Nikoli pa niso pravi, resnični ljudje.

Na podoben način sta reprezentira tudi oba postkolonialna voditelja Konga – Lumumba in Mobutu. Prvi predstavlja pozitiven pol, drugi pa predstavlja nasproten pol manihejstva in pomeni vse slabo. Ko je Lumumba govoril o nenasilni poti h neodvisnosti, je bila množica tako navdušena, da “so izbruhnili neredi, v katerih je bilo ubitih dvanajst ljudi” (Kingsolver 2003: 149). Na proslavi ob dnevu neodvisnosti, ko je Lumumba spregovoril, so tudi ptice v zraku utihnile. Svoj govor je zaključil z besedami: “moji bratje, trpeli smo kolonialno zatiranje fizično in v duhu, in pravim vam: vse to je končano. Skupaj bomo naredili prostor za pravico in mir, prosperiteto in veličino. Svetu bomo pokazali, kaj lahko naredi črni človek, ko dela za svobodo. Kongo bomo naredili za vso Afriko srce svetlobe” (Kingsolver 2003: 225).

Sintagma, ki jo uporabi Kingsolverjeva, “srce svetlobe”, je očitna aluzija na Conrada. V originalnem govoru 30. junija 1960 Lumumba ni omenjal “srca svetlobe”, ampak je govoril o samostojnem Kongu kot o “svetlem zgledu za vso Afriko” (glej Lumumba 1960).<sup>63</sup> Njegov antipod je Mobutu Seso Seke, ki skupaj z vladarji Belgije in ZDA “izumlja temo [...] v službi svojih idealov” (Kingsolver 2003: 603). Njegova vladavina je prežeta z nasiljem in korupcijo. Leah se večkrat sprašuje, kako lahko sploh opisuje kompleksnost življenja v državi, kjer njeno vodstvo postavlja standard za absolutno korupcijo. Življenje pod Mobutujem je najbolje izraženo skozi Anatolovo življenjsko zgodbo, njegovo bitko za neodvisnost, beg in večkratno zaprtje. Ne glede na to pa Kingsolverjeva daje vtis, da običajnih ljudi neodvisnost ne zanima.

Čeprav so vsi afriški liki predstavljeni arhetipsko, idealizirano – bodisi kot dobro ali zlo, pa je Kingsolverjeva zmožna videti nekatere pozitivne aspekte Bakongo kulture. Kot smo že omenili, njena Afrika izhaja iz številnih virov, še posebej je opazen

---

<sup>63</sup> Dostopno na [http://www.africawithin.com/lumumba/independence\\_speech.htm](http://www.africawithin.com/lumumba/independence_speech.htm) 20. julij 2007.

Achebejev vpliv, ki se pri Kingsolverjevi napaja iz *Things Fall Apart*. Omenimo samo en primer. Achebe piše o vključitvi v družbo ljudi *efeletu* in *osu*, ki so bili eden izmed razlogov za razpad stvari, tako tudi Kingsolverjeva piše o tem, da so misijonarji med vernike začeli sprejemati gobavce in ostale izobčence, kar se je ljudem zdelo povsem nesprejemljivo. Najbolj pozitiven aspekt Bakongo kulture je njihovo prakticiranje neposredne demokracije: “Zdelo se jim neznansko čudno, da je zmagovalec volitev nekdo, ki zmagaja s 50 glasovi napram 49. To pomeni, da bo skoraj polovica ljudi nezadovoljnih. Izgleda, da stvari tukaj delujejo tako, da vsakdo potrebuje 100 odstotkov” (Kingsolver 2003: 318). Ko Nathan v cerkvi pridiga, da so volitve dobra stvar, s katero civilizirani ljudje izberejo svoje voditelje, poglavar Tata Ndu sarkastično predlaga, da bi glasovali o Jezusu kot osebnem odrešitelju vasi Kilanga, saj so beli ljudje v vas prinesli mnoge stvari za izboljšanje njihovega mišljenja; Jezusa in sistem volitev. Tata Ndu spregovori o pomembnosti konsenza za skupnost: “beli ljudje nam pravite: volite Bantu! Ni nujno, da se strinjate: *ce n'est pas nécessaire!* Če dva glasujeta za in eden proti, je zadeva zaključena. Toda tudi otrok vidi, kako se bo to končalo. Za držanje lonca nad ognjem so potrebni trije kamni. Vzemi stran enega in kaj se zgodi potem? Lonec se bo prevrnil v ogenj” (Kingsolver 2003: 399). Jezus je bel človek in bo po Tata Ndujevih besedah razumel načelo večine. Jezus izgubi volitve z 11 proti 46.

