

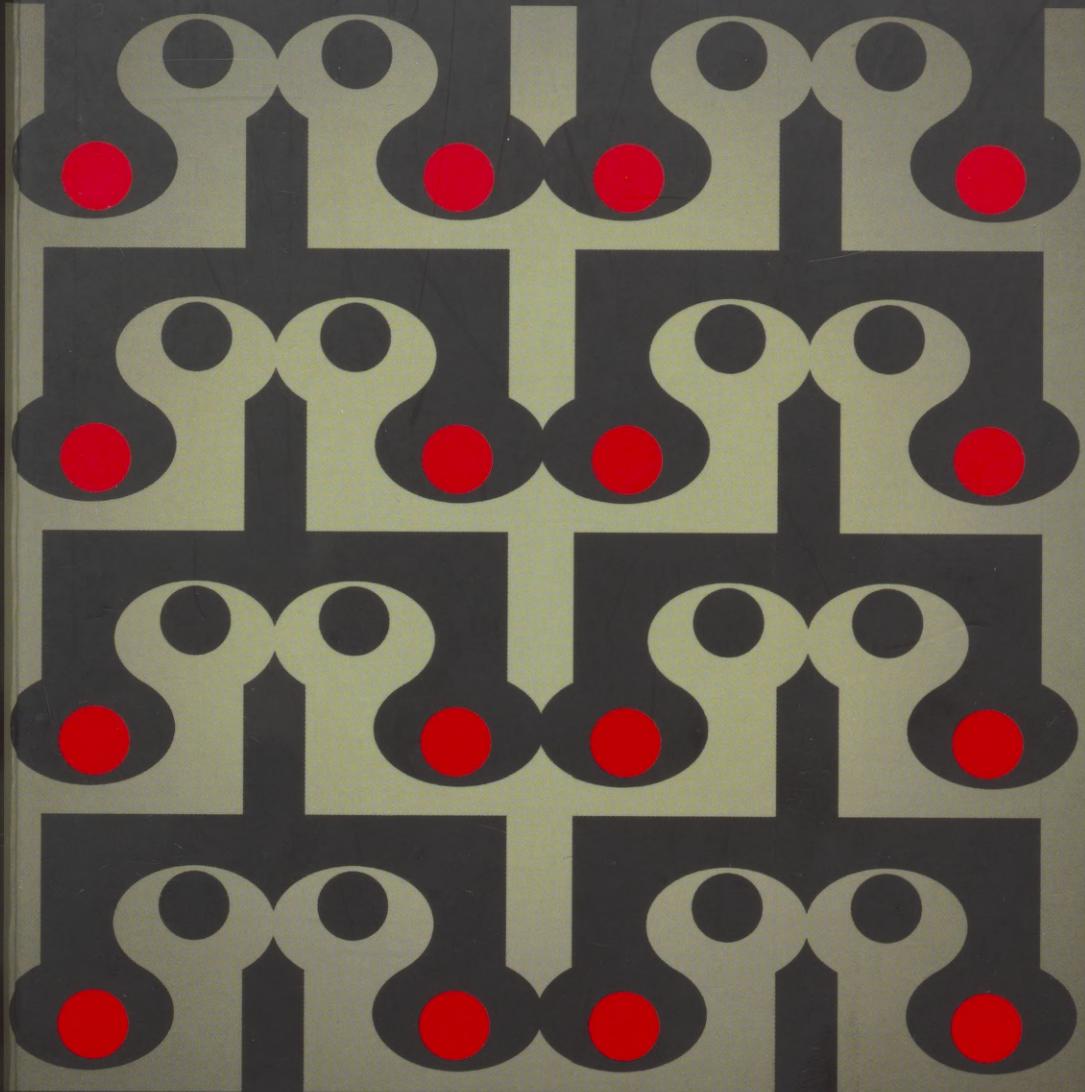
Senka Božić-Vrbančić

TARARA

Maori i Hrvati na Novom Zelandu

TARARA

Maori i Hrvati na Novom Zelandu



785.370

TARARA

Senka Božić-Vrbančić

Biblioteka antropologije i etnologije

Izdavač
Naklada Jesenski i Turk

Za izdavača
Mišo Nejašmić

Urednik izdanja
Tomislav Pletenac

Recenzenti
dr. sc. Tea Škokić
dr. sc. Tomislav Pletenac

Grafički urednik
Boris Kuk

Tisak
Znanje d.o.o., Zagreb

Senka Božić-Vrbančić

TARARA

Maori i Hrvati na Novom Zelandu

Preveo Tomislav Pletonac



Naklada Jesenski i Turk
Zagreb, ožujak 2018.



Naslov izvornika: Senka Božić-Vrbančić: TARARA, Croats and Maori in New Zealand: memory, belonging, identity. Otago University Press, 2008. © Senka Božić-Vrbančić
Senka Božić-Vrbančić: TARARA, Copyright © Senka Božić-Vrbančić, Naklada Jesenski i Turk, 2017

Sadržaj

Zahvala	7
Počeci	9
“Prošlost je strana zemlja”	13
Identitet kao proces	18
Pregled poglavlja	24
PRVI DIO / Politike identiteta kolonijalnog Novog Zelanda	33
1. poglavlje: “Nauči koristiti tijelo”	
– Maori na kolonijalnom Novom Zelandu	35
Sud za domorodačku zemlju	36
Škole za domorodačko stanovništvo	41
“Nauči koristiti tijelo” – industrija smole	48
2. poglavlje: “Nauči koristiti tijelo”	
– Hrvati na kolonijalnom Novom Zelandu	61
Iseljenje iz Dalmacije	62
Dalmatinska “zamišljena Amerika”	66
Novozelandski “drugi”	70
Dalmatinci na poljima smole	72
Zaključak	85
Završne bilješke uz prvi dio	86
DRUGI DIO / Prostori, sjećanja, identiteti	93
Uvod	95

3. poglavlje: Narativi o poljima smole kao domu	101
“Ožiljci u zemlji”	101
Polja smole kao “dom bez doma”	105
4. poglavlje: Maori i Tarare na poljima smole	113
“Iskrivljeni maorski i iskrivljeni hrvatski”	
– Hone Heke susreće Kraljevića Marka	114
Međusobni brakovi	122
Politika seksualnosti na Novom Zelandu.....	123
Maorski i hrvatski međusobni brakovi.....	129
Poštanske mladenke i početak slabljenja	
maorsko-hrvatskih odnosa	141
I onda se prestalo kopati smolu.....	153
5. poglavlje: “Na kraju krajeva, ja sam djelomice Maorka, djelomice Dalmatinka, ali iznad svega ja sam Novozelandanka”	169
Priča 1: Miri Simich.....	172
Priča 2: Mira Szászy	183
6. poglavlje: Posjećivanje prošlosti: priče o kauri smoli.....	195
Kauri muzej u Matakoheu	198
Muzej prodavaonice smole Jurlinove obitelji	203
Yelashev muzej polja smole.....	213
7. poglavlje: Proslava zaborava: bikulturalizam na Novom Zelandu.....	229
Dobrodošli na “naše mjesto”.	
Muzej Novog Zelanda Te Papa Tongarewa.....	230
Putovnice, putovnice, putovnice	233
Iskrivljeni engleski	241
Tarara dan	248
Bilješke	259
Literatura	273
Kazalo	291
O autorici	296

Zahvala

Puno ljudi pomoglo mi je pri nastanku ove knjige koja je prvotno pisana kao doktorska disertacija na Sveučilištu u Aucklandu (1999.–2004.). Željela bih se prije svega zahvaliti svojim sugovornicama i sugovornicima kako na Novom Zelandu, tako i u Hrvatskoj.

Isto tako zahvalna sam svima koji su me godinama ohrabrivali tijekom pisanja, a posebno svojim mentoricama Julie Park i Christine Dureau. Bez njihove pomoći ovaj projekt bi bio nemoguć. Zahvalna sam i Joan Metge kao i Hans-Peteru Stoffelu koji su nesobično podijelili sa mnom neobjavljene rezultate svojih istraživanja. Riječi zahvalnosti i svim kolegicama i kolegama s Odjela za antropologiju Sveučilišta u Aucklandu, a posebno Angeli Middleton, Carolyn Morris, Relinde Tap i Donni McKenzie.

Ovdje je nemoguće spomenuti imena svih prijateljica i prijatelja koji su godinama participirali u diskusijama o mom istraživanju, pa će spomenuti samo neke koji su izravno ili neizravno utjecali na rezultate: Gregor Kregar, Sara Hughes, Murray Edmond, Marija Radich, Michael Hanne, Charles Tumoana, Malia Talakai, Hazel i Tony Petrie, Marina i Davor Dujmović, Viktorija i Zoran Beroš.

Zahvalnost i poštovanje dugujem i Toonu van Meijlu sa Sveučilišta u Nijmegenu, kao i recenzentima Sari Ahmed (Sveučilište Goldsmith u Londonu) i Jocku Phillipsu (Te Ara, Wellington).

Preradu doktorske disertacije u knjigu završila sam za vrijeme svog trogodišnjeg rada na Odjelu za filozofiju, antropologiju i društvena istraživanja Sveučilišta u Melbourneu, pa se posebno zahvaljujem za podršku Monici Minnegal, Peteru Dwyeru, Maree Pardy i Ghassanu Hageu, kao i urednici Otago University Pressa Wendy Harrex.

Konačno, knjigu posvećujem Mariju Vrbančiću zbog njegove dugo-godišnje bezuvjetne potpore, kako intelektualne tako i emocionalne.

Ovdje je također važno naglasiti da je istraživanje omogućeno finansijskom potporom i nagradama sljedećih institucija: New Zealand Federation of University Women, The University of Auckland Research Fund, Royal Society of New Zealand, Skinner Grant, Ministry for Culture of New Zealand – History Group Award.

Senka Božić-Vrbančić
Melbourne, ožujak 2008.

Počeci

Stojim na pustom, napuštenom polju na dalekom sjeveru Novog Zelanda, gdje su stotine Maora i ljudi iz svih krajeva svijeta nekada kopali kauri smolu. To je moj teren. Stojim pokraj sela u Dalmaciji iz kojeg je otišlo stotine stanovnika na Novi Zeland kako bi tamo kopali smolu. To je "moje selo". Preplavljeni sam osjećajem "praznine" i sukobljena sa željom za priповijedanjem, predstavljanjem etnografije odnosa Hrvata i Maora na poljima smole.

Maori i Hrvati su radeći zajedno na poljima smole na novozelandskom Far Northu između 1800. i 1950. razvili ono što nazivamo "skladnim odnosima" vidljivim u velikom broju međusobnih brakova. Cilj je ove knjige osvijetliti "prirodu" tih susreta, istražiti načine na koji su se ti odnosi upisali u službeno sjećanje i razumjeti načine formiranja posebnog maorsko-hrvatskog identiteta.

"Teren" i "terensko istraživanje", uključujući sudjelovanje s promatranjem i "pisanje kulture", dugo su bili glavni alati antropologije kao znanstvene discipline. Ne tako davno "istraživati selo" – naučiti jezik stanovnika, napisati bilješke i komentare o njihovim običajima – shvaćalo se kao ispravan i objektivan način za opisivanje neke kulture ili plemena (Clifford 1986). Istraživanje Bronislawa Malinowskog vjerojatno je najznačajniji primjer takvog etnografskog poduhvata. U njegovoj knjizi *Argonauti zapadnog Pacifika* objavljena je fotografija etnografovog šatora među nastambama naroda Kiriwinan. Druga fotografija prikazuje etnografa zadubljenog u pisanje, okruženog znatiželjnim Trobrijanđanima koji gledaju taj neobičan ritual potpuno nesvesni kako se njihova kultura upravo pretvara u monumentalnu etnografsku monografiju. Taj poluskriveni čin pisanja

postao je centralna os antropološke krize reprezentacije, odnosno krize same antropologije uzrokovane "nemogućnošću" predstavljanja istine (1). U nekim teorijskim školama ta nemogućnost pretvorena je u potencijal za novu etnografiju koja bi se realizirala kao fikcija ili "parcijalna istina".

James Clifford, među inima, ukazao je na parcijalnost i fikcionalnost u etnografiji, ali i etnografije same. On tvrdi da fikcija nije suprotstavljenja istini. Etnografsko pisanje smatra fikcionalnim u smislu "nečeg stvorenog ili oblikovanog" (Clifford 1986: 6). Latinski korijen riječi fikcija, *fingere*, upravo označava oblikovanje, te je time sačuvano značenje ne samo stvaranja (*making*), već i izmišljanja (*making up*). Stoga će i napisati: "etnografske istine su inherentno parcijalne – uvjetovane i nepotpune" (Clifford 1986: 7). Prihvatanje nepotpunosti etnografskog teksta u uskoj je vezi sa suvremenim društvenim teorijama diskursa koje naglašavaju nepotpunost društvenog sustava te značenja i reprezentacija koje u društvima nastaju (Foucault 1977; Laclau i Mouffe 1985; Žižek 1989).

Inspirirana teorijom diskursa, smatram kako danas zadatak etnografa nije samo biti svjestan nepotpunitosti bilo kojeg pisanja, prihvatići da je nemoguće ispisati cjelokupnu kulturu ili naprsto tvrditi kako su sve istine tako i tako konstruirane. Puno je važnije pokazati povijesni i politički aspekt stvaranja sustava značenja te upisivanje tog sistema u sve narative i prakse, uključujući i one etnografske.

Dakle, što je moj teren? Etnografski teren uobičajeno uključuje odlazak od kuće i putovanje u različite kulturne prostore. Možemo imati i etnografski teren kod kuće, u vlastitom kulturnom okolišu. Moj je teren vezan uz dvije posebne lokacije: polja smole na novozelandskom Far Northu i nekoliko malih dalmatinskih sela u podnožju planine Biokovo na hrvatskoj obali Jadranskog mora.

I moja osobna biografija je donekle povezana s oba lokaliteta. Prvi put sam posjetila Novi Zeland 1994., a u Aucklandu sam živjela od 1996. do 2006. Nisam bila svjesna da je moguće povezati dalmatinska sela sa selima na sjeveru Novog Zelanda sve dok 1997. nisam došla do Cape Reinge na sjeveru Novog Zelanda.

U mjestu nedaleko od Cape Reinge vidjela sam fotografiju snimljenu prije sto godina na poljima smole. Prikazivala je grupu nasmijanih muškaraca, blatnih košulja, sa štapovima za kopanje u rukama. Slika je imala i opis: "Uprljani, ali sretni Austrijanci iz Dalmacije". Danas je Dalmacija dio Republike Hrvatske. U 19. stoljeću, iz kojeg datira fotografija, Hrvatska je bila dio Austro-Ugarske te unatoč tome što Beč nikada nije

Hrvate smatrao Austrijancima u mnogim dijelovima britanskog carstva imigranti iz Austro-Ugarske nazivani su Austrijancima. To pokazuje da je nacionalni identitet "plutajući označitelj", nešto o čemu će više riječi biti u 2. poglavlju. Nazivanje Hrvata Austrijancima isprva me ljutilo. Od 1990. do 1995. Hrvatska se borila za nezavisnost i u to vrijeme bila sam duboko upletena u narative o "hrvatskoj naciјi". Stoga mi je bio važan hrvatski identitet i osjećaj pripadnosti "mojoj zemlji". No ta idealistička slika "pripadnosti mojoj zemlji" promijenila se tijekom istraživanja.

Druga fotografija, snimljena dvadesetak godina nakon spomenute fotografije, prikazuje Maore i "Austrijance" kako zajedno rade na poljima smole. Njihov je odnos prikazan kao kompatibilan. U lokalnim muzejima, poput onih u mjestima Kaitaia, Houhora i Matakohe, očekivala sam da ću pronaći neke zapise o tom odnosu. Međutim, u muzejima pronašla sam samo lijepo slike koje prikazuju život Pakeha (maorski naziv za bjelačke doseljenike) (2). U mjestu Kaitaia pronašla sam fotografije koje prikazuju maorske i hrvatske kopače smole kako rade zajedno, ali objašnjenja fotografija bila su štura, kazujući tek gdje je fotografija snimljena te kako su Hrvati i Maori radili skupa i stvorili dobre odnose. Odlučila sam otići na neka mjesta na kojima se kopala smola i, unatoč prvotnom šoku uzrokovanim sivilom i prazninom tih polja, primjetila mnoge znakove prisutnosti Hrvata: imena ulica i farmi kao što su Ulrich, Lunjievich i Stanisich.

Stala sam na Milichevoj farmi i predstavila se maorskoj gospodi Anne, koja je radila ispred kuće.

"Oh, ti si Tarara", (3) rekla je. "Kako si?" dodala je na hrvatskom.

Objasnila mi je da je njen otac bio kopač smole iz Dalmacije te je oženio Maorku:

"Ovdje je bilo mnogo Dalmatinaca i Maori su ih zvali Tarara. Tarare su vrlo vrijedni ljudi. Oni su iz Dalmacije... a Dalmacija, znaš to ti je neka stijena negdje u Europi, blizu Italije... i nema ničeg na toj stijeni... ljudi su bili siromašni i mršavi... zato ih je mnogo i došlo ovdje raditi i Maori su ih prihvatali... odlučili su ostati... bolje je ovdje nego na onoj stijeni... i mnogo su ratovali... svi želete tu stijenu... htjeli su je Turci, pa Austrijanci... mislim da i Talijani također... tako mi je otac pričao... pa čak i sad je tamo rat... vijesti su grozne... svi želete tu stijenu... ne mogu shvatiti zašto, ali tako to je. Drago mi je što si ovdje, tu si na sigurnom."

Tada sam se zainteresirala za odnose Maora i Hrvata.

Koliko kontingencija i slučajni susreti oblikuju naše terene? Počet-

kom 1999. vratila sam se na Far North kako bih započela istraživanje. Gostovala sam u Anneinoj kući. Dani provedeni s njom omogućili su mi prve spoznaje o odnosima Maora i Hrvata. Pomogla mi je dogovoriti razgovore s većim brojem potomaka Maora i Hrvata. Na sličan način slučajni susret oblikovao je moje istraživanje u Hrvatskoj. Tijekom mog prvog posjeta napuštenom i gotovo uništenom selu Živogošću čula sam hrapav glas koji je pjevao neku narodnu pjesmu. Ispostavio se da je to pastir s nekoliko ovaca i koza. Iz profesionalne radoznalosti upitala sam ga dok se spuštao uskim puteljkom ima li rodbinu na Novom Zelandu. Prestao je pjevati, kimnuo i počeo govoriti o poljima smole Sweetwater i Waipapakauri na Far Northu.

“Jeste li ikada bili tamo?” upitala sam.

“Ne”, odgovorio je.

“Moja rodbina mi je pričala. Moj otac i moj ujak su živjeli tamo. On je bio s Maorima. Dobri ljudi. Na početku ih nije volio, izgledali su mu kao Turci, znaš. Oni su tamniji od naših ljudi. Ali nisu ti oni poput Turaka. Oni su vrlo dragi ljudi. Mogu ti ispričati puno priča o našim ljudima koji su otišli tamo kako bi živjeli na poljima smole.”

Nastavio je pjevati, ali ovaj put pjesma je bila o Novom Zelandu. To je samo dio lokalnog znanja koje povezuje polja smole Far Northa i sela u Dalmaciji.

Selo Gornje Živogošće je poput ostalih sela u srednjoj Dalmaciji. Gotovo je potpuno napušteno, njegovi kameni zidovi i raspadnuti krovovi zarasli su u bršljan i travu.

Iz takvih su seoskih kamenih kuća krajem 19. stoljeća ljudi odlazili na Novi Zeland u potrazi za kruhom. U Gornjem Zaostrogu provela sam nekoliko dana s lokalnim povjesničarom koji mi je ispričao priče o svakoj kući, o ljudima koji su u njima živjeli u vrijeme kada su stanovnici odlazili ili bliže moru ili na Novi Zeland. Odjednom, te su ruševne kuće dobile nova značenja. Postale su ostaci skrivene prošlosti. U franjevačkom samostanu pokazali su mi knjigu imena svih osoba koje su otišle na Novi Zeland. U Gornjoj Podgori i Živogošću nekoliko lokalnih stanovnika pokazalo mi je komadiće kauri smole koje su dobili s Novog Zelanda. U Vrgorcu, naišla sam na kuću s natpisom Vila Auckland. Mnogo puta ranije vozila sam tom cestom uz obalu, ali nikada prije nisam uočila prisutnost Novog Zelanda. Kao i mnogi drugi, nisam se nikada zadržala u tim selima u podnožju Biokova. Izgledala su mi napuštena i osjetila sam istu onu prazninu kao i na poljima smole na Novom Zelandu. Praznina koja povezuje

ta dva zemljopisno odvojena lokaliteta, ta "usamljena" mjesta, rezultat je danas potpuno zaboravljene industrije kauri smole.

Prema Cliffordu (1984), o "terenu" umjesto kao o lokaciji morali bismo razmišljati kao o habitusu, grozdu utjelovljenih dispozicija i praksi. Ali kako se može istraživati na terenima koji izgledaju poput "grada duhova"? Kako se može ući u njihovu prazninu i tišinu? Kako se može "vratiti" njihova prošlost?

"Prošlost je strana zemlja"

Danas možemo putovati gotovo posvuda, ali još nismo u stanju putovati u prošlost. David Lowenthal (1985) napisao je, citirajući L. P. Hartleyja, "prošlost je strana zemlja". Činjenica da nikada nećemo oputovati u tu zemlju čini njenu stranost posebnom. Problem vraćanja prošlosti postojat će zauvijek. U mom slučaju problem predstavlja kako u život vratiti "gradove duhova" u kojima su živjeli Maori i Hrvati. Aura nostalгиje uokviruje moj rad. Iako su svi Maori i Hrvati koji su živjeli na poljima smole umrli, njihova sjećanja ostavljena su mlađim generacijama. Kad je industrija kauri smole propala i preselila se u muzeje, sjećanja Maora i Hrvata iz tog razdoblja postala su dio identiteta njihovih nasljednika. Te se memorije često manifestiraju na vrlo emotivan način, kroz slike predaka, suvenirske komadiće kauri smole ili različite priče ljudi koji su nekada živjeli na sad napuštenim prostorima kombiniranim s nostalgičnim žaljenjem za sretnim trenucima.

