

Mirela PAL  
Zagreb

Izvorni znanstveni rad  
Prihvaćeno za tisak 5. prosinca 2022.

Tihana KLEPAČ  
Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

## Južna Afrika i Bhabhina diseminacija u *Obmanjivaču* Damona Galguta

Svaki identitet, pa tako i nacionalni, pripovijest je o pregovaranju između takozvanog povratka korijenima i „pomirenja sa svojim 'koracima'“, navodi Stuart Hall u svom članku „Kome treba 'identitet'?“ (Hall 2006: 360). U tom je procesu ključno pronaći način za suočavanje s moralno problematičnim točkama ne bi li se one mogle integrirati u nacionalnu pripovijest bez razaranja nacionalnog sebstva. Promatrajući identitete kao subjekte radikalne historizacije, kao subjekte koji se neprekidno nalaze u procesu transformacije, Hall nas potiče da raspravu o identitetu smjestimo unutar svih tih razvoja koji su „povijesno specifični i koji su uznemirili relativno 'ustaljen' karakter mnogih naroda i kultura“ (2006: 360). Otkrivanje prave biti stvarnih identiteta poziva na razmatranje ključnih pitanja koja su vezana uz upotrebu resursa povijesti, jezika i kulture u procesu postajanja, a ne bivanja: „ne 'tko smo' ili 'odakle dolazimo', nego što bismo mogli postati, kako smo reprezentirani i kako to utječe na našu reprezentaciju nas samih“ (2006: 360).

Evidentno je da je Hall ovdje svoje zaključke temeljio na Derridinima iz ranih 1990-ih godina, izraženima u *Drugom smjeru* u kojima Derrida identitet poima u kontekstu smjera, usmjeravanja i preusmjeravanja, odnosno navigacije (1999: 10-11). Derrida smatra da su identitet i identifikacija kulturne činjenice, odnosno da identifikacija nikada nije prirodna, već je proizvod kulture (1999: 11). Kao takav identitet uvijek implicira razliku koja se očituje u imanentnom raslojavanju, pri čemu se identitet nacije čita kao vlastita kultura, ali i kao kultura Drugoga. Štoviše, Derrida ukazuje na činjenicu da neka kultura ili nacija ne mogu posjedovati identitet koji bi bio isključivo njihov vlastiti, već da je identitet uvijek umrežen s drugim kulturama te nikada nije anonimna (1999: 12). Derrida tako

„drukčije smjerenje“ promatra kao „prvi uvjet identiteta ili identifikacije koja nije destruktivni egocentizam“ (1999: 12), a Stuart Hall na tom tragu identitet definira kao „pomirenje sa svojim 'koracima'“ (2006: 360).

Razmišljanje o nacionalnom identitetu započinje s prvom definicijom nacije koju je dao Ernest Renan, francuski filozof, povjesničar religije i pisac, u svom predavanju „Što je nacija?“, održanom na Sorbonni 1882. godine (Renan 2018: 247-263, Renan 2007: 61-67), čime je pokrenuo rasprave o problematici (stvaranja) nacije. Renan navodi kako jezik, vjera, religija i geografski prostor nisu primjeren temelj za formiranje moderne nacionalnosti: „Više ne postoje mase koje vjeruju posve jednako. Svaka osoba vjeruje i prakticira na svoj način ono što može i što želi. Više ne postoji državna religija; čovjek može biti Francuz, Englez ili Nijemac i biti katolik, protestant ili ortodoksní Židov ili uopće ne biti vjernik“ (Renan 2007: 66). Iako potvrđuje da prirodne granice igraju bitnu ulogu u podjeli nacija, Renan zaključuje da naciju ne čini „ništa više zemlja nego rasa“ (2007: 66) te ističe da je nacija „duhovni princip, rezultat vrlo složenih povijesnih zapleta; to je duhovna obitelj, a ne grupa određena oblikom zemlje“ (2007: 66). Dakle, prema Renanovu mišljenju, „rasa, jezik, materijalni interes, vjerski afinitet, geografija i vojne potrebe“ nisu ono što je prikladno za nastanak duhovnog principa kao što je nacija:

Nacija je duša, duhovni princip. Dvije stvari, koje su zapravo jedna, predstavljaju tu dušu ili duhovni princip. Jedna je zajedničko posjedovanje bogatog naslijeđa sjećanja; druga je današnji pristanak, želja za zajedničkim životom, volja da se stalno održava vrijednost naslijeđa koje je čovjek primio u nepodijeljenom obliku. (2007: 66)

Renan vidi naciju, isto kao i pojedinca, u „kultinaciji prošlih događaja, žrtava i predanosti“ (2007: 66) te smatra da je najlegitimniji kult onaj koji pripada precima jer „preci su nas učinili onakvima kakvi jesmo“ (2007: 66). Za Renana herojska prošlost i veliki ljudi čine „društveni kapital“ (2007: 67) na kojemu se temelji nacionalna ideja. Dakle, osnovni uvjeti bivanja narodom jesu „posjedovanje zajedničke slave u prošlosti i zajedničke volje u budućnosti“ (2007: 67). Značajno je da Renan spominje i zajedničku patnju, koja ujedinjuje više nego radost i veselje jer je tuga vrijednija od trijumfa; naime, ona traži zajednički napor pa stoga „nacija jest solidarnost na višoj razini“ (2007: 67). Iako nacija pretpostavlja povijest, ona je sažeta u sadašnjosti i, kako ističe Renan, u želji da ljudi nastave živjeti zajedno; „postojanje nacije“ jest „dnevni plebiscit, kao što je i postojanje pojedinca stalna potvrda života“ (2007: 67).

Prema Renanovu je mišljenju „volja nacija“ jedini legitimni kriterij kojemu se uvijek na kraju vraćamo (2007: 67). Homi Bhabha „volju nacija“ iščitava kao „mjesto čudnog zaborava povijesti nacionalne prošlosti: nasilja uključena u nastanak pisanja nacije“ (2002: 180). Dakle, Bhabha zaborav tumači kao početak pripovijesti nacije i u sintaksi zaborava vidi medij kroz koji „problematična identifikacija nacionalnoga naroda“ postaje vidljivom (2002: 180): „Biti obvezan zaboraviti – u konstrukciji nacionalne sadašnjosti – nije pitanje povijesnoga pamćenja; konstrukcija diskursa o društvu je ono što čini problem totaliziranja naroda i ujedinjenja nacionalne volje“ (2002: 180-181). Zygmunt Bauman također smatra da zamisao o identitetu, osobito o nacionalnom identitetu, „nije prirodno zrela u ljudskom iskustvu i izlegla se iz njega“ (Bauman 2009: 23), odnosno nije očigledna sama po sebi. Bauman dodaje da je ta zamisao „bila silom unesena u *Lebenswelt* modernih muškaraca i žena – i ondje je pristigla kao *fikcija*“ (2009: 23). Govoreći o sveprisutnom obliku življenja *lokalnosti* kulture, Bhabha ukazuje da se ta lokalnost više „vrti oko temporalnosti, nego što govori o historičnosti: ona je oblik života koji je složeniji od 'zajednice'“ (2002: 158). Iz tog razloga Bhabha predlaže kulturalnu konstrukciju „nacionosti“ (*nationness*) kao oblika društvene i tekstualne pripadnosti te ukazuje na „složene strategije kulturalne identifikacije i diskurzivne iskaze koji djeluju u ime 'naroda' ili 'nacije' i čine ih imanentnim subjektima i objektima niza društvenih i književnih pripovijesti“ (2002: 159). Dok historizam s jedne strane označuje narod, naciju kao empirijsku sociološku kategoriju, Bhabha ističe da je pripovjedna i psihološka snaga koju nacionost ulaže u kulturalnu proizvodnju i političku projekciju rezultat ambivalentnosti 'nacije' kao pripovjedne strategije (2002: 159).