Roman Kingsolverjeve je pomemben tudi s stališča opozarjanja na rasno nestrpnost v Združenih državah, ki jo deloma s svojim naivnim glasom razriva najmlajša Ruth May, delno pa se z njo soočimo, ko Anatole in Leah odpotujeta na študij v ZDA. Kot par belke in črnca se ljudje na ulici nenehno ozirajo za njima, medtem ko se Anatolevi sošolci počutijo dolžne, da mu kot Afričanu pridigajo o demokraciji in človekovih pravicah. *Poisonwood Bible* je torej ostra kritika ameriške intervencionistične politike, ki pa Afriko postavlja v vlogo žrtve, ki o svojem položaju ni sposobna spregovoriti sama. Kingsolverjeva tako ni zmožna pogleda onkraj pokroviteljskega in usmiljenega odnosa do Konga, ki je navsezadnje le nebogljen “bosonoga nevesta, ki so ji vzeli njene dragulje in ji obljubili Kraljestvo” (Kingsolver 2003: 244). Če roman kot tak vrača dostojanstvo ženskam ameriškega juga, pa tega na drugi strani ne moremo trditi za afriško prebivalstvo, še manj za njihove ženske.



\* \* \*

Podobnost med *Srce teme* in *Poisonwood Bible* lahko opazimo že v sami pripovedni strukturi. V obeh romanih gre za “potovanje v” srce kontinenta belih Zahodnjakov, ki jih izkušnja Afrike globoko spremeni. Oba romana sta postavljena v prelomne točke kongoške zgodovine. Medtem, ko se *Srce teme* dogaja na višku imperialne moči in je roman vpet v del organskega boja za Afriko, je večji del romana *Poisonwood Bible* postavljen v prelomni leti pred in po neodvisnosti od Belgije in je kritika neokolonialnega intervencionizma tako Belgije kot Združenih držav Amerike. Dejstvo, da Kingsolverjeva kritizira vmešavanje Združenih držav, pomeni tudi zgodovinski odmik od Conrada, saj vidi vmešavanje tako ZDA kot Belgije kot enako nezaželjeno. Pri Conradu (kot tudi pri Gibanju za reforme v Kongu) lahko opazimo, da so kritični do belgijske lakomnosti, položaj pa bi nemara rešila angleška privrženost učinkovitosti in zavedanje, da znajo Angleži v kolonijah opravljati svoje delo “civiliziranja divjakov”. Odmik pomeni tudi na ravni osrednjih likov, ki se jim zmeša v središču kontinenta. Medtem ko je Kurtza pokopala njegova prevelika prilagodljivost, pa Nathana pokoplje njegova kulturna slepota in nefleksibilnost. Kingsolverjeva tako sicer res vrača dostojanstvo ženskam, vendar samo ženskam ameriškega juga in na drugi strani postavlja Afriko v vlogo žrtve, ki o svojim položaju ne govori oziroma ni zmožna spregovoriti.

## 7. Zaključek

Dobro stoletje po prvi izdaji romana *Srce teme* je mešanica reprezentacij, kulturnih aluzij in osebnih emocij Josepha Conrada imela izjemen vpliv na svetovno podobo Centralne Afrike preko samega romana kot tudi adaptacij v druge medije. Kakor je opazil že Borut Brumen, reprezentacija Afrike danes spominja na sodobno različico klasike Josepha Conrada *Srce teme*, le da “so vlogo nekdanjih poblaznelih kolonialnih gospodarjev prevzele svetovne velesile, mednarodne korporacije in množice najemniških vojska” (Brumen 2003: 76). K temu lahko še dodamo, da so nekdanje raziskovalce danes zamenjali zaposleni v industriji miru in nemara nesebični pogajalci za mir. Problem reprezentacije je tako še vedno središčen in vedno povezan z vprašanjem moči. Centralna Afrika, še posebej pa Kongo, ostaja “skladišče podob” (Sorensen 1998: 3), odlagališče za obsesije in projekcije različnih identitet tako zunaj kot znotraj regije.