Tendencija romantiziranja prošlosti dio je globalne borbe za memorijom, borbom za povijest. Pierre Nora tvrdi da živimo u vremenu u kojem je odvojenost od prošlosti snažnija nego ikada. Kao rezultat te odvojenosti razvija se anksioznost koja se pretvara u nostalgičnu želju za akumuliranjem ostataka prošlosti. Nijedna dosadašnja epoha u ljudskoj povijesti nije stvorila toliko arhiva, muzeja, knjižnica i depozitorija kao naša. Prema Nori, osjećamo gotovo religioznu dužnost "za akumulacijom fragmenata, izvješća, dokumenata, slika i govora – bilo kojih materijalnih znakova onog što je bilo – kao da će ti veliki dosjei jednog dana biti prizvani kao dokaz pred tko zna kakvim sudom povijesti" (Nora 1996: 9). Mrtvi i odbačeni objekti prošlosti postali su ispunjeni aurom onog što smo bili, što jesmo i onog što ćemo postati.

Nekada je prošlost bio pojam za kojeg se smatralo da je stabilan i poznat. Koristila se kao alat za stvaranje kolektivnog identiteta koji nam

je davao osjećaj pripadnosti i zajedničkog podrijetla, kao i za konstrukciju "naše baštine" (Nora 1996; Lowenthal 1985; Hall 1992). Danas se, međutim, to "naše" zajedno s baštinom dovodi u pitanje, kao i sve ostale s njima povezane kategorije. Vrlo su raširene debate o izmišljenoj i konstruiranoj baštini. Smatra se da su službene povijesti bile iznimno selektivne, što je rezultiralo time da je mnogo događaja ostalo nezabilježeno, posebno prošlost siromašnih, isključenih ili marginaliziranih skupina. Kad se takve rasprave pojave u useljeničkim društvima kakvo je novozelandsko, problem se dodatno usložnjava (4). Usto, znanstvenici su postali svjesni da do prošlosti kakvu poznajemo danas dolazimo kroz sedimente raznih prethodnih tumačenja, te kroz "navike čitanja" koje su se razvile pod utjecajem raznovrsnih diskursa prethodnih generacija (5). Način na koji danas razumijemo prošlost kontingentna je s obzirom na naš osobni pogled. Ukratko, nitko se, koliko god bio uronjen u prošlost, ne može osloboditi svog znanja, predrasuda ili želja.

Na početku mog proučavanja kontakata Maora i Hrvata na Novom Zelandu radovi Michela Foucaulta postali su krucijalni za moje razumijevanje političkih problema povezanih s odnosom prema prošlosti. Njegovi spisi o znanju i moći naglašavaju konstruktivnu narav povijesti i važnost glasova s društvene margine. Ti glasovi, koje ignorira službena povijest, oblici su znanja koja otkrivaju prošlost u novom svjetlu. Te je glasove nazvao "glasom podređenih":

...cijeli skup znanja koja su bila diskvalificirana kao neadekvatna ili nedovoljno elaborirana: naivna znanja locirana u hijerarhiji na niskim pozicijama, ispod potrebnog stupnja kognicije ili znanstvenosti. Vjerujem kako je upravo pomoću prizivanja tih nisko rangiranih oblika znanja, tih nekvalificiranih ili direktno diskvalificiranih znanja... koja uključuju ono što nazivam pučkim znanjem (*le savoir de gens*) iako je to daleko od onog što bi se nazvalo općim znanjem, već je upravo partikularno, lokalno i regionalno, razlikovno znanje koje ne može biti uniformno, koje svoju snagu crpi iz grubosti kojom se opire svemu što ga okružuje – dakle kako je ponovno pojavljivanje tog tipa znanja, tog lokalnog i pučkog i diskvalificiranog, način na koji kritika može izvesti svoju zadaću. (Foucault 1980b)

Foucault je upotrijebio i riječ kontra-sjećanje kako bi opisao sjećanja koja su isključena iz kolektivne memorije koje društva izabiru kao svoju povijest. S jedne strane na taj način se pojavljuju službene povi-

jesti utemeljene na režimima istine, "što je tip diskursa koje društva prihvataju da funkcioniraju kao istinita" (Foucault 1980c: 131). S druge strane su pučka znanja koja nisu prepoznata ili su diskvalificirana službenim diskursom. Foucault naglašava važnost genealogije kao metode za dijagnozu odnosa moći koji su implicirani u konstrukciji svih oblika znanja.

U prvoj fazi istraživanja usredotočila sam se na način na koji su Maori i Hrvati, kopači smole, bili reprezentirani na Novom Zelandu. To je uključivalo opširan rad na tekstovima u arhivima i knjižnicama vezanim uz reprezentaciju Maora i Hrvata koji su radili na poljima smole krajem 19. stoljeća. Industrija kopanja smole prikazana je u mnogim tadašnjim novinama, kao što su *New Zealand Herald*, *North Auckland Age*, *Weekly News* i *New Zealand Observer*. Te novine i službeni zapisi, kao što je Izvješće Kraljevske komisije o rezervama kauri smole, bili su najneposredniji izvor. U tim izvorima i Maori i Hrvati prikazani su kao "skakavci na poljima smole" ili kao "horde barbara". Cijela klasa kopača smole smatrala se "društvenim teretom", dnom društvene hijerarhije. Maori i Hrvati bili su na samom društvenom dnu, te su se prikazivali uljezima u rastućoj ekonomiji iskopavanja smole. Njihov težak rad na poljima smole viđen je kao prepreka stabilizaciji ekonomije u koloniji koja je tada smatrana isključivim pravom britanskih naseljenika i farmera. Prvo i drugo poglavље posvećeno je reprezentaciji Maora i Hrvata te se analizira na koji je način konstruiran identitet obje zajednice, ali i kolonijalnog Novog Zelanda.

U preliminarnim istraživanjima poslužila sam se i doktorskim te magistarskim radovima koji su se izravno bavili industrijom iskopavanja smole, kao i onima posvećenim zajednici Hrvata na Novom Zelandu. Osim što su bili važan izvor informacija, omogućili su mi i analizu službenog diskursa u vrijeme pisanja tih radova. Primjerice, nekoliko doktorata o povijesti imigracije Hrvata i Jugoslavena, a koje su uglavnom pisali potomci hrvatskih useljenika tijekom 1960-ih i 1970-ih, kad je asimilacijska politika bila još uvijek vrlo snažna, bogati su korisnim podacima, tablicama i statistikama, kao što su mjesta rođenja, datumi zahtjeva za državljanstvom, njihovom distribucijom prema popisu stanovništva, statističkim izvješćima novozelandskog Imigracijskog ureda i načinima biranja supružnika. No te su podatke autori koristili isključivo kako bi pokazali da su Hrvati, Dalmatinci i Jugoslaveni kvalitetno asimilirani u društvo. Na isti način, ali sa suprotnim predznakom, mo-

nografije pisane u bivšoj Jugoslaviji o Dalmatinima na Novom Zelandu uglavnom su se bavile razvojem hrvatskih i jugoslavenskih zavičajnih klubova.

Postoji iznimna količina rada o povijesti Novog Zelanda, a ja sam se koncentrirala na one koji su mi se učinili najvažnijima za moje istraživanje. Glavi izvori bili su mi radovi Anne Salmond, Angele Ballare, Jamesa Belicha, Joan Metge, M. P. K. Sorrensona, Michaela Kinga i Stevana Webstera. U tom dijelu istraživanja posvetila sam se i načinu na koji su odnosi Maora i Hrvata bili zapisani u putopisima, lokalnim povijestima, kao i lokalnim muzejima koji su nicali uokolo starih polja smole. No ubrzo sam ustanovila kako odnosi Maora i Hrvata, iako zapisani u raznovrsnim izvorima, nikada nisu bili sustavno elaborirani, posvetilo bi im se tek nekoliko rečenica. Ti šturi zapisi obično bi prenosili priču o skladnom odnosu i razumijevanju između dviju skupina. Romantično opisivanje kontakta služilo je da bi se prikrila trauma kolonijalne povijesti Novog Zelanda.

U tim lokalnim narativima prošlost se prikazivala na vrlo osebujan način. Život na poljima smole očišćen je od bilo kakve reference na bol ili konflikte, a u nekim slučajevima i prenesen u muzejski okoliš, zajedno s lutkama koje su trebale predstaviti "vrijeme herojstva pionira". U Foucaultovim terminima, takav opis Far Northa, kao uostalom i svaki drugi, refleksija je odnosa moći. Danas se Novi Zeland predstavlja kao bikulturalna i multikulturalna zemlja. Različitost je važnija od sličnosti, a multikulturalnost je veća vrijednost od uniformnosti. Ta nova bikulturalna i multikulturalna politika uzrokom je bujanja raznovrsnih novih istraživanja, ispisivanja i ponovnog pojavljivanja nekad suspognutih sjećanja. Upravo je to bio kontekst u kojem se pojavio novi Muzej Novog Zelanda Te Papa Tongarewa. Stari muzej Dominion je zatvoren jer, prema stavu vlade, njegov postav više ne služi široj multikulturalnoj zajednici" (Museum New Zealand online, 2003). U tim novim iščitavanjima prošlosti usmena tradicija Maora, kao i njihov odnos s Pakehamama (maorski naziv za bjelačke doseljenike), istražen je na nov način. No, bez obzira na nove trendove, i dalje je odnos Maora i Hrvata na poljima smole ostao neistražen. Osim što je njihov odnos opisan kao harmoničan, odnos Maora i Hrvata nije bio uključen u novi sustav sjećanja. Prema Mariti Struken (1997), forma sjećanja pokazuje status partikularnog sjećanja u nekoj zajednici. Samo nekoliko mjeseci nakon što je 1999. novi muzej otvoren, Maori i Hrvati podigli su spomenik u Te Rangi Hi-

roa parku u Hendersonu, predgrađu Aucklanda, kako bi obilježili svoj "skladan odnos". Time su ujedno pokazali potrebu za javnim prepoznavanjem njihovih memorija.

U drugom dijelu istraživanja koncentrirala sam se na Foucaultov koncept "podređenog znanja" – u ovom slučaju lokalnog i regionalnog znanja koje je preživjelo i u Dalmaciji, i na poljima smole Far Northa. Intervjuirala sam potomke Maora i Hrvata koji su nekada živjeli uz polja smole, istražila privatne prepiske kopača, ženidbene certifikate, župne zapise, fotografije, slike, romane, pjesme, razglednice, osobne dnevниke, račune i različite artefakte koje su upotrebljavali kopači smole, te posjetila privatne zbirke Maora i Hrvata koje nisu na službenim listama zbiraka i muzeja na Novom Zelandu. Zahvaljujući kolegi, profesoru Hans-Peteru Stoffelu, koji je istraživao slavensko-polinezijске lingvističke veze, preslušala sam neke njegove snimke intervjeta s Dalmatincima, a u jednom slučaju i Dalmatinca i njegove supruge Maorke. No u skladu s Cliffordovim (1986) argumentom da je svaka istina parcijalna, shvatila sam kako je i "podređeno znanje", kao i ono službeno, stvoreno na podlozi moćnih laži, isključivanja i retorike, "podređeno znanje" niti je čisto, niti nepromjenjivo. Ono se stalno transformira i revidira pod utjecajem potreba sadašnjosti. Primjerice 1950-ih, kada je kopanje smole prestao biti atraktivan posao jer je cijena te smole pala pa su Maori i Hrvati pokušali naći nove poslove, ili bi pokušali podignuti manje farme ili bi odlazili u gradove (Stoffel 1996). "Austrijanci", koji su početkom stoljeća bili shvaćeni kao prijetnja stabilnosti kolonije i opisani animalnim metaforama, odjednom su postali vrijedni Jugoslaveni zbog uspjeha u nekim industrijama, posebno u vinogradarstvu. Pod pritiskom asimilacije neki su od njih odlučili "zaboraviti" vezu s Maorima. Strah od budućnosti preoblikovao je njihova sjećanja i želje u skladu s njihovim položajem u društvu.

No 1980-ih i 1990-ih, u skladu s vrijednostima različitosti u društvu, "kulturna razlika" Hrvata ponovno je naglašena, ali ovaj put u kontekstu "obogaćivanja" novozelandskog društva. Ponovno su neke od tih promjena izazvale zamršenu rekonstrukciju prošlosti. Idealizirani mit o "kompatibilnosti" Maora i Hrvata postao je dijelom identiteta i Maora, i Hrvata. Kompleksna međuigra odnosa moći, tolerancije i netolerancije, uključenosti i isključenosti, povezane s promjenama u načinu konstrukcije novozelandske nacije (kolonijalizam, asimilacija, bikulturalizam, multikulturalizam), upisala se u njihove narative. Sve više sam postajala

svjesna da je prošlost doista strana zemlja i ono što nam je potrebno u analizama nije znanje o prošlosti, već teorija "diskurzivnih praksi" (Foucault 1970). Prošlost i načini na koje je ona zapisana i interpretirana u pisanoj ili usmenoj povijesti nisu zavezane jedna za drugu. Prošlost i interpretacija prošlosti lebde odvojeno jedna od druge, one su ontološki "razglobljene".

Identitet kao proces

Pokušavajući razumjeti kako su sjećanja na prošlost i vrijeme iskopavanja smole konstruirana i rekonstruirana tijekom vremena, postao mi je zanimljiv i način na koji su te konstrukcije mobilizirale pojedine identitetske formacije na Novom Zelandu. Pitanja poput odnosa između kolektivnih i osobnih memorija, popularnih i individualnih memorija, utjecaja kolektivnih na osobne memorije te, u skladu s tim, razlozima zašto se članovi iste zajednice ne identificiraju na isti način i ne dijele iste poglede na prošlost, postala su iznimno važna u mom istraživanju. Ukratko, postavio se problem subjektivnosti odnosno načina na koji pojedinci reagiraju na djelovanje raznovrsnih diskursa.

Prema Foucaultu (1977), subjekt se proizvodi kroz i unutar diskursa. On smatra da je "disciplinarno društvo" stvoreno u Europi u 18. stoljeću. U toj novoj formi društvenog poretku ljudsko je tijelo rekonstruirano i u njega je upisan niz disciplinarnih diskurzivnih praksi. I što je najvažnije, moć je svoj efekt zadobivala kroz samokontrolu subjekata te kroz isključenje i regulaciju svih onih koji su se mogli učiniti "čudnima" i "nenormalnima". U 1. i 2. poglavlju dala sam uvid u nastajanje disciplinarnog društva na Novom Zelandu. Prvi put su se upotrijebile raznovrsne kolonijalne institucije, poput Suda za zemlju domorodaca i domorodačkih škola, kao instrumenti kontrole i regulacije subjekata koji se nisu uklapali u tadašnju ideju o "normalnosti". Ali ostaje pitanje: ako je moć doista posvuda, i svatko je kontroliran, je li otpor uopće moguć? Drugim riječima, može li se subjekt uključiti u samoostvarenje, otpor, pregovaranje ili prihvatanje disciplinarnih kontrolirajućih formi?

Prema Stuartu Hallu, u Foucaultovom kasnom i nedovršenom djelu *Povijest seksualnosti* sam Foucault priznaje da "teorijski rad ne može završiti bez da se povežu diskurzivna i disciplinarna regulacija s praksama samoostvarenja subjekta" (Hall 1996: 13). Kako bi se te prakse opisale, Foucault uvodi koncept "subjekta koji želi" i prvi put u svom opusu pro-

blematizira unutarnji krajolik subjekta. U skladu s takvom koncepcijom Foucaultov cilj je pobliže ispitati "tehnologije sebstva koje omogućavaju pojedincu da vlastitim snagama, ili uz pomoć drugih, ostvari određeni broj operacija na svom vlastitom tijelu, duši, mislima, izvedbama i oblicima postojanja kako bi se transformirao" (Foucault 1988: 18). Takve tehnologije sebstva su prakse koje ljudi koriste na sebi, prakse samopropizvodnje. Identitet se kroz takve formulacije može razumjeti kao proces, a ne kao stanje.

U tom kontekstu "identitet" je riječ koja navodi na krivo razumijevanje s obzirom na to da identitet nije nikada u potpunosti konstruiran. Preciznije bi bilo govoriti o "identifikacijama". U svom radu o konstrukciji identiteta Ernesto Laclau i Chantal Mouffe (1985) iznose uvjerljivu tezu da se identifikacija može razumjeti kao inherentna nemoć identiteta. Oni su razvili Foucaultovu teoriju diskurzivnih praksi i Althusserov koncept predeterminacije kako bi pokazali da su politički diskursi i identiteti rezultat praksi povezivanja*. Upotrijebili su Althusserov koncept predeterminacije prema kojem je društvo permanentni proces prije negoli gotov objekt. Istaknuli su kako predeterminacija kritizira svaki tip fiksiranja i prije daje značenje "politički otvorenom i pregovaračkom karakteru svakog identiteta" (Laclau i Mouffe 1985: 104). Povezivanje je stalno transformirajuća praksa, a diskurs je rezultat vezujućih praksi koji se tek naknadno vidi kao strukturirana cjelina. Različite pozicije koje se povezuju unutar diskursa oni nazivaju *momentima*, a one koje nisu diskurzivno povezane *elementima* (Laclau i Mouffe 1985: 105).

Kritizirajući koncept diskursa, kojeg je Foucault razvio u svojim ranim radovima, npr. u *Arheologiji znanja*, u kojem razlikuje diskurzivne i nediskurzivne prakse, tvrde kako je svaki objekt stvoren kao "diskurzivni objekt". Stoga je razlikovanje diskurzivnih i nediskurzivnih znanja za njih oksimoron (Laclau i Mouffe 1985: 107). U kasnijim radovima Foucault prelazi s arheološkog na genealoški pristup u kojem se mijenja koncept diskursa i bliži je onom što predlažu Laclau i Mouffe (Torfing

* U originalu radi se o riječi *articulation*, koja se može prevesti i kao artikulacija što međutim ima drugačije značenje od onog na koje upućuju Laclau i Mouffe. Na to će upozoriti i Hall tvrdeći kako *articulation* označava u engleskom jeziku i vezu (*Well articulated lorry*). *Articulation* je stoga primjerenoje prevesti kao veza, posebno kad se zna da Laclau i Mouffe koriste i termin lanac ekvivalencije koji opet upućuje na povezivanje i vezu raznovrsnih momenta i elemenata. (op. prev.)

1999: 90). Dok Foucaultova arheologija opisuje pravila koja upravljaju formacijom diskursa, njegova genealogija bavi se dijagnosticiranjem diskurzivnih praksi. Laclau i Mouffe na tragu takvog odnosa do Fouulta razvijaju i ideju kako diskurs shvaćen kao sistem razlikovnih entiteta ima svrhu ograničavanja "viška značenja": "Svaki diskurs se stvara u pokušaju dominacije diskurzivnog polja, kako bi zatvorio protok razlika i konstruirao centar" (Laclau i Mouffe 1985: 112). Te pokušaje diskursa za fiksiranjem značenja u društvu nazivaju "čvorišnim točkama". Sustavno s time prakse povezivanja sastavljene su od konstrukcija čvorišnih točaka koje djelomično fiksiraju značenja unutar pojedinog društva.

Svoj koncept čvorišnih točaka Laclau i Mouffe izveli su iz Lacanovog koncepta *point de capiton* pod kojim Lacan podrazumijeva označitelja koji fiksira smisao u procesu označavanja. Smatraju kako su svi identiteti relacioni te da je "cijeli diskurs subvertiran diskurzivnim poljem koje ga premašuje te se stoga tranzicija od elemenata prema momentima nikada ne može u potpunosti završiti. Status elemenata je sličan onom lebdećih označitelja, koji se ne mogu u potpunosti artikulirati u diskurzivni lanac. Na kraju se ta lebdeća karakteristika upisuje u svaki identitet" (Laclau i Mouffe 1985: 113). Lebdeći označitelji su strukturirani u uniformirano polje intervencijom privilegirane, diskurzivne čvorišne točke. Štoviše, intervencija čvorišne točke i prateće fiksiranje društvenog smisla uvijek implicira i određenu isključenost.

Inspirirana tom teorijom, prepoznala sam kako se društveni modeli Novog Zelanda, poput kolonijalizma, asimilacije, bikulturalizma i multikulturalizma, mogu promatrati kao čvorišne točke. One umrežuju raznovrsne razine "lebdećih označitelja" kao što su nacionalni identitet, domorodačka kultura, tradicija, etnicitet, pravda itd. Lebdeći označitelji nemaju fiksirano značenje, upravo suprotno, njihov smisao je "...nadobređen njihovom artikulacijom u lancu s drugim elementima" (Žižek 2001: 125). Primjerice, kada je novozelandski nacionalni identitet kao lebdeći označitelj bio umrežen kroz asimilaciju (baziranu na homogenoj kulturi) kao čvorišnu točku, njegov je smisao bio u potpunosti različit od onog kakav je danas, koji je umrežen kroz pojam bikulturalnosti (utemeljene u kulturnoj razlici). Na isti način i ostali lebdeći označitelji mijenjaju svoj smisao neprestano dijeleći međusobno precizna označavanja.