Što se tiče prostora moderne nacije, odnosno naroda, za Bhabhu on nije jednostavno horizontalan;

Bhabha potiče na osvješćivanje teorije o putovanjima; „metaforičko kretanje“ naroda zahtijeva vrstu „dvostrukosti“ u pisanju; potrebno je „drugo vrijeme pisanja koje će moći ispisati ambivalentna i hijzmatična križanja vremena i mjesta što tvore problematično 'moderno' iskustvo zapadne nacije“ (2002: 160).

Pojam „dvostrukosti“ Bhabha povezuje s Freudovim „zazornim procesom udvostručenja, diobe i zamjene sebstva“ (2002: 163) te i sam pojam „naroda“ izvodi kao „dvostruko pripovjedno kretanje“ (2002: 165). Freud u svom ogledu o *Zazornome* povezuje *nadvladavanje* s potiskivanjem "kulturalnoga" nesvjesnog; s liminalnim, nesigurnim stanjem kulturalnog vjerovanja kada se arhaičnost pojavi usred granica moderne kao rezultat kakve psihičke podvojenosti ili intelektualne nesigurnosti (Bhabha 2002: 163). U radu *Pojam jeze u književnosti i psihologiji* (*Das Unheimliche*) Freud opisuje ideju zazornog kao ono što je istovremeno i domaće i strano, odnosno poznato i nepoznato. Iz tog razloga subjekt u kontaktu sa zazornim istovremeno osjeća i privlačenje i odbijanje; zazorno nije potpuno novo subjektu, već je samo potisnuto, odnosno poznato od prije. Narodi nisu „samo povijesni događaji“, već „složena retorička strategija društvene referencije“:

Narodi su povijesni „objekti“ nacionalističke pedagogije dajući diskursu autoritet koji se temelji na povijesnom porijeklu već danome ili izgrađenome u prošlosti; ali narodi su isto tako „subjekti“ procesa označavanja koji mora izbrisati svu prethodnu ili izvornu prisutnost nacije-naroda ne bi li pokazao začudna, životna načela naroda kao suvremenosti: kao znaka *sadašnjosti* kojim se nacionalni život optovano iskupljuje i ponavlja kao reprodukcijski proces. (Bhabha 2002: 165)

Dakle, Bhabha pokazuje da u stvaranju nacije kao naracije postoji „raskol između kontinuirano-akumulativne temporalnosti pedagoške dimenzije i repetitivno-rekurzivne strategije performativne dimenzije“ (2002: 165) te da upravo kroz taj proces raskola pojmovna dvosmislenost modernog društva postaje mjesto na kojemu se *ispisuje nacija* (2002: 165). Pedagoška dimenzija temelji svoj pripovjedni autoritet na tradiciji naroda, objašnjava Bhabha, dok „performativna dimenzija intervenira u suverenost nacijskog *samostvaranja* tako što baca sjenu između naroda kao 'predodžbe' i njegova označavanja kao diferencirajućega znaka Sebstva, različitoga od Drugoga Izvana“ (2002: 167). Subjekt kulturalnog diskursa rascijepljen je diskurzivnom ambivalentnošću koja nastaje u borbi oko pripovjednog autoriteta između pedagoške i performativne dimenzije (2002: 167).

Bhabha smatra da se subjekt može shvatiti samo u prelasku između pripovijedanja i ispriopovijedanja, između „ovdje“ i „negdje drugdje“ i upravo u tom dvostrukom prizoru otuđenje subjekta postaje sam uvjet kulturalne spoznaje. Također, Bhabha

zaključuje da kada se uspostavi liminalnost prostora nacije i kada se njegova označujuća razlika pretvori iz razgraničavanja „izvanjskoga“ u konačnost „unutrašnjeg“, prijetnja kulturalne razlike više ne predstavlja problem „drugih“ naroda, već ona postaje pitanjem drugosti jedinstvenog naroda. Nacionalni subjekt na ovaj način osigurava pripovjedni autoritet za marginalne glasove, odnosno manjinske diskurse (2002: 169-170).

Bhabha se osvrće na Fanonov ogled „O nacionalnoj kulturi“ u kojemu Fanon nastoji smjestiti narod u performativno vrijeme, „protočno kretanje kojemu tek ljudi daju oblik“ (Fanon prema Bhabha 2002: 172). Fanon se koristi izrazom „zona okultne nestabilnosti u kojoj prebiva narod“ na koji Bhabha nadovezuje tumačenje prema kojemu se upravo iz te „nestabilnosti kulturalnog značenja nacionalna kultura artikulira kao dijalektika različitih temporalnosti“ koja ne može biti znanje stabilizirano u svojem iskazivanju (Bhabha 2002: 172). U analizu Bhabha uključuje i Kristevu prema kojoj je „nacija kao simbolički nazivnik moćno spremište kulturalnog znanja koje briše racionalističku i progresivističku logiku 'kanonske' nacije“ (Kristeva prema Bhabha 2002: 173). Štoviše, Kristeva smatra da su granice nacije „trajno suočene s dvostrukom temporalnošću“ koju čine „proces identiteta stvorenog povijesnim taloženjem (pedagoško) i gubitak identiteta u procesu označavanja kulturalne identifikacije (performativno)“ (Kristeva prema Bhabha 2002: 173). Bhabha pojašnjava kako i Fanon i Kristeva nastoje ponovno definirati simbolički proces kojim društveno imaginarno (nacija, kultura ili zajednica) postaje subjekt diskursa i objekt psihičke identifikacije.