Zapisano pritrjuje prvi osrednji tezi diplomskega dela, ki zatrjuje, da navkljub Conradovem kritičnemu odnosu do imperializma, roman preko mehanizma reprezentacije vzpostavlja in ohranja kolonialno avtoriteto, ki temelji na medsebojno zamenljivih binarnih nasprotjih. *Srce teme* smo tako brali kot neenoten tekst in tako dopuščali soobstoj tako imperialističnega pogleda na svet kot tudi njegove kritike. Vseeno lahko na tem mestu izpeljemo nekaj zaključkov, ki so bistveni za vprašanja, ki smo si jih zastavili v uvodnem poglavju diplomskega dela. Joseph Conrad je bil resda kritičen do belgijskega imperializma, vendar je bil kot “bitje svojega časa” ujet v vrtinec imperialističnega diskurza, vključno z zagovarjanjem kulturne in rasne večvrednosti, “orientalizacijo” koloniziranih kot tudi slavljenjem evropske ekspanzije in civilizacijske misije. Če smo lahko *Srce teme* dojemali kot delo, ki je v celoti kritično do imperializma ali v branju nemara celo zanemarjali imperialistično dimenzijo, je bilo kaj takega možno samo pred Achebejevim esejem,<sup>64</sup> ki v Conradu vidi prenašalca hvaležnih mitov, ki Afričanom odreka človeškost in dehumanizira kontinent kot celoto. Eden izmed bistvenih Achebejevih poudarkov za potrebe pričujočega dela je, opozarjanje na politiko in etiko kanoničnega statusa, ki ga ima *Srce teme*. Smatramo, da kritičen odnos do kanonične

---

<sup>64</sup> Glej Chinua Achebe: *An Image of Africa: Racism in Heart of Darkness* (1987).

literature ni samo potreben, ampak tudi nujen. Delo, ki uspe prodreti v kanon in se kot tako uveljavi kot zapovedano branje, ima možnost, da skozi leta izobraževanja in preko založniških mrež pomaga oblikovati kulturne ideologije sedanjih in bodočih generacij.

Primer, kako zapovedano branje lahko prenaša imperialno retoriko iz začetka 20. stoletja, si lahko ogledamo v belgijskem učbeniku iz leta 2006 za zgodovino, ki je namenjen 12-letnikom. "Ko so Belgijci prišli v Kongo so tam našli populacijo, ki je bila žrtev krvavih konfliktov in trgovine s sužnji. Belgijski uslužbenci, misijonarji, zdravniki in inženirji so črnsko populacijo civilizirali korak za korakom. Ustvarili so moderna mesta, cesta, železnice, pristanišča in letališča, tovarne in rudnike, šole in bolnišnice. To delo je veliko pripomoglo k izboljšanju življenjskih pogojev za domorodno prebivalstvo" (v Vanthemsche, 2006: 89). Podobno je Afrika reprezentirana tudi na naših tleh, ki sicer ne slavi civilizacijske misije, vendar dojema ljudi skozi rasno optiko, ko govori o črncih, belcih, pripadnikih rumene rase, mešancih in rasnih drobcih, kot so Pigmejci, Grmičarji, Bušmani in Hotentoti (glej Ozmec 2007). O posledicah dojetja stvari skozi rasno optiko govori tudi sledeči primer. Spletna različica osrednjega slovenskega časnika Delo je 5. maja 2007 objavila članek o nesreči letala družbe Kenya Airways.<sup>65</sup> Pod člankom sta bila objavljena dva komentarja bralcev. Prvi se glasi: "ljudožerci že glodajo kosti.." in drugi "ja, to pomeni dati opici vozit avion". Toda dva žaljiva rasistična komentarja v celotni zadevi niti nista bistvena. Bistveno je to, da Delo kot časnik na svojem spletnem mestu ne dopušča sovražnega govora in žaljive komentarje briše. V praksi to konkretno pomeni, da je rasizem kot tak popolnoma sprejemljiv in zasidran in tudi pri njegovi odkriti manifestaciji ostane neopazen, saj na rasistične komentarje ni nihče opozoril niti odgovoril.