Važno je naglasiti da za Laclaua i Mouffe prijelaz s jedne čvorišne točke na drugu – u slučaju Novog Zelanda od kolonijalizma prema asimilaciji pa zatim bikulturalizmu i multikulturalizmu – ni na koji način ne im-

plicira "mit o napretku" ili "kumulativnom poboljšanju" jer je svako od tih stanja konstruirano kroz antagonizam. Kako Laclau i Mouffe tvrde, antagonizam je granica društvenog poretka. No ta granica nije vanjska, ona "mora biti dana unutar društva samog kao nešto što ga podriva, što onemogućava ambiciju stvaranja cjelevite prisutnosti" (Laclau i Mouffe 1985: 122–127). Kako bi shvatili stvaranje društvenog antagonizma, Laclau i Mouffe uveli su pojam logike ekvivalencije i razlike. Logika ekvivalencije djeluje kroz poništavanje sustava razlika te stvaranje ekvivalentnih identiteta. Kroz sustav ekvivalencije (zajedničke baze na kojoj se grade razlike) društvenost je obično podijeljena u dva suprotstavljenja tabora. No sistem razlika rastvara postojeći lanac ekvivalencija i polaritete koji ih prate te intenziviraju razlikovnosti u društvenom. To ima za posljedicu stalnu kompleksnu interakciju između logike razlike i logike ekvivalencije:

...dvosmislenost (se upisuje) u sve odnose ekvivalencije: dva termina kako bi bila ekvivalentna moraju biti različita – u drugom slučaju riječ je tek o jednostavnom identitetu. S druge strane ekvivalencija postoji samo kroz čin subverzije diferencijalnog karaktera suprotstavljenih termina. To je upravo točka na kojoj kontingenčno podriva nužno onemogućavajući mu cjelevitu konstituciju. Ta ne-konstitutivnost – ili kontingenčija – sustava razlika se može razotkriti u nefiksiranosti koju ekvivalencija uvodi. Najvažniji karakter te nefiksiranosti, ultimativna neizvjesnost svih razlika, tako će se pokazati tek u odnosu na totalnu ekvivalenciju u kojoj se razlikovnost svih pojmoveva dokida. To je upravo formula antagonizma koji se tako uspostavlja kao granica društvenog. (Laclau i Mouffe 1985: 128)

Antagonizam uzrokuje trenutak dislokacije u društvenom koje negira identitet. Taj trenutak ima za posljedicu novu društvenu konstrukciju koja želi zaštititi ranu koju je nudio antagonizam. Stoga antagonistička dislokacija društvenog imala dvostruku prirodu: "ako s jedne strane prijeti identitetima, istovremeno je i podloga na kojoj je svaki identitet izgrađen" (Laclau 1990: 39). Činjenica je da je antagonizam unutarnja društvena granica koja omogućava povijesnu mijenu. U slučaju Novog Zelanda prijelaz s kolonijalizma na bikulturalizam pokazuje nemogućnost postojanja zatvorenog sustava ili, u terminima Slavoja Žižeka, nemogoćnost simboličkog da svlada antagonizam.

Uočila sam mnogo takvih antagonističkih odnosa u novozelandskom društву, koji mu onemogućavaju zatvaranje i stvaranje cjele-

vitog identiteta. Ti odnosi nisu ni u opoziciji, ni u kontradikciji, jer se "dvije antagonističke pozicije razlikuju upravo na način na koji one same razumiju i interpretiraju razliku koja ih razdvaja" (Žižek 2000: 215). Primjerice, jedan od antagonizma na Novom Zelandu vidljiv je u dislokaciji dokumenta na kojem je cijela ideja kolonijalizma uspostavljena, Sporazuma iz Waitangija (9). S tom dislokacijom Sporazum se otvorio raznovrsnim interpretacijama i rezultirao "kontingentnom hegemonijskom retotalizacijom" (Laclau 2000: 291). Način na koji su ga tumačile razne grupe ne može se postaviti kao tek suprotan ili kontradiktoran jer niti jedna od grupa nije u stanju uočiti procijep između sebe i drugih stvoren tim interpretacijama na jednak način. Sam je rascjep definiran različito od različitih pozicija ili čvorišnih točaka, jer u danim društvenim odnosima uvijek postoje različite čvorišne točke koje daju bazu za hegemonijsku borbu. Štoviše, razni pokušaji da se fiksira značenje Sporazuma iz Waitangija utječu na ostala područja kao što su obrazovanje, baština i tradicija kontaminirajući ih tako istim antagonizmom, što ih čini nekonzistentnima.

Slavoj Žižek razumije antagonizam kao lacanovsko Realno – ono što se opire simbolizaciji, ali je istovremeno tom simbolizacijom stvoreno. Ovdje je krucijalna uloga fantazije jer ona prikriva nemoć zatvorenih sustava. Fantazija se pojavljuje kao potpora upravo na mjestima gdje nekompletnost zbilje postaje evidentna, te tek kroz fantaziju doživljavamo kao "cjelovit, konzistentan, jasan i smisleni poredak". Stoga možemo reći da fantazija konstruira naše društvene odnose. S jedne strane fantazija ima stabilizirajuću dimenziju, "san o državi bez poremećaja u kojoj ne postoji ljudska izopačenost" (Žižek 1996: 24), a s druge fantazija ima destabilizirajući dimenziju koja nas "nervira". Drugim riječima, naličje harmonične zajednice će uvijek proizvoditi nakupine nelagodnih fragmenata, stereotipove koji će pokušati sakriti nedostatnost zbilje. Jasno je da novozelandski društveni imaginarij u sebi sadrži niz stalno repetirajućih trauma: prve su vezane u domoroce i kolonizatore, druge su vezane uz imigrante koji su odvojeni od svoje zamišljene domovine, treće se pozivaju na odbačenost od "Majke Domovine" i, na kraju, one koje su povezane uz osjećaj postkolonijalne krivnje, koje se stalno preuređuju i reartikuliraju. Sve to je sastojak onog što Žižek naziva "prvom koprenom fantazije".

Na isti način na koji Laclau i Mouffe kritiziraju klasičnu ideju holističkog društva, oni kritiziraju i klasičnu ideju subjekta kao entiteta

koji je uspostavljen unaprijed. Smatraju da je subjekt proizvod diskurzivnih praksi koje okupiraju niz partikularnih pozicija koje nisu unaprijed zadane i koje se mijenjaju u skladu sa sistemom ekvivalencija. Odnos subjekta prema društvenom događa se kroz različite procese identifikacije koji su mogući upravo zbog toga što je identitet subjekta organiziran uokolo nedostatka (10). Subjekt "kao entitet s nepostojećim bitkom" istovremeno zahtijeva i onemogućava kompletiranje identiteta. Na taj način subjekt s nedostatkom je konstitutivan, on stalno stvara nove identifikacije. No sve su one pogrešne identifikacije u smislu da daju lažna obećanja kako će subjekt biti prošiven značenjem društvenog i stvoriti stabilan identitet. Sažeto, Laclau i Mouffe tvrde da je subjekt nedostatak koji neprestano pokušava popuniti tu prazninu preuzimajući neki od različitih identiteta koje mu društvo nudi. No i samo društveno, odnosno simboličko, samo u sebi je nekompletno i nedostatno. Štoviše, činjenica da identitet nije nikada dovršen i da u subjektu uvijek postoji nešto što se opire potpunoj identifikaciji upravo omogućava razliku (Žižek 1994: 62). Što znači da je, unatoč tome što će subjekt uvijek promašiti u svojim pokušajima potpune identifikacije s društvenom ili simboličkom sferom, upravo taj promašaj ono što potiče želju za preuzimanjem identiteta.

Upravo ću u tom kontekstu analizirati raznovrsne identifikacije Maora i Hrvata. Istražit ću kako su oni parcijalno interpelirani (11) različitim diskurzivnim formacijama koje su bile na djelu na Novom Zelandu. Njihove priče ilustriraju preklapanje različitih diskursa, kao što su oni o rasi, etnicitetu, rodu i klasi u proizvodnji njihovog identiteta. Njihove osobne i kolektivne memorije ispisane su takvim diskursima. Drugim riječima, one ne odražavaju neku prethodno dodijeljenu "realnost" (Brah 1996: 11) jer je ono što zovemo realnost uvijek konstruirano kroz diskurzivno polje. To ne znači da materijalni svijet ne postoji. Naravno da postoji, ali način na koji ga vidimo i interpretiramo strukturiran je pojedinačnim diskurzivnim poljem koje naseljavamo (Laclau i Mouffe 1985: 108).

Kao što je pokazao Žižek, konstrukcija realnosti kroz diskurzivno polje ne bi bila moguća bez elementa fantazije. Primjer naveden prije, Te Rangi Hiroa park u Hendersonu, posvećen je odnosu Maora i Hrvata. To se mjesto interpretira različito ovisno o tome koja grupa ga interpretira. Za većinu potomaka Maora i Hrvata park slavi kompatibilnost tih dviju grupa. Za pripadnike Hrvatskog kulturnog društva u Hendersonu

mjesto predstavlja mnogo više no što je samo odnos Hrvata i Maora: to je simbol etabliranja hrvatske zajednice na Novom Zelandu, teškog rada i začetaka vinarstva. Hrvatsko kulturno društvo također razumije park kao mjesto na kojem je to društvo prepoznato kao najvažniji predstavnik Hrvata u Aucklandu (12).

Za Maore iz Waipareire zajednice u Hendersonu (13) Te Rangi Hiroa park simbolizira više od odnosa Hrvata i Maora na poljima smole. Za njih, tu se prepoznaće borba Maora na Novom Zelandu i slavi Sir Peter Buck, jedan od prvih visokoobrazovanih Maora, te uloga koju je on imao na početku 20. stoljeća. No u službenim diskursima park ne slavi nikakvu borbu, već mogućnost da različite grupe mirno koegzistiraju na Novom Zelandu. Park se 1970-ih zvao Glen Eeden Rd Reserve. Kada je 1980-ih bikulturalizam definiran kao službena politika vlade, park je preimenovan u Te Rangi Hiroa park. Krajem 1990-ih, u vrijeme slavljenje kulturne različitosti – "Mi smo jedna nacija, dvije populacije i mnogo kultura" – pola parka je posvećeno Maorima, a pola hrvatskim imigrantima na Novom Zelandu. Za neke druge grupe park može predstavljati sasvim različite vrijednosti. Za one koji žive u blizini on može biti zgodno mjesto za odmor i dječju igru. Za članove Zelene stranke on može predstavljati važan ekosustav jer je do 1969. bio tek gradsko smetište. U svakom slučaju, jasno je da su svi ti diskursi društvene konstrukcije, a načini na koje se subjekti identificiraju s tim subjekt-pozicijama koje su na volju u diskurzivnom polju su uvijek kompleksni.

Pregled poglavlja

Ova se knjiga sastoji od dva dijela. U prvom istražujem politike identiteta na kolonijalnom Novom Zelandu. Prvo analiziram kolonijalizam u širem teorijskom kontekstu. Nakon toga koncentrirat ću se na rad Michela Foucaulta koji pruža vrijedne uvide u prirodu odnosa moći koji su na djelu na Novom Zelandu.

U 1. poglavlju razmatram način na koji su domorodački narodi bili podređeni raznovrsnim disciplinarnim i regulacijskim tehnikama, te kako je njihov odlazak na polja smole Far Northa bio dio tog procesa. U skladu s tim istražujem na koji su način te disciplinarne tehnike bile uvedene kroz razne institucije, kao što su Sud za domorodačku zemlju i domorodačke škole, te kako je rad tih institucija bio povezan sa širim projektom konstrukcije novozelandskog identiteta.

U 2. poglavlju koncentrirana sam na način na koji su Hrvati kao ne-britanski imigranti pozicionirani na Novom Zelandu. Prvo se fokusiram na njihovu emigraciju iz Dalmacije na Novi Zeland, njihova iskustva dolaska i radne uvjete na poljima smole. Nakon toga istražujem kako su "Dalmatinici" došli u središte pažnje britanskih kopača smole i sukladno tome vlade, te kako je to rezultiralo stvaranjem Komisije za istraživanje industrije kauri smole. Poglavlje završavam analizom načina pozicioniranja Dalmatinaca u Prvom svjetskom ratu. Glavni argument koji se provlači tim poglavljima je kako se identiteti dominantnih skupina, kao i onih podređenih, moraju analizirati u kontekstu kompleksnih među-odnosa moći na kolonijalnom Novom Zelandu.

U drugom dijelu istražujem ulogu kolektivnih i osobnih sjećanja u stvaranju identiteta Maora i Hrvata te njihovih potomaka. U 3. poglavlju analiziram sjećanja Maora i Hrvata s polja smole i način na koji su ta polja postala dom za neke kopače. Smatram da su zbog utjecaja raznovrsnih diskursa obje grupe bile dislocirane, te da je upravo osjećaj bivanja "izvan prostora" postao temelj za stvaranje odnosa tih dviju grupa.

U 4. poglavlju ispitujem neke od službenih izjava koje opisuju odnos Maora i Hrvata na poljima smole kao "prisan" i "skladan". Pregledala sam i mnoštvo priča potomaka Maora i Hrvata koje su naglašavale sličnost tih kultura kao glavni uzrok njihovog kontakta. Iznosim sumnju u takav pogled na odnose i tvrdim da je sličnost na koju se pozivaju povezana s načinom djelovanja režima moći koji je te grupe postavio u odnos.

U 5. poglavlju koncentriram se na dvije životne priče maorsko-hrvatskih žena koje dijele sličan društveni okoliš, ali se identificiraju na kulturno različit način, te kao rezultat imaju različito iskustvo novozelandske "realnosti". Analiziram kako se u oba slučaja različiti diskursi o rasi, etnicitetu, klasi i rodu međusobno prekrivaju unutar proizvodnje identiteta.

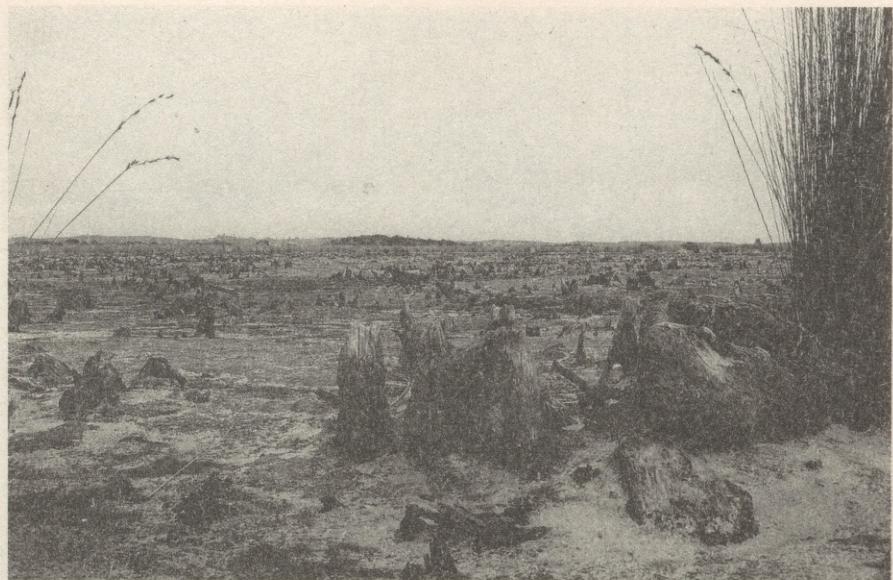
U 6. poglavlju cilj mi je pokazati kako su sjećanja na polja smole inkorporirana u kolektivna sjećanja različitih grupa i kako govor o životu na poljima smole postaje eufemizam za govor o identitetu. Analiziram kako je oblikovana priča o industriji kauri smole u tri različita muzeja. Upotrebljavajući koncept Pierrea Nore (1996) o "mjestima sjećanja", karakteriziram Kauri muzej u Matakoheu, koji pruža službenu priču o industriji kauri smole, kao dominantno mjesto sjećanja, a muzeje obitelji Jurlina i Yelash, koji pričaju o hrvatskim i maorskim kopačima smole,

kao dominirana mjesta. Smatram da, unatoč različitom izgledu tih muzeja, paralelno iščitavanje pokazuje mnogo sličnosti među njima.

I na kraju, u 7. poglavlju, razmatram kako se suvremena politička promjena na Novom Zelandu reflektirala u maorsko-hrvatskom identitetu. Koncept "bikulturalizma" te odavanje počasti različitosti danas su iznimno problematične teme na Novom Zelandu (14). U skladu s tim, u prvom dijelu poglavlja prikazujem reprezentaciju "različitosti" u Muzeju Novog Zelanda Te Papa Tongarewa. Nakon toga analiziram kako se diskursi koji reprezentiraju Novi Zeland kao zemlju u kojoj je moguće stvoriti skladan suživot ogledaju u popularnoj kulturi, posebno u filmu *Iskrivljeni engleski (Broken English)*, ljubavnoj priči između Hrvatice i Maora. Smatram da je u takvim narativima skrivena trauma kolonijalne prošlosti. Dok Te Papa rekonfigurira novozelandsku povijest tako da nacionalni identitet postaje domenom kulture zabave i zamjenjuje antagonizam prošlosti sa slavljenjem kulturne razlike, *Iskrivljeni engleski* premješta traumatične događaje iz prošlosti te ih projicira na likove uvezene drugosti. Na kraju istražujem kako se ti novi diskursi i prakse reflektiraju na načine na koje se Maori i Hrvati reprezentiraju, te kako se njihova kulturna razlika može ponuditi "multikulturalnom zapadnom potrošaču".



*Priljavi, ali sretni Austrijanci iz Dalmacije, 1914., Northwood Studio.
ATL 1/1-011218-G.*



Napušteno kopalište kauri smole, Ohia, Novi Zeland.



Napuštene kuće u Dalmaciji (Gornja Podgora).



Kopači smole – sušenje smole kod Nicholasa Covicha na brdu Ahipara 1933. godine. Na slici: Nicholas Covich mlađi, Dempsey Hokai, Visko Scarpa, Waha Murray, Rangi Murray, Nicholas Covich srednji, Jack Raos, Jack Yelavich, Sam Thomas, Gresko Urlich.



Kaitaia, Regionalni muzej,
Novi Zeland.



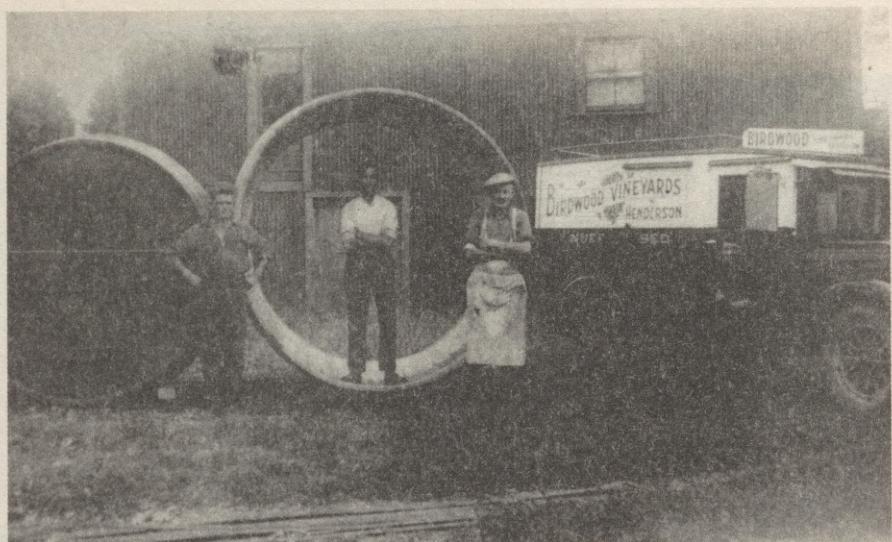
Devich kauri znak.



Gornje Živogošće.

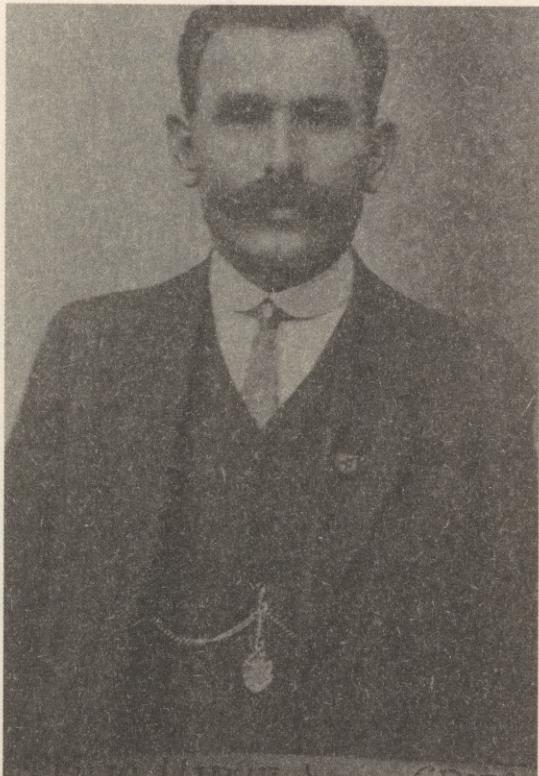


Vila Auckland u Vrgorcu.



Vinarija Birdwood, 1914. Vinarija Birdwood se nalazila na mjestu današnjeg Te Rangi Hiroa parka u Hendersonu, Auckland. Vlasnik vinarije bio je Šimun Mijo Ujdur iz Gradca. (Privatna zbirka: Šimun Ujdur.)

Šimun Mijo Ujdur
(Privatna zbirka: Šimun Ujdur.)



Spomenik Maorima i Hrvatima u Te Rangi Hiroa parku u Hendersonu, Auckland
(pored spomenika Mira Szászy).