Bhabha nadalje razmatra Andersonovu tezu o početku pripovijesti moderne nacije prema kojoj pripovijest započinje „odvajanjem jezika od zbilje“ (Anderson prema Bhabha 2002: 177), što znači da arbitrarni označitelj omogućuje nacionalnu temporalnost „međuvremena“, oblik homogenoga praznog vremena (2002: 177). Pripovijest „međuvremenosti“ dopušta vremenost koja je obilježena vremenskom koincidencijom te se može mjeriti satom i kalendarom (Anderson 1990: 31), što u konačnici proizvodi simboličku strukturu nacije kao „zamišljene zajednice“ koja djeluje poput radnje realističkog romana (Anderson prema Bhabha 2002: 178). Bhabha smatra da upravo prostor arbitrarnoga znaka i njegovo odvajanje jezika od zbilje omogućuje Andersonu istaknuti imaginarnu, odnosno mitsku narav društva nacije (2002: 178), no kako u odvajanju jezika od zbilje, u procesu označavanja, nema epistemološke jednakosti subjekta i objekta, Bhabha primjećuje da nema mogućnosti mimeze značenja. Štoviše, Bhabha ukazuje na podčinjeni glas naroda, manjinski diskurs, koji nastaje iz mjesta „međuvremena“, artikulira se na razmeđu „vremenâ i mjestâ“ (2002: 178). Ne čudi, stoga, što Anderson na

kraju svog djela napušta „međuvrijeme“ i pretvara ga u posve drugačije vrijeme ili u ambivalentan znak nacionalnoga naroda, pojašnjava Bhabha (2002: 179).

Konačno, usredotočimo li analizu na sam subjekt diskursa kulturalne razlike, jasno zaključujemo kako Bhabha konstituciju navedenog subjekta vidi kroz mjesto Drugoga, što pretpostavlja da je objekt identifikacije ambivalentan te da učinak identifikacije nikada nije holistički, već se uvijek stvara u procesu zamjene, premještanja ili projekcije (Bhabha 2002: 182). Spomenimo također da su elementi koje Renan navodi kao formativne elemente nacije (zajednički teritorij, povijest, rasa itd.) ujedno i elementi koje Anthony D. Smith definira kao „idealni tip“ nacije (Smith u Eley i Suny 1996: 107). No ono što je ključno u njegovoj teoriji jest da „nacija nije koncept koji bi bio jednom-zauvijek, sve-ili-ništa“ (Smith 1996: 107).<sup>1</sup> Nacije su procesi koji traju, procesi čija se brzina mijenja; ponekad je ona velika, ponekad diskontinuirana i mala. Štoviše, na proces stvaranja nacije utječu i „objektivni čimbenici izvan ljudske kontrole“ (prirodne katastrofe) te „ljudska volja i djelovanje“ (ratovi, kolonizacija) (Smith 1996: 108). Smithova dihotomija „idealnog tipa“ nasuprot „tekućeg procesa“ Bhabhina je *deminacija*. Dakle, koristeći se Bhabhinim terminima možemo utvrditi da se nacija stvara kroz interakciju pripovijesti između pedagoške i performativne dimenzije, i upravo te pripovijesti otkrivaju do koje je razine nacionalni identitet konstrukt.

Pripovijesti o naciji – kako u smislu pedagoške, tako i u smislu performativne dimenzije – imaju izražen traumatski element, osobito ako je riječ o postkolonijalnim društvima kao što je južnoafričko. Naime, južnoafričke su nacionalne pripovijesti obilježene rasnim diskursom koji se temelji na binarnoj opoziciji bijelo/crno koja se poistovjećuje s odnosom kulture i prirode, odnosno civilizacije i div-

<sup>1</sup> Ideja potječe od filozofa predsokratovskog razdoblja koji su glavni interes filozofije izmjestili s mitskih na ljudska pitanja ne bi li tako opisali zakone svemira. Tako su im glavna preokupacija bili bitak i nebitak. Shvaćanje svijeta kao cjeline, gdje je Sve-Jedno, izrazio je Parmenid pojmom „bitak“. Po njegovu je mišljenju bitak određen kao jedinstven i nepromjenljiv, što se može shvatiti samo mišljenjem. Parmenid razvija problem nominalizma jer ako uz bitak postoji i nebitak, ako postoji postajanje i propadanje, tada je to samo „ime“, i to prazno ime, jer tome ništa ne bi odgovaralo. Za Parmenida je bitak nepovrediv; on je sam po sebi utočište i sigurnost; on je postojanje, vječni realitet koji je jedinstven. U tu jedinstvenost osjetila unose mnoštvo, a samim tim i razlike (Bošnjak 2019: 129-130). Heraklit, s druge strane, zastupa tezu o jedinstvu svih bića koja se stalno mijenjaju pa prema tom shvaćanju nigdje nema nepromjenljivog bitka. „U iste rijeke stupamo i ne stupamo, jesmo i nismo“, navodi Heraklit, čime izražava da je u svemu sadržana suprotnost (Heraklit prema Bošnjak 2019: 145). Ove teorije nalaze se u srži teorije identiteta koja opisuje temeljni, nepromjenjivi element subjekta te promjenjivi, performativni element koji se očitava u tisućama djela kojima svakodnevno izvršavamo svoj identitet.

ljaštva, te rezultira binarnom opozicijom tlačitelj/potlačeni. Stoga Frantz Fanon piše o koloniziranim društvima kao rascijepljenom svijetu koji nastavaju bića različite vrste, pri čemu se kolonizirano društvo ne prikazuje samo kao „društvo lišeno vrednota“ (Fanon 1973: 5), već domorodac predstavlja „odsutnost vrednota“; on je „neprijatelj vrednota, [...] on je apsolutno zlo, razorni element koji ništi sve što mu se približi, element koji izobličuje, koji unakažava sve ono što se odnosi na estetiku i moral, u njemu su pohranjene zlokobne sile, on je nesvjestan i nepopravljiv instrument slijepih sila“ (1973: 5). Dehumanizacija koloniziranih vidljiva je i u jeziku kojim se kolonizirani opisuju uz pomoć jezika zoologije pa kolonizator tako govori o „gmižućim kretnjama žutih, o zadahu koji se širi iz domorodačkih sela, o hordama, o smradu, o nicanju, o kljanju, o gestikulacijama“ (Fanon 1973: 6). Nasuprot je koloniziranom narodu kolonizator onaj koji „stvara povijest“ i toga je svjestan (1973: 11): on je „apsolutni početak“, kao i „trajni uzrok svega: 'Ako mi odemo, sve je izgubljeno, ova će se zemlja vratiti u srednji vijek.'“ (1973: 12). Značajno je što Fanon primjećuje da „povijest što je piše [kolonizator] nije povijest zemlje koju pljačka, nego povijest njegove nacije, i to onoliko koliko ta nacija otima, pljačka i izglednjuje druge“ (1973: 12).