"Pisanje nazaj" tako odgovarja celotnemu diskurzivnemu polju, ki deluje v postkolonialnem svetu. Na ključno vprašanje, kako se kolonizirani v okviru tradicije "pisanja nazaj" zastopajo in kako se postavljajo proti (oziroma prispevajo k) tradiciji medsebojno zamenljivih binarnih nasprotjih, ki so bila zasnovana tudi s pomočjo *Srca teme*, seveda ni moč enoznačno odgovoriti. Roman Chinua Achebe *Things Fall Apart* smatramo kot dejanje upora kolonialni reprezentaciji Afričanov, ki v ospredje postavlja družbeni red Igbo skupnosti, ki nam priključuje v spomin njihovo zgodovinskost in nas

---

<sup>65</sup> Glej [http://www.delo.si/index.php?sv\\_path=41\\_396\\_209829&fromsearch=1](http://www.delo.si/index.php?sv_path=41_396_209829&fromsearch=1), 2. september 2007.

vedno znova opominja na globino njihove filozofije. Salihovo *Romanje na sever* zrcalno obrne dihotomijo in kolonizirani postane kolonizator, ki se mora maščevati za svojo "orientalizacijo". Roman V. S. Naipaula *A Bend in the River* lahko brez tveganja označimo kot prispevek k tradiciji in nadaljevanju manihejskega sveta, saj začne pisati tam, kjer je Conrad končal. Zgodovina Afričanov se ponavlja, v kar nas Naipaul prepričuje z večkrat uporabljeno besedno zvezo "še enkrat od začetka". *Poisonwood Bible* Barbare Kingsolver predstavlja zgodovinski odmik od Conrada in nas opozori na vlogo Belgije in Združenih držav na oblikovanje politike postkolonialnega Konga, ki ga postavlja v vlogo žrtve.

Druga ključna teza diplomskega dela znotraj tradicije "pisanja nazaj" v ospredje postavlja konstrukcijo ženskih likov, za katere trdimo, da so marginalizirane. Stvari, ki v Achebejevem romanu razpadejo kot posledica notranjih kontradikcij in stika s tujo zavojevalsko kulturo, za afriške ženske pravzaprav niso nikoli bile skupaj. Te so izključene iz političnega, ekonomskega, pravnega in celo diskurzivnega življenja skupnosti. Ženske Al-Tayyib Saliha pripadajo moškim. Medtem ko je afriška ženska, tako kot pri Achebeju izključena iz javnega življenja, pa evropske ženske predstavljajo objekte, ki jih je potrebno osvojiti in podrediti. Tudi Naipaulov svet pripada moškim. Če afriške ženske že niso popolnoma odsotne, nastopajo v vlogah prostitutk in trgovk z značilnim vonjem. Tudi Belgijka Yvette ni polno razvit lik. Poleg tega je za govorjenje v svojem imenu deležna udarcev protagonista Salima. Navidezno rešitev ponuja roman Barbare Kingsolver, ki pa vrača dostojanstvo in ponos samo ženskam ameriškega juga, saj afriške ženske nikoli ne spregovorijo zase in v svojem imenu. Zapisano nas napeljuje k trditvi, da je afriška ženska dvojno kolonizirana. Poleg boja proti tujemu, se mora v lastnem domu boriti tudi proti domačemu zavojevalcu. Če analizirani romani kljubujejo kolonialnemu diskurzu na ravni apropiacije jezika, evociranja zgodovinskosti, reprezentacije afriških (moških) likov oziroma razgradnji množinskih označb, jih lahko iz vidika žensk, še posebno afriških, vidimo kot nadaljevanje Conradove reprezentacije žensk, ki živijo v svojem svetu in so nepripravljene na kruto realnost sveta.

Rasizem, ki smo ga omenili v zgornjih straneh je sprejemljiv in neopažen tudi zato, ker ga udejanjajo kanonični romani kot je *Srce teme*. Nekaj je mogoče popraviti in – kakor smo pokazali, "pisanje nazaj" pomeni takšno ali drugačno korekcijo Conradovih

stališč. Vendar to ne pomeni, da ti romani ne ustvarjajo novih krivic, kot je na primer reprezentacija žensk. Namreč, če je eno izmed načel kontrapunktne branja to, da literarno delo beremo napram mnogoteremu kulturnemu in zgodovinskemu kontekstu, v katerem se nahaja, bi lahko drugo, sicer implicitno načelo kontrapunktne kritike oblikovali kot predpostavko, da je za dobro literature v bodoče potrebno spremeniti tudi družbo samo.