Prvi dio

Politike identiteta kolonijalnog
Novog Zelanda

“Nauči koristiti tijelo” – Maori na kolonijalnom Novom Zelandu

Mnogi su znanstvenici istraživali kolonijalni susret Europljana i Maora (Wright 1959; Metge 1971; Ward 1973; Owens 1974; 1992; Adams 1977; Salmond 1991; 1997; Sorrenson 1992; Belich 1996; Ballara 1998; Webster 1998; Binney 1990a) i način na koji je taj susret promijenio kolonijalne i kolonizirane subjekte još je uvijek neriješeno pitanje. Neki znanstvenici tvrde da je kolonijalizam bio poguban za domorodačku populaciju u tolikoj mjeri da je potpuno uništilo vrijednosni sustav Maora. Drugi po-kušavaju pokazati da je maorska kultura nekako uspjela preživjeti koloni-jalni dodir neokrznuta i nepromijenjena. Kako bih izbjegla tu dihotomiju, usredotočit ću se na način na koji je kolonijalni dodir promijenio i kolo-nizatora i kolonizirane. Ta je transformacija bila oblikovana raznovrsnim pokušajima kolonizatora da dominira koloniziranim. S druge pak strane transformacija je bila izazvana otporima, ali i maorskim prihvaćanjem nekih regulacijskih praksi. Uvjeti u kojima su se dešavale promjene maor-ske i europske kulture na Novom Zelandu nisu bili ravnopravni, jer su se oslanjali na odnose moći. No bilo bi pogrešno pretpostaviti da je bilo koja grupa mogla “preživjeti” susret bez promjena u kulturi.

U tekstu koji slijedi moj će primarni interes biti razumjeti nove struk-ture značenja i politike identiteta koje su se pojavile na Novom Zelandu krajem 19. i početkom 20. stoljeća. Ključan je za to vrijeme bio proces stvaranja onog što će Foucault (1977) nazvati “disciplinarne moći” ili “bio-moći”. Foucault tvrdi da se disciplinarno društvo temelji na ideji normal-nosti. Analizirajući obrasce prosvjetiteljstva, Foucault opisuje “modernog čovjeka” kao osobu koja se rodila u zrcali raznolikih regulacija, pod stal-nim pritiskom i bombardirana gotovo nevidljivim česticama moći koje

će nazvati "mikrofizika moći". Sve to je bilo omogućeno specijaliziranim znanjem o tijelu, znanjem koje je perfidno po prvi put konstruiralo svoj objekt – čovjeka – smještenog između znanstvenog opisa i strategija kontrole. Za Foucaulta znanje i moć se međusobno kreiraju i stvaraju, one su samo-stvarajuće. To znanje/moć o tijelu izrađeno je u strojarnici prosvjetiteljstva, orkestrirano u skrivenom životu "prosvijećenog društva" u vojarnama, zatvorima, školama i bolnicama. Sva ta mašinerija bila je pokrenuta kako bi se stvorilo poslušno tijelo – tijelo koje se može upotrijebiti, promjeniti, podvrgnuti, poboljšati i normalizirati.

Proizvodnja poslušnih tijela je u korelaciji s prvom fazom kapitalističke proizvodnje. Smještanje tijela u tvornice i ostale načine industrijske proizvodnje samo je tranzicija prema novoj fazi, prema kombinaciji "disciplinarne moći" i "regulacije". Foucault (1998: 139) tvrdi da su u 19. stoljeću ta dva pola moći kombinirana u ono što naziva "bio-moć". Bio-moć je unutarnja snaga, ona regulira društveni život kroz samu sebe, svaki pojedinac je nanovo aktivira. Nitko ne može pobjeći izvršavanju bio-moći, ona se aktivira na podređenima, ali i na dominantnima. Umjesto potiskivanja razlika, umjesto potpunog odbacivanja, bio-moć optimizira razlike te ih kroz inkluzivne politike disciplinira.

Upravo pozivajući se na Foucaultovu analizu "društva normalizaciјe", društva u kojem se norma discipline i norma regulacije križaju, moj zadatak će biti analizirati kako je kolonijalni projekt na Novom Zelandu transformirao društvo pokazujući pritom kako su neke regulacije koje je provela kolonijalna vlada povezane sa širim projektom formiranja identiteta. Neću se detaljno upuštati u analizu kolonijalnog društva, umjesto toga istražit ću razvoj nekih kolonijalnih institucija u 19. stoljeću, kao što su Sud za domorodačku zemlju i domorodačke škole koje su služile za represiju i odbacivanje s jedne strane, te za discipliniranje i inkluziju s druge strane. Istražit ću rad tih institucija i međuigru raznovrsnih diskursa i praksi povezanih s preseljenjem nekih maorskih obitelji na polja smole.

Sud za domorodačku zemlju

Sud za domorodačku zemlju oformljen je 1862., a počeo je raditi 1865. Osnovna svrha tog suda bila je pomoći u što bržoj prodaji domorodačke zemlje europskim doseljenicima. Sustav prodaje zemlje uspostavljen je 1840., nakon potpisivanja Sporazuma iz Waitangija i, naravno, doveo je do promjena u maorskom načinu života. Od prvog trenutka u kojem

je započeo kontakt s Europljanima, čak i prije no što je potpisana Sporazum, maorsko se društvo počelo mijenjati: seksualni odnosi između Maora i Europljana su bili uobičajeni, neke Maorke su se udale za europske trgovce, mnogi su Maori radili kao mornari, neki su putovali i radili u prekomorskim zemljama, uvodili su se novi kulturni artefakti i religijski koncepti, a mnogi Maori naučili su čitati i pisati u misionarskim školama (Ballara 1998; Stokes 1997).

Nakon što je potpisana Sporazum, Kraljevstvo je priznalo maorsko vlasništvo nad zemljom te uzelo ekskluzivno pravo otkupa od Maora za preprodaju europskim doseljenicima. Salmond tvrdi kako su obje strane iskorištavale takav sustav prodaje zemlje:

U maorskom pristupu zemlja je neotuđiva, može se isključivo osvojiti ili ponekad prenijeti kao dar; i uvijek je vlasništvo nad njom grupno, te dano na upravu poglavicama. Poglavice nemaju tradicionalno pravo na raspolažanje zemljom zbog toga što svaka odluka mora biti donesena konsenzusom same grupe, a jednako tako ni neko pravo na prodaju. No u svojoj gladi za europskom robom, posebice mušketama, beskrupulozne poglavice prodavale bi zemlju bez konzultacija s grupom, pa čak i zemlju koja nije u njihovom vlasništvu. U svojoj pohlepi za zemljom doseljenici nisu uvijek istraživali poglavičine akreditacije te su samo pokušavali dobiti zemlju po najnižoj cijeni. (Salmond 1994: 24)

Unatoč takvoj dvojbenoj praksi, sustav rasprodaje zemlje uveo je novčanu ekonomiju u tradicionalno maorsko društvo. Iako je većina Maora nastavila raditi i živjeti u grupama baziranim na zajedničkim precima (2), u toj novoj situaciji poglavice su naučile kako akumulirati sredstva da bi odgovorili na nove potrebe svojeg naroda (Petrie 1998). U nekim slučajevima akumulirali bi toliko novaca da su mogli izgraditi crkve, trgovačke brodove i mlinove za žito.

Mnogi su Maori bili uključeni u poljoprivredu za tržiste Pakeha. Prema Belichu, želja za ekonomskom interakcijom sa susjedima bila je jedan od glavnih motiva za prodaju zemlje. Nove gospodarske mogućnosti utjecale su na migracije, pa i stvaranje sasvim novih grupa koje su "koristile svoj profit kako bi zarađivale novac za sebe prije negoli za svoju srodnicičku grupu" (Belich 1996: 213). No do 1850. godine broj Europljana je prilično narastao i europski farmeri su počeli preuzimati poljoprivredu. Potreba za zemljom je toliko narasla da su se neki maorski poglavice počeli opirati daljnjoj prodaji zemlje (Binney 1990: 95).

Maorska plemena na Sjevernom otoku 1858. izabrala su maorskog kralja u pokušaju ujedinjenja u "protuprodajnu konfederaciju" (Sorrenson 1992: 153). Ubrzo nakon što je uspostavljen Pokret za kralja, počeo je rat Maora i Pakeha. Prema Sorrensonu, "zemlja je postala fokus ekonomskog i političkog sukoba" (Sorrenson 1992: 148). Ratovi iz 1860-ih utjecali su na život svih Maora, ne samo onih uključenih u borbe, već i onih koji su zadržali neutralnu poziciju ili koji su aktivno podržavali Europske. Nakon ratova mnogo je maorske zemlje bilo je konfiscirano. Neka plemena su izgubila gotovo svu plodnu zemlju dok su se Europski, zaštićeni vojskom i policijom, selili sve više u unutrašnjost Sjevernog otoka (Sorrenson 1992: 159). Upravo u to vrijeme počinje djelovati Sud za domorodačku zemlju. Stvoren kao "komadić pravnog sustava koji je sam po sebi bio čin rata... Sud je postao među Maorima poznat kao Sud za otimanje zemlje" (Binney 1990: 143). Glavna svrha Suda za domorodačku zemlju nije bila samo spriječiti maorski otpor prodaji zemlje. On je bio usmjeren i prema rastakanju maorskog komunalnog sistema i uvođenju europske radne etike u maorsko društvo. Sud je uveo prodaju temeljem individualnog vlasništva nad zemljom. Bilo kojem Maoru je bilo omogućeno da pred sudom ostvari pravo na određenu parcelu zajedničkog zemljišta. Taj je novi zakon omogućio mnogim Maorima prodavanje zemlje i korištenje novca u privatne svrhe. Istovremeno europski doseljenici mogli su manipulirati Maorima i kupovati zemlju za vrlo malo novaca (Binney 1990: 143). Ukratko, kroz djelovanje suda pojavio se novi "sustav kontrole" u kojem su mali detalji maorske svakodnevice ušli u mrežu pravnih odnosa. Svi ti dijelovi su se mogli koristiti kako bi se dokazalo pravo na vlasništvo nad zemljom, sve se pažljivo dokumentiralo u različite zahtjeve. Usmene povijesti, čak i "kamena ploča kojom se označava mjesto na kojem je zakopan *pito* (pupčana vrpca) novorođenčeta bila je primjerice prihvatljiva kao dokaz obiteljskog vlasništva nad zemljom" (Binney 1990: 143).

Prema Foucaultu, dokumentiranje je ključna komponenta povećanja moći. Prvi službeni popis plemena napravljen je 1862. (3). Ti su se popisi temeljili na modelu razvijenom prije potpisivanja Sporazuma, a Maore su podijelili u stabilna velika plemena (*iwi*), koja su dalje podijeljena u manje grupe (*hapu*). To je rezultiralo ignoriranjem manjih grupa koje su raseljene što ratom, što promjenom ekonomskog sustava. Problem je nastao zahtjevom sudaca Suda za domorodačku zemlju da se svaki Maor mora identificirati pripadnošću određenom plemenu. Ako se net-

ko identificirao pripadnikom više plemena (*iwi*), to je moglo ugroziti njegovo pravo na zemlju (Ballara 1998). Sukladno tome najvažniji oblik identifikacije postao je onaj kojim bi se pojedinac predstavio kao član neke od velikih grupa koje je konstruirala vlada.

Konfiskacija i rasprodaja zemlje osiromašila je i iscrpila Maore. Gubitak najplodnije zemlje u Waikatu i Bay of Plenty doveo je do raseljavanja mnogih obitelji. Postupno, sezonskim radom na farmama, bili su prisiljeni prilagoditi se kolonijalnoj poljoprivredi i ekonomiji. Mnogo Maora se zaposlio u različitim djelatnostima. Odvojeni od svojih srodničkih grupa postali su "rezervna vojska" radne snage u ekonomiji Pakeha (Belich 1996: 213). Iako su neke obitelji izgradile farme, nisu mogle koristiti finansijsku pomoć koju su dobivali Pakehe. Sve to ih je prisililo da odu sa svoje zemlje i nastane se bliže novim poslovima. Mnoge maorske obitelji otputovale su na sjever i počele kopati kauri smolu.

Do 1880. Maori, koji su dotad već gotovo u potpunosti uništeni i bili su blizu istrebljenja, činili su tek 8,6% populacije Novog Zelanda (Sorrenson 1992: 165). Zbog lošeg životnog standarda bili su osjetljivi na bolesti poput gripe, vodenih kozica, hripcavca i ospica. Te bolesti završavat će smrću jer Maori za njih nisu imali razvijen imunološki sustav. Nagli pad maorske populacije britanski su kolonizatori tumačili "prirodnim poretkom" (5). Otpočetka kolonizacije Maore se svrstavalo na "najviši rang između ostalih 'divljaka'", prema njihovim poljoprivrednim i umjetničkim vještinama (Sorrenson 1975: 97). Smatralo se da oni mogu biti 'civilizirani' u kontaktu sa 'superiornijom' europskom rasom. Ali kad se polovinom 19. stoljeća počela smanjivati maorska populacija, neki Europljani počeli su je promatrati kao "umiruću naciju":

Kao što je štakor Pakeha protjerao maorske štakore, posijavši travu koja je protjerala paprat, tako će i Maori nestati prije bijelog čovjeka. (uobičajena izreka citirana u: Firth 1959: 456)

Engleska je muha najbolja moguća muha na čitavom svijetu i ona će prirodno pobijediti i istrijebiti, ili izgladnjeti, onu provincijalnu maorskiju muhu... Prirodna selekcija se događa na Novom Zelandu u većoj mjeri nego gdje drugdje gdje smo ju imali prilike uočiti, jer njen je objekt ovdje čovjek. (Charles Wentworth Dilke, citirano u: Wevers 2002: 139)

Osim sugestija da je najbolji način za suočavanje s padom populacije "pustiti ih da se pomalo povuku pred doseljenicima i na kraju izumru", neki su pisci vjerovali da će samo oni Maori koji mogu promijeniti svoje

običaje i ponašanje, ili koji će biti u stanju prilagoditi se europskim vrijednostima, moći preživjeti utjecaj europske rase.

S divljim rasama ljudi je kao i s divljim životinjama, pticama, drvećem i biljkama. Preživjeti mogu samo oni koji će se pripraviti u službi modernih formi društvenog razvoja... (James Anthony Froude, citirano u: Wevers 2002: 148)

Michael King (1992: 285) smatra da su zbog svih tih problema krajem 19. stoljeća mnogi Maori izbjegavali kontakt s bjelačkim doseljenicima i živjeli su u izoliranim ruralnim zajednicama. Ta izolacija pomogla im je da sačuvaju nešto od tradicijskih vrijednosti i prežive destruktivan utjecaj kulture doseljenika. Kao i King, i Belich smatra da unatoč tome što su Maori sudjelovali u europskoj ekonomiji i služili se europskom tehnologijom to nije uništilo tradicijsku kulturu i plemensku organizaciju. Smatraju da su "maorska kulturna autonomija i identitet preživjeli, ali politička nezavisnost nije" (Belich 1996: 270). Prema Belichu, "dokle god su posao obavljali sezonski... u plemenski organiziranim grupama i te plodove rada koristili za plemenske potrebe ne može se govoriti o nestanku plemena ili asimilaciji" (Belich 1996: 269–270). U toj perspektivi kultura se promatra odvojeno od ekonomije i politike. Nasuprot tome, Steven Webster (1998: 76) upozorava da su ekonomske promjene uvedene dolaskom Europljana i prije 1840. već promijenile tradicijski način života Maora. Oslanjajući se na marksističku perspektivu, kritizira znanstvenike koji naglašavaju kulturnu i rasnu razliku kao osnovni razlog podjele Maora i bjelačkih doseljenika, primjerice koncept o "dva svijeta", kojeg je uveo Michael King kako bi opisao razliku između načina života Maora i Pakeha krajem 19. stoljeća kao oblik esencijalizacije – "razlike između maorskih i europskih kultura" (Webster 1998: 77). Smatra da su Maori i doseljenici živjeli u "jednom svijetu", svijetu kapitalističke proizvodnje koji je osiromašio i gotovo uništil maorsku populaciju. Za Webstera kolonizacija je pretvorila Maore u radničku klasu.

Složila bih se s tom kritikom jedino ako kolonijalizam shvatimo kao pitanje ekonomske dominacije i implementacije kapitalizma. No kolonijalna moć se nije širila samo ekonomskim, već i političkim i kulturnim prostorom. Stoga se novozelandsko kolonijalno društvo ne može razumjeti samo u terminima klasne ili kulturne perspektive. Društvena istraživanja, reći će sam Webster, uvijek su u opasnosti od esencijaliziranja kulture. No i on sam upada u zamku ekonomskog redukcionizma

opisujući kolonijalnu situaciju kao fenomen koji je samo superstruktura lokalnom kapitalizmu. Iako upozorava na esencijalizam i ahistoricizam na kojem se utemeljuje model "dvaju svjetova", Webster s druge strane esencijalizira klasnu borbu. Čak ide toliko daleko da tvrdi kako su ot početka kolonijalizma sve borbe bile zapravo klasne borbe. Tako vjeruje da danas na Novom Zelandu postoji "autentičan" maorski klasni interes kojeg on pokušava ojačati zajedno s "onim Maorima posvećenim promjeni ovog društva nabolje" (Webster 1998: 258) (7).

No u svaku diskusiju o kolonizaciji i transformaciji koju je ona donijela mora biti uključen kontekst odnosa moći. Maorska kultura ili identitet (jednako kao kultura i identitet Pakeha) nisu esencijalne kategorije, obje su upisane u različite diskurzivne procese u kolonijalnoj situaciji. Prema Thomasu, kolonijalni projekti su kulturnalno i strateški kompleksni:

Akteri nesumnjivo imaju namjere, ciljeve i aspiracije, ali to prepostavlja i određenu imaginaciju društvene situacije koja uključuje povijest i projekciju budućnosti te dijagnozu o tome što nedostaje te kako taj nedostatak nadoknaditi bilo intervencijom, konzervacijom, mećima ili raspodjelom blagostanja. Ta imaginacija postoji uvijek u odnosu na nekog – domorodačku populaciju, podređenu klasu, topografski prostor – te u natjecateljskoj napesti između različitih kolonijalnih projekata, a ujedno je i vježba samooblikovanja, koja oblikuje samog autora jednako kao i ono što on oblikuje. A projekti su, naravno, često samo projekcije a ne realizacije zbog toga što će se neprestano sukobljavati s interesima domorodaca... ali i zbog vlastite unutarnje nekonistentnosti. (Thomas 1996: 106)

Škole za domorodačko stanovništvo

Prve škole za domorodačko stanovništvo otvorene su 1867. s ciljem poboljšanja i regulacije maorskog načina života te spašavanja Maora od nestanka (Simon 1998). No glavna briga nije bila samo "spašavanje" Maora, već i promjena njihovog ponašanja, "popravljanje" onog što se smatralo nedostacima u njihovu načinu života. Priručnik za škole za domorodačku populaciju odličan je izvor iz kojeg možemo razumjeti načine cirkulacije moći kao i disciplinirajuće tehnike tog doba. Do 1907. otvoreno je 97 škola za domorodačko stanovništvo (Simon 1998: 18). Za

razliku od misionarskih škola u kojima se opismenjavao na maorskom jeziku, nastava u svim razredima škole za domorodačko stanovništvo izvodila se na engleskom jeziku. Naravno, zbog toga se upotreba maorskog jezika u svakodnevnom životu smanjivala. Dugo su djeca bila kažnjavana ako bi koristila maorski jezik (Salmond 1994). Usto, podučavani su da mogu preživjeti isključivo ako usvoje način života Pakeha, ili preciznije: ono "najbolje" od načina života Pakeha. Sljedeći je izvadak iz *Priručnika za nastavu u domorodačkim školama* (1884) Jamesa Popea:

Kada dvije različite rase ljudi moraju živjeti zajedno, ako je jedna rasa, bez obzira na razlog, nepodučena, manja i siromašnija, onda mora naučiti dobre običaje od one snažnije ili će sigurno izumrijeti...

Sada, ovdje na Novom Zelandu postoje dvije rase. Pakehe i Maori... Moramo govoriti pakeški. Oni imaju mnogo dobrih elemenata. Znaju vrlo mnogo; naporno rade, vole svoje žene i dječu i bore se s mnogim teškoćama kako bi ih nahranili i pristojno obukli, brinu za svoju djecu i šalju ih u škole, jedu dobru hranu, nose toplu odjeću. Žive u dobrom kućama, stvaraju dobre zakone te ih se i drže... Ali neki od njih rade i loše stvari. Previše piju, previše puše, svađaju se i tuku, neljubazni su... Tamo gdje Maori preuzmu te loše navike, a ne one dobre, ili nastave sa starim maorskим običajima, takve će ih loše navike dovesti do izumiranja... Nije samo Novi Zeland mjesto na kojem se takve stvari dešavaju... Prije osamdeset godina bilo je više tisuća Tasmanaca, sada nije ostao niti jedan – svi su nestali. Ti su ljudi preuzeli neke loše navike bijelih ljudi, ali niti jednu dobru. Tasmanci su nestali!... Indijanci jednako tako, naučili su piti rum i činiti loše stvari slično bijelcima, a nikada se nisu pripitomili i počeli brinuti za sebe kao što to čine bijelci, te su stoga izumrli istog časa kada su se bijelci doselili blizu njih. No sada se može čuti kako se srce Indijanca promijenilo; on preuzima i dobre običaje bijelaca... eto, Indijanac je odlučio ne prepustiti se izumiranju, on je odlučio živjeti. Crnci su odvedeni iz svoje zemlje u Ameriku kako bi bili robovi Ame-rikancima, i iako su s njima gospodari često loše postupali, nisu izumrli. Zato što su bili robovi bilo im je onemogućeno da čine stvari koje bi njihovu rasu odvele u propast. Nisu mogli biti lijeni, morali su raditi... Unatoč teškoćama oni su preživjeli, crnci žive i napreduju... Ono što ste dosad pročitali trebalo bi vas naučiti kako će Maori dobro živjeti samo ako preuzmu najbolje europske obi-

čaje... ali ako Maori zadrže stari način života, te mu još pridodaju i loše običaje Pakeha, neizbjježno će nestati... (Pope 1884: 31–34)

Priručnik ne propagira "isključivanje" ili "rasnu inferiornost". Upravo suprotno, on dopušta "suživot dviju različitih rasa". Međutim, on i prijeti objema populacijama – kolonizator se suočava s opasnošću postajanja divljim i nemoralnim, a kolonizirani su, zbog vlastite inklinacije preuzimanja "loših stvari" od "superiorne" rase, suočeni s prijetnjom nestajanja. Obje grupe moraju biti pod kontrolom.