U Južnoafričkoj Republici veliki procvat ekonomije sedamdesetih godina 20. stoljeća stvara promjenu odnosa moći između kolonizatora i koloniziranih. Kolonizirani, potlačeni nisu više u poziciji podređenosti kao što su bili pedesetih godina 20. stoljeća, kada za vrijeme aparthejda južnoafričko društvo postaje prostor terora, ne samo zbog sraza tlačitelja i potlačenog, već i zbog rivalstva koje se stvara među potlačenima koji se bore za bolju subjektivnu poziciju spram kolonizatora. Zahvaljujući iskustvu aparthejda, crnačko većinsko stanovništvo Južne Afrike razumije Fanonovu tezu „[N]e znam zbog čega sam kriv, ali samo znam da sam bijednik“ (2008: 118) i shvaća da se njihove etničke karakteristike povezuju s kanibalizmom, nazadnošću, fetišizmom, rasnom stigmatizacijom te prodajom robova (2008: 92). Dakle, kolonizatorski subjekt koloniziran je svojim predrasudama te zbog toga ostaje zatočen u svojoj drugosti ne dobivajući priliku da se očituje kao „ja“ (Biti 1997: 283). Fanon kolonizirani identitet promatra kao shizofreno stanje, ali ističe da uzrok takvom stanju nije biološki uvjetovana inferiornost ili nemogućnost razvijanja vlastite individualnosti, već splet društvenih odnosa koji se temelji na tome da jedna rasa iskorištava drugu (2008: 199). Ne postoji osjećaj manje vrijednosti kolonijalnog subjekta za Fanona, već samo osjećaj nepostojanja (2008: 118) jer šutnja, nemogućnost pripovijedanja vlastite priče, ujedno znači nepostojanje identiteta, nemogućnost da se zauzme subjektivna pozicija iz koje potlačeni ima pravo govoriti, izraziti sebe. Ukidanjem aparthejda proces oslo-

bođenja, odnosno proces pružanja otpora normama, nije vezan uz oslobođenje crnaca od vlastitih osjećaja manje vrijednosti već uz oslobođenje od čitavog sustava rasnog tlačiteljstva i eksploatacije. Dok je unutrašnje oslobođenje povezano s vrstom psihičkog oslobođenja, pri čemu crnci doživljavaju veliku promjenu jer nanovo otkrivaju ljudska bića u samima sebi, vanjsko oslobođenje usredotočuje se na samodostatnost i solidarnost koje postaju izvorima identiteta i moći. Potlačeni sada prvi puta mogu zamisliti budućnost, o čemu govori i Njabulo Simakahle Ndebele<sup>2</sup>; budućnost se sada može ostvariti uz sudjelovanje potlačenih jer i oni sami mogu donositi odluke (Ndebele 2006: 63-64). Ova nova subjektivna pozicija potlačenih supostoji s kolonijalnom, rasiističkom pozicijom koja je, promjenama unatoč, sedimentirana u pedagoškoj dimenziji nacije, odnosno u psihi ljudi. Naime, karakteristika rasizma nije samo tvrdnja o inferiornosti raso drugačijih, već i inzistiranje na njihovoj isključenosti iz prostora zaštite, privilegije, imovine, profita (Goldberg 2009: 5), što je evidentno u južnoafričkom društvu, a također i u njegovu suvremenom romanu. Tako Ndebele ističe da polaritet južnoafričkog društva jasno dominira razmišljanjima svojih građana. Štoviše, upravo je glavna karakteristika društva činjenica da rasiistički vladari nisu učinili gotovo ništa da prikriju polaritete koje su sami stvorili svojom dominacijom. Upravo suprotno, navedeni polariteti i dalje su aktualni. Nije sporno tko ima moć, a tko nema, kao što nije sporno ni tko upravlja ogromnim izvorima bogatstva, a tko živi u siromaštvu (Ndebele 2006: 56).

Roman Damona Galguta *The Impostor (Obmanjivač)*, (2008.) nije priča koju nam pripovijeda potlačeni crnac, već je to priča o Adamu Napieru, bijelcu u četrdesetim godinama života. Prve stranice romana ne usredotočuju se na crno-bijelu kategorizaciju južnoafričkog društva, već na novac i korupciju. Naime, Adam, koji je na životnoj prekretnici, bez posla i vlastitog doma, prisiljen je preseliti iz Johannesburga u gradić Karoo. Pri dolasku u Karoo Adam nailazi na policajca koji ga upozorava da nije poštovao prometni znak zaustavljanja, ali i da mu je istekla vozačka dozvola te mu izriče novčanu kaznu. Adam smatra da je kazna previsoka pa mu policajac nudi mogućnost dogovora, no Adam ne prihvaća podmititi policajca (Galgut 2008: 3-4). Postojanje je korupcije uvodni motiv uz koji pratimo Adamovo

<sup>2</sup> Njabulo Simakahle Ndebele jest znanstvenik i pisac, bivši prorektor Sveučilišta u Cape Townu, predsjednik Zaklade Nelson Mandela. Kao romanopisac objavio je slavni *Krik Winnie Mandele (The Cry of Winnie Mandela)*, (2004.), dok je za *Budale i ostale priče (Fools and Other Stories)*, (1983., reizdanje 2006.) dobio nagradu Noma, najvažniju afričku književnu nagradu. Njegovi eseji o južnoafričkoj književnosti i kulturi objavljeni su u zbirci *Ponovno otkrivanje običnog (Rediscovery of the Ordinary)*, (1991., reizdanje 2006.).

preseljenje. Inače, Adam je bio zaposlen u tvrtki koja ga je morala otpustiti kako bi se oslobodilo radno mjesto za crnog pripravnika (2008: 15), što pokazuje da je Adam zapravo žrtva „afrikanizacije“, odnosno pozitivne diskriminacije koja obilježava postapart-hejdsko razdoblje južnoafričke povijesti. Kuću je u Johannesburgu Adam izgubio jer ju nije imao kome iznajmiti, niti prodati zato što se nalazila na lokaciji koja je pripadala gangsterima, beskućnicima i nar-komanima, a kako nije mogao plaćati račune jer je ostao nezaposlen, morao je iseliti. Adam traži pomoć od brata Gavina, koji mu prepušta malu kuću koju je nekoć kupio u atraktivnom mjestu koje se zove Karoo i koja je trebala služiti kao kuća za odmor, no zapravo je cijelo vrijeme prazna i zapuštena. Navedene pojedinosti zanimljive su iz razloga što Adama ne možemo kategorizirati kao bogatog bijelca pa tako Fanonova tvrdnja „uzrok je posljedica: čovjek je bogat jer je bijel, a bijel je zato što je bogat“ (Fanon 1973: 4) u Adamovu slučaju nije primjenjiva. No, usporedimo li Adama s mlađim bratom Gavinom, uočiti ćemo da je Gavinov položaj u potpunoj suprotnosti Adamovom. Gavin je građevinski poduzetnik i trgovac nekretninama; bavi se izgradnjom stambenih naselja (Galgut 2008: 19), uređuje marine i prostore za surfanje, čime zapravo uništava lokalitete čija je uloga očuvanje prirode. Riječ je o beskrupuloznom biznisu, što dokazuje i Gavinova skupa odjeća, nakit, *penthouse*, ali i prijatelji s kojima može razgovarati samo o poslovima, automobilima i osiguranjima. S jedne strane, dakle, roman prikazuje Gavina koji je bogat i pohlepan bijelac, no s druge strane, roman svoje težište usmjerava prema Adamu koji je također bijelac, ali marginaliziran, nedefiniran, traumatiziran.

Adam dolazi u „beživotan i pust grad Karoo“ (2008: 40), pri čemu valja istaknuti da Galgutov odabir imena mjesta nije slučajan. Naime, Karoo je naziv za tipično južnoafrički krajolik, komadić svijeta koji Južnoafrikanci smatraju autentično svojim. Južnoafrički pisac Athol Fugard radnje svih svojih romana smješta u svoj rodni Karoo te ovako opisuje taj polupustinjski prostor koji dominira njegovom rodnom provincijom Južni Cape: „Razmišljam kao Afrikaner i vjerujem da neke stvari o Južnoj Africi postižu svoj najiskreniji izričaj upravo iz afrikanerskog miljea. Tragedija... je što je njihova ljubav prema zemlji strastvena, no emocija s tendencijom opadanja“ (u Benson 1993: 455). Galgutov je gradić Karoo „beživotan i pust“ (2008: 40), baš kao i sam Karoo kojega su kolonizatori kroz desetljeća doslovno opustošili iskapanjem dijamanata i zlata, izgradnjom čitavih pogona i gradova koji su podržavali te aktivnosti. O destruktivnom uništavanju Karooa piše južnoafrička modernistička spisateljica Olive Schreiner stoljeće ranije:

Znaš što ludo uzbuđeni socijalistički govornici kažu da je kapitalizam u Engleskoj i Americi; pa ono je što je kapitalizam zaista ovdje. Ne možeš zamisliti ništa

gore! U Engleskoj ne znaš što je kapitalizam. Nikad nisi vidio horde muškaraca kako se sručuju na zemlju i uzimaju sve!! Zemlju, rudnike, javne radove, Vladu, sve! A mi smo tako bespomoćni. Mi smo poput mušice uhvaćene za stražnje noge u veliku paukovu mrežu. Nema koristi. (u Snaith 2014: 43)

S druge strane, engleski kopač dijamanata John Angove u svojoj poznatoj knjizi *Za starih vremena, sjećanja na život pionira na južnoafričkim poljima dijamanata* (*In the Early Days, The Reminiscences of Pioneer Life on the South African Diamond Fields*, 1910.) kapitalizam čita kao prirodno, gotovo organsko kruženje dobara svijetom pa sve oko sebe u Južnoj Africi vidi kao „prizor britanskog bogatstva, britanskog poduzetništva i britanske industrije“, odnosno kao „trijumf intelektualne i moralne moći“ (1910: 202). I dok je Karoo za kolonizatore simbol siromaštva i primitivnog života koji treba iskorijeniti, za Južnoafrikance je Karoo simbol svega što su kolonizacijom izgubili. Tako Karoo obilježava svojevrсна ambivalentnost koja privlači Adama jer on kao da se prepoznaje u kući i prostoru na koji dolazi živjeti s nadom u bolji život; vrt je zarastao u grmlje, tipično južnoafričko, gusto i iznimno teško za krčenje. I dok Gavin postaje depresivan gledajući taj prizor, Adam osjeća određenu privlačnost (Galgut 2008: 8). Unutrašnjost je kuće također zapuštena, namještaj je star i raspadnut, kuća je prekrivena debelim slojem prašine (2008: 7). Mjesto je radnje metafora Adamova života koji se raspada. Mještani upozoravaju Adama da je kuća ispunjena „duhovima iz prošlosti“ te Adam, uvjeren da je njegova vlastita sjena duh, počinje s njom razgovarati o svome životu: „[N]ije se činilo nevjerojatnim da su ljudi i događaji iz prošlosti zapravo ovdje, blizu njega. Ponekad je prošlost bila skoro pa vidljiva“ (2008: 46). Iako Adam svoj život u Karoou započinje čišćenjem i izbjegavanjem susjeda, on ne uspijeva pronaći inspiraciju za pisanje pjesama, čime se odlučio baviti nakon gubitka posla. Naime, Adam je nekoć davno pisao poeziju, pa smatra da bi se promjenom mjesta boravka mogao vratiti pisanju, što također ukazuje na Adamovu potrebu da izliječi svoju osobnu traumu jer on počinje razmišljati o krizi kroz koju prolazi (2008: 21).

U Freudovim tekstovima riječ „trauma“ razumije se kao rana koja nije nužno nanesena tijelu već umu (Caruth 1996: 3). Za razliku od rane koja se nanosi tijelu, rana ili bol koja utječe na psihu ljudske jedinice nije dostupna svjesnom dijelu osobe (što je slučaj kod Adama) sve dok se ponovno ne nanese ili reaktivira, što se može dogoditi tijekom noćnih mora ili ponavljajućih radnji osobe koja je preživjela samu traumu (1996: 4). Ono što Adam primjećuje otkako se preselio u novu kuću jesu čudni osjećaji vlastitog postojanja, „kao da je neka druga osoba, iz nekog drugog vremena, skrivena ispod njegove kože“ (Galgut 2008: 9). Osim toga, Adam se budi s osjećajem teških i mučnih snova „koji mu se vraćaju u

valovima“ (2008: 10), no te misli Adam ne dijeli ni sa kim, o njima ne govori nikome, „jedva da ih je priznao samome sebi“ (2008: 21). Ne treba zaboraviti da je trauma, prema Freudu, više od patologije ili jednostavne bolesti narušene psihe; trauma je uvijek izričaj, odnosno priča „rane koja plače, koja nam se obraća kako bi nas uputila na realnost ili istinu koja inače nije dostupna“ (Caruth 1996: 4). No moguće je da Adam nije spreman za njezinu verbalizaciju jer, kao što tvrdi Caruth, „sve ono što nam je nepoznato u našim radnjama, kao i našem jeziku, sve ono čega smo nesvjesni predstavlja tu 'istinu' koja nam nije dostupna“ (1996: 4). Traume pričaju svoje priče, objašnjava Caruth, i primjećuje da ono što progoni žrtvu, što joj se vraća, nije sama realnost nasilnog događaja već realnost prikriivenosti koja ne dopušta da se to nasilje u potpunosti otkrije. Tako trauma u svojoj vlastitoj jezgri priče sadrži dvostruko pričanje; ona oscilira između priče o nepodnošljivoj prirodi događaja i priče o nepodnošljivoj prirodi preživljavanja tog događaja, pa ove dvije priče definiraju složenost onoga što Caruth zove *history* u tekstovima (1996: 7). Kako je Adam siromašni pjesnik, jedino što može ponuditi drugome, svijetu jesu upravo riječi i u svom procesu samoosvjješćivanja Adam smatra da je upravo on „prava duša nacije“, za razliku od Gavina kojemu su cilj života novac i moć (2008: 22). Promatrajući sebe u ogledalu, Adam uočava dominantnu karakteristiku koja opisuje njegovo lice, a to je razočaranje (2008: 22). Štoviše, nakon prepoznavanja razočaranja u sebi, Adam razmišlja nije li možda Gavin ipak bliži „pravoj duši nacije“, što znači da su korupcija i obmana potencijalne karakteristike koje opisuju naciju u temelju (2008: 23).