## 8. Literatura

Achebe, Chinua (1964): *Okonkwo*. Maribor: Obzorja.

Achebe, Chinua (1965): The Novelist as a Teacher. V William Walsh (ur.): *Readings in Commonwealth Literature*, 181–185. Oxford: Clarendon Press.

Achebe, Chinua (1975): *Morning Yet on Creation Day: Essays*. London: Heinemann.

Achebe, Chinua (1978): An Image of Africa: Racism in Heart of Darkness. *Research in African Literatures* 9(1), 1–15.

Achebe, Chinua (1986): *Things Fall Apart*. Portsmouth: Heinemann.

Achebe, Chinua (1989): *Hopes and Impediments*. New York: Doubleday.

Achebe, Chinua (2000): *Home and Exile*. Oxford: Oxford University Press.

Amyuni, Mona (1985): *Tayeb Salih's Season of Migration to the North: A Casebook*. Beirut: American University of Beirut.

Ascherson, Neil (1963): *The King Incorporated: Leopold II. in the Age of Trusts*. London: George Allen & Unwin.

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths in Helen Tiffin (1993): *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*. London in New York: Routledge.

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths in Helen Tiffin (2004): *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*. London in New York: Routledge.

Babnik, Gabriele (2004): *Chinua Achebe, Stvari razpadejo in post-kolonialni kontekst*. Razširjeno seminarsko delo. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

Batchelor, John (1994): *The Life of Joseph Conrad: A Critical Biography*. Oxford in Cambridge: Blackwell.

Bate, Peter (2003): *White King, Red Rubber, Black Death*. Périscope Productions.

Bloom, Harold (1994): *The Books and School of the Ages*. New York: Harcourt Brace.

Booth, Wayne C. (1961): *The Rhetoric of Fiction*. Chicago in London: The Universtiy of Chicago Press.

Bradbury, Malcolm (2001): *The Modern British Novel*. London: Penguin Books.

- Brantlinger, Patrick (1985): Victorians and Africans: The Genealogy of the Myth of the Dark Continent. *Critical Inquiry* 12(1), 166–203.
- Brantlinger, Patrick (1990): *Rule of Darkness: British Literature and Imperialism, 1830–1914*. London: Cornell University Press.
- Brumen, Borut in Nikolai Jeffs (2001): Afrike. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* (204–206), v–xxv.
- Brumen, Borut (2003): Privatizacija vojne ali kakšno zvezo ima Afrika z okupacijo Iraka. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* (213–214), 76–89.
- Cader, Roshan (2007): Minding the Gap: Traversing the literary – the literary as methodology and epistemology. *Postamble* 3(1), i–x.
- Carter, Paul (1987): *The Road to Botany Bay: An essay in spatial history*. London: Faber & Faber.
- Cary, Joyce (1968): *Mister Johnson*. Middlesex: Penguin Books.
- Coetzee, John Maxwell (2001): The Razor's Edge. *The New York Review of Books* 48(17), 8–10.
- Conrad, Joseph (1926): *Last Essays*. London: Ayer Co Pub.
- Conrad, Joseph (1983): *The Collected Letters of Joseph Conrad*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Conrad, Joseph (1984): *Srce teme*. Ljubljana: Prešernova družba.
- Conrad, Joseph (1997): *Heart of Darkness and The Secret Sharer*. New York: Penguin Books.
- Conrad, Joseph (1998): *Within the Tides*. London: Blue Unicorn Editions.
- Conrad, Joseph (2004): *Srce teme*. Ljubljana: Delo, d. d.
- Conrad, Joseph (2005): *A Personal Record: Some Reminiscences*. New York: Cosimo Books.
- Coppola, Francis Ford (1979): *Apocalypse Now*. Zoetrope Studios.
- Coupe, Laurence (1997): *Myth*. London in New York: Routledge.
- Curtin, Philip, Steven Feierman, Leonard Thompson in Jan Vansina (1995): *African History – From Earliest Times to Independence*. London in New York: Longman.

- Curtler, Hugh (1997): Achebe on Conrad: Racism and Greatness in Heart of Darkness. *Conradiana* 29(1), 30–40.
- Davidson, Basil (1955): *The African Awakening*. London: Jonathan Cape.
- De Witte, Ludo (2001): *The Assassination of Lumumba*. London in New York: Verso.
- DeBona, Gueric (1994): Into Africa: Orson Welles and Heart of Darkness. *Cinema Journal* 33(3), 16–34.
- Demory, Pamela (2002): Into the Heart of Light: Barbara Kingsolver Rereads Heart of Darkness. *Conradiana* 34(3), 181–194.
- Doyle, Arthur Conan (2004): *The Crime of the Congo*. Nashville: University Press of the Pacific.
- Drev, Miriam (2004): Morski klativitez pluje po reki skozi pragozd. *Delo*, 23. 6., 36.
- Eagleton, Terry (1970): *Exiles and Emigres: Studies in Modern Literature*. New York: Schocken Books.
- Fabian, Johannes (2002): *Time and the Other*. New York: Columbia University Press.
- Fanon, Frantz (1963): *Upor prekletih*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Fanon, Frantz (1991): *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- Farn, Regelind (2005): *Colonial and Postcolonial Rewritings of Heart of Darkness*. Boca Raton: Dissertation.com
- Fleming, Bruce (1993): Brothers under the skin: Achebe on Heart of Darkness. *College Literature* 19/20(3/1), 90–99.
- Frakes, Jonathan (1998): *Star Trek: Insurrection*. Paramount Pictures.
- Franklin, John Hope (1998): *George Washington Williams: A Biography*. Durham: Duke University Press.
- Gandhi, Leela (1998): *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*. St. Leonards: Allen & Unwin.
- Gide, Andre (1955): *Potovanje v Kongo: zapiski s poti*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Gikandi, Simon (1991): *Reading Chinua Achebe*. Portsmouth: Heinemann.



- Gikandi, Simon (2001): Chinua Achebe and the Invention of African Culture. *Research in African Literatures* 32(3), 3–8.
- Golanka, Mary (1985): Mr. Kurtz, I Presume? Livingstone and Stanley as Prototypes of Kurtz and Marlow. *Studies in the Novel* 17(2), 194–202.
- Gondola, Didier (2002): *The History of Congo*. Connecticut: Greenwood Press.
- Gordon, Raymond (ur.) (2005): *Ethnologue: Languages of the World, Fifteenth Edition*. Dallas: SIL International.
- Haidar, Eid (2000): Naipaul's A Bend in the River and Neo-colonialism as a Comparative Context. *Comparative Literature and Culture: A WWWeb Journal* 2.3. Dostopno na <http://clcwebjournal.lib.purdue.edu/clcweb00-3/eid00.html> (17. marec 2007).
- Harlow, Barbara in Mia Carter (2003): *Archives of Empire: The Scramble for Africa*. Durham in London: Duke Universtiy Press.
- Harpham, Geoffrey Galt (1996): *One of Us: The Mastery of Joseph Conrad*. Chicago: The Universtity of Chicago Press.
- Hawkins, Hunt (1981): Joseph Conrad, Roger Casement, and the Congo Reform Movement. *Journal of Modern Literature* 9(1), 65–80.
- Hergé (2004): *Tintin v Kongu*. Tržič: Učila International.
- Heylin, Clinton (2005): *Despite the System: Orson Welles Versus the Hollywood Studios*. Chicago: Chicago Review Press.
- Hochschild, Adam (2006): *King Leopold's Ghost*. Basingstoke in Oxford: Macmillan Publishers.
- Innes, C. L. (1992): *Chinua Achebe*. Cambridge: Cambridge Universtiy Press.
- JanMohamed, Abdul (1983): *Manichean Aesthetics: The Politics of Literature in Colonial Africa*. Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Jean-Aubry, Georges (1973): *Joseph Conrad in the Congo*. New York: Haskell.
- Jeffs, Nikolai David (2006): *Parker pen soldiers: The novel, the Nigerian/Biafran (civil) war. the nation-state, and nationalism*. PhD Thesis. Essex: University of Essex.
- Jussawalla, Feroza F. (ur.) (1997): *Conversations with V. S. Naipaul*. Jackson: University Press of Mississippi.