Najvažniji termin Popeovog teksta za Maore bio je "izumiranje" i "rasa koja izumire". Naravno, prijetnja obolijevanja za Maore je bila realna, ali čim pojам uđe u tekst njegovo se značenje mijenja: tekst patronizira domoroce suptilno brišući razliku između dviju "rasa". Veza između kolonijalizma i bolesti odavna je uspostavljena. Cijeli je kolonijalni projekt često bio argumentiran činjenicom da su domorodačke populacije osjetljive na bolesti. Te su bolesti bile korištene kako bi pokazale moralnu i fizičku slabost koloniziranih te dokazale "superiornost" i civiliziranost kolonizatora. Stoga, kako sugerira *Priručnik*, domoroci cijelog svijeta izumiru zbog svoje moralne slabosti. Samo "crnci", jer su bili robovi, naučili su ponešto od superiornije civilizacije, te time postali uzorom za Maore – koji možda neće izumrijeti ako usvoje "najbolje euronske običaje". Naravno, to znači što eksplisitno, što implicitno, naredbu Maorima da moraju zaboraviti svoje običaje.

Postavlja se pitanje kako netko može naučiti pobijediti bolest? *Priručnik* ima odgovore. Postoje različiti načini od kojih je jedan prepoznavanje važnosti "reda i poretka, čistoće tijela i duha, samokontrola i poslušnost" (Simon 1998: 71). Učenici domorodačkih škola morali su naporno raditi: čistili su zahode i učionice, skupljali drva za ogrjev te su često morali izvoditi vojne vježbe praćene glazbom i ceremonijom podizanja zastave. U svom *Priručniku* Pope je objavio i sljedeće:

Na prvi pogled mogli bismo zaključiti da školski odgoj nema nikakve veze sa zdravlјem, ali zapravo uvelike ima. Kada govorimo o zdravlju moramo imati na umu da postoji i nešto drugo osim tijela – um... Ako dopustimo tijelima da budu lijena... naša će tijela uskoro postati bolesna i slaba... a i um će oboljeti. Mogli bismo postati tupi, glupi i tužni... mogli bismo postati poremećeni... Blagostanje koje dobiva tijelo kroz rad uma može se dodatno povećati ako naučimo koristiti tijelo jednako kao što učimo koristiti um. To zvući pomalo čudno, zar ne? "Naučiti koristiti tijelo!"

Reći ćete: "Kako možemo naučiti koristiti tijelo?" Na mnoge načine. Pjevanje... plivanje... ali najbolja od svih metoda za učenje korištenja tijela su obuka i gimnastika. (Pope 1884: 113–118)

Bolest, tijelo, um – sve su to bile sastavnice integrirane u središnji društveni problem – opsivna proizvodnja "dobrog" i "normalnog" stanovnika. Pravila su se nametala posvuda. Kritizirali su se mnogi aspekti maorskog života. Jedan od njih je bio i *hui*, maorski oblik političkog i društvenog okupljanja. *Hui* su organizirale lokalne maorske zajednice te bi one često okupljale "stotine, pa i tisuće posjetitelja kojima bi bio osiguran smještaj i hrana" (Salmond 1994: 1). Neki Maori naporno bi radili sezonske poslove pola godine kako bi zarađili dovoljno novca za organizaciju *huija*. Ali to se nije smatralo prikladnim načinom života. Vlada je propisivala i vrijeme dokolice te su djeca u domorodačkim školama morala naučiti "kako se odmoriti":

Dobro je da se ljudi nalaze i razgovaraju o važnim stvarima... Dobro je da ljudi proslave otvaranje crkve i zajedničkih prostora... kada se dvoje mladih vjenča, lijepo je da se njihovi prijatelji sastanu i proslave s njima... Jednako je tako dobro da se ljudi odmore od posla kada dođu praznici... Ali odmor... odmor mora biti pravi odmor... on mora biti zdrav koji ne stvara dodatne probleme. Vožiti se pedeset milja na *hui*, onda jesti koliko god se može, pa piti pivo i rum dok nisi potpuno pijan ili lud, to nije nikakav odmor... Pokušajmo opisati nešto što bi bilo ispravan odmor. Jeste li ikada čuli za piknik? Dakle, sada hoćete. Europljani kažu sami sebi: "Sad je Uskrs (ili Božić), hajdemo sa ženom i djecom na piknik"... Piknik i čajanke omogućavaju više užitaka nego maorski *hui*, te nikakve боли – samo zdravlje, snagu i mir. (Pope 1884: 97–102)

Važno je zamijetiti da je u domorodačkim školama bio operativan i diskurs o seksualnosti. Foucault (1998) tvrdi da diskurs seksualnosti artikulira oblik rasizma kroz prizivanje rasnog miješanja. Djeca su produčavana kako kontrolirati svoju seksualnost i vitalnost tijela: seks je postao forma kontrole. Djeca "miješane krvi" bila su pod stalnim nadzorom. Naravno, sva su djeca bila pod stalnom kontrolom, ali onima "miješane krvi" pridavana je posebna pozornost. Budući da su i djeca Pakeha ponekad poхаđala domorodačke škole, posebno ako u blizini nije bilo drugih, sva su djeca bila klasificirana prema rasi. "Mješanci" su bili još dodatno klasificirani kao oni "koji žive maorski", koje se smatralo neprikladnima ili onima kojima nedostaje europski moral, i one

"koji žive europski", što je označavalo prikladan i civilizirani način života. Općenito, učitelje se podučavalo kako voditi dnevnike, stvoriti sustav ocjenjivanja i klasifikacije, kako opisati "devijantna" ponašanja i istovremeno "obraniti vlastite navike i ponašanje kako ne bi degenerirale u okolišu zaostalosti" (*Upute za učitelje u domorodačkim školama*, 1880). Njihova je uloga bila jasna. Od njih se očekivalo ne samo da nametnu učenicima europske vrijednosti, te su bili uzori "civiliziranog" načina života (Simon 1998: 56), već i da pruže otpor neprekidnoj prijetnji prepustanja divljaštvu (8). Morali su promatrati i zapisivati "transformaciju" svakog pojedinog djeteta u civiliziranog, "normaliziranog" stanovnika imperija. Ili, kako kaže Pope:

Gotovo svi Pakehe... primijetite kako u selima u kojima je dobra domorodačka škola djeca izgledaju snažnija, bolja i sretnija od onih sela u kojima nema takve škole; neki čak kažu i da roditelji izgledaju bolje. Ako je tome tako, onda su zasigurno i roditelji naučili nešto od djece ili od učitelja i njihovih žena. (Pope 1884: 119)

Upravo je to mjesto na kojem se pojavljuje kompleksnost kolonijalnog odnosa. Maorska djeca bila su podvrgnuta europskim vrijednostima i disciplini u domorodačkim školama, ali, što je još važnije, oni su postali i "motor za širenje moći" (Foucault 1980: 72). Roditelji su "učili" od djece i tražeći od svoje djece da govore isključivo engleski, a ne maorski jezik. Razlog tome bilo je uvjerenje da je engleski jezik "jezik uspješne prilagodbe europskom svijetu" (Salmond 1994: 27). Prema Foucaultu (1980), moć djeluje široko, prolazi kroz sve moguće kanale i prisiljava svakog pojedinca da se ponaša u skladu s njom. Svojom prilagodbom europskom svijetu Maori su, osim što su naučili "prikladno se ponašati", postali i dio procesa kojem je cilj bio stvaranje vječnog imperija.

No taj proces niti je uvijek bio bez teškoća, niti se ostvarivao u skladu s planom. Efikasnost disciplinarnih tehnika varirala je u različitim dijelovima Novog Zelanda s obzirom na način na koji su Maori reagirali na njih. Primjerice, dok su neki Maori insistirali na uporabi isključivo engleskog jezika, ostali su tražili obrazovanje djece i na maorskom i na engleskom jeziku. Whina Cooper, jedna od velikih vođa Maora, kazala je kako je otac tražio od nje da se odgaja u maorskom duhu, ali i da počađa domorodačku školu te nauči engleski i način života Pakeha. Sjeća se da je naveo tri razloga zašto ju je upisao u domorodačku školu. Prvi razlog odnosio se na potrebu upoznavanja načina ponašanja među Pa-

kehama kako bi se sačuvalo vlasništvo nad zemljom. Drugi je razlog bio preživjeti u svijetu Pakeha: "U svijetu Pakeha postojat će samo Pakehe i oni koji razumiju i znaju zaraditi i sačuvati novac. Vidiš kako je novac okrugao? On je takav kako bi mogao ispasti iz džepova Maora i otkotrljati se od njih" (King 1982: 46). Treći razlog bila je njegova glad za novitetima i širokim znanjem. On je, kao i ostali Maori, zahvaljujući misionarskim školama znao čitati i pisati na maorskom, ali nije znao pisati i čitati engleski:

Kada je Whina došla kući iz škole njen ju je otac ispitivao što se događa u svijetu. A kada bi došao *Auckland Weekly* s ružičastom naslovnicom, ona mu ga je morala pročitati... Želio je znati o sve-mu što se događa – o ratovima, izborima, o tome što čini vlada, o potresima, sve. (King 1983: 47)

Jedan od najvažnijih zadataka kolonijalnog društva ili bilo kojeg "društva kontrole" bio je stvoriti popustljive subjekte. I kao što kaže Foucault, najbolji oblik kontrole je onaj u kojem pojedinac kontrolira samog sebe. Proces subjektivizacije je komplikiran i postoji mnogo načina na koje su Maori odgovorili na zahtjeve disciplinarnih tehnika. No jasno je da su svi uvjeti koje Foucault (1977) smatra neophodnima za održavanje disciplinarnog društva bili ispunjeni u djelovanju domorodačkih škola. Na mikrorazinama disciplinarne tehnike djelovale su kroz vježbe tijela, vježbe uma, stroge rasporede, kontrolu seksualnosti i rodno odvajanje. Istovremeno te mikroformacije bile su upisane natrag u društvene makrorazine. Nametanjem disciplinarnog režima domorodačkim subjektima kolonijalno društvo se može upisati u šire politike britanskog imperija. Maorska djeca i njihovi roditelji učili su ne samo apstraktne koncepte poput trgovine, novca i rasporeda vremena, već i imaginarni prostor imperija.

Taj je proces bio vrlo spor; optimistički slogan domorodačkih škola "nauči koristiti tijelo" proširio se interaktivno u sve aspekte života. U jednom od svojih izvješća guverneru Pope kaže:

Nemoguće je očekivati da će maorske škole u nekoliko godina promijeniti karakter cijele rase do te mjere da će biti spremni napustiti svoje stare navike, tradicije, pretpostavke i oblike života. Nije sasvim sigurno ni da bi bilo poželjno da se takva promjena dogodi brzo, čak i onda kad to izgleda moguće. Prethodna isku-stva pokazuju da necivilizirani narodi ne mogu bez rizika potpu-

nog istrebljenja odustati od svog načina života odjednom i preuzeti neki drugi. Za to se oni moraju pripremiti kroz spore i postupne promjene u uvjetima u kojima žive, kako subjektivnim tako i objektivnim. (AJHR 1881, E-2:ii)

Iz navedenog je jasno da je osnovna svrha domorodačkih škola bila promjena karaktera Maora, njihovo discipliniranje i kontrola. Tijekom 1880-ih nekoliko je škola započelo sa srednjoškolskom edukacijom Maora. Iako se općenito smatralo da Maore treba sposobiti za praktičan rad, nekoliko je pojedinaca uspjelo završiti fakultet. Početkom 20. stoljeća neki Maori koji su završili visoko učilište Te Aute osnovali su Stranku mlađih Maora i "pokušali kombinirati tehnologiju, vještine i ideje pakeškog svijeta s nekim aspektima maorskog života... Najpoznatiji su bili: Apirana Ngata, Te Rangi Hiroa, Maui Pomare..." (Barrington i Beaghole 1974). Osvrćući se na svoje obrazovanje Apirana Ngata, koji je 1905. ušao u parlament i djelovao u njemu gotovo četrdeset godina, kazao je:

Jednom kada sam odlučio ući u sistem obrazovanja... izgledalo je kako ne postoji način povratka. Štoviše, postojalo je određeno nestrpljenje uzrokovano životom maorskih zajednica po selima. Nisam se osvrtao na neprestane pokušaje moga oca da me zainteresira za sadržaj tog života. Njegove riječi ulazile su na jedno uho unutra, a na drugo van ne ostavljajući nikakav trajan utjecaj na moju svijest ili memoriju. Imao sam potpuno zatvorene oči na život Maora. (Barrington i Beaghole 1974)

A 1906. dr. Maui Pomare je zapisaо:

Kao zatvorena šumska ptica, on (Maor) žudi za oslobođenjem i slobodom svojih planinskih šuma. To je bila rasa ratnika naviknuta na borbu i oslobođenje ili smrt. Sve je to nestalo. Nema više borbe. Nema alternative postajanju jednim od Pakeha. Nije li to i bila izreka došla iz usta umirućeg poglavice prije mnogo generacija: *Kei muri i te awa kapara he tangata ke, mana te ao, he ma* (Skriiven iza tetoviranog lica, stranac stoji, onaj koji posjeduje zemlju i on je bijeli). (citirano u: Smith i Callan 1999: 23)

Disciplinarne tehnike, uvedene pomoću djelovanja Suda za domorodačku zemlju i domorodačkih škola, imale su širok utjecaj na život Maora. U sljedećem poglavljtu analiziram upravo te efekte na Maore koji su odlučili raditi na poljima smole, kamo ih je otišlo mnogo u potrazi

za zaradom koja bi im omogućila preživljavanje. Ironično, njihov način života na poljima smole bio je protumaćen kao odstupanje od norme te stoga stalno pod pritiskom modifikacije i civiliziranja.

“Nauči koristiti tijelo” – industrija smole

Kauri smola je fosilizirani ostatak masivnih kauri stabala koja su nekad bila rasprostranjena kao prostrane šume na krajnjem sjeveru Sjevernog otoka. Do 1805. Europljani su shvatili komercijalnu moć kauri smole. Trgovci su 1815. počeli izvoziti kauri smolu u Australiju, Britaniju i Ameriku, ali, kao što naglašava Smith, “nisu znali (ili zapravo nisu mari- li) u koju svrhu se ona koristi [sic]” (Smith 1952: 42). Smola, koju su Maori nazivali *kapiase*, tradicionalno se koristila za žvakanje, tetoviranje, paljenje vatre, kao baklja ili za mučenje (Reed 1948: 63–66). Ponekad su je Maori koristili i za kontrolu nametnika u kamara krevetima, “gdje se koristila za uništavanje gusjenica” (Fordyce 1998: 121). Do 1840. bilo je poznato da se kauri smola može koristiti za izradu uljnog laka.

U početku se smola lako pronalazila na površini zemlje ili plitko ispod površine. Kad se prikupila sva smola s površine, trebalo je kopati dublje. Najčešće su kopači upotrebljavali “kopanje za smolu” kako bi locirali smolu. Firth tvrdi da je “otprilike prvih dvadesetak godina... (iskapanje smole) bilo gotovo isključivo maorski posao jer su ga Europljani smatrali poslom vrijednim samo za Maore” (Firth 1922: 15). Maori s Far Northa, koji su se tradicionalno bavili poljoprivredom, radili su kao kopači smole samo kad bi podbacio urod. Ponekad su Maori iz drugih dijelova Novog Zelanda putovali na sjever kako bi zaradili nešto novaca za izgradnju crkava ili, kao Arawe, za financiranje “flote malih brodova na jedra i škuna koji bi im omogućili unosnu trgovinu između Aucklanda i luka na istočnoj obali” (Petrie 1999: 207).

Tržište kauri smole uspostavilo se 1860-ih i u Britaniji i Americi, te su se evropski imigranti uključili u posao sakupljanja smole. Polja smole počela su privlačiti ljude iz cijelog svijeta. W. D. Hayje u knjizi *Ljepša Britanija: ili doseljenici i Maori na sjeveru Novog Zelanda* (1992) pokušao je opisati ljude koji su radili kao kopači smole:

Među njima bili bi ljudi koji imaju sveučilišnu diplomu. Bilo je i pripadnika plemstva, i onih s uglednim prezimenima... činovnika, računovođa, tajnika, trgovaca visokog ranga... Ima tamo i pri prostih seljaka, rođenih u Norfolku ili Devonu, Francuskoj ili

Njemačkoj... ima i odbjeglih mornara, bivših zatvorenika, mislioča i krojača... crnaca, kanaka, Maora, Kineza; skup gospode obravovane za sve moguće poslove. (citirano prema: Smith 1952: 57)

Većina polja smole bila su na zemlji koja je pripadala Kraljevstvu, ali neka su bila i na maorskoj zemlji, pa i na zemlji koju su otkupili doseljenici. U izvješću predanom parlamentu 1898. navodi se da je na prostoru Nothlanda 3300 km² polja smole od kojih 1760 km² pripadalo kruni, a 1540 km² privatnim vlasnicima (AJHR 1898 H.12:3). Kopači koji su radili na zemlji koja je pripadala kruni nisu imali nikakvih ograničenja, osim što su morali platiti 5 šilinga godišnju dozvolu za kopanje. Na privatnim poljima smole obično su se potpisivali ugovori između kopača i vlasnika ili kompanija koje su iznajmljivale zemlju za iskopavanje smole. Primjerice,

Mitchelson Brothers – Nema naknade za pravo na iskopavanje. Kopač jamči za smolu tvrtki sve dok je ne preda u skladište. Tvrta ima pravo procijeniti kvalitetu i uspostaviti cijenu, ali mora i jamčiti da je ta cijena odgovarajuća i razumna. Ako primi obavijest o prestanku ugovora, kopač mora napustiti zemlju u roku od 48 sati. Broj kopača je ograničen na 438 ne uključujući Maore.

Molesworth and Saies – Nema naknade za pravo na iskopavanje. Smola je vlasništvo tvrtke i ne smije se prodavati trećim osobama. Tvrta ima pravo procijeniti kvalitetu i uspostaviti cijenu, ali mora i jamčiti da je ta cijena odgovarajuća i razumna. Broj kopača ograničen je na 70, uz 336 Maora. (AJHR 1893 H-24: 11)

Neki kopači su bili samostalni i prodavali su svoju smolu najbližim otkupnim stanicama ili kupcima koji bi obilazili polja. Najčešće bi kopači živjeli u kampovima. Budući da su se selili po raznim poljima, ti su se kampovi vrlo brzo podizali ili razmontirali. Neki su bili vrlo mali, ali neki i toliko veliki da bi postali stalna naselja (Ryburn 2000: 69). Kopači smole radili bi od zore do sumraka. Odlazili bi s "kopljima, lopatama i pikau vrećama, kopali danju i skupljali noću sve dok ne bi skupili dovoljno smole za odlazak otkupljivaču" (Mitcalfe 1984: 77). Europljani su preuzeli tehnike traženja i alat od Maora. Također su preuzeli skloništa (*whare*) kakva su gradili Maori.

U prvo vrijeme, kada je kopanje smole bio isključivo maorski posao, vlada nije obraćala previše pažnje na iskopavanja. Ali nakon 1860., kada je kopanje smole postalo važna industrijska grana koja je privukla

mnogo Pakeha i ljudi iz cijelog svijeta, uključila se i vlada. Ideal Novog Zelanda u to vrijeme bilo je uspostavljanje useljeničkog društva u kojem je poljoprivreda bila ocijenjena kao jedina djelatnost koja omogućava razvoj kolonije. Posebno je bilo vrednovano stabilno domaćinstvo, straga rodna podjela rada, apstinencija od alkohola i sl. Sve aktivnosti koje nisu pripadale tom idealnom svijetu smatrane su opasnima. Cilj je bio smjestiti, transformirati i pratiti svakog pojedinca, Maora i Europljana, u ono što se smatralo "uređenim svijetom" kolonije. Prema Foucaultu (1977: 64), umjetnost prostorne distribucije nadgledanja jedan je od primarnih načina za stvaranje disciplinarnog društva. Iskapanje smole i zlata shvaćalo se kao poduhvat koji ne može stvoriti dugotrajan prosprietet. Zbog nomadskog karaktera tog posla kopače smole se sumnjičilo za "divljaštvo", "problematičnost" i "nediscipliniranost".