Evidentno je da Adam promišlja o sebi i svojoj životnoj promjeni iako ne uspijeva verbalizirati vlastitu traumu. Svaki put kada se šeće ulicama Karooa, Adam iznova osjeća ono što je osjetio pri dolasku u Karoo, „da je bio zarobljen negdje što je bilo nigdje i uvijek je bila nedjelja popodne“ (Galgut 2008: 29), što ukazuje na to da Adam zapravo osjeća „odsutnost povijesti“ u vremenu u kojemu se „kazaljke sata nisu micale“ (2008: 29). Značajno je da Adam u svojim razmišljanjima ne promišlja samo o vlastitoj osobnosti, već i o Južnoj Africi općenito:

Ljudski su događaji bili negdje drugdje. U Johannesburgu ili Cape Townu postojao je osjećaj nemira i previranja; velika promjena Južne Afrike bila je evidentna i opipljiva. No, ne ovdje. Ovdje su se stvari činile neizbježnima i prirodnim, predodređenim poput vremena. Tu je bila stara rasna podjela, svi bijelci na jednoj strani rijeke, na svojim prostranim i skupim imanjima, a mješanci na drugoj strani, u gradskom području u svojim prenapučenim kućicama. (Galgut 2008: 29)

Pripovjedač opisuje Adama u fazi između budnosti i sna; čak i kada je pri punoj svijesti, Adam nije u potpunosti siguran što se dogodilo, a što ne, pa

njegova priča ponekad postaje nejasna, prekinuta (2008: 46). On ne uspijeva pisati pjesme, a teško se motivira i na čišćenje prostora. Tek kad mu gradonačelnik naredi da očisti vrt ili će dobiti kaznu, Adam počinje čistiti vrt, no ubrzo odustaje i vraća se svojoj ravnodušnosti i bezvoljnosti, ali i povlačenju u samoga sebe. Jednog dana tijekom kupovine u gradu susreće čovjeka koji ga oslovljava školskim nadimkom Nappy. Adam ne prepoznaje sugovornika, ali prepoznaje nadimak: „'Nappy' je riječ koju nije čuo dvadeset i pet godina, ali ona se odmah priljubljuje uz njega, s dozom srama. To je kao da te netko udari šakom“ (2008: 53). Sugovornik se predstavlja Adamu imenom Canning i podsjeća ga na školske dane, no to mu ništa ne znači. Adam se ne može prisjetiti o kome je riječ: „Istina je da Canningovo ime, njegovo lice i dalje njemu ne znače ništa. On nema sjećanje na Canninga. On ne zna tko je on [Canning]“ (2008: 56). Čitatelj ubrzo saznaje kako je nastao nadimak Nappy. Naime, on je vezan uz sam početak Adamova školovanja kada je kao izrazito uplašen i osjetljiv dječak snažno reagirao na novu okolinu i to anksioznošću, strahom. Tjelesno je Adam taj strah pokazivao mokrenjem u krevet tijekom spavanja. Ostali su ga dječaci zbog toga ismijavali i povezali situaciju s pojmom pelena (*nappy*) koja bi mu trebala dok spava, ali i s njegovim prezimenom Napier. Na taj je način nastao domišljat nadimak Nappy, za Adama oznaka srama koja nije nestala nakon što je prestao mokriti u krevet. Adam nikada nije zaboravio taj događaj; „on je upisan u njega [Adama] sa svom snagom poniženja koje nosi“ (2008: 56).

Kelly Oliver tvrdi da sram pogađa središte bića marginaliziranog subjekta; sram je konstitutivni dio identiteta ne samo zbog toga što se veže uz sebstvo subjekta, već i zato što sram prekida mogućnost ostvarivanja zadovoljstva ili osjećaja interesa u odnosu prema drugom ili drugima (Oliver 2004: 114). Oliver stoga sram opisuje kao „odgovor na prekid učinkovitog kontakta s drugim koji teži ponovnom povezivanju i komunikaciji“ (2004: 115) te ga tumači kao negativno iskustvo sebstva. Ponavljajuće iskustvo srama ne samo da je destruktivno, već ono čini identitet subjekta manje voljenim, prihvaćenim; subjekt osjećajući sram osjeća i samoprezir te bježi u anonimnost. Ovakvo iskustvo može voditi u depresiju ili u preoblikovanje sebstva, navodi Oliver (2004: 119), što drugim riječima znači da umjesto povlačenja u sebe i stvaranja anonimnosti Adam može izabrati performativnu dimenziju – djelovanje i zauzimanje nove pozicije u procesu u kojemu će postati vidljiv, kako sebi, tako i drugima.

Svakako treba primijetiti da u Adamovu slučaju stresni traumatski događaj mijenja njegov način procesuiranja informacija u odnosu na prošlost i na budućnost jer on se ne može sjetiti Canninga, no kako vrijeme i komunikacija između Adama i Canninga odmiču, tako se i Adamova memorija mijenja:

Kada Canning priča o tome kako su on i Adam stari prijatelji, to se čak čini istinitim Adamu. U početku je osjećao kao da je sve to prevara, kao da je on na neki način varalica. No sada kao da je napola uvjerio samoga sebe da on i Canning imaju smislenu povezanost koja seže u njihovo djetinjstvo. Čini se kao da ima sjećanje o Canningu iz njihovih školskih dana, no teško je reći je li ovaj maglovit poludojam preuzet iz sjećanja ili je izmišljen. (Galgut 2008: 114)

Dakle, učinkovit kontakt s drugim prekinut je sramom, što u slučaju Adama i Canninga ne samo da je očito tijekom prvog susreta, već se proteže i u njihovoj međusobnoj komunikaciji, što kulminira situacijom u kojoj Adam pokazuje svoj otpor govoreći Canningu: „Volio bih da me ne zoveš Nappy. Moje je ime Adam. Volio bih da me zoveš mojim imenom. Mrzim kad me zovu Nappy. To je okrutan, glup nadimak... oduvijek ga mrzim“ (2008: 139). No kako Adam ne pronalazi potporu u Canningu, on počinje preispitivati odluku o tome treba li ostati i dalje u Karoo ili je bolje otići: „[D]ođe mu da spakira stvari i napusti ovo mjesto i da se nikada, nikada ne vrati. Bilo je pogrešno misliti o tome kako će se uklopiti u ovu sredinu, među ove ljude; oni su previše različiti od njega, previše okupirani svojom gramzljivošću i ambicijama. On nema ništa zajedničko s njima“ (2008: 140-141). Događaj koji u potpunosti mijenja Adamove odluke je Canningov poziv Adamu na njegovo veliko imanje koje Galgut značajno imenuje Gondvanom (južni superkontinent koji asocira na iskonsku Afriku). Imanje se sastoji od lovačke kolibe i safari parka koji su opet karakteristika kolonijalističkog obilježavanja prostora Afrike. Canning poziva Adama da provede vikend s njim i njegovom suprugom, crnkinjom Baby. Nadimak je to koji su joj nadjenuli bijelci jer Baby za bijelce predstavlja simbol egzotike i misterije Drugog, objekt koji treba pokoriti; za Baby su oni uspješni bijelci koje treba oponašati ne bi li si osigurala život bez siromaštva u kojem je rođena, upravo ono o čemu govori Fanon kada tumači kako je inferiornost kroz povijest prisutna, ali u ekonomskom aspektu (Fanon 2008: 26). Adam se zaljubljuje u Baby pa iz tog razloga počinje svaki vikend provoditi kod Canningovih, uživajući u finim vinima, dobroj hrani, istražujući netaknuti krajolik Canningova safari parka.

Štoviše, zbližavanje i ljubavna veza s Baby otvaraju Adamu mogućnost preuzimanja nove uloge; dok je u društvu s Canningom, Baby je za Adama prijateljeva žena, ali nasamo s Adamom Baby postaje Adamova ljubavnica. Ovaj odnos potiče Adama na temeljitije traganje za samim sobom, što uključuje i ulogu dvojnosti, pa ne čudi što Adam primjećuje da „nijedna od njegovih raznolikih inkarnacija nije onaj pravi, stvarni Adam, no ipak je svaka od njih istinita na svoj način“ (Galgut 2008: 155). Razmišljanje o izdaji i prevari stvara u Adamu osjećaj krivnje i on počinje sebe promatrati kroz

ambivalentnost, unutrašnji sukob u kojemu borbu vode užas i ushićenje: „to sam bio ja, pomisli. Ja sam izrekao tu riječ, ja sam učinio tu gestu. Ono čega se prisjetiti, muči ga i često on želi to prekinuti. I tada se pojavi osjećaj gnušanja prema samome sebi koji izade na površinu“ (2008: 155). S druge strane, Baby, crnkinja, autohtona Afrikanka, postaje Adamova muza, raspiruje mu maštu te ga inspirira za pisanje pjesama, pa Adam sada konačno piše pjesme zbog kojih je došao u Karoo; Baby tako u Adamu potiče ushićenje. Ipak, tijekom vremena, kao i razgovori s Baby, omogućuju Adamu spoznavanje istine: „[N]ije to ljubav, to je nešto drugo. Katkada čak bliže mržnji. Ili zanesenost, možda – ili samo neka vrsta divljeg samoljublja“ (Galgut 2008: 150) jer propitujući svoje osjećaje, ali i Baby, Adam shvaća da Baby svoj odnos s njim shvaća kao prolaznu igru, a s Canningom ostaje u braku zbog vlastitih interesa i oportunitizma. Baby otvoreno objašnjava Adamu: „Ovo naravno neće dugo potrajati. Pa što si ti mislio? Djetinjasto je vjerovati da svijet stoji mirno kad se cijelo vrijeme okreće i okreće“ i ponovno ga vraća samome sebi, dvojbama i preispitivanjima u kojima nikako ne pronalazi stvarnog sebe, „istinskog Adama“ (2008: 155). Osjećaj gadosti prema samome sebi, osjećaj krivnje zbog odnosa s Baby koji mora biti skriven pred Canningom proždire Adama do te mjere da on želi svoju priču ispričati i podijeliti to iskustvo s nekim, ali nema nikoga kome bi se mogao povjeriti, osim samom Canningu, za što nema hrabrosti jer to bi značilo priznavanje izdaje.

Na ovaj način, pretvarajući se da je Canningov prijatelj, a zapravo je izdajica, Adam igra igru obmane, no obmana je dvostruka; Adam obmanjuje i samoga sebe misleći da ga Baby voli i da je spremna zbog njega napustiti Canninga, što nije istina. Polako Adam razaznaje do koje je mjere Canning, pravim imenom Kenneth Canning, korumpirani poslovni čovjek i shvaća da ne želi biti dijelom toga svijeta, te mreže intriga i korupcijskih podmetanja. Iskustvo leta u helikopteru mijenja Adamovu perspektivu; distancirajući se od prostora Karooa i ljudi koji ga naseljavaju, Adam se distancira od svojih iskustava i svojih emocija: „[S]ve što ljudi čine jedni drugima u nekom trenutku više nema moralnog tereta. Povijest je poput ove zemlje koja se nalazi ispod: nešto neutralno i vidljivo, struktura, oblik. Ubojstvo i silovanje i prljavi novac – na kraju su samo sočni detalji priče“ (Galgut 2008: 195).

Na samom kraju romana, kada se Adam vraća životu u gradu i pronalazi posao i novi dom, razmišljanja o životu u Karoou vraćaju mu pomisao na „duhove“ koji su se nalazili u kući: „pomislio je na tu drugu pojavu kao na jedan odcijepljen dio njegova uma, nešto stvarno i zamišljeno istovremeno, neku vrstu nusprodukta depresije kroz koju je prolazio“ (2008: 238). Osim toga, Adamovo metaforično kretanje po sjećanjima rezultira sada spoznajom o

lažnom prijateljstvu s Canningom, kao i lažnoj ljubavnoj aferi s Baby: „on [Adam] se nije mogao prepoznati“. Adam svoj boravak u Karoou vidi kao „skretanje“ (2008: 238) s puta pa u tome možemo iščitavati i razlog zašto sve svoje napisane pjesme odlučuje spaliti. Iako je godinu i pol boravio u Karoou, povratak u Cape Town vraća ga starim dugovima. Naime, Adam je pozvan na sud zbog prometnog prekršaja koji je počinio na dan odlaska u Karoo; mora poštovati sudski protokol i konačno platiti kaznu. U ovom plaćanju kazne Adam prepoznaje priznavanje krivnje i iako sama naplata djeluje kao svojevrsno rasterećenje, razmišlja o svim kaznama u svom životu. Negdje između sna i jave polako počinje osvješćivati načela i istine koje karakteriziraju realni život: „postojala su načela, pravila po kojima se trebalo živjeti i ona su lebdjela u zraku, sjajna i nepovrediva. A onda je tu bio i način na koji se *zapravo* živjelo, što je bila oronula konstrukcija kompromisa i poluistine. Možda je to bilo zbog godina, ali učio je prihvatiti stvarnost“ (2008: 213). Adam svojim kretanjem i premještanjem uloga pokazuje stvarno djelovanje ekonomske infrastrukture i njezinih moći u Južnoj Africi – „superstrukture“, kako je naziva Fanon (2008: 4) – čime se ističe i dalje prisutna borba za uzurpaciju privilegiranih pozicija koja u svojim akterima mijenja nijanse; rasistički vladari kroz aparthejd stvaraju polaritete koji se ukidanjem rasizma prividno ukidaju, no zapravo je osnovna binarna opreka bogati/siromašni i dalje okosnica čitavog južnoafričkog naroda. Jedina je razlika što moderno vrijeme donosi sve nijanse siromašnih, što dokazuje Adamov primjer: „[N]išta nije toliko pokolebalo Adama koliko ideja novca. Nikada prije nije bio istinski siromašan, a to nije bilo ugodno“ (Galgut 2008: 19). Galgut pričajući priču o Adamu ističe taj novi fenomen koji se pojavljuje u Johannesburgu posljednjih godina: „bijelci pokraj semafora, u pohabanoj odjeći, bezdušni, prose“ (2008: 19).

Konačno, evidentno je da roman *Obmanjivač* nije priča koja prati isključivo kretanje Adama Napiera kroz proces osvješćivanja, preispitivanja i potrage za vlastitim identitetom, već kroz Adamovo premještanje i migraciju roman predstavlja dinamičan proces (de/re)konstrukcije identiteta čitave nacije ukazujući pri tom na kompleksnost i premreženost odnosa koju stvaraju pedagoška i performativna dimenzija Južne Afrike. Na simboličkoj razini dolaskom u Karoo Adam ostvaruje kontakt sa zazornim, potisnutim; traumatsko iskustvo pojedinca na jednoj razini pripovjednog teksta, kao i traumatsko iskustvo čitavog naroda ispričano na metaforičnoj razini teksta stvara konstrukciju dvostrukog pisanja. Na ovaj način, kroz proživljeno iskustvo traume koja konstituirala subjekt južnoafričkog društva nakon aparthejda, na mjestu između „ovdje“ i „nigdje drugdje“ potvrđuje se Bhabhina teza prema kojoj upravo otuđenje subjekta postaje

uvjetom kulturalne spoznaje. „[Z]arobljen negdje što je bilo nigdje“ (Galgut 2008: 29) postaje identifikacijska točka, mjesto na kojemu Adam započinje prekopavanje po vlastitoj memoriji i nastojanje da potisnuto dosegne, verbalizira, ispriča, podijeli s drugim(a), no kroz susrete s drugima on svoje potisnuto ne uspijeva u potpunosti razotkriti, a kamoli ispričati. Ovakva složena i konfliktna pozicija kao i „nemogućnost pomirenja sa svojim 'koracima'“ kako Adama, tako i cijele nacije, razotkriva aporije identiteta južnoafričke nacije i snagu moći ekonomske infrastrukture te dokazuje da performativna dimenzija nacije zbog svih nataloženih traumatičnih događaja u prošlosti (ali i sadašnjosti) ne uspijeva naći moralni put u budućnost, već ostaje zamrznuta u „oronuloj konstrukciji kompromisa i poluistine“ (Galgut 2008: 213).

## LITERATURA

- Anderson, Benedict 1990. *Nacija: Zamišljena zajednica*, prevele Nata Čengić i Nataša Pavlović, Zagreb: Školska knjiga.
- Angove, John 1910. *In the Early Days: The Reminiscences of Pioneer Life on the South African Diamond Fields*, Kimberley & Johannesburg: Handel House Ltd.
- Benson, Mary 1933. „Encounters with Fugard: Native of the Karoo“, *Twentieth Century Literature*, sv. 39, br. 4, str. 455-460.
- Bhabha, Homi K. 2002. „Diseminacija: vrijeme, pripovijest i margine moderne nacije“, *Politika i etika pripovijedanja*, ur. Vladimir Biti, prevela Biljana Romić, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, str. 157-190.
- Bauman, Zygmunt 2009. *Identitet. Razgovori s Benedettom Vecchijem*, preveo Mirko Petrić, Zagreb: Naklada Pelago.
- Bošnjak, Branko 2019. *Povijest filozofije*. Zagreb: Školska knjiga.
- Caruth, Cathy 1996. *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Derrida, Jacques 1999. *Drugi smjer*, preveo Srđan Rahelić, uredili Zdenko Zeman i Marko Zlomislčić, Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar.
- Fanon, Frantz 1973. *Prezreni na svijetu*, prevela Vera Frangeš, Zagreb: Stvarnost.
- Fanon, Frantz 2008. *Black Skin, White Masks*, preveo na engleski Richard Philcox, New York: Grove Press.
- Freud, Sigmund 2010. *Pojam jeze u književnosti i psihologiji*, prevela Daniela Tkalec, Zagreb: Moderna vremena.
- Galgut, Damon 2008. *The Impostor*, London: Atlantic Books.
- Goldberg, David Theo 2009. *The Threat of Race. Reflections on Racial Neoliberalism*, Malden: Blackwell Publishing.
- Hall, Stuart 2006. „Kome treba 'identitet'?“, *Politika teorije, Zbornik rasprava iz kulturalnih studija*, ur. Dean Duda, prevela: Sandra Veljković, Zagreb: Disput, str. 357-374.



Ndebele, Njabulo Simakahle 2006. *Rediscovery of the Ordinary. Essays on South African Literature and Culture*, South Africa: University of KwaZulu-Natal Press.

Oliver, Kelly 2004. *The Colonization of Psychic Space. A Psychoanalytic Social Theory of Oppression*. Minnesota: University of Minnesota Press.

Renan, Ernest 2007 (1990). „Što je nacija?“, *Pro Tempore*, Časopis studenata povijesti Sveučilišta u Zagrebu, preveo Tvrtko Lovreković, godina IV, broj 4. Zagreb: ISHA Zagreb – Klub studenata povijesti.

Renan, Ernest 2018. *What is a Nation and Other Political Writings*, preveo na engleski M. F. N. Giglioli, New York: Columbia University Press.

Smith, Anthony D. 1996. “The Origins of Nations”, *Becoming National: A Reader*, ur. Geoff Eley i Ronald Grigor Suny, Oxford: Oxford University Press.

Snaith, Anna 2014. *Modernist Voyages, Colonial Women Writers in London 1890-1945*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 43.

## SUMMARY

### SOUTH AFRICA AND BHABHA'S DISSEMINATION IN DAMON GALGUT'S *THE IMPOSTOR*

Accepting Stuart Hall's definition that national identity is a story which negotiates between the so-called return to roots and “a coming-to-terms-with our 'routes,’” the article reveals South Africa described in Damon Galgut's *The Impostor* (2008) as a country only beginning this journey, stuck between traumatic events in the pedagogical dimension of the nation (Bhabha) and problems of ethical performance of the nation in the present. It was already Frantz Fanon who wrote about the representation of colonized societies as “societies without values,” which is a narrative rooted deeply in the pedagogical dimension of a nation. In spite of the nation becoming independent, and in spite of the abolition of apartheid, South Africa in Galgut's *The Impostor* remains a nation led by brutal materialism, a nation stuck in, to use Galgut's wording, “ramshackle construction of compromise and half-truths.”

Key words: Damon Galgut, South Africa, pedagogical and performative of a nation, *The Impostor*, trauma