- Kaplan, Carola M. (1997): Colonizers, Cannibals, and the Horror of Good Intentions in Joseph Conrad's *Heart of Darkness*. *Studies in Short Fiction* 34(3), 323–333.
- Kerr, Sarah (1998): The Novel as Indictment. *New York Times Magazine*, 11. 10., 52–55.
- Kierman, Victor Gordon (1994): *Imperialism and its Contradictions*. New York: Routledge.
- Kingsolver, Barbara (2003): *The Poisonwood Bible*. New York: Harper Collins.
- Kipling, Rudyard (1899): *The White Man's Burden*. Dostopno na <http://www.fordham.edu/halsall/mod/Kipling.html> (6. marec 2007).
- Ki-Zerbo, Joseph (1977): *Zgodovina črne Afrike*. Ljubljana: Borec.
- Klinkenborg, Verlyn (1998): Going Native. *New York Times Magazine*, 11. 10., 44–46.
- Koza, Kimberly A. (2003): The Africa of Two Western Women Writers: Barbara Kingsolver and Margaret Laurence. *Critique* 44(3), 284–294.
- K.K., Ma. K.. in STA (2007): Razbitine letala še iščejo. *Spletno Delo*. Dostopno na [http://www.delo.si/index.php?sv\\_path=41,396,209829&fromsearch=1](http://www.delo.si/index.php?sv_path=41,396,209829&fromsearch=1) (2. september 2007).
- Lam Seen Fong, Melinda (2002): *The Representation of Colonialism in Two Filmic Texts: Roeg's Heart of Darkness (1993) and Coppola's Apocalypse Now (1979)*. MA Thesis. Hong Kong: University of Hong Kong.
- Lawson, Alan in Chris Tiffin (1994): *De-Scripting Empire: Post-Colonialism and Textuality*. New York: Routledge.
- Lindqvist, Sven (1997): *Exterminate all the Brutes*. New York: Granta Books.
- Lindfors, Bernth (1997): *Conversations with Chinua Achebe*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Loomba, Ania (1998): *Colonialism/Postcolonialism*. New York: Routledge.
- Lowry, Joseph E. (2001): Histories and Polyphonies: Deep Structures in Al-Tayyib Salih's *Mawsin al-hijra ila al-shamal*. *Edebiyat* 12(1), 161–193.
- Lumumba, Patrice (1960): *Independence Day Speech*. Dostopno na [http://www.africawithin.com/lumumba/independence\\_speech.htm](http://www.africawithin.com/lumumba/independence_speech.htm) (20. julij 2007).
- Lynn, Frank (1989): *Stanley. The Making of an African Explorer*. London: Constable.

- Makdisi, Saree S. (1994): *The Empire Renarrated: Season of Migration to the North and the Reinvention of the Present*. V Patrick Williams in Laura Chrisman (ur.): *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, 535–551. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malaka, Amin (2006): Naipaul's Travelogues and the "Clash of the Civilizations" Complex. *Crosscurrents* 56(2), 260–268.
- Marković, Dragan (1961): *Patrice Lumumba: Velika zarota v Kongu*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- McClintock, Anne (1995): *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*. London: Routledge.
- Memmi, Albert (1990): *The Colonizer and the Colonized*. London: Earthscan Publications.
- Mongia, Padmini (2001): The Rescue: Conrad, Achebe and the Critics. *Conradiana* 33(2), 153–163.
- Mongia, Padmini (2002): Why I Teach Conrad and Achebe. V Hunt Hawkins in Brian W. Shafter (ur.): *Heart of Darkness and The Secret Sharer*, 104–110. New York: Modern Language Association.
- Morf, Gustav (1976): *The Polish Shades and Ghosts of Joseph Conrad*. New York: Astra.
- Mwikisa, Peter (1999): *Conrad's Image of Africa: Recoverig African Voices in Heart of Darkness*. Dostopno na <http://motspluriels.arts.uwa.edu.au/MP1300pmw.html> (4 marec 2007).
- Naipaul, V. S. (1979): *A Bend in the River*. London: Andre Deutsch Limited.
- Naipaul, V. S. (2002): *In a Free State*. London: Picador.
- Naipaul, V. S. (2003): *The Writer and the World*. London: Vintage.
- Naipaul, V. S. (2004): *Literary Occasions - Essays*. London: Picador.
- Najder, Zdzislaw (1983): *Joseph Conrad: A Chronicle*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Neubauer, Jochen (2002): *Naipaul's Darkness: Africa*. Magisterarbeit. Freiburg: Albert-Ludwigs Universität Freiburg
- Ngugi, wa Thiong'o (1992): *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. London: Heinemann.

- Nzongola-Ntalaja, Georges (2002): *The Congo from Leopold to Kabila: A People's History*. London in New York: Zed Books.
- Ognibene, Elaine R. (2003): The Missionary Position: Barbara Kinsolver's The Poisonwood Bible. *College Literature* 30(3), 19–36.
- Oyewole, Anthony in John Lucas (2000): *Historical Dictionary of Nigeria*. Lanham, Maryland in London: The Scarecrow Press, Inc.
- Ozmeč, Sebastijan (2007): Tuja ljudestva v slovenskih učbenikih. *Mladina*, 21. 7, 35.
- Pilkington, Ed (2007): Back to the Land. *The Guardian*, 26. 6., 16–17.
- Pratt, Mary Louise (1992): *Imperial Eyes - Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.
- Raskin, Jonah (1971): *The Mythology of Imperialism*. New York: Random House.
- Robertson, P. J. M. (1980): Things Fall Apart and Heart of Darkness: A Creative Dialogue. *The International fiction review* 7(1), 106–111.
- Roeg, Nicolas (1994): *Heart of Darkness*. Chris/Rose Productions.
- Said, Edward (1994): *Culture and Imperialism*. London: Vintage.
- Said, Edward (1996): *Orientalizem: zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Said, Edward (2005): *Oblasti povedati resnico*. Ljubljana: Založba / \*cf.
- Salih, Al-Tayyib (1984): *Romanje na sever*. Murska Sobota: Pomurska založba.
- Salih, Al-Tayyib (2003): *Season of Migration to the North*. London: Penguin Books.
- Samantrai, Ranu (2000): Claiming the Burden: Naipaul's Africa. *Research in African Literatures* 31(1), 50–62.
- Sarvan, C. P. (1988): Racism and the Heart of Darkness. V Robert Kimbrough (ur.): *Heart of Darkness: An Authoritative Text-Backgrounds and Sources of Criticism*, 280–285. New York: Norton & Co.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1985): *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*. New York: Columbia.
- Sinclair, John (ur.) (1987): *Collins Cobuild English Dictionary*. Birmingham: Harper Collins Publishers.

- Slade, Ruth (1962): *King Leopold's Congo: Aspects of the Development of Race Relations in the Congo Independent State*. London: Oxford University Press.
- Sorensen, John (1998): *Imagining Ethiopia: Struggles for History and Identity in the Horn of Africa*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Spur, David (1993): *The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing, and Imperial Administration*. Durham: Duke University Press.
- Stanley, Henry Morton (1988): *Through the Dark Continent*. New York: Courier Dover Publications.
- Stratton, Florence (1994): *Contemporary African Literature and the Politics of Gender*. London in New York: Routledge.
- Straus, Nina Pelikan (1987): The Exclusion of the Intended from Secret Sharing in Conrad's Heart of Darkness. *NOVEL: A Forum on Fiction* 20(2), 123–137.
- Švedska akademija (2001): *The Nobel Prize in Literature 2001 – V. S. Naipaul*. Dostopno na <http://www.svenskaakademien.se/LitiumInformation/site/page.asp?Page=3&IncPage=807&Destination=158> (1. julij 2007).
- Thierry, Michel (2005): *Congo river, au-delà des ténèbres*. Les Films du paradoxe.
- Twain, Mark (1971): *King Leopold's Soliloquy*. New York: International Publishers.
- Vansina, Jan (1966): *Kingdoms of the Savanna: A History of Central Africal State until European Occupation*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Vanthemse, Guy (2006): The Historiography of Belgian Colonialism in the Congo. *Europe and the World in European Historiography* 1(1), 89–119.
- Watt, Ian (1992): *Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding*. Berkeley: University of California Press.
- Watts, Cedric (1983): »A Bloody Racist«: About Achebe's View of Conrad. *The Yearbook of English studies* 13(1), 196–209.
- Wolf, Eric Robert (1997): *Europe and the People Without History*. Berkeley in Los Angeles: University of California Press.
- Yeats, William Butler (1974): *The Second Coming*. Dostopno na <http://www.yeatvision.com/SecondNotes.html> (14. februar 2007).