Pope će tako 1883. izvijestiti vladu da kopanje smole smatra jednim od najvažnijih faktora koji "usporavaju napredak škola za domorodačko stanovništvo", te da je ta djelatnost odgovorna za nemogućnost transformacije Maora iz "neciviliziranog" u "civilizirani" način života:

Među problemima koji onemogućavaju najbolje rezultate su oni vezani uz način na koji Maori žive. Sjeverno od Aucklanda industrija kopanja smole je osnovna djelatnost kojom Maori zarađuju za nabavku odjeće i ostalih potrepština. U nekim slučajevima kopanjem smole zarađuju čak i za hranu. Obično odu na kopanje, zarade nešto novaca pa se vraćaju u svoja sela, gdje ostaju sve dok ne moraju opet ići kopati smolu. Za njih bi se slobodno moglo reći da žive od ruku samo za usta. Takav im način života onemogućava usvajanje navika vezanih uz stabilne industrije što sprječava akumulaciju vlasništva. Kada naiđu loša vremena domoroci su gotovo na granici gladi, općenito žive beznadne i besciljne živote. (AJHR 1883, E-2: 10)

Preokupacija maorskom nemoći shvaćanja vrijednosti novca ili razvijanja "normalne" i poželjne radne etike vidljiva je i u izvješćima iz ostalih domorodačkih oblasti. Primjerice, činovnik koji je radio u oblasti Hokianga 1880. izvještava:

Tijekom godine mnogo je ljudi bilo uključeno u gradnju cesta za Pokrajinsko vijeće i iskopavalo kauri smolu: potonje zanimanje je bilo iznimno unosno, pojedinac je u mnogim slučajevima zradio i do 6 ili 8 funti tijedno. Drago mi je što mogu izvijestiti da opijanje nije ni približno tako rašireno kao prije, te je novac uglav-

nom utrošen na odjeću i ostale potrepštine, iako su i dalje vrlo nepromišljeni i nesmotreni te izgleda da ne razumiju vrijednost novca i ne stvaraju nikakve zalihe za budućnost... Dvije škole... su gotovo bez učenika, što je posljedica visokih prihoda od kauri smole – gotovo svi domoroci, uključujući i žene i djecu, uključeni su u njeno sakupljanje. (AJRH 1880 G4: 2–3)

Jedan činovnik kritizirao je Maore jer više vole raditi kao kopači smole "nego da rade za susjedne doseljenike Pakehe" (AJRH 1879 G1: 4). Tako, unatoč tome što su Maori bili prisiljeni seliti se kako bi preživjeli, njihov rad na poljima smole uzimao se kao dokaz nemoći civiliziranja i prihvatanja načina života Pakeha. Nasuprot tome, Maori koji su preživjeli zahvaljujući obrađivanju zemlje bili su pohvaljeni. Recimo, sudac Clendon u izvješću o Maorima iz 1880. u Kapiara oblasti posebno je impresioniran načinom na koji su Maori obradivali zemlju jer su mogli proizvoditi više no što im je bilo potrebno za vlastitu potrošnju (Ryburn 1999: 55).

Životni standard Maora na poljima smole također se smatrao jednim od razloga pada populacije. Mnogi su lokalni čelnici isticali stravične uvjete u kojima žive Maori kopači smole, često bi živjeli u močvarama i gradili si kolibe u neposrednoj blizini. Nije bilo zahoda i svježe vode pa su se širile bolesti. U svom izvješću vladu iz 1880. upravitelj oblasti tvrdi:

Nisam u mogućnosti dati povoljan izvještaj. Zdravlje tih ljudi zadnjih je nekoliko godina vrlo loše... ako nastave živjeti u ovakvim uvjetima mogu se nadati samo jednoj sudbini – potpunom izumiranju – i to vrlo brzo. (AJHR 1880, G-4: 2–3)

U izvješću iz 1883., sada u svojstvu nadglednika domorodačkih škola, Pope je predložio da vlada financijski pomogne Maorima kako bi mogli "prikupiti dovoljno sjemenja, biljaka, zrnja i sl." (AJHR 1883, E-2; 10–11) uz pomoć kojih bi razvili sjedilački način života. Primjećuje kako Maori nemaju kapital jer je većina njihove zemlje prodana po niskoj cijeni i transferirana pomoću zemljišnih sudova Europljani-ma. U skladu s tim izvješćem, vlada je poslala nešto sjemenja u nekoliko maorskih sela. Međutim, odbili su pomoći na bilo koji drugi način (9). Budući da kopanje smole nije zahtjevalo nikakvo financijsko ulaganje, ostalo je jedini način zarade za mnoge Maore.

Na poljima smole Maori su morali naporno raditi kako bi zaradili za život. Unatoč tome dominantni diskurs u kojem se Maore prikazuje nesposobnima za obradu zemlje ili usvajanje "ekonomskih navika eu-

ropske srednje klase, čistoću, skromnost i naporan rad” (Pope 1884), označio je iskopavanje smole kao lakši izbor. Stoga je kopanje smole postalo dokaz maorske lijnosti (vidi: Petrie 1998):

Lijenost i štedljivost su prokletstvo Maora. Oni i dalje samo obrađuju onoliko zemlje koliko im je potrebno za neposredne potrebe... nedostaje im inicijative za pravu industriju jer se od siromaštva brane time što uvijek mogu zaraditi povremenim iskopavanjem smole. (AJHR, 1891, G-5:1)

J. S. Clendon 1890. izvještava o maorskom načinu života u Kaipari, Whangareiju i dijelu Aucklanda:

Od iskopavanje smole “dobivaju” priličnu zaradu, što im omogućuje lagodniji život nego kad bi morali živjeti isključivo od obrađivanja zemlje.

Sličnu će primjedbu iznijeti i čelnik iz Mangonuie:

nema značajnijeg napretka u njihovom načinu života ili poboljšanja obrade zemlje. Lakoća s kojom mogu zaraditi iskopavajući smolu je naravno jedan od razloga za to, a lutalački život povezan s time je obeshrabrujući za razvoj. (citirano u: Petrie 1999: 206)

Prepostavka da je kopanje smole laka zarada koja može demoralizati Maore bila je tada predmet rasprava mnogih pisaca. Bili su zabrinuti za maorski karakter. “Povremeni izvjestitelj” iz Omapere za *Hokianga Heads* napisao je:

Trgovina trupcima i smolom su u zadnjih pedesetak godina aktivnosti koje su u potpunosti okupirale vrijeme i energiju Maora... Već mnogo godina maorska su sela potpuno napuštena tijekom zimskih mjeseci, a svi stanovnici (muškarci, žene i djeca) rade na poljima smole... Takav, u najmanju ruku nesređen život ima poguban efekt na maorski karakter. Stvorio je poroke, što je proizvod velike zarade koja demoralizira Maore, te ih čini neosjetljivima za više civilizacijske vrijednosti. Vjerojatno najgori efekt trpe djeca zbog lutalačkog načina života. Mladi prate svoje roditelje na polja smole, vjerojatno kakao bi im pomagali u podizanju i demontiranju *wharea*, ali zapravo oni tek postaju divlji na tim obroncima u vrijeme kad bi trebali u školama u organiziranim uvjetima, na dobrobit vlade... (*New Zealand Herald*, 29. studenog 1892., str. 3; *Weekly News*, 3. prosinca 1892., str. 3)

Smatralo se i da su Maorke s polja smole promiskuitetne. Neki "ugledni" Pakehe tvrdili su da su Waikato Maori umjesto da rade na svojoj zemlji "donosili devet desetina smole i dvije trećine prostitutki u društvo" (Petrie 1999: 211). Budući da je prostitucija bila označena kao još jedan signal regresa maorskog društva, vlada je odlučila uložiti dodatni napor u obrazovanje maorskih djevojčica kako bi postale "dobre" majke i kućanice. Apirana Ngata, jedan od nekolicine visokoobrazovanih i utjecajnih Maora, 1899. je napisao:

Prostitucija djevojčica od jedva 13 ili 14 godina je općenito poznato stanje, prvi dodir s muškarcima u toj dobi gotovo sigurno će za posljedicu imati slabe, loše razvijene bebe koje će rijetko povijeti duže od nekoliko godina. Prostituiranje u ranoj dobi, čini se, rezultira naknadnom sterilnošću osoba koje stupaju u brak i imaju vjerne supruge... Takva besramnost i nedostojnlost trajno je stigmatizirala, uvrijedila i oskvrnula maorsku ženskost. To je nova bolest nastala slabljenjem drevne discipline u trenutku izlaska iz naše tame na europsko dnevno svjetlo i mi još uvijek polako pipkamo naslijepo ne bismo li našli nešto što bi zamijenilo staro stanje. (Ngata 1977: 35–37)

Za Ngatu život na poljima smole negativni je rezultat tranzicije iz "tame" na "europsko dnevno svjetlo".

Treba naglasiti da vlada nije kritizirala samo maorski život na poljima smole. Unatoč tome što se zemlja proslavila kao raj za radno stanovništvo, u kojoj svi koji žele naporno raditi mogu zaraditi dovoljno kako bi kupili zemlju i stvorili dom, kopači smole nisu bili posebno poštovana klasa na Novom Zelandu (Basset 1990: 170). Svaka osoba koja bi se uputila na polja smole općenito je bila prezrena te se smatralo da su takvi pojedinci pali na najnižu razinu ekonomске i društvene hijerarhije. Smatralo se da polja smole privlače divlje, sirove i nepromišljene osobe. Konzul SAD-a na Novom Zelandu, G. W. Griffin, napisao je u knjizi *Novi Zeland: trgovina i resursi* (1884):

Općenito se smatra da je Europljanin koji kopa smolu uglavnom nesposoban za bilo kakvo drugo zanimanje. On je nepromišljen, živi opasan život bez prijatelja ili rodbine ili bilo kakvih civilizacijskih ograničenja. Otupljeni su svi profinjeni elementi njegove prirode, te je propao i niže od divljaka s kojima dijeli dom. (Griffin 1884: 23)

Ironično, 1880-e su bile najgore godine duge ekonomске krize na Novom Zelandu. Obučeni radnici iz gradova i mali farmeri morali su tražiti sezonske poslove poput kopanja smole. Nerijetko su se mali farmeri okretali kopanju smole kao izvoru dodatne zarade. Ponekad bi kopači zaradili dovoljno novca da kupe zemlju i postanu stalni naseljenici, ali većina ih je živjela u kampovima i selila se s jednog polja smole na drugo u potrazi za poslom. Novozelandska vlada dugo je smatrala da je najbolji način za njihovo "civiliziranje i smirivanje" naprsto "stupanje u brak" (Phillips 1987: 29).

Od najranijih dana kolonizacije Novog Zelanda imigrantice su imale integralnu ulogu u stabilizaciji obitelji i društvenog života. Međutim, tek "u zadnjim dekadama 19. stoljeća država je intervenirala u kontrolu obitelji, posebno u konfiguraciju rodnih odnosa" (Park 1991: 28). Od žena se očekivalo da utječu na moral djece i muškaraca. Ispravno majčinstvo smatralo se vitalnim za snagu i budućnost nacije. Sukladno tome, prostitucija je bila oštro kritizirana u svim novinama. Borba protiv samačkog i lutalačkog muškog života rezultirala je zakonom koji je trebao ohrabriti muškarce da prihvate obiteljski život kakvog je zahtijevala kapitalistička ekonomija. Stvorila se "iznimna moralna razlika temeljena na ekonomskom rasuđivanju" između "muškaraca lutalica, koji su bili nositelji napuštenih navika i starih ekonomskih tradicija", te "naseljenika, muškaraca koji su došli u posjed zemlje, nastanili se na jednom mjestu i sukladno tome prihvatili etiku štednje i napornog rada" (Phillips 1987: 50). Neki su političari 1890-ih bili toliko radikalni da su predlagali zatvorske kazne za sve muškarce bez stalnog boravišta ili vidljivog načina uzdržavanja.

William Satchell, koji se odselio na polja smole na Far Northu, opisao je segregaciju različitih grupa ljudi na tim poljima u romanu *Zemlja izgubljenih* (1886):

Neki [kopači smole] došli su s engleskih sveučilišta; mnogi nisu imali pojma o tom poslu, ali se njihova dosjetljivost tamo razvila do neslućene razine. Bili su iz raznih zemalja – mnogi iz Austrije – svih zanata i zanimanja. Bilo je među njima i doseljenika koji su imali ženu i obitelj negdje izvan granica polja smole. Takvi su bili pitomije naravi, ali istovremeno snažniji i odlučniji. Radi li su metodično, pogledom usmjerenum isključivo u budućnost; a u toj budućnosti vjerojatno su vidjeli sebe starima, ali aktivnim i produktivnim osobama, kao vlasnici zemlje, stoke i konja, kako s dražesnom obitelji žive u zemaljskom raju koji su stvorili vla-

stitim rukama. No bilo je i drugačijih, s manje zahvalnim karakterom koji nije jednostavno opisati riječima. Oni su se selili brzo s jednog na drugo polje životareći na lakovjernosti trgovaca ili besposličarili na račun dobromanjernih kopača. Neki od njih bili su bjegunci. Tu i tamo bi se pojavili mehaničari ili nezaposleni činovnici, odbačeni starci koji su više cijenili slobodu nego zatvorska pravila staračkih domova. I na kraju, mnoštvo domorodaca i domorotkinja. (Satchell 1971: 31)

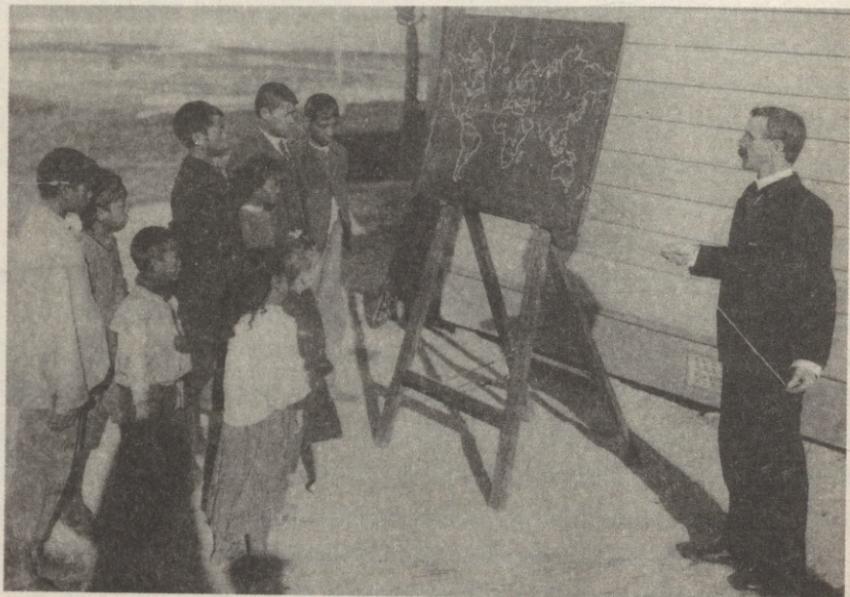
Unatoč važnosti kopanja smole za ekonomiju Novog Zelanda, službeni diskurs nastavio je negativno reprezentirati kopače smole (10). Premda je ta industrija zahtijevala stalno premještanje kopača s jednog na drugo polje, novi kolonijalni nadzor, kojem je poželjniji bio kolonijalni način života, reprezentirao je kopače tek kao obične latalice. U Satchellovom romanu jedan od kopača, lamentirajući o svojoj situaciji, kaže: "svaki centimetar ove sjeverne zemlje je zatrovani ubijenim nadama i ništa dobra ne treba očekivati sve dok u potpunosti ne nestane smole" (Satchell 1971: 12).

S vremenom su se uspostavile etničke granice među kopačima. Iako vlada, gradska elita i ugledni naseljenici nisu posebno poštovali ni britanske kopače, ipak se maorske smatralo neciviliziranima. Tako su britanski kopači razlikovali svoju poziciju od one Maora. Postojao je strah da će "horde urođenika" s polja smole ozbiljno zaprijetiti europskim. Tadašnje novine opisuju način na koji su britanski kopači vidjeli maorske:

Ovo polje, kao i ostala sve do Aucklanda preplavljeni su Maorima koji su masovno došli čak iz Waikata i King Countryja i s Northa, i muškarci i žene i djeca prekrili su obronke poput rojeva skakavaca, skupljajući smolu ispred sebe u tolikim količinama da uskoro više neće ostati ništa za legitimne europske kopače koji, u trenutnim okolnostima mjera štednje, nemaju nikakvu drugu mogućnost za preživljavanje. Domoroci s juga imaju mnogo zemlje koja stoji neobrađena jer su odviše lijeni da bi je obrađivali i draži im je nomadski život i alkohol i tako će doslovce uništiti ovu veliku industriju... [T]eško da prođe ijedna noć bez da brda odzvanjanju demonskim urlicima i krikovima rumom opijenih Maora koji se vraćaju iz javnih kuća u svoje kampove... urođenici pod utjecajem alkohola postaju potpuno ludi i svaki čas Europljani, bez ikakve zaštite u svojim izoliranim kućicama, mogu postati žrtve masakra pijanog mahnitanja. Zar vlada ne bi mogla čuvati

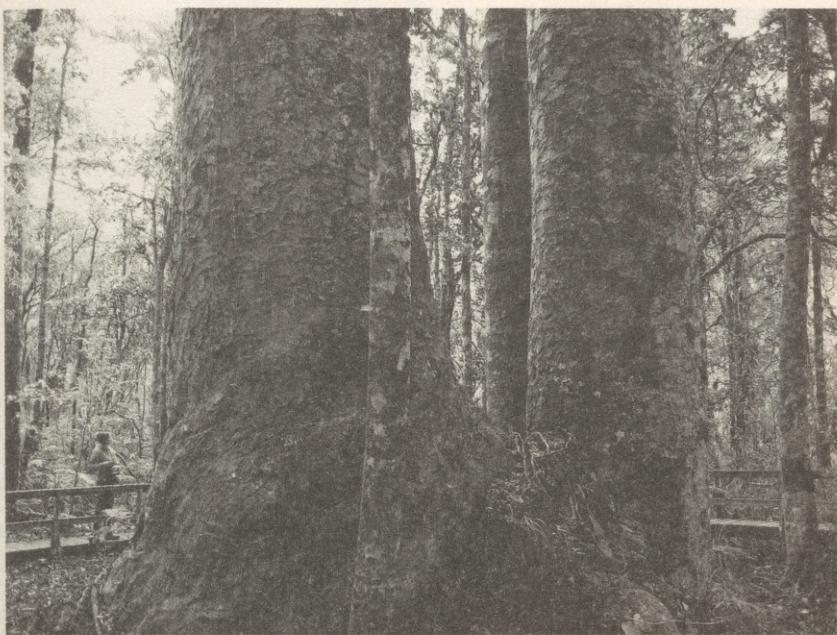
polja smole u vlasništvu krune isključivo za Europljane, a ne za te horde urođenika, posebno u ovim teškim vremenima... Polja smole Te Peake, Kaukapakapa (*Weekly News*, 19, 1888., str. 14)

Ako su kopači smole bili klasificirani kao "društveni talog" sa samog dna društvene ljestvice, onda su Maori bili još niže. Jasno, stereotipovi o maorskom načinu života stvarali su imperijalni arhiv znanja koji je služio opravdavanju distribucije "mikromoci" i regulaciji društvenih odnosa u skladu s interesima kolonije.



Lekcija iz geografije, 1910. Northwood Studio. ATL PA1-0-394-05.

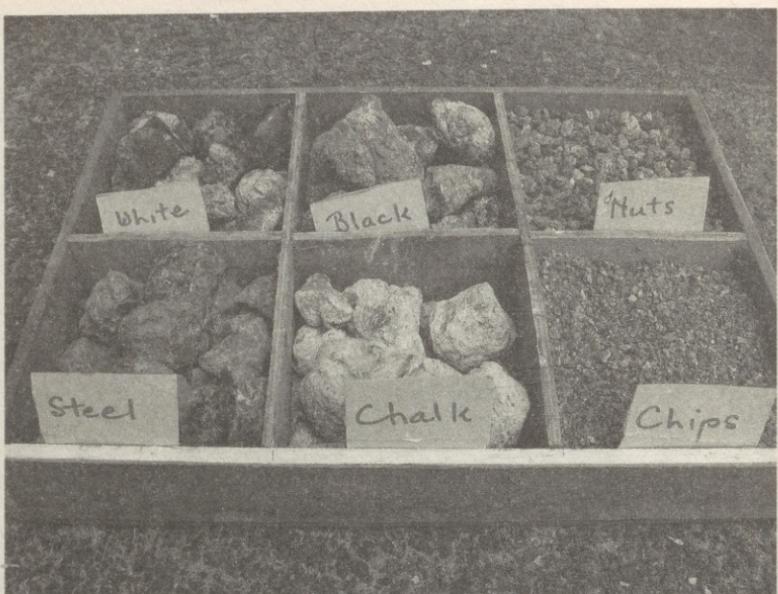
"Nauči koristiti tijelo" – Maori na kolonijalnom Novom Zelandu



Kauri drvo '4 sestre', Park prirode Northland Forest, Novi Zeland.



Kauri smola izložena u Regionalnom muzeju, Kaitaia.



Uzorci kauri smole, Obiteljski muzej Jurlina.



Maori na kopalištima smole, 1914. Northwood Studio, ATL 1/1-009777-G.



Liza Tahi, 1910. Northwood
Studio, ATL ½-066527-F.



Dva dječaka kopaju kauri smolu, 1910. U potrazi za smolom, Parengarenga. ATL
ATL 1/1-0097779-G.



1/2-091184-F.



Kopači smole, selo, 1910. ATL 1/1-006280-G.

“Nauči koristiti tijelo” – Hrvati na kolonijalnom Novom Zelandu

Jednom kad je Novi Zeland bio uspostavljen kao britanska kolonija, Ki-nezi, Nijemci, Talijani, Nizozemci, Hrvati i ostali useljavali su u “obetanu zemlju”. Novozelandska država se različito odnosila prema njima. Dok se neke smatralo dobrodošlim dodatkom društvu, ostali su gotovo bili isključeni iz njega. Na taj način sama njihova prisutnost stvorila je novu dimenziju u razvoju novozelandskog identiteta, politike i kulture. U ovom poglavlju govorim o utjecaju nebritanskih migranata na novozelandsku kulturu fokusirajući se na život hrvatskih doseljenika na poljima smole. Od 1880. pa sve do gašenja industrije kopanja smole 1950-ih, Hrvati su bili najveća nebritanska useljenička grupa na poljima smole Far Northa.

Prije nego što analiziram život Hrvata na Novom Zelandu, moram istražiti uvjete koji su ih natjerali na iseljavanje iz Hrvatske krajem 19. stoljeća. Prema Abdelmaleku Sayadu, “prije nego što je postao useljenikom, migrant je iseljenik” i, sukladno tome, “strukture i kontradikcije zajednica iz kojih dolaze” jednako su važne za analizu kao i “problemi i rascijsjepljenosti društava u koje dolaze... Useljenje ovdje i iseljenje tamo su dvije neodvojive strane iste zbilje, koje se ne mogu objasniti jedna bez druge” (citirano: Bourdieu i Wacquant 2000: 173–175). Pozicija Hrvatske u tadašnjem globalnom poretku imala je iznimnu važnost za konstrukciju hrvatskih identiteta. Zbog toga će analiza društvene pozicije iseljenika i njihovih motiva za odlazak u širem povjesnom kontekstu omogućiti bolje razumijevanje njihovog načina života na poljima smole.

Iseljenje iz Dalmacije

Milijuni Europljana preselili su se u Ameriku krajem 19. stoljeća. Više od pola milijuna Hrvata sudjelovalo je u toj selidbi, najvećem egzodu su Hrvata u povijesti (Čizmić 1981). Za većinu hrvatskih seljaka Novi svijet simbolizirao je utopiju punog želuca i novih mogućnosti. Većina iseljenika odlazila je u Ameriku, mali dio je izabrao Novi Zeland kao konačnu destinaciju. Iako malena brojem, ta prva useljenička grupa stvorila je lančano useljavanje (Stoffel 1994).

Većina hrvatskih doseljenika na Novi Zeland bila je iz Dalmacije koja se tada nalazila u vrlo lošem stanju. Kada je 1867. proglašena Austro-Ugarska, hrvatske regije Hrvatska, Slavonija i Dalmacija bile su podijeljene između Beča i Budimpešte (1). Dok je Slavoniji i Hrvatskoj bila zagarantirana autonomija unutar "ugarske krune", Dalmacija je postala obična austrijska provincija (Romanenko 1992: 114). Iako je u skladu s tim njemački postao jezik administracije, dalmatinska vlada je uglavnom bila sastavljena od pripadnika talijanske više klase. Ti bogati zemljoposjednici ostali su u Dalmaciji i nakon pada Venecije. "Njima je poput slogana služila teza kako su Dalmatinци iako uglavnom Slaveni, civilizacijom Talijani" (Barbieri 1990: 192). Takav je stav uvelike označio način upravljanja provincijom. Primjerice, više od dvije trećine škola koristilo je talijanski kao službeni jezik, što je rezultiralo nepismenošću 90% stanovništva. Austrija je tako efikasno iskoristila talijansku manjinu, uglavnom pleme, kako bi vladala Dalmacijom.

U dijelovima Austro-Ugarske pod izravnom vlašću cara Franje Josipa gradovi su procvjetali kao mjesta kulturnog eksperimentiranja, glazbe, obrazovanja, znanosti, umjetnosti, arhitekture i urbanizma. Franjo Josip je osobno utjecao na razvoj arhitekture mnogih dijelova Austro-Ugarske, prvenstveno zalažeći se za gradnju u neobaroknom i neorenesansnom stilu. Činilo se da će to imati efekt ujedinjenja za multikulturalno i multinacionalno carstvo. No relativna neovisnost Dalmacije rezultirala je stagnacijom. Carstvo Franje Josipa Dalmaciju je doživljavalo kao nepotreban i siromašni dodatak, mjesto zanimljivo zbog "egzotične povijesti" i lijepog krajolika, a ne mjesto za ulaganje kapitala (Violich 1998). I što je najvažnije, Dalmacija je i dalje služila kao linija obrane od turskog utjecaja. Zbog toga Dalmatinци nikada nisu razvili osjećaj pripadnosti Austro-Ugarskoj. Štoviše, nametanje visokih poreza, monopol na trgovačke pravce i strogi zakoni regrutacije stvorili su

antagonizam prema Monarhiji. Umjesto da bude snaga ujedinjenja, austrougarska vladavina stvorila je politički razdor. S jedne strane bili su oni koji su zagovarali talijansku vlast, a s druge narodnjaci, pripadnici mladog hrvatskog nacionalnog pokreta. Usto, uslijed nepismenosti većine stanovništva, te života u zabačenim selima, nije se ni mogao razviti osjećaj pripadnosti u širim zajednicama. Primitivne stazice izgrađene za prolazak s magarcima, tradicionalnim dalmatinskim oblikom transporta, bile su često jedina veza među selima. Zbog izolacije stanovnici sela razvili su raznovrsne identitete utemeljene u lokalnom prostoru kulturne produkcije.

Benedict Anderson (1991) smatra da su sve zajednice "imaginarne". U toj perspektivi osjećaj zajedništva koji veže društvo smatra se fikcijom: zajednica nije tek grupa ljudi, ona je i narativ koji ih povezuje. Prema Andersonu, kapitalizam je doveo do promjena u medijskoj komunikaciji. Te su promjene omogućile ljudima da razmišljaju o sebi na nov način te su samim time stvarali i nove oblike kolektivnih identiteta. Dva su se nova medija pojavila u Europi u 18. stoljeću, roman i novine. Oba su stvorila nove načine "zamišljanja" zajednice, te se mogu smatrati elementima koji su izravno pomogli nastanku nacionalne svijesti.

Anderson objašnjava i nastanak zajedničkog identiteta u kompleksnim velikim monarhijama: "službeni nacionalizam" se pojavio kao sinteza imperijalne nacije i njenog carstva. To je omogućilo da se "kratka i uska koža nacije raširi preko ogromnog imperijalnog tijela" (Anderson 1983: 86). U slučaju Austro-Ugarske u kojoj je živjelo jedanaest nacionalnosti i u kojoj je nedostajalo geografskog i ekonomskog jedinstva, te u kojoj stanovnici govore samo jedan od barem šest jezika, očuvati osjećaj jedinstva nije bilo jednostavno. Da bi kreirao privid jedinstva, njemački se uspostavio kao službeni jezik administracije i stvorena je jedinstvena vojska. Usto je car nastojao uspostaviti jedinstvo pokušavajući stvoriti kulturu i arhitekturu imperija.

Međutim, u Dalmaciji, najjužnijoj austrougarskoj pokrajini, nedostajali su svi ti čimbenici. To je krajem 19. stoljeća rezultiralo produbljivanjem podjele na talijanaše i narodnjake. Kako bi zaustavili daljnje podjele, lokalnim je jezicima dodijeljen isti status kao i ostalima (Sluga 2001: 210). U Dalmaciji su otvorene javne čitaonice, gdje se prvi put nije morao govoriti talijanski jezik. Do 1914. bilo je 28 novina na hrvatskom jeziku i samo troje na talijanskom (Violich 1998). Pokušavalo se zamijeniti talijanski jezik hrvatskim i u školama.

Pokušaji oblikovanja dalmatinskog identiteta talijanaša, narodnjaka i habsburgovaca čini se da potvrđuju Andersonovu teoriju da jezik i tekst determiniraju zajednički imaginarij. No, kako upozorava Glenn Bowman, Anderson nije prepoznao razloge za takvu identifikaciju. Novine imaju važnu ulogu u procesu stvaranja zajedničkog identiteta, "ali ne interpeliraju automatski čitatelja u poželjnog subjekta, tekst i pozicije izložene u njemu podložne su interpretacijama" (Bowman 1994: 141). Politička situacija u Dalmaciji stvorila je kulturnu klimu u kojoj su ljudi jednostavno izjednačavali vlastita iskustva s pričama o osobama koje su bile u sličnoj situaciji. Primjerice, kada se počelo raspravljati o ujedinjenju svih hrvatskih zemalja, došle su vijesti da su se Srbi pobunili protiv turske vlasti i mnogo se Dalmatinaca pridružilo nacionalnom pokretu za jedinstvom Hrvata i ostalih južnih Slavena. No u izoliranim selima te ideje o novom kolektivitetu malo su značile. Većina seljaka bila je vrlo siromašna. Stoga su se oslanjali na obiteljske veze i strukture lokalne zajednice. Taj se osjećaj zajedništva razvio nezavisno od šire hrvatske želje za nacionalnim jedinstvom i postao glavni imaginarni okvir kroz koji se stvarao kolektivni identitet.

Mnogo je seljaka živjelo u zadugama koje su podrazumijevale proširene obitelji koje žive i rade zajedno. Uobičajena su bila domaćinstva s 20–30 članova (Bićanić 1981: 125; Violich 1998: 89). Većina seljaka obrađivala je vinograde jer su oni najbolje odgovarali lokalnoj klimi. Tačva izolirana sela nalazila su se u području mediteranske klime, uz grupu dalmatinsku obalu s planinama koje se naglo uzvisuju iznad mora i otoka zatvarajući dubok Jadranski kanal. Njihovi obronci, kao i mnogih otoka, terasastog su oblika, prošarani suhozidima građenim od kamenja izvađenog iz zemlje. Tijekom stoljeća dalmatinski ekonomski život razvijao se na asimetriji između siromašne zemlje i bogatstva mora. Lošu je zemlju iznimno teško obrađivati i na njoj se mogu uzgajati jedino vinova loza, masline, višnje i smokve (Barbieri 1990).

Način života u tim selima slikovito je opisala Marica Milich, jedna od mojih kazivačica, rođena 1907. u selu Gornja Podgora:

Moje selo Podgora nalazi se visoko iznad Jadranskog mora na planinskom platou dalmatinske obale. To je vrlo staro selo. Sve su te zbijene kućice bile izgrađene u kamenu, čak su i krovovi bili kameni... Krš i kamenje posvuda. Imali smo male džepove plodne zemlje na kojima smo sadili blitvu, krumpire, kupus te mnogo maslina i smokava... i naravno, imali smo vinograd. Moja je obitelj imala i nekoliko ovaca i

koza. Nismo imali magarca, ali mnoge druge obitelji jesu. Te magarce bi dijelili s ostalima. Zapravo seljaci su sve dijelili. Pomagali smo jedni drugima... Tada nije bilo cesta, samo mali puteljci između sela. Naše seosko groblje bilo je uz more i kad bi netko umro muškarci bi mrtvaca nosili na svojim ramenima. Nije to bio neki dobar život. Kao dijete stalno sam morala nešto raditi, peći kruh, odlaziti u planinu skupiti drva za ogrjev, travu i ostale stvari... neka djeca su pohađala školu, ali moja obitelj mene nije poslala u školu... prodali bi nešto vina i to je bila jedina zarada koju smo imali... seljani znaju govoriti da je u to vrijeme bilo vinograda posvuda, te kako su stoga dobro zarađivali... ali ja se toga ne sjećam. Čula sam da se nešto dogodilo s vinogradima... neka bolest grožđa... ne znam... mnogo je muškaraca otišlo iz sela zbog toga, nisu mogli više ništa zaraditi u Podgori...

“Bolest grožđa”, koju je spomenula Marica, uzrokovala je lisna uš filoksera, koja je poharala dalmatinske vinograde između 1890. i 1901., te gotovo u potpunosti uništila vinovu lozu (Prpic 1971; Violich 1998). Nije stoga čudno da su u danim ekonomskim i političkim uvjetima ljudi tražili “bolji život” i “pravdu”.

Iako su dalmatinska sela bila izolirana od gradova i ostalih dijelova Austro-Ugarske, stalni kontakti putem mora donijeli su novosti o zemljama Novog svijeta. Usto su emigranti često slali poruke i pisma urednicima hrvatskih novina *Dom*. U mnogim pismima Amerika je bila oslikana kao zemlja u kojoj svatko može raditi i zaraditi dovoljno novaca, “može slobodno govoriti svoj jezik i imati više slobode i prava nego pod vladavinom Austrije i Mađarske” (Prpic 1971: 146).

Najveći intenzitet iseljavanja bilježi se između 1890 i 1914. Taj nagli odlazak ljudi iz zemlje utjecao je na poljoprivredu. Zato je i Josip Smolaka, predstavnik Dalmacije u austrijskom parlamentu u Beču, ustvrdio 1910.:

Naši seljaci odlaze za Ameriku... Otok Brač, najveći austrijski otok, nalazi se u blizini Splita, najvećeg grada u Dalmaciji. Na Braču su zemlje neobrađene, velik dio populacije već nedostaje... (citatirano u: Prpic 1971: 148)

Uspostavila se i Austro-američka kompanija s ciljem stvaranja profita na povećanom iseljavanju. Cunard Line dobio je dozvolu za prijevoz iseljenika direktno iz Rijeke i Trsta. Tisuće ljudi napustilo je Hrvatsku upravo iz tih luka. Mnogi su to koristili da bi izbjegli novačenje u austro-

ugarsku vojsku. Da bi u tome uspjeli, morali su putovati bez putovnice i naći siguran prolaz negdje u Europi. Situacija je bila toliko loša da se tvrdilo kako je jedini dalmatinski izvozni proizvod ljudsko meso (Prpic 1971).

Dalmatinska "zamišljena Amerika"

U malim zabačenim dalmatinskim selima u 19. stoljeću ubrzo se proširila ideja o odlasku u novu zemlju kako bi se izbjeglo nepodnošljivo siromaštvo. Kada bi susjed iselio u Ameriku, Australiju, Argentinu ili na Novi Zeland, pojavila se sasvim nova slika svijeta nesagledivih mogućnosti. Za Dalmatince Amerika je postala termin za sva područja gdje je život bolji. Kada su dolazile slike i pisma, obitelji bi se sastale i upijale svaki detalj. Oni koji su pisali najčešće bi preuveličavali kvalitetu svog života. Za iseljenike je uostalom sve bilo bolje od siromaštva i visokih poreza. U fantazijskom okviru "bolje budućnosti" pojavila se slika "boljeg života" negdje u nekim "Amerikama". Na kraju je Amerika postala simbol cijelog Novog svijeta u kojeg svi žele otići. U srednjoj Dalmaciji Novi Zeland je također bio "Amerika":

Majka je došla za poslom na Novi Zeland i kako bi vidjela Ameriku. U starom kraju, objasnila je, sav Novi svijet je "Amerika", ne samo ona Amerika na karti.

"Svi žele ići tamo", govorila je majka. "Slušala sam ih kako govore o tome i rekla bih sama sebi: i ja ću otici u Ameriku." (Batisch 1980: 39)

Teško je utvrditi kako su ljudi iz nekoliko dalmatinskih sela čuli za "Ameriku" s poljima smole na novozelandskom Far Northu. Prema Jelicichu, dolazak austrijske fregate *Novara* u Auckland s 173 Dalmatincima od 352 člana posade bio je vjerojatno prvi kontakt Hrvata s Novim Zelandom. U općoj klimi prikupljana "znanstvenih" podataka, koja je postala glavni alat za uspostavljanje europske moći u 19. stoljeću, Bečko zemljopisno društvo organiziralo je veliku znanstvenu ekspediciju koja je trebala proputovati cijeli svijet. Cilj te ekspedicije bio je ustanoviti kakav je svijet 1857. pomoću prikupljanja koliko god je moguće više hidroloških, botaničkih, antropoloških, ekonomskih i kulturnih podataka (Scherzer 1863, sv. 1: 12). Iako Austro-Ugarska nije imala kolonije izvan Europe, ipak se natjecala s ostalim imperijima u prikupljanju podataka.

U namjeri prikupljanja znanja o svijetu ekspedicija je promijenila živote ne samo onih s kojima je došla u kontakt, već živote i očekivanja Dalmatinaca.

Novara se ukotvila u Aucklandu 22. prosinca 1858. U dnevnicima s *Novare* nema podataka o tome je li se netko do Dalmatinaca iskrcao s fregate. Ne zna se ni je li netko od njih bio u pratinji Ferdinanda von Hochstettera, geologa iz Beča, kojeg su novozelandske vlasti zamolile da za njih obavi neka geološka istraživanja. U knjizi koju je kasnije objavio u Beču, Hochstetter je opisao rad s kauri smolom:

Otpočetka kolonizacije Novog Zelanda šume kaurija na Sjevernom otoku pokazale su se bogatstvom za naseljenike... kauri smola, kapia za domoroce... je mekana s mlječnim pjegama, slična opalu; no s vremenom se stvrdne i izgubi transparentnost i preuzme svjetlosti boju... često se može pronaći na mjestima na kojima su bile stare šume kauri drveća... To je vrlo tražena sirovina i uglavnom se izvozi u Englesku i Sjevernu Ameriku; koristi se za proizvodnju laka, a smatra se da se može koristiti i u ostalim industrijama... (Hochstetter 1997: 140–150)

Skupljanjem i distribucijom podataka o kauri smoli, Hochstetter i putovanje *Novare* možda su promijenili živote ljudi koji su živjeli u Dalmaciji i na Novom Zelandu. Po dolasku u Dalmaciju, mornari s *Novare* možda su pronijeli glas o poljima kauri smole. Glad koja je vladala u Dalmaciji pomogla je širenju tih informacija. Osim podatka da su Dalmatinci saznali o poljima kauri smole preko mornara s *Novare*, nisam našla nijedan drugi podatak koji bi ukazivao na početak iseljavanja Dalmatinaca na Novi Zeland. Trlin tvrdi da je, prema podacima o naturalizaciji na Novom Zelandu, 1860-ih četrdeset Dalmatinaca došlo tražiti zlato, zasnovali su obitelji i ostali. Dodaje usto da se "gotovo ništa ne zna o životu tih pionira i njihovom utjecaju na useljavanje iz Dalmacije na Novi Zeland" (Trlin 1979: 34). Što god bilo, do 1924. više od 6000 Dalmatinaca registrirani su na Novom Zelandu mahom kao kopači smole.

Amelia Batistich, novozelandska spisateljica dalmatinskih korijena, u svojim pripovijetkama i romanima opisuje kako je zlatna kauri smola utkana u imaginaciju ljudi iz mjesta poput Podgore, Vrgorca, Imotskog i Korčule. Ona ima gotovo sublimni status:

Nova Zelanda! Stalno su izgovarali to ime, obožavajući obećanje koje je sa sobom nosilo. Don Ilija im je čak donio i komadić

kauri smole iz muzeja u Beču. Izgledao je kao bogat i prekrasan predmet. Svi su ga željeli držati, osjetiti njegovu glatkoću, pogledati u njegove išarane dubine kako bi iščitali iz njih budućnost. "Novo zlato!"... rekao je seoski glavešina, a don Ilija bi nadodao: "Ovo je zlato koje nikada nećete steći ako ostanete ovdje. Kažem ti mladiću, idi! Potraži bolji život u novoj zemlji daleko od ovdašnjih problema." (Batistich 1980: 12)

U početku iseljavanje nije bilo obiteljsko. Uobičajeno je bilo da nezaposleni mladić ode u inozemstvo kako bi zaradio novac koji je obitelji bio potreban za otplatu dugova, izgradnju kuće i sl. Iako su mi mnogi potomci Hrvata ispričali kako su njihovi roditelji došli na Novi Zeland, ovdje će se koncentrirati na priču obitelji Babić:

Dogodilo se da je glava obitelji Babić, velike obitelji iz Imotskog, čuo za Novi Zeland kada je bio u posjetu u Podgori. Novi Zeland se i inače dugo pojavljivao u razgovorima stanovnika tog malog gradića. Tamo u Podgori, u konobi, Petar Babić je sreo Ivana Vela i ostali su razgovarati o životu uz vino i rakiju. Vela je pozvao Petra da ode s njim do Makarske gdje je on kupovao robu, tjesteninu i rižu za preprodaju. Kada su hodali prema Makarskoj Vela mu je pričao o Novom Zelandu i vremenu koje je proveo тамо. Pričao je o Sweetwateru, kopanju fosilnih ostataka nekog drveta koje se zove kauri i koje je netragom nestalo. No Petra Babića mnogo je više zanimala zarada. Vela ga je upitao o njegovoj obitelji.

"Ja imam sedmoricu sinova!" rekao je Petar Babić. "Zašto bi i dalje bili pod austrijskim jarmom? Zašto ne bi otišli na Novi Zeland?"

...Godina je bila 1904. i Petar Babić je razmišljao o svojih sedam sinova, najmlađem od četiri i najstarijem od osamnaest godina. Tri sina bila su iz njegovog prvog braka s Matijom, koja je umrla pri porodu, a četvrtica iz njegovog braka s Ivom. Živjeli su u maloj kući koja je pripadala njegovom bratu Nikoli, jedanaestoro djece i četvoro odraslih pod jednim krovom. To nije bio lak život, a u tom malom selu Runoviću ni budućnost nije mnogo obećavala... Čim se Petar vratio kući okupio je cijelu obitelj i objavio ukućanima da će se njegovi sinovi spremiti za odlazak u zemlju koja se zove Novi Zeland. Zatim je objasnio svojoj ženi Ivi kako su dječaci dovoljno snažni i zdravi da zarade mnoga novaca naprosto vadeći ostatke nekog drveća. (Peter Babich, Auckland, 2000.)

Priča Ivana Vele o životu na Novom Zelandu može se smatrati nadahnućem Petru Babiću za slanje svojih mlađih sinova na dug put na

polja smole. Petorica će na kraju doista i doći na Novi Zeland. Prvi je otišao najstariji, Jakov, u veljači 1904. Lokalni je župnik pomogao skupiti potrebnih četrnaest funti za put. Objasnio je obitelji koliko će putovati, gdje će morati presjedati na druge brodove i koje će kontinente i mora proći. Babići, koji nisu nikada nogom kročili izvan svog sela, bili su iznimno uzbudeni. "Tako je sve počelo. U narednih šest godina, jedan po jedan, petorica sinova otišli su na Novi Zeland" (Peter Babich, 2000). Zadnji koji su otišli bili su četrnaestogodišnji Josip i sedamnaestogodišnji Stjepan, 1910. godine. Za njihov put novac je posudio bogati talijanski zemljoposjednik koji je živio u blizini Runovića. Peter Babich, Josipov sin, opisao je dug put tih dječaka na Novi Zeland:

Napustili su Runoviće... koze, ovce, zaostale vinograde i uplakanu majku kako bi prešli cijelu zemaljsku kuglu i došli među neke druge ovce, neke druge vinograde i imali neku drugu budućnost... Bilo je hladno zimsko jutro, otac Petar i stric Nikola hodali su u tišini pokraj svojih sinova... Tiha povorka muškaraca kretala se prema Makarskoj. Za njima su se vukli konji natovareni kovčezima s odjećom i ostalom imovinom koja će putovati 18.000 kilometara... Hodali su sveukupno osamdeset kilometara, što je udaljenost Runovića od Makarske. Jednom kad su stigli do Makarske odmorili su se nekoliko dana. Hodali su ulicama Makarske i otišli na molitve u crkvu... kupili dimljenog mesa, mornarskog kruha te se ukrcali na trgovački brod Bosna koji je putovao za Trst. Tamo su sjeli na vlak za Rim, a potom presjeli na vlak za Napulj. U Napulju su se ukrcali na brod Orsova u vlasništvu kompanije Orion Line. To je bilo prvo putovanje tog broda kroz novootvoreni Sueski kanal prvo u Colombo, a zatim preko Indijskog oceana u Fremantle. (Peter Babich, Auckland, 2000.)

Babići, kao i mnogi drugi dalmatinski mladići, očekivali su da će naporno raditi na poljima smole i slati ušteđen novac svojim obiteljima kako bi im pomogli preživjeti teška vremena. Ubrzo su se širom Dalmacije počeli osjećati ekonomski efekti novca kojeg su slali iseljenici s Novog Zelanda. Ruševni krovovi zamijenjeni su crijevom, kuće "Novozelandjana" bile su veće i ljepše, kupljena je nova zemlja, a vinogradi su se oporavili. Uz kuće, popravljene su i crkve, postavljena nova zvana i izgrađene nove škole. Vinko Diković, lokalni povjesničar i pjesnik kaže u djelu *Zvona su zvonila – Novi Zeland*:

Ovdje u Zaostrogu... naš je lokalni župnik pomogao prikupiti novac kako bi se poslali mladići u "Zelandiju". Ti su momci morali obećati pred cijelim selom kako će prvi novac koji zarade poslati crkvi... ne majci, ne ocu... već crkvi. (Vinko Diković, Zaostrog, 2000.)

M. Gareljić, umirovljeni profesor iz Podgore, bilježi:

Novi Zeland bio je uvijek prisutan u ovoj regiji... posebno u Zaostrogu i Podgori. Bio je na usnama svakog stanovnika. Za svaku kuću koja je bila nešto ljepša ili veća mogli ste tvrditi kako je izgrađena novcem koji je dolazio s Novog Zelanda... Postoji i natpis na najvećoj kući u Poratu: "Bože pomozi Novom Zelandu". (Gareljić, Podgora, 2000.)

Drago Krznarić iselio se na Novi Zeland 1958. i sjeća se kako je u djetinjstvu jednom prilikom šećući Podgorom "začuo crkvena zvona koja su obavještavala o smrti nekog stanovnika. Seljaci su u vinogradima privizali jedni druge: "Znaš li tko je umro?" Moj je otac samo skinuo kapu i prekrižio se govoreći: "Mora da je netko na Novom Zelandu" (citirano u: Hutching 1998: 62).

Osim što je mijenjala lokalnu ekonomiju, migracija na Novi Zeland promijenila je i društvenu imaginaciju Dalmatinaca. Oni koji su ostali kod kuće razvili su fantazije o životu na Novom Zelandu koje su se upisale u njihovu svakodnevnicu. Jezikom psihanalize, "fantazija daje smisao i cilj subjektivnom životu". No taj je smisao i dio fantazije same. Drugim riječima, "ljudi nemaju fantazije. Oni nastanjuju fantazijski prostor kojeg su i sami dijelom" (Hage 1998: 70). Dok je za one koji su ostali kod kuće Novi Zeland bio izvor nade, oni koji su otišli tamo susreli su se s bitno drugačijom realnošću. Odlazak iz strukture fantazije Dalmacije u onu "zamišljene Amerike" nije bio jednostavan proces. Postajao bi i još teži u kontekstu širih odnosa Austro-Ugarske i britanskog imperija.

Novozelandski "drugi"

Nakon što bi napustili svoja kamena dalmatinska sela, Hrvati bi ušli u prostor strukture britanskog imperija. Na Novom Zelandu, kao i u drugim dijelovima britanskog imperija krajem 19. stoljeća, kulturna realnost bila je definirana imperijalnim arhivom znanja. Arhiv se temeljio na hijerarhiji koja je britansku civilizaciju smjestila na najvišu razinu, iznad svih ostalih. U skladu s tim dominacija "superiornih" nad "inferiornim" ljudima smatrala se prirodnom činjenicom. Upravo je to bio kontekst u

kojem se Maore podređivalo raznovrsnim strategijama koje su ih trebale "disciplinirati" i "regulirati". Takve su disciplinarne tehnike bile korištene i na kolonizacijske populacije. Cilj je bio reproducirati britansku kulturu u kolonijama. Belich (2001) je nazvao period od 1840. do 1880. na Novom Zelandu "progresivnom kolonizacijom". Ona je bila okarakterizirana kao optimistička ideologija gospodarskog progrusa koja se "stvarala kroz pogrešnu vezu između mita i ekonomije, nevjerljivatim snoliki sustav rasta kroz sam rast" (Belich 2001:17). Novi naseljenici često bi sebe opisivali kao Britanci s juga kako bi otpisali razlike između Škota, Engleza i Iraca. No, prema Belichu, nakon 1880. ideologija progrusa zamijenjena je "novom ideologijom rekolonizacije". Tijekom tog vremena pojavljuje se nova ideja kolektivnog identiteta u kojoj Novi Zeland sebe doživljava kao "bojlu Britaniju" (Belich 2001: 76–77). U to doba prevladavala je ideja čistoće rase. Rasne i kulturne razlike smatrane su se abnormalnostima i, posljedično, ulagali su se napori kako bi se one smanjile koliko god je to moguće.

Ta nova konstrukcija društvene realnosti, u kojoj Belich vidi pomak od progresivne kolonizacije prema rekolonizaciji, može se promotriti i kroz princip razlike i ekvivalencije kakvu predlažu Laclau i Mouffe (1985). Logika razlike cilja širenju političkog prostora kako bi se iznjedrile različite interpretacije i pozicije. Nasuprot tome, logika ekvivalencije, subvertirajući svaku razlikovnu poziciju, stvara drugi smisao, primjerice:

u koloniziranim zemljama, postojanje dominantne moći svakodnevno se može uočiti na raznovrsnim sadržajima: razlike u oblačenju, jeziku, boji kože ili običajima. Kako je svaki od tih sadržaja ekvivalentan drugom u terminima uobičajenog načina razlikovanja od koloniziranih on gubi svoj razlikovni moment... time ekvivalencija stvara drugi smisao koji ga... kroz parazitiranje na prvom, potkopava, razlike dokidaju jedna drugu jer se upotrebljavaju kako bi izrazile nešto identično koje je u podlozi svih njih. (Laclau i Mouffe 1985: 127)

Takva logika ekvivalencije prevladala je na Novom Zelandu nakon 1880., u vrijeme kad su počeli dolaziti prvi hrvatski useljenici. Takva logika uključivala je pojednostavljenje prostora novozelandskog društva i širila paradigmatsku os značenja preko različitih razina populacije. Tijekom tog procesa svatko je za sebe mogao reći kako je zahvaćen nekom prikladnom metaforom. Logika ekvivalencije koja je ponekad isto što i idealni tip Novozelandčana, prvo je bila operativna na razini "bijelosti"

te isključivanja domorodačke populacije. No nekim je Maorima dana mogućnost da postanu "smeđi Britanci" (Belich 2001: 189). "Bijelost" na takav način operira na različitim razinama i različitim intenzitetom: u ovisnosti o tome smatra li se nekog "čistim" ili "prljavim" bijelcem. U toj klasifikaciji Englezi i Škoti sebe bi doživljavali kao idealnu rasu, Irce i sjeverne Europljane (Skandinavce, Dance, Nijemce, Austrijance) kao "dobre druge najbolje", a sve one iz južne i istočne Europe kao najnepoželjnije od bijele rase (Belich 2001). Azijski useljenici, uglavnom Kinezi i Indijci, bili su najnepoželjniji od svih.

Prva grupa Hrvata došla je na polja smole upravo u vrijeme kad je Novi Zeland pokušavao stvoriti nacionalni osjećaj na ideji kulturne homogenosti. Različite etničke grupe koje bi doselile na Novi Zeland bile bi postavljene na hijerarhijsku ljestvicu prema potencijalu za asimilaciju u lokalnu kulturu. A budući da je novonastala novozelandska kultura bila utemeljena na idealiziranim britanskim vrijednostima, smatrала se britanskijom od same Britanije.

Dalmatinci na poljima smole

Dalmatince se u početku nazivalo "Austrijancima" jer je većina njih imala austrijske putovnice (2). Oni koji bi došli bez putovnica najčešće bi tvrdili da su iz Dalmacije. Neki bi pak samo dali ime sela iz kojeg su došli. To je stvorilo niz grešaka kada bi činovnici iz imigracijskog ureda zapisivali imena i zemlje iz kojih dolaze Hrvati. Tako je moguće naći dokumente u kojima piše da je zemlja podrijetla nekog Dalmatinca Madagaskar jer Madagaskar zvuči slično kao Makarska. U početku većina Dalmatinaca nije imala nikakvih problema sa službenicima. No kada su počeli dolaziti u većim grupama i postali vidljivi, privukli su i pažnju medija. U *New Zealand Heraldu* jedan je novinar 1892. intervjuirao Johna Bilicha, jednog od vlasnika hrvatskih prihvatališta, koji je upravo smjestio veliku grupu pridošlica s parobroda *Mokooia*:

Sudeći prema pismima koja se šalju iz naše zemlje, novozelandska polja smole imaju visoku reputaciju u Dalmaciji i gosp. Bilich dodaje da je lako nagovoriti mnogo mladih ljudi da odu od kuće kako bi izbjegli novačenje u mornaricu ili vojsku... Većina pridošlica su mladići do trideset godina starosti, a gosp. Bilich je na temelju razgovora s njima uvjeren da najvažniji razlog za njihov odlazak iz zemlje u kojoj su rođeni predstavlja upravo novačenje.

Upitani o poslu kojeg su obavljali u domovini dobar dio muškarača odgovara kako su bili klesari, ali većina ih je poljoprivrednika, ponešto obućara i poneki krojač...

Prihvatališta su bila okupljališta novih imigranata iz Hrvatske i po-lazišne točke za polja smole. Vlasnici prihvatališta često su oglašavali u hrvatskim novinama:

Ivan Bilić, vlasnik prihvatališta na uglu Wyndhama i Albert Streeta – Vlasnik dobro govori engleski i može pomoći kao pre-voditelj našim Hrvatima u svim situacijama. Poznat sam i među trgovcima smolom. (Bratska sloga, 15. svibnja 1899.)

Vlasnici prihvatališta često su novim useljenicima organizirali kupo-vinu alata potrebnog za kopanje smole. Oni koji ne bi imali dovoljno novaca najvažniju opremu kupovali bi na kredit. Vlasnik dućana Betts iz Aucklanda sjeća se svojih prvih susreta s "Austrijancima":

Tada je došlo stotine Austrijanaca u Auckland. Većina njih proš-la je kroz prihvatalište gosp. Josepha Franića u Durham Streetu. Kada bi se muškarci smjestili, ja bih bio već opskrbljen vodootpor-nim čizmama od solidnog materijala s pločicama na peti i prstima, počavlanim potplatima, s time da su pločice na prstima povezane sa sarom desne čizme zbog korištenja lopate. Taman toliko čizama bih stavio na rame koliko je stalo da vidim put kojim idem do prihvati-lišta, a čini mi se da su svi nosili broj 11. Po dolasku do prihvatališta bio bih okružen s dvanaestak muškaraca koji govore njihovim jezi-kom otimajući se za čizme. Gosp. Franić bi se uskoro pojавio viču-ći: "Muči! Muči!" S još nekoliko riječi smirio bi navalu. Predao bih gosp. Franiću popis i dolazio sve dok svi ne bi bili obučeni i odlazio s tek nekoliko narudžbi za brojeve 12 ili 13. (Reed 1948: 79)

Nakon što bi nabavili potrebnu odjeću i opremu, hrvatske pridoš-lice bi bili poslani na polja smole na kojima je većina imala rođake ili prijatelje. Ako ne bi kupili sav potreben alat u Aucklandu, uvijek je postojala mogućnost da se opskrbe na poljima na kojima su postojali privremeni dućani koje se moglo seliti s jednog mjeseta na drugo po-moću para volova. U tim dućanima kopač bi mogao kupiti lopatu, štap, sjekiru, nekoliko limenih šalica, tavu i šator. Da bi vratio kredit, kopač je morao prodavati smolu samo tom dućanu otplaćujući time dug. Ta-kva se prodaja nazivala *tucker* sistem i ponekad bi dovodila do visoke zaduženosti.

Na poljima smole hrvatski bi kopači obično živjeli i radili u grupama. Peter Yelavich, stari kopač iz Ravca, u svojim neobjavljenim memoarima opisao je hrvatski način života u kampovima:

Jedno popodne... došli bi u kampove... dječaci iz Podgore u jedan, oni iz Vrgorca u drugi, neki iz Žrnova u treći, a ponekad i svi zajedno.
(Yelavich, rkp.)

Bez obzira na veličinu kampa ili broj ljudi, grupa bi često imala vođu koji je obično bio najstariji među njima ili onaj koji govori nešto engleskog. Vođa bi obično prodavao smolu, kupovao potrepštine i djelovao kao medijator između grupe i trgovaca i vanjskog svijeta.

Iskapanje kauri smole naporan je posao. Kopač bi nosio sa sobom svu potrebnu opremu za rad: stavio bi kopljje i lopatu na rame, sjekiru u jednu ruku, malu zdjelicu u drugu i osigurao jednu vreću za brašno, koju bi zataknuo za opasač, u koju je stavljao komadiće iskopane smole. Uzeo bi i nož koji je koristio za čišćenje, te nešto hrane. Za vrijeme odmora kopač bi u posudi skuhao čaj ili juhu. Do kraja dana njegova bi vreća bila teška, napunjena skupljenom smolom. Hrvati bi nazivali vreću za smolu *pikao*, što je izvedenica iz maorskog *pikau*, koja označava teret koji netko nosi na leđima. Sjekira je služila za čišćenje niskog raslinja ili odstranjivanje prepreka tijekom kopanja. Samo kopanje zahtijevalo je iskustvo za znati izabrati gdje zabititi prvu lopatu i pogoditi u pravo mjesto, da bi se otkrilo nalazište smole zabijalo se kopljje u zemlju. Njegova dužina varirala bi od jednog metra u suhoj zemlji do osam metara u močvari.

Prema Yelavichu, iskusni kopač intuitivno je osjetio što je skriveno pod zemljom jer je teško bilo znati je li kopljje udarilo o kamen ili kauri smolu, a još je teže bilo reći koliko je velik komad u kojeg bi kopljje udarilo:

Kopljem netko može osjetiti svaki komad ugljena, stijene, drva ili smole, bio on malen, velik, sitan ili tvrd. Iskusni kopač istraživač zna kako pratiti mali trag da bi došao do velikog nalazišta. Promatrajući boju ostataka na svom kopljju, kopač bi odlučio o bogatstvu i dimenziji nalazišta označavajući ga lopatom ili nekim drugim alatom... Nakon što je nalazište označeno, istraživač odlazi dalje a ostali ostaju kopati.
(Yelavich, rkp.)

Ako istraživač nađe smolu plitko ispod zemlje, samo će jedan kopač nastaviti kopati, ali ako je smola duboko, dva ili tri kopača radit će na rupi. Hrvatski kopači uveli su novu tehniku poznatu kao "kopanje na

lice", te su "smislili brane, strojeve za pranje smole i nove tipove sita" (Mitcalfe 1984: 77).

Kopanje na lice bio je proces u kojem su kopači sustavno obrađivali velike površine obrćući zemlju na dubinu do metra, prikupljajući tako i najsitnije komadiće smole. Naseljenici, koji inače nisu blagonaklono gledali na kopače jer su uništavali zemlju, voljeli su ovaj oblik kopanja jer je zemlju pripremao za obrađivanje. No kopanje na lice stvaralo je drugu vrstu problema hrvatskim kopačima. Primjerice, postojala je bojanaz da će prevelika količina smole koju tim načinom kopaju "Austrijanci" zaprijetiti zaradi britanskih kopača. Jedno od pisama uredništvu *New Zealand Observera* iz 1893., koje potpisuje britanski kopač smole, opisuje neke od tih strahova:

Neupitno je došlo vrijeme da se narod Novog Zelanda probudi i shvati opasne konzekvene koje će proizaći iz priljeva Austrijanaca. Jesam li napisao Austrijanca? Zapravo sam u krivu. Oni nisu Austrijanci... To su ruski Slaveni i stoga bitno manje poželjni kolonisti od Austrijanaca... Ruski Slaven, poput Kineza, čudan je u mnogim svojim postupcima. Recimo, on ima jednostavan um, oh kako jednostavan! Živi poput Johna na masnim dronjcima. I kao John iznimno je vrijedan i skuplja med – mislim smolu – cijeli dan, i skladišti ju tijekom noći, i čuva ju skupljenu mnogo dana i noći i čeka kako bi je napokon unovčio!... Ruski Slaveni štede mnogo više novaca od Engleza... i šalju više od dvije trećine zarade natrag u svoju zemlju... u Dalmaciju... Ako se ne poduzmu koraci da se ti ruski Slaveni izbace, rezultat će biti sljedeći: ti stranci će se skupiti i unajmiti sva polja smole... i na kraju će u potpunosti vladati situacijom... (*New Zealand Observer*, 13. svibnja 1893., str. 2)

Pisac ovih redaka se jasno oslanja na uspostavljen "arhiv znanja". Hrvati, ovdje nazvani Slaveni, smatraju se nedovoljno dobrima za novozelandsko društvo, kao inferiorna rasa koja samim time nije dobrodošla. Autor teksta uspoređuje Hrvate s Kinezima. Postoji, naravno, mnogo sličnosti između migracija na Novi Zeland iz Hrvatske i Kine. U početku kineske radnike koji su radili na iskopavanju zlata smatralo se "marljivim, jednostavnim, moralnim, zdravima i osobama koje poštuju zakon" (Pearson 1990: 96). No do 1880. njihova se produktivnost, kao i u slučaju Hrvata, počela promatrati kao "ekonomski prijetnji" koloniji. Poput Hrvata, i kineski su doseljenici bili uglavnom muškarci koji su radili i živjeli u zatvorenim zajednicama. Čitajući usporedno neke od

stereotipova pripisivanih Hrvatima i Kinezima, otkriva se kako je dubok psihički strah od Drugog upleten u tkanje kolonijalnog Novog Zelanda. Ni kineski, ni hrvatski imigranti nisu bili "poželjni kolonizatori".

Liberalna vlada odgovorila je na britanski strah i 1898. formirala Komisiju za istraživanje industrije kauri smole kako bi ispitivali prihvatljivost Hrvata za rad na poljima smole. Britanske su kopače u značajnom broju ispitivali o ponašanju Hrvata na poljima. Izjave britanskih kopača bile su nalik na ove:

Thomas Sommers: ...*Oni [Austrijanci] dolaze ovog časa u velikom broju i iscrpljuju svu zemlju, a britanski kopači, od kojih su mnogi dobili zemlju u vlasništvu krune, ostali su gotovo bez mogućnosti iskoristiti svoja prava ili raditi na zemlji... Naš najveći problem je invazija stranaca.* (AJHR 1898 H. – 12: 17)

John Gray: *Pretprešte zime ovdje je bilo dvjestotinjak Austrijanaca... sad ih je tek nekolicina. Ne želimo ih jer su konkurencaj... Austrijanci u lošim vremenima kakva su danas mogu zaraditi 2 ili 3 funte tjedno radeći od jutra do mraka. Mislim da je jedini način zaustavljanja te najezde Austrijanaca zakonsko sprječavanje iskapanja onima koji su u zemlji kraće od, recimo, dvanaest mjeseci. Naravno, to bi se odnosilo samo na zemlju u vlasništvu krune.* (AJHR 1898 H. – 12: 37)

Robert Morrow Huston: ...*Austrijanci na poljima su ovog časa veliko zlo... Sjever će Austrijanci uništiti.* (AJHR 1898 H. – 12: 48)

Joseph Evans: ...*Mislim da su Austrijanci vrijedni i radišni ljudi, ali oduzimaju mnogo novaca... Mislim da osiromašuju zemlju šaljući novac iz nje.* (AJHR 1898 H. – 12: 38)

Hrvati su radili u grupama dan i noć, živeći siromašno, dok su britanski kopači uglavnom kopali sami. Kao što navodi pokazuju, Hrvate se okrivljavalо za sve loše što se događa na poljima smole, uključujući i osiromašivanje mlade kolonije. Smatralo se čak i da su odgovorni za smanjivanje cijene smole jer su ju dovozili u velikim količinama na otkop:

...količina smole koju Austrijanci dovoze na tržiste značajno smanjuje cijenu smole. (AJHR. 1898 H – 12: 9)

Jedna od uobičajenih zamjerki britanskih kopača smole bila je da Austrijanci rade previše sati, često čekajući zoru na poljima i time izbacuju Britance. Ali Matthew Steed iz Waiharare suprotstavio se takvom općem mišljenju:

Austrijanci su ljudi koji se drže zakona... Njihov način rada je vrlo pošten, oni neće jurišati na tvoj dio polja i time oduzimati tvoju smolu. (AJHR 1898 H – 12: 40)

Komisija je ispitivala i neke hrvatske kopače. Komisiju je zanimalo njihov opći način života, zarada, koliko zarade šalju u Dalmaciju, a koliko potroše u koloniji.

Jacob Radetich: *Ja sam iz Hrvatske, u Austriji. Došao sam na Novi Zeland 1893. Kopao sam smolu u Babylonu. Čuo sam od svojih sunarodnjaka i ostalih da se može dobro zaraditi na kopanju smole i zato sam otišao u Babylon. Sam sam platilo put od Dalmacije do Novog Zelanda... Dok smo kopali u močvari, 22 nas živjeli smo jednako dