

Presečišča med ekokritiko in postkolonialnimi študijami

Barbara Jurša

Dolge Njive 12, 2232 Voličina
barbara.jursa@gmail.com

Članek obravnava teoretska stičišča ekokritike in postkolonialnih študij kot dveh aktualnih metodoloških usmeritev v literarni vedi, združevanje ekokritičkih in postkolonialnih perspektiv pa ponazori ob motivno-tematski analizi romanov Sramota J. M. Coetzeeja, Pijevo življenje Y. Martela in Lačna plima A. Ghosha.

Ključne besede: ekokritištvo / postkolonialne študije / antropocentričnost / zahodnocentričnost / sodobni roman / Coetzee, J. M. / Martel, Yann / Ghosh, Amitav

Teoretski vidiki presečišč med postkolonialnimi študijami in ekokritiko

Sodobna literarna veda je z vpetostjo v aktualno družbeno etično problematiko, pluralnostjo metodoloških pristopov in odprtostjo za povezovanje s sodobno naravoslovno znanostjo razvila ekokritiko, interdisciplinarni študij povezav med literaturo in okoljem, ki predstavlja poskus okoljsko ozaveščene, neantropocentrične literarne vede, obenem pa razširja tudi raziskovalno področje postkolonialnih študij. Obe metodološki polji lahko navežemo na aktualno težnjo literarne vede po raziskovanju vidikov spacializacije, saj ju zanima preplet kulturnih, geografskih in fizičnih prostorov, obe pa tudi zavzemata zgodovinsko perspektivo, saj ekokritika odstira historični razvoj percepcij odnosa med človekom in okoljem. Globalizacija in vse večja prepletenost problemov, ki sta jih ekokritika in postkolonialne študije sprva obravnavali ločeno, prispevata k vzgibu po njunem medsebojnem dopolnjevanju (O'Brien 141, 150).

V premisleku stičišč ekokritike in postkolonialnih študij je potrebno najprej opozoriti, da sta si usmeritvi podobni v svoji neenotnosti in s tem povezanih težavah s samoopredelitvijo (Huggan in Tiffin 10), njuno srečevanje pa prispeva k širitvi obeh. Njuno presečišče je plod deloma iluzorne identifikacije političnih interesov, hkrati pa tudi dejanske skladnosti (White x). Še pred formiranjem ekokritike se zanimanje za okoljska vprašanja v postkolonialnem diskurzu pokaže v delu *Ecological Imperialism* (1986) Alfreda W. Crosbyja, po katerem evropski kolonializem ni pre-

obrazil samo družbenih in gospodarskih odnosov, ampak tudi ideologije odnosa med človeško in nečloveško naravo, predvsem pa opustošil svetovno naravno okolje. Postkolonialne študije vzpostavljajo okoljski angažma že same po sebi, kot 'pisanje proti' zahodni kolonizaciji, ki še vedno degradira nečloveško okolje koloniziranih skupnosti, nastop ekokritike pa omogoči vznik večje zavesti o ekološkem vidiku antiimperialističnega angažmaja. Postkolonialne študije opozarjajo na okoljsko krizo predvsem v zvezi z ekspanzijo industrijskega kapitalizma, ki obsega prilaščanje zemlje ter uporabo naravnih virov (Heise 252). Ekokritika jim prinaša uvid, da žrtve zahodnega kolonializma niso samo ljudje, iz česar sledi, da je (neekokritiško) branje literarnih reprezentacij nečloveškega okolja kot zgolj izraza človeških družbenih razmerij prav tako kolonialistično. Ekokritiki pri diagnosticiranju modernega človeškega odnosa do nečloveškega sveta že dolgo uporabljajo pojem kolonizacije (Wright 6).

Ekokritika se je začela razvijati v smer povezovanja s postkolonialnimi študijami z vse večjim vključevanjem problematike okoljske pravičnosti. Tovrsten premik v ekokritiki, ki se je porodila v skoraj izključni domeni amerikanistike, predstavlja gotovo izid zbornika esejev *Environmental Justice Reader* (2002), ki je naslovil okoljska vprašanja s stališča ameriških rasnih in etničnih manjšin. Pojavil se je kot reakcija na ozko ideološkost glavnine ameriškega okoljskega gibanja, ki ga vodijo interesi ekonomsko privilegiranih belcev in ki sloni na filozofiji t. i. globoke ekologije.¹ Postkolonialni ekokritiki je bližje socialna ekologija,² ki prepoznava vzroke za uničevanje nečloveškega okolja v nepravičnih družbenih odnosih. Razvoj ekokritike, ki se je sprva posvečala le ameriškemu polliterarnemu pisanju o naravi (*nature writing*) ter angleškemu romantičnemu pesništvu, v smeri postkolonialnih študij, pa zadeva tudi njeno zavestno preseganje fokusa na angloameriško literaturo, ki predstavlja po mnenju Ursule Heise eno njenih najbolj resnih intelektualnih omejitev (»The Hitchhiker's« 513).

Postkolonialna ekokritika preučuje besedila z vidika kritike antropo- in zahodno-centrizma, s predpostavko, da se kolonialni diskurz utemeljuje na antropocentričnem, saj koloniziranega reprezentira kot primitivnega, umazanega in živalskega, v nasprotju s kolonialistom kot bolj človeškim, razumnim in civiliziranim (Plumwood 53). Hierarhična opozicija kultura/narava, ki služi upravičevanju zatiranja nečloveškega okolja in nekaterih človeških družbenih skupin, je vezana na dualizem subjekta in objekta, ki je značilen za novoveško metafiziko. Ekokritika, ki si s postkolonialnimi študijami deli kritiko modernega konstruiranja drugega kot objekta, prevprašuje kategorijo človeškega kot obstoječega v opoziciji z živalskim, rastlinskim in neživim, ter tako načenja temelje zahodne instrumentalizacije drugega.

Razhajanja in skupna oporišča

Najočitnejši razkorak med usmeritvama izhaja iz dejstva, da nam nečloveška subjektiviteta ni dostopna preko človeškega jezika. Ekokritika mora torej analizo delovanja hegemonije, kakršne se poslužuje postkolonialna teorija, prilagoditi specifičnosti nečloveškega drugega.³ Ekokritika in postkolonialne študije tudi različno pojmujejo 'kontekst', ki se vpenja v besedilo. Čeprav je za postkolonialne študije značilen materialističen pristop, je ta obarvan marksistično in humanistično, tako da sestavljajo svet, ki sega v besedilo, v postkolonialnih študijah predvsem politične in ekonomske strukture, medtem ko ekokritika razume kontekst širše, kot povezanost človeškega in nečloveškega ter prepletenost narave s kulturo.

Ekokritika se tudi vsaj občasno nagiba k iskanju avtentičnosti v stiku z nečloveškim okoljem, medtem ko postkolonialne študije problematizirajo koncept avtentičnosti ter se vprašanja identitete lotevajo v prvi vrsti post-strukturalistično (O'Brien 140-43). Vsaj v začetni fazi svojega razvoja je ekokritika težila k ideji čiste 'narave', utelešene v divjini, ki je tuja postkolonialnemu pojmu hibridnosti ter postkolonialnemu stanju, kot ga predstavlja sodobno multikulturno velemesto. Postkolonialnim študijam so bližje diaspora in migracije, kot občutek zakoreninjenosti in pripadnosti nekemu določenemu kraju, ki ga v želji po vzbujanju okoljske zavesti evocira del ekokritike (Heise 253). Pri tem je potrebno upoštevati, da se je ekokritika od omenjenega omejenega pojmovanja nečloveškega okolja kot 'narave' v glavnem že odmaknila (Buell 22).

Ekokritika si s postkolonialnimi študijami deli težnjo po meddisciplinarnem povezovanju (Cilano in DeLoughrey 73). Pri tem je seveda bolj radikalna, saj z rahljanjem meja med človeškim in nečloveškim svetom ruši tudi strogo razmejitev med humanistiko in naravoslovjem. Ekokritičsko opozarjanje na hibridizacijo narave in kulture problematizira tudi ločitev med 'predmetom' postkolonialnih študij in same ekokritike. Ob prepoznavanju, da okolje vključuje tako nečloveški kot človeški svet, na eni strani, ter da je brisanje razlik med marginaliziranimi in elitnimi človeškimi družbenimi skupinami z uporabo pojma 'človeštva' nedopustno tudi s stališča pravic okolja, na drugi, lahko ekokritika v svoje obravnave literature vključi tudi koncepte rase, družbenega spola in ekonomskega razreda, ki so vsi pomembni za postkolonialne študije. Postkolonialna ekokritika mora torej družbeno skupnost, ki ji pripadamo, koncipirati širše, kot smo tega navajeni, tako da jo redefinira kot okolje.⁴ Želja po varovanju kulturne raznolikosti, ki je značilna za postkolonialne študije, se ujema z ekokritičskim idealom biološke diverzitete (Murphy 74), postkolonialno usmerjena ekokritika pa mora razumeti kulturno raznolikost kot del raznolikosti samega

okolja ter uničevanje nečloveških fizičnih okolij kot siromašenje človeških kultur, ki so od njega odvisne.

Razsrediščenje humanističnega človeškega subjekta, za katerega si prizadeva ekokritika, lahko vzporejamo s postkolonialnim deprivilegiranjem univerzalnega, zahodnega subjekta (Head 28). Obe raziskovalni polji zagovarjata nujnost prepoznanja kontakta, medsebojnega vplivanja, soodvisnosti, vzajemnosti in (delne) neločenosti 'jaza' in 'drugega' ter potrebo po spoštovanju (delne) 'drugosti'. Tako ekokritiški diskurz kot diskurz postkolonialnih študij predstavljata utopična poskusa koncipiranja bolj pravičnih družbeno-okoljskih struktur na podlagi kritičnega odziva na modernizacijske procese. Njun skupen projekt preobrazbe zahodne kulturne tradicije išče navdih tudi v uničevanih koloniziranih kulturah. Indigenim kulturnim praksam seveda ne sme podeljevati vrednosti šele moderno okoljsko gibanje (Clark 125–26) in vsiljevanje kakršnegakoli globalnega oz. univerzalnega ekološkega stališča je iz položaja koloniziranih skupnosti nedopustno. Prav tako je nesprejemljivo vzdrževanje zahodnega mita o indigenih ljudstvih kot plemenitih divjakih ter prikrievanje dejstva, da se vse kulture zgodovinsko vpisujejo v svoja 'naravna' okolja (Heise 255). V besedah Guhe: »Nobena kultura nima monopola nad okoljsko zavestjo, prav tako pa tudi ne nad izrabljanjem narave« (3) (prev. B. J.). Nixon kritizira občasno (ali zgodnjo) ekokritiško težnjo k lociranju naravnega sveta zunaj zgodovine, v nasprotju s postkolonialnimi študijami, ki se zavedajo potrebe po obelodanjanju potlačenih subalternih zgodovin (235). Guha ob nevarnosti ahistoričnega upodabljanja nečloveške narave poudarja tudi neprimernost reduktivnega mešanja in zlivanja vzhodnih in indigenih duhovnih tradicij v imenu njihove percepirane biocentričnosti, ki naj bi nasprotovala zahodni racionalnosti (»Radical« 74), kar je mogoče očitati predvsem globoki ekologiji. Seveda pa so (bile), kot rečeno, nezahodne kulture bolj trajnostne že zato, ker so (bile) manj pridobitniško in instrumentalno orientirane (Huggan in Tiffin, *Postcolonial* 5), ter vsaj s svojo tradicijo ponujajo alternative uničevalnim modernim individualističnim modelom identitete (Clark 123–25).

Vidiki spacializacije v postkolonialni ekokritiki: lokalno in globalno, kraj in prostor

Tako v postkolonialnih študijah kot ekokritiki rase zanimanje za procese globalizacije ter prepletenost lokalnega z globalnim. V smeri njenega združevanja je potrebno premisliti predvsem možna trenja med etiko pripadnosti kraju ter globalizmom oz. kozmopolitizmom. Ekokritika poudar-

ja pomen kraja in intimnega poznavanja lokalnega okolja za oblikovanje ekološke ozaveščenosti, občutek čustvene navezanosti na nečloveški svet, ki ga vzbuja istovetenje z določenim krajem, pa želi razširiti tudi na raven globalnega prostora. Med ekokritiki, ki opozarjajo na omejenost ekokritiškega privilegiranja kraja in lokalnega namesto prostora in globalnega, sta denimo Timothy Morton in Ursula K. Heise. Postkolonialne študije zanima povezanost lokalnega z globalnim na bolj kritičen in tudi manj neposreden način (O'Brien 142–43). Prepoznanje obstoja planetarnega okolja vsekakor vodi do danes potrebne globalne ekološke zavesti, globalizacija, ki se udejanja kot odvisnost postkolonialnih držav od multinacionalnih korporacij, pa je, kot nas učijo postkolonialne študije, naslednica evropskega imperializma.

Kraj in prostor sta ključna koncepta postkolonialne ekokritike, saj kolonialni odnosi vselej konstruirajo kraj, ki ima svojo zgodovino in je neoločljiv od lokalne kulture, kot prazen, še nepopisan in neizkoriščen prostor. Verjetno najpomembnejši teoretski utemeljitelj ekokritike, Lawrence Buell, opredeli kraj kot prostor, ki je središče subjektovega občutka domačnosti, pri doživljanju kraja pa opozarja tudi na njegovo časovnost ter časovnost subjekta, ki izkuša povezanost z njim (*Writing* 55–74). Kraj obstaja v kulturnem spominu in konotira subjektovo zavezanost določenemu prostoru, ki naj bi vodila k okoljsko ozaveščenim praksam prebivanja. Postkolonialna perspektiva opozarja, da kolonializem kolonizirane skupnosti odtuja od kraja z zemljalastništvom, prisilnim preseljevanjem, značilnim kolonialističnim aktom preimenovanja kraja ter vsiljevanjem jezika kolonizatorjev, ki se ne ujema s koloniziranim okoljem, ter tako uničuje okoljsko znanje, ki je vselej predvsem lokalno. Z obdobjem modernosti naj bi nastopila prva ločitev kraja od prostora kot abstrakcije, in sicer z zahodnim konceptom zemlje kot lastnine,⁵ ki se rodi z ograjevanjem okolja v posamezna zemljišča in ki je povezana s presojanjem civiliziranosti posameznih človeških kultur po tem, v kolikšni meri zemljo, ki jo naseljujejo, tudi zamejujejo, obdelujejo in 'kultivirajo' (Ashcroft et al. 161–64). Marzec denimo vzporeja sočasna procesa ekspanzije britanskega imperija ter privatizacije zemlje na britanskem otočju, ki je bila uvedena v 17. stoletju s ciljem večjega agrarnega izkoristka.⁶ Državno vodena privatizacija z ograjevanjem zemlje (*enclosure*), do katere so imeli prej dostop vsi člani skupnosti, naj bi skupaj s kolonizacijo zamajala ontološko razumevanje okolja ter človeka kot njegovega prebivalca (1–13). Če je 'prebivanje' konstituiralo subjekta kot soobstoječega v skupnosti in znotraj okolja, pa je tržna vrednost zemlje porodila od okolja odvezano človeško subjektiviteto, ki lahko postane kadarkoli premeščena ali razlaščena (Marzec 424–25).

(Post)kolonializem in ekološka znanost: teoretska stičišča za analizo literarnih reprezentacij

Ekokritika, ki želi vključiti kritiko (post)kolonializma, ne sme spregledati dejstva, da se je ekološka znanost razvila v okvirih kolonializma, z začetki ob koncu 19. stoletja. Ekokritika se namreč na ekološko znanost v pomembni meri navezuje. Prve številke *Journal of Ecology*, revije, namenjene novi znanstveni disciplini, so objavljale poročila o rastlinstvu različnih področij britanskega imperija z eksplicitnim namenom podpiranja imperialističnega trgovanja (Adams 25–26). Moderna ideja o potrebi po varovanju okolja naj bi se porodila tako tudi z željo po čim bolj učinkovitem kapitalističnem obvladovanju naravnih virov, in sicer predvsem kot reakcija kolonialne oblasti na drastične posledice njenih nasilnih posegov v okolje, posebno na področju zgodnjih otoških kolonij. Te so utrpeli hitro ekološko degradacijo in prve umetne poskuse obnovitve okolja kot nečesa, kar je potrebno ohranjati za dolgoročno izkoriščanje (Grove 474–75). Korenine moderne ekološke zavesti pa naj bi segale tudi v stike kolonizirajoče kulture z nezahodnimi pogledi na odnos med človeškim in ne-človeškim svetom (Grove 486).

V času postkolonializma ostaja glavni vir uničevanja okolja potreba po naravnih virih, ki jo ustvarja potrošnja v bogatem delu sveta – revni, ki jih okoljska degradacija najbolj prizadene, si je ne morejo privoščiti. Zaradi neravnovesja razmerij moči mora postkolonialna ekokritika nujno ozavestiti razkorak med okoljskimi gibanji prvega in tretjega sveta, četudi teh ne velja povsem ločiti. »Okoljsko gibanje bogatih« stremi k večji kakovosti življenja, tako da se odziva na »odplake izobilja« s prepoznanjem neonesnaženega okolja kot ultimativne dobrine potrošniške družbe, medtem ko si »okoljsko gibanje revnih« prizadeva za zaščito skupnega dostopa do naravnih virov (Guha in Martinez-Alier 33–36). Interesi nečloveškega okolja lahko revnim služijo kot zbirno mesto za upor proti silam svetovnega kapitala, če poskušajo obdržati svoj dostop do naravnih virov, ogroženih s strani tržnega sistema, ki jih želi prevzeti in povsem privatizirati. Ekokritiki prihajajo v stiku s študijami postkolonializma do nekaterih nadvse pomembnih vpogledov: zahodno okoljsko gibanje lahko učinkuje kot oblika kolonializma in pridevnik 'ekološki' se lahko v sklopu t. i. zelenega potrošništva izrablja za neegalitaristične korporativne interese (Huggan in Tiffin, *Postcolonial* 2). V postkolonialnih državah se tudi pojavlja sum, da so okoljevarstveni programi, ki jih v nerazvitem svetu uvajajo zahodnjaki, oblika zarote proti t. i. tretjemu svetu, da so torej izvedeni v želji, da bi ta za vselej ostal nerazvit in tako nenevaren tekmelec na svetovnem trgu (Guha in Martinez-Alier xv–xvii). Zahodne okoljevarstvene skupine

postkolonialnim narodom pogosto ne zaupajo, da bodo uspeli zaščititi svoje naravne vire brez njihove pomoči, ter jih obravnavajo kot nevešče in nevedne žrtve industrializacije, izvirajoče iz Zahoda, ki torej nastopa tako v vlogi njihovega izkoriščevalca kot tudi njihovega rešitelja (Cilano in DeLoughrey 72).

V tej zvezi je simptomatična problematika naravnih parkov. Koncept naravnega parka kot univerzalnega pristopa k varovanju naravnega sveta je nastal na severnoameriški celini na začetku 20. stoletja (Adams 33–36) in je utemeljen na dojemanju narave kot povsem proste človeškega vpliva, zaradi česar vzdržuje nevarno prezrtje delovanja ne-človeškega okolja v našem vsakdanu. Prav tako pa ta rešitev ne upošteva prisotnosti indigenih prebivalcev kot okoljskih delovalnikov ter tako nadaljuje kolonialistično prakso reprezentiranja koloniziranih dežel kot *terre nullius* (Plumwood 61–62). Ustanavljanje naravnih parkov v gosto naseljenih deželah ne upošteva potreb lokalnih človeških skupnosti in slednje odtuja od njihovih okolij, zato ga lahko razumemo kot obliko nadzora zahodnega kapitala nad nezaahodnimi deli sveta (Guha in Martinez-Alier 94–104).

Ekokritiške (in) postkolonialne motivno-tematske analize (sodobnih) romanov

Povezave med ekokritiškimi in postkolonialnimi perspektivami omogočajo s teoretsko podlago za koncepte kraja in prostora ter lokalnega in globalnega okolja analitično, sistematičnejšo obravnavo tistih, predvsem sodobnih, romanov, ki s svojo motivno-tematsko strukturo reprezentirajo razmerja med človeškim in ne-človeškim svetom v luči sodobne okoljske krize. Na opisani teoretski podlagi utemeljena obravnava romanov *Sramota* J. M. Coetzeeja, *Pijevo življenje* Yanna Martela in *Lačna plima* Amitava Ghosha bo skušala to ponazoriti.

Sramota

V *Sramoti* (*Disgrace*, 1999) J. M. Coetzeeja je Južnoafriška republika po padcu apartheida predstavljena kot država, ki vprašanje človekovih pravic ločuje od vprašanja pravic živali, roman pa, nasprotno, poveže kritiko rasizma s kritiko specizma (in seksizma) ter pokaže, kako primerjanje ljudi z živalmi znotraj antropocentrične kulture perpetuirata hierarhične razdalje med različnimi družbenimi skupinami. Osebnostni moralni razvoj belega moškega protagonista, ki izhaja iz položaja kolonialista, je precej težaven in

ga je potrebno razumeti kot osvobajanje od dediščine zahodnocentrizma, antropocentrizma in androcentrizma. Možno razhajanje med ekokritičskim in postkolonialnim vrednotenjem romana leži v interpretaciji težavnosti tega razvoja: postkolonialni vidik kliče po kritični distanci do protagonisteve pripravljenosti sočustvovati s psi, ki se zdi na koncu romana vendarle večja kot njegova zmožnost spoštovati potomce koloniziranih ljudi.

Perpektiva tretjeosebnega pripovedovalca je fokalizirana skoz Davida Lurieja, ki ima do svojih nebelih ljubimk precej rasističen in seksističen odnos. Ker se njegov privilegirani družbeni položaj v postapartheidovskem obdobju zamaje, po posilstvu študentke Melanie izgubi profesuro. V prvem delu romana njegova androcentrična in antropocentrična drža sovpadata: ženske je navajen opisovati kot (v glavnem nemočne) živali.⁷ Dokler se ne preseli k hčerki Lucy na podeželje, kjer je soočen z dejanskimi živalmi, so njegove omembe nečloveških živali omejene zgolj na zoolomorfične karakterizacije ljudi. Po rasistično motiviranemu posilstvu, ki ga doživi njegova (lezbična) hči, se prične preobražati tudi njegovo razmerje do žensk kot drugega in poprej subalternega, hkrati pa ga dogodek izzove v premislek njegovega odnosa do črncev.

Lucy, ki je vegetarijanka, verjame, da »ni življenja na višjem nivoju. Ker je samo to [...], ki ga imamo skupnega z živalmi« (86). David ji sprva ugovarja, da smo ljudje »drugače ustvarjeni od živali« (86), kmalu pa začuti nelagodje ob uživanju mesa ovac, s katerima je prišel v stik, ko sta se še pasli na sosednjem dvorišču. Na hčerin predlog začne pomagati njeni prijateljici Bev pri uspavanju zapuščenih psov v živalski kliniki. Ta njegova dejavnost stopi nepričakovano v ospredje romana. David delavcem v krematoriju tudi prepreči, da bi pasja trupla stolkli v obliko, ki bi jo bilo lažje predelati. Interpretacija, ki nam jo nalaga postkolonialna perspektiva, lahko išče vzroke za protagonistovo sočustvovanje z zapuščenimi psi v njegovem spreminjajočem se družbenem položaju. Nova razmerja moči v Južni Afriki se kažejo tudi v Lucyjinem negotovem statusu lastnice posestva in v prizadevanjih temnopoltih Južnoafričanov, da bi si prisvojili zemljo, lastništvo nad katero jim je bilo dolgo odrekano. Lucy si deli posest s črncem Petrusom, ki ji v zameno za to, da mu daje v uporabo nekaj zemlje, pomaga skrbeti za pse in rože. Za Petrusa, ki je odsoten, ko jo napadejo temnopolti moški, se izkaže, da je sorodnik najmlajšega napadalca. V zameno za zaščito, ki ji jo lahko nudi, Lucy Petrusu dovoli, da jo imenuje za svojo tretjo ženo, ter mu da prepisati svoje zemljišče. Pripravljena je sklepati kompromise in biti »kot pes« (230). Petrus se Davidu najprej predstavi kot »pasji hlapec« (74), na zabavi, ki jo priredi ob svoji novi pridobitvi posesti, pa ponosno pove, da je s psi opravil (146). Aluzija na roman *Jude the Obscure* Thomasa Hardyja poveže usodo nezaželenih psov z usodo ekonomsko marginaliziranih ljudi

(Armstrong 180). Pes se v romanu pojavlja kot »utelešena sramota,« vendar pa ne kot zgolj pripravna metafora za človeško ponižanje (Herron 487). Protagonistova empatična imaginacija se razvija prav v navzočnosti ne-človeških živali. Zdi se, da ga sočutje, ki ga začuti do njih, uči tudi sočutja do ljudi (Wright 92). Opera, ki jo komponira, tako sčasoma opusti opisovanje Byrona in njegove mlade ljubimke ter se osredotoči na to ljubimko kot postarano vdovo. David se tudi igra z mislijo, da bi v opero vključil glas psa in zvok *banja*, ki je glasbilo afriškega izvora. Razvoj njegove kompozicije torej odseva njegov vse bolj vključujoč odnos do ne-človeških živali, nebelcev in žensk. Roman se zaključuje z mučno usmrtnitvijo psa, na katerega se je posebno navezal. Smrt tega psa je prikazana kot prehod duše, kar daje slutiti, da David duše ne pripisuje več izključno ljudem. Natančneje, besedilo na tej točki reprezentira »telesnost drugega« brez objektivirajočega diskurza telesa kot nečesa živalskega brez duše (Jolly 153). To je posebno pomenljivo z ekokritičnega vidika, saj je dualizem duše in telesa tesno zvezan z opozicijo med človekom in živaljo.

S perspektive postkolonialne ekokritike je zanimivo tudi to, da skuša protagonist, ki svojim študentom predava o Wordsworthovi pesnitvi *The Prelude*, romantično sublimnost Mont Blanca prenesti na afriško pokrajino. Kot avtor monografije, naslovljene *Wordsworth and the Burden of the Past*, se mora afriško okolje šele naučiti doživljati brez zatekanja k zahodno-centričnim konceptom (Barnard 216). Coetzee je v govoru ob prejetju nagrade Jerusalem Prize leta 1987 podvomil v možnost obstoja pastorage v južnoafriški literaturi, ker ljubezni do zemlje, živali in rastlin po njegovem mnenju ni mogoče izražati na pošten način, dokler nista doseženi enakovrednost in enakopravnost med ljudmi (Barnard 200). V *Sramoti* dekonstruira južnoafriško belsko pastoralo, temeljno pastoralno idejo – idejo prepletenosti človeških življenj z nečloveškim okoljem – pa skuša obdržati tako, da jo zoperstavi komodifikaciji, ki so ji v (post)kolonialnih družbah podvržene tako nečloveške kot človeške živali (Huggan in Tiffin, *Postcolonial* 104–10). Predvsem ekokritičsko branje se lahko opre tudi na to, da je Lucyjina oblika kmetovanja (gojenje rož) okoljsko odgovorna alternativa živinoreji, ki je postala v Južnoafriški republiki glavni krivec okoljske degradacije (Wright 102). Po drugi strani moramo biti predvsem s postkolonialne perspektive pozorni na kulturno specifičen pomen 'privilegiranih' čistokrvnih psov, za katere skrbi Lucy v svojem pasjem hotelu. Nekatero pasmo so med južnoafriškimi belci namreč priljubljene, ker naj bi odganjale temnopolte 'vsiljivce'. Lucy torej kljub svojim egalitarističnim pogledom sodeluje v diskurzu rasističnega strahu (Wright 97) in njeni posiljevalci najprej postrelijo pse v njeni oskrbi. Ekokritičsko branje romana ne sme spregledati, da so tako čistokrvni psi kot številnejši usmrčevani

mešanci prepuščeni na milost in nemilost človeški antropocentrični sodbi o svoji uporabnosti za ljudi.

Pijevo življenje

Pripovedovalec romana *Pijevo življenje* (*Life of Pi*, 2002) Yanna Martela je pisatelj, ki zapisuje ustno pripoved kanadskega biologa in teologa Pija. Ta obnavlja svoje naporno potovanje iz Indije, kjer se je rodil. Njegovi starši so nameravali emigrirati skupaj s svojim živalskim vrtom, toda ladja je potonila in med preživelimi na krovu rešilnega čolna se znajdejo le deček in nekaj (ne-človeških) živali. Med slednjimi je tudi bengalski tiger z imenom Richard Parker, ki kmalu pobije svoje ne-človeške sopotnike. Pi začne zato, da bi preživel, tigrovo vedenje pogojevati, pri čemer mu pomaga znanje, ki ga je podedoval kot sin upravnika živalskega vrta. Dejstvo, da rešilni čoln v takšnem kontekstu sugerira Noetovo barko in da si ga človeški protagonist deli s predstavnikom verjetno najslabnejše ogrožene vrste, postavlja bralca neizogibno pred vprašanje, ali si lahko preživetje človeštva zamišlja brez drugih živalskih vrst. Opraviti imamo skratka s teznim romanom, ki želi delovati kot zagovor biotske raznovrstnosti. Toda čeprav protagonist zatrjuje, da brez tigrove družbe svojega brodolomstva ne bi preživel, sta sporna njegov pogled na živalske vrtove in način, kako si ne-človeško žival podredi. Pi verjame, da so ne-človeške živali človeku nevarne le tedaj, ko so negotove glede svojega mesta v hierarhičnem razmerju, svoje dresiranje tigr pa opisuje kot zmago možganov nad mišicami (57). Po Armstrongu podpira roman antropocentrične razsvetljenske vrednote modernosti. Pi ga spominja na kolonizatorja Robinsona Crusoeja, saj preživi s pomočjo praktičnosti razuma: tiger je postavljen v vlogo človekovega »sovražnika, domače živali in njegovega Petka« (179). Roman se tudi izogne partikularnosti in lokalnosti dogajalnega prostora ter tako naturalizira globalno gibanje kapitala, ki je posledica zgodovine modernosti. Pijevo prekoceansko potovanje lahko povežemo z realnostjo svetovnega uvoza in izvoza živali (Armstrong 179–81).

Kot rečeno, je težavno tudi Pijevo zagovarjanje institucije živalskega vrta, ki naj bi po njegovem prepričanju prispevala k ohranjanju biotske raznolikosti. Pi trdi, da so živali v ujetništvu v boljšem položaju kot v svojih naravnih življenjskih okoljih, pa tudi, da lahko ljudje sodijo o tem bolje kot živali same (30). Divjino razume kot kapitalistično kompetitivno okolje, v katerem vlada pomanjkanje, živalski vrt, ob katerem je odraščal, pa primerja z luksuznim hotelom in rajskim vrtom. Svoje doživljanje tega živalskega vrta opisuje kot konzumacijo pestrega bogastva naravnih barv

in zvokov, kar lahko vzporejamo z njegovo zahodnocentrično reprezentacijo Indije kot eksotičnega okolja, kakršno zanima turiste. Ekokritika si prizadeva za kritiko objektivirajočega pogleda, ki je značilen za človeške obiskovalce v živalskih vrtovih, postkolonialne študije pa nas opozorjajo, da je zgodovina živalskega vrta vpeta v zgodovino kolonializma. Dovolj zgovorno je že dejstvo, da so Evropejci ob razstavnih primerkih rastlin in živali iz kolonij vodili s sabo tudi indigene ljudi, ki so jih v metropolah razstavljali kot eksotično zanimivost (Ashcroft et al. 87–88). Živalski vrtovi so v britanskem imperiju simbolizirali urejanje in upravljanje ne-človeškega sveta skoz označevanje. Ujetništvo divjih živali naj bi dokazovalo tako človeško nadvlado ne-človeškega sveta kot britansko imperialno moč, s predpostavko, da so Britanci o živalih vedeli več kot ljudje, ki so z njimi sobivali v njihovem izvornem okolju. Armstrong zato problematizira britansko ime indijskega tigra v *Pijevem življenju* (179). Roman hkrati zakriva, da Pijeva družina ponavlja dejanja evropskih kolonialistov, saj skuša vzpostaviti nasprotje med znanstveno sistematičnostjo ameriških zoologov ter intuitivnejšim odnosom do živali, kakršen je značilen za protagonistovega očeta (53). Tako se zdi, da je poduhovljen indijski pripovedovalec uporabljen za lažje propagiranje humanističnih pogledov znanstvene modernosti. Pi, ki se označuje za pripadnika treh religij hkrati, se denimo zoperstavlja svojemu indijskemu učitelju, ki v duhu razsvetljenstva izenačuje znanost s svetlobo in religijo s temo (39–40). Pijeva identiteta tako vsaj na prvi pogled dekonstruira dualizme, značilne za moderni svet, kot so znanost/religija in razum/emocija (Stratton 6–7).

V samorefleksivnem zaključku romana mora Pi svojo brodolomsko zgodbo zagovarjati pred zavarovalniškima agentoma. Ker ji ne verjameta, jima ponudi njeno predvidljivejšo različico, v kateri nastopajo samo človeške pripovedne osebe in v kateri zavzame mesto tigra Pi sam, namreč potem, ko postane kanibal. Pi vztraja pri tem, da je prva zgodba boljša, s tem pa tudi pri tem, da je svet z ne-človeškimi živalmi boljši kot brez njih. Ekokritiška analiza romana je na tem mestu pozorna na dejstvo, da je v kulturni tradiciji branja živalskih zgodb kot alegorij človeških lastnosti moralno nesprejemljivo vedenje ljudi metaforično pripisano živalim. Kanibalizem dela ljudi živalske, ne da bi spodkopal strogo konceptualno ločnico med človekom in drugimi živalskimi vrstami. Alternativni zgodbi sta pripovedovani povsem različno: prva, ki vključuje živalske pripovedne osebe, deluje realistično, druga, ki tigra internalizira in demonizira, pa je klišejska (Huggan in Tiffin, *Postcolonial* 185). Nagibanje stran od kanibalistične zgodbe k zgodbi, v kateri nastopajo tudi ne-človeške živali, lahko razumemo kot dekolonizacijsko gesto, usmerjeno proti kanonu brodolomskih pripovedi na čelu z *Robinsonom Crusoejem* (Wright 73). Richard Parker

in Pi, ki na kopnu sicer prakticira vegetarijanstvo, na krovu uživata isto hrano; ko tiger pokonča neznanega človeka, ki ga srečata sred oceana, pa deček tudi sam zaužije košček človeškega mesa (266). Zabrisanje razlike med kanibalizmom in mesojedstvom v tem kontekstu prevprašuje opozicijo med človeškimi in ne-človeškimi živalmi. Ko Pi in Richard Parker naletita na plavajoči otok, ki ga sestavljajo mesojede alge, ter se znajdetata v položaju njihovega potencialnega plena, pa je postavljeno pod vprašaj tudi ostro ločevanje med rastlinami in živalmi. Thomas interpretira otok, ki združuje rastlino in žival v simbiotičen organizem, kot metaforo za razmerje, ki se je vzpostavilo med človekom in tigrom, ki naj bi na tej točki pripovedi delovala kot eno (186). Človeški zob, ki ga Pi s strahom odkrije v notranjosti 'sadeža' enega od otoških 'dreves', lahko beremo kot simbol vseprisotnega človeškega potrošništva, ki je vezano na prekomerno izrabo naravnih virov. Tudi Crusoe se je bal, da ga bodo pogoltnili naravni elementi ter otoške živali in ljudje, čeprav je bil največja nevarnost on sam, saj je otok, ki mu je omogočil preživetje, zajel v kapitalistični imperializem (Huggan in Tiffin, *Postcolonial* 174). Potujoči otok alg kot utelešenje potrošništva (Stratton 15) lahko povežemo z njegovo enoličnostjo in neprimerljivo revnim ekosistemom (280).

Kot intertekst je pomembna tudi kratka zgodba *Pripoved Arthurja Gordona Pyma* E. A. Poeja, v kateri je Richard Parker ime pripovedne osebe, ki postane žrtev kanibalizma na ladji. Martelovo pozornost je moralo vzbuditi nenavadno naključje: Poe je uporabil ime in priimek dejanske zgodovinske osebe, ki je izgubila življenje v uporu na ladji, prav takšno ime in priimek pa je nosil tudi človek, ki je postal 46 let po objavi njegove kratke zgodbe žrtev kanibalizma v povsem identičnih okoliščinah, kakršne je ustvaril Poe v svojem besedilu. Ekokritika nas napotuje na interpretacijo, po kateri je bengalski tiger postal žrtev lakomnosti človeške vrste, mačistični lov na divje živali pa se je razpasel prav s kolonializmom. Za ekokritike je pomenljiva tudi epizoda, v kateri Pijev čoln zaplove med gore plastičnih odpadkov. Ta droben dogodek se sklada z resničnostjo ogromnih količin plastike, ki se nahajajo sred Pacifika in Atlantika in so vzrok smrti številnih morskih ptic in drugih živali.

Lačna plima

Roman *Lačna plima* (*The Hungry Tide*, 2004) Amitava Ghosha tematizira etično-politične dileme ustanavljanja naravnih parkov v nezahodnem okolju: tovrstno zamejevanje območij, ki naj bi nekatere živalske vrste obvarovalo pred izumrtjem, revnim človeškim domačinom otežkoča preži-

vetje. Besedilo opozarja tako na degradacijo ne-človeškega okolja kot na stisko človeškega subalternega, ki živo občuti njene posledice, hkrati pa je zatiran prav v imenu (preozko pojmovanih) okoljskih interesov. Trk med potrebami lokalnih človeških skupnosti ter prizadevanji mednarodnih okoljevarstvenih organizacij, ki s finančnimi sredstvi pritiskajo na vlade postkolonialnih držav, je v romanu prikazan kot navidezen in razrešljiv. Okoljevarstvenike prvega sveta 'zastopa' ameriška znanstvenica indijskih korenin, Piya, ki preučuje ogrožene gangeške delfine, nad lokalnim človeškim prebivalstvom pa bdi socialna aktivistka, Indijka Nilima. Težave naj bi bile odpravljene s Piyinim postopnim asimiliranjem v vse vidike lokalnega (kulturno-naravnega) življenja ter njeno odločitvijo ostati v regiji in delovati v sozvočju domačini, pri čemer naj bi jo usmerjalo prav redno posvetovanje z Nilimo (Huggan in Tiffin 4). Predvsem okoljsko angažiran globalizem in predvsem socialno angažiran lokalizem se izkažeta za medsebojno dopolnjujoči se sili, ki se lahko skupaj upreta represivnosti države in globalnega kapitalizma. Pri tem je pomembno, da roman ne stavi na esencialistično pojmovanje 'lokalnega prebivalca', pač pa izpostavlja procese identifikacije s krajevnim okoljem (Weik 121–25). Vse osrednje človeške pripovedne osebe so se v Sundarban, kjer se roman dogaja, – delto treh rek na meji med Indijo in Bangladešem –, priselile od drugod. Mukherjee celo meni, da je postkolonialni migrant paradigmatična pripovedna oseba *Lačne plime* (150).

Sundarban, arhipelag otokov z največjim gozdom mangrov na svetu, je znan predvsem kot življenjsko okolje bengalskega tigra. Ghosh, ki trdi, da daje kot pisatelj dogajalnemu prostoru skoraj enako težo kot pripovednim osebam («The March» 7), predstavlja sundarbansko okolje kot glavno gibalo življenjskih zgodb njegovih prebivalcev (Anand 160). Ker so sundarbanski otoki neprestano izpostavljeni preoblikovanju in izbrisanju, je najmogočnejši delovalnik v romanu pravzaprav voda (Anand, »Words« 37). Zgodba in pripoved strukturno sledita plimi in oseki oz. značilnostim pokrajine, ki jo določa neprestano mešanje zemlje in vode (Gurr 70–75). Pripoved je izmenjujoče se fokalizirana skoz Piyo in kalkutskega prevajalca in poslovneža Kanaija, Niliminega nečaka, ki je prišel v Sundarban, da bi pregledal dnevniško zapuščino svojega strica. Kanai tudi pomaga Piyi navezovati stik z lokalnim okoljem tako, da je občasno njen tolmač. Roman upodablja in evocira okolje kot besedilo, ki ga je mogoče brati na različnih ravneh, in na način, ki presega dihotomijo narava/kultura. Opozoriti pa je potrebno na eno izmed postkolonialnih kritik *Lačne plime*, ki njenim okoljskim reprezentacijam očita izhajanje s privilegiranega položaja moči. Okolje naj bi bilo namreč uzrto z gledišča tistih pripovednih oseb, ki so produkti kozmopolitske izkušnje, medtem ko Fokir (sicer otrok bangladeške begunke), nepismeni lokalni ribič, s katerim Piya sodeluje na

svojih raziskovalnih odpravah po rečnih kanalih, v romanu ne pride do glasu – deluje le kot del pokrajine, ne da bi jo tudi sam pripovedoval (Rath in Malshe 29–30). Piya, ki poskuša obvladati neznano okolje z GPS napravami, daljnogledom in znanstvenim jezikom, uteleša »kolonialistični panoptični stroj vednosti« (Mukherjee 148). Fokirjev odnos do okolja pa vpliva nanjo v tolikšni meri, da delfinov vrste Orcaella ne dojema več kot izoliranega predmeta svojega raziskovanja, temveč kot prebivalce kompleksnega ekosistema, v katerem so vsi deli med sabo intimno in neločljivo povezani (Marzec 431–33). Pri njenem znanstvenem delu odigra ključno vlogo prav okoljsko znanje domačinov. Fokir ji ne pomaga samo locirati izmuzljivih iravadskih delfinov, ampak jo ničkolikokrat obvaruje pred številnimi nevarnostmi, ki prežijo nanjo iz okolja. Tako deluje kot njen 'fakir', vodič, ki je tradicionalno spremljal gozdarje in lovce v divjino ter jih ščitil s svojo povezanostjo z naravnimi božanstvi (Anand 161–62).

Lačna plima se loteva z vidika postkolonialnih študij pomembne tematike komunikacijskih šumov, ki nastajajo zaradi razdalj med jeziki in kulturami, skupaj z za ekokritiko značilnim vprašanjem sorodnosti in povezav med človeškim in ne-človeškim, ki seveda ne morejo temeljiti na človeškem logosu.⁹ Piya je s Fokirjem, s katerim si ne deli vezi skupnega jezika, denimo precej bolje ušla kot s Kanaijem, ki s tolmačenjem včasih med njima posreduje. Ghosh poudari prav odsotnost specifično človeške komunikacije v njunem izjemno harmoničnem odnosu, polnem medsebojne naklonjenosti in zaupanja. Njuno sporazumevanje poteka na ravni, ki presega ločnico med človeškim in ne-človeškim svetom: »Tukaj je že sam obstoj pomenil komunikacijo. ... Onadva, Fokir in ona, bi lahko bila balvana ali drevesi glede na to, kar sta vedela drug o drugem: in mar ni bilo nekako bolje, nekako bolj pošteno, da nista mogla govoriti med sabo?« (153). Povezuje ju predvsem nenasilen in spoštljiv odnos do ne-človeškega okolja ter sposobnost njegovega pozornega opazovanja. Oba pri njunem delu, ki v okolje ne posega uničevalno, ovirajo nadzorniki naravnega parka, ki jih zanima samo denar in ki predstavljajo s svojo brezobzirnostjo veliko večjo nevarnost ne-človeškemu svetu. Medtem ko z motornim čolnom preganjajo domačine zaradi usmrtilve tigra, ki se je sredi noči splazil v njihovo naselje ter začel pobijati živino, iz malomarnosti ubijejo delfinjeva mladiča, ki predstavlja upanje za preživetje vrste Orcaella.

Za postkolonialno branje ključni del pripovedi je poročilo o izgonu bangladeških beguncev s sundarbanskega otoka Marichjhāpi, ki ga je leta 1979 ukazala in nasilno izvedla regionalna vlada.¹⁰ Poročilo prepreda roman v obliki dnevniških zapisov Kanaijevega strica, ki je te zamolčane dogodke spremljal od blizu. Begunci so svojo pravico bivati na otoku, ki je bil poprej nenaseljen z ljudmi, utemeljevali s sklicevanjem na naravnost – in s tem

hkrati človeškost – svoje odvisnosti od ne-človeškega okolja, ki je po njihovem mnenju niso zmožni razumeti le bogataši, ki lahko živijo na videz neodvisno od narave. V besedah Kusum, Fokirjeve matere: »Spraševala sem se, kdo so ti ljudje, ki tako močno ljubijo živali, da bi zaradi njih bili pripravljene ubiti še nas. Ali sploh vedo, kaj se dogaja v njihovem imenu? ... naša krivda, naš zločin je bil zgolj to, da smo samo človeška bitja, ki poskušajo živeti, kot so ljudje že od vekomaj živeli: od vode in zemlje. Nobeno človeško bitje ne bi tega imelo za zločin, razen če morda niso pozabili, da so tako ljudje živeli že od vedno ...« (256) Vključitev marichjhāpijskega masakra v pripoved izzveni tudi kot neodobravanje nedavne odločitve zahodnobengalske vlade, da se obsežno površino sundarbanskih otokov proda za ekoturistične namene zasebnemu podjetju Sahara India. Ghosh se je v javnosti glasno zoperstavil temu projektu, ki ne upošteva pravic lokalnega človeškega prebivalstva in ki mu nasprotujejo tudi številne okoljevarstvene agencije (Anand 158–59). Besedilo podaja kritiko neoimperialističnih sil, ki izkoriščajo ne-človeško okolje ter uničujejo indigene človeške kulture, ki predstavljajo enega izmed pomembnih dejavnikov varovanja narave. V njem naletimo denimo na lokalni mit o Bon Bibi, boginji v podobi tigra, ki ljudi v gozdu varuje, ter demonu Dokhinu Raiju, ki prav tako v podobi tigra ljudi napada, kadar vdrejo na njegovo ozemlje. Hindujci in muslimani tega območja se, preden se odpravijo v gozd, poklonijo obema božanstvoma. Z mejo, ki jo je Bon Bibi začrtala med domeno Dokhina Raija in človeškimi naselbinami, mit opozarja, da ljudje s svojimi posegi v gozd ne smejo pretiravati, če ne želijo biti deležni uničenja (Anand 162–63).

Za zaključek pa pristavimo še nekaj pomislov o uspešnosti političnega in etičnega angažmaja, kakršnega si zastavlja *Lačna plima*. V prvi vrsti ne ponuja povsem zadovoljive rešitve za tesen soobstoj ljudi in ljudožerskega tigra. Mednarodni pritisk na indijsko vlado namreč zadeva tigra in ne iravadskega delfina, na katerega se osredotoča Piyin okoljski aktivizem (Huggan in Tiffin 5). Čeprav je z vidika postkolonialnih študij to, da človeški domačini, ki mučijo ujetega tigra, ne ustrezajo stereotipu 'plemenitega divjaka', vsekakor učinkovito, pa je mučeni tiger grešni kozel za nasilje, ki ga nad njimi izvajajo državni organi, ter je tako vsaj implicitno predstavljen kot pogrešljiv, kar je z ekokritičnega stališča nedopustno (Huggan in Tiffin, *Postcolonial* 188–90). S postkolonialne perspektive pa je potrebno problematizirati predvsem dejstvo, da je Fokirjeva smrt v tajfunu predstavljena kot njegovo samožrtvovanje za Piyo. Besedilo namreč sugerira, da je takšna žrtev potrebna za vzpostavitev zveze med lokalnimi človeškimi interesi in interesi okolja nasploh (Clark 126).

Ekokritika odstira tiste motivno-tematske in z njimi povezane strukturne vidike besedil, ki spodkopavajo dualizme človek/žival in narava/kultura, kar je pomembno tudi s stališča postkolonialnih študij. Kolonialistični zahodnocentrični diskurz se namreč utemeljuje neposredno na antropocentričnem. Teoretski koncepti kraja in prostora ter lokalnega in globalnega, ki izhajajo iz združevanja ekokritičskih in postkolonialnih perspektiv v kritiki antropo-in-zahodnocentričnosti, ter analiza besedil v luči njihovega kulturnozgodovinskega in okoljskega konteksta omogočajo nove vpogledе v literarno reprezentacijo človeškega odnosa do ne-človeškega drugega v postkolonialnih romanih. V teh besedilih se upodobitve uničevanih postkolonialnih ekosistemov pojavljajo kot implicitna kritika (neo)imperializma, nečloveške živali pa v njih ne nastopajo nujno le kot metafora za podrejane človeške družbene skupine, pač pa kot dejanske pripovedne osebe, ki so same žrtve imperialistične logike dominacije. Motivno-tematska analiza treh postkolonialnih romanov, ki reflektirajo odnose med človeškim in ne-človeškim svetom, je pokazala, da se lahko ekokritičska in postkolonialna pristopa dopolnjujeta tako, da eden drugega opozarjata na slepe pege. Vpliv postkolonialnih študij lahko poskrbi za to, da je ekokritičska interpretacija zmožna ločevanja med dominirajočimi in dominiranimi človeškimi družbenimi skupinami, ekokritika pa lahko postkolonialne študije obvaruje pred v resnici kolonialistično marginalizacijo ne-človeškega sveta.

OPOMBE

¹ Za globoko ekologijo Arneti Naessa je značilna zahteva po prestrukturiranju človeške družbe na osnovi ekocentričnih načel, ki vključuje zagovarjanje biosfernega egalitarizma, raznolikosti in kompleksnosti ter nuje po zmanjšanju števila človeškega prebivalstva, skupaj s privilegiranjem radikalno nepotrošniškega načina posameznikovega življenja, ki se navdihuje v holistično usmerjenih filozofskih ali religijskih tradicijah. Pot k reševanju okoljske krize vidi globoka ekologija v samouresničenju posameznikov, ki vključuje njihovo identifikacijo z drugimi živimi bitji ali z ekosistemom kot celoto.

² Središčna referenca za to usmeritev okoljske etike je delo Murraya Bookchina, ki opozarja, da o sožitju človeškega in ne-človeškega sveta ne moremo govoriti, dokler (človeško) družbeno življenje usmerja logika dominacije. Zamenjava hierarhičnih družbenih razmerij z egalitarnimi je za socialno ekologijo ključ za reševanje okoljske krize, za katero ne smemo kriviti tehnologije ali rasti prebivalstva samih po sebi.

³ Lacanovska teorija oblikovanja subjektivitete, ki vpliva na postkolonialno rabo pojma 'drugi' (Ashcroft et al. 155–56), denimo ni uporabna za ekokritiko, saj si ljudje celo v primeru ukročenih in udomačenih živali ne moremo podrediti ne-človeške subjektivitete preko človeškega jezika.

⁴ Okolje je pojmoval kot družbeno skupnost že Aldo Leopold, utemeljitelj 'deželске etike' (*A Sand County Almanac*, 1949).

⁵ Takšni zemljelastniški (kolonialistični in antropocentrični) miselnosti se upre denimo Henry David Thoreau, najslavnejši predstavnik ameriškega polliterarnega pisanja o naravi

(*nature writing*), v *Waldenu* (1854): »Človek je bogat v sorazmerju s številom stvari, ki si jih lahko privoščijo pustiti pri miru.« (Prev. B. J.)

⁶ Angleški romantični pesnik in kmečki delavec John Clare v svojem delu pričuje o privatizaciji zemljišč v svojem domačem kraju, procesu, ki ga je kritiziral kot zločin proti samemu okolju, denimo v pesmih »The Mores« in »The Lament of Swordy Well«. Clare je videl družbena in okoljska razmerja kot neločljivo prepletana (Bate 164).

⁷ Melanie je, ujeta v Davidov objem, primerjana z zajcem, David pa jo označuje tudi kot »ptičico« in »goločičico« (25, 32, 34).

⁹ Za ekokritiko je pomemben t. i. biosemiotični obrat, ki umešča človeški jezik v naravni svet, prežet z znaki, pomeni in nameni – biosemiotika priznava komuniciranje vsem življenjskim oblikam. Zanj je pomembna Peirceova semiotika, po kateri so odnosi med znaki triadni in utemeljeni v izkustvu sveta, ne pa diadni in zgolj relacijski kot v Saussurovi semiologiji.

¹⁰Naselitev otoka Marichjhāpi izvira iz razdelitve (Britanske) Indije leta 1947, ki je provinco Bengalijo razdelila na Zahodno Bengalijo (hindujsko indijsko zvezno državo) in Vzhodni Pakistan (muslimanski vzhodni del Pakistana, ki je pozneje postal Bangladeš) ter povzročila migracijo milijonov ljudi. Uradno so bili priseljenci izseljeni zaradi okoljevarstvenih razlogov. Nasilna izselitev je povzročila stotine smrtnih žrtev. (Huggan in Tiffin, *Postcolonial* 186)

LITERATURA

- Adams, William M. "Nature and the Colonial Mind." *Decolonizing Nature. Strategies for Conservation in a Post-colonial Era*. Ur. William M. Adams in Martin Mulligan. London in Sterling, VA: Earthscan Publications Ltd, 2003. 16–51.
- Adamson, Mei Mei Evans in Rachel Stein, ur. *The Environmental Justice Reader. Politics, Poetics & Pedagogy*. Tucson: The University of Arizona Press, 2000.
- Anand, Divya. "Locating the Politics of the Environment and the Exploited in Amitav Ghosh's *The Hungry Tide*." *Essays in Ecocriticism*. Ur. Nirmal Selvamony, Nirmaldasan in Rayson K. Alex. New Delhi: Sarup and Sons, 2007. 156–71.
- . "Words on Water: Nature and Agency in Amitav Ghosh's *The Hungry Tide*." *Concentric: Literary and Cultural Studies* 34.1 (2008): 21–44.
- Armstrong, Philip. *What Animals Mean in the Fiction of Modernity*. London: Routledge, 2007.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths in Helen Tiffin. *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*. 2. izd. London: Routledge, 2007.
- Barnard, Rita. "J. M. Coetzee's *Disgrace* and the South African Pastoral." *Contemporary Literature* 44.2 (2003): 199–224.
- Bate, Jonathan. *The Song of the Earth*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2002 (2000).
- Buell, Lawrence. *Writing for an Endangered World: Literature, Culture, and Environment in the U.S. and Beyond*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.
- . *The Future of Environmental Criticism: Environmental Crisis and Literary Imagination*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- Cilano, Cara in Elizabeth DeLoughrey. "Against Authenticity: Global Knowledges and Postcolonial Ecocriticism." *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* 14.1 (2007): 71–86.
- Clark, Timothy. *The Cambridge Introduction to Literature and the Environment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

- Coetzee, J. M. *Sramota*. Prev. Alenka Moder Saje. Radovljica: Didakta, 2004 (1999).
- Crosby, Alfred W. *Ecological Imperialism. The Biological Expansion of Europe, 900-1900*. 3. izd. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Ghosh, Amitav. *Lažna plima*. Prev. Urša Červ. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2008 (2005).
- . "The March of the Novel Through History: The Testimony of My Grandfather's Bookcase." *Kunapipi* 19.3 (1997): 2-13.
- Grove, Richard. *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*. Cambridge in New York: Cambridge University Press, 1995.
- Guha, Ramachandra. "Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation. A Third World Critique." *Environmental Ethics*, 11 (1989): 71-83.
- . *How Much Should a Person Consume?: Environmentalism in India And the United States*. University of California Press, 2006.
- Guha, Ramachandra in Juan Martinez-Alier. *Varieties of Environmentalism: Essays North and South*. London: Earth Scan Publications Ltd, 1997.
- Gurr, Jens Martin. "Emplotting an Ecosystem: Amitav Ghosh's *The Hungry Tide* and the Question of Form in Ecocriticism." *Local Natures, Global Responsibilities. Ecocritical Perspectives on the New English Literatures*. Ur. Laurenz Volkmann, Nancy Grimm, Ines Detmers in Katrin Thomson. Amsterdam in New York: Rodopi, 2010. 69-80.
- Head, Dominic. "The (Im)Possibility of Ecocriticism." *Writing the Environment: Ecocriticism and Literature*. Ur. Richard Kerridge in Neil Sammells. London: Zed, 1998. 27-39.
- Heise, Ursula K. "Afterword. Postcolonial Ecocriticism and the Question of Literature." *Postcolonial Green: Environmental Politics & World Narratives*. Ur. Bonnie Roos in Alex Hunt. Charlottesville: University of Virginia Press, 2010. 251-258.
- . "The Hitchhiker's Guide to Ecocriticism." *PMLA*, 121.2 (2006): 503-516.
- Herron, Tom. "The Dog Man: Becoming Animal in Coetzee's *Disgrace*." *Twentieth-Century Literature* 51.4 (2005): 467-90.
- Huggan, Graham in Helen Tiffin. "Green Postcolonialism." *Interventions* 9.1 (2007): 1-11.
- . *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*. London in New York: Routledge, 2010.
- Jolly, Rosemary. "Going to the Dogs: Humanity in J. M. Coetzee's *Disgrace*, *The Lives of Animals*, and South Africa's Truth and Reconciliation Commission." *J. M. Coetzee and the Idea of the Public Intellectual*. Ur. Jane Poyner. Athens, OH: Ohio University Press, 2006. 148-71.
- Martel, Yann. *Pijevo življenje*. Prev. Luka Senica. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2005 (2002).
- Marzec, Robert P. *An Ecological and Postcolonial Study of Literature: From Daniel Defoe to Salman Rushdie*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Mukherjee, Pablo. "Surfing the Second Waves: Amitav Ghosh's Tide Country." *New Formations* 59 (2006): 144-57.
- Murphy, Patrick D. *Farther Afield in the Study of Nature-Oriented Literature*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2000.
- Nixon, Rob. "Environmentalism and Postcolonialism." *Postcolonial Studies and Beyond*. Ur. Ania Loomba, Suvir Kaul, Matti Bunzl, Antoinette Burton in Jed Esty. Durham, NC: Duke University Press, 2005.
- O'Brien, Susie. "Articulating a World of Difference: Ecocriticism, Postcolonialism and Globalization." *Canadian Literature* 170/171 (2001): 140-58.
- Phillips, Dana. *The Truth of Ecology: Nature, Culture, and Literature in America*. Oxford in New York: Oxford University Press, 2003.
- Plumwood, Val. "Decolonizing Relationships with Nature." *Decolonizing Nature: Strategies for Conservation in a Post-Colonial Era*. Ur. William H. Adams in Martin Mulligan. London: Earthscan Publications Ltd, 2003. 51-78.

- Rath, Arnapurna in Milind Malshe. "Chronotopes of 'Places' and 'Non-places': Ecopoetics of Amitav Ghosh's *The Hungry Tide*." *Asiatic* 4. 2 (2010): 14–33.
- Stratton, Florence. "Hollow at the core': Deconstructing Yann Martel's *Life of Pi*." *Studies in Canadian Literature* 29.2 (2004): 5–21.
- Thomas, Bindu Annie. "Territory and Power: Towards a Biocentric Reading of Yann Martel's *Life of Pi: A Novel*." *Essays in Ecocriticism*. Ur. Nirmal Selvamony, Nirmaldasan in Rayson K. Alex. New Delhi: Sarup and Sons, 2007. 182–188.
- Weik, Alexa. "The Home, the Tide, and the World: Eco-Cosmopolitan Encounters in Amitav Ghosh's *The Hungry Tide*." *Journal of Commonwealth and Postcolonial Studies* 13.2-14.1 (2006-2007): 120–141.
- White, Richard. *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge in New York: Cambridge University Press, 1991.
- Wright, Laura. *"Wilderness into Civilized Shapes": Reading the Postcolonial Environment*. Athens, GA; in London: University of Georgia Press, 2010.

Intersections between Ecocriticism and Postcolonial Studies

Keywords: ecocriticism / postcolonial studies / anthropocentrism / Western-centrism / contemporary novel / Coetzee, J. M./ Martel, Yann / Ghosh, Amitav

This article examines current attempts in literary studies to draw the postcolonial and ecocritical approaches closer together. Postcolonial studies incorporates an ecocritical perspective by acknowledging the non-human victims of colonialism, while ecocriticism is learning that it needs to distinguish between different human social groups and not talk about humanity as a whole as the perpetrator of environmental degradation. Postcolonial ecocriticism stems from the realization that Western-centrism and anthropocentrism consolidate one another. It draws attention to the principles of social ecology and the question of environmental justice, expressing concern about the fact that subaltern humans are denied access to the resources of the land they inhabit and emphasizing the sustainability of their cultural practices. Colonization has involved the anthropocentric view of the land as property and the treatment of the colonized environment as empty space. Places have been erased and turned into space, which makes these two concepts a valuable intersection point between the two approaches. The hard-won joint consideration of environmental and post-colonial social issues pertaining to neoimperialism is advantageous to both perspectives, which can complement each other in the struggle to resist political systems of domination, which are supported by dualistic hierarchical logic. The ideological opposition between humans

and non-humans has served as the basis for treating the subaltern as less than human and justifying Western man's subjugation of the non-human world. The article analyses the themes of three contemporary novels (J. M. Coetzee's *Disgrace*, Yann Martel's *Life of Pi*, and Amitav Ghosh's *The Hungry Tide*) in order to examine the compatibility of ecocritical and post-colonial reading strategies in practice. Combining them is fraught with complexities because they caution against marginalizing the (subaltern) human at the expense of the nonhuman, and vice versa.

Januar 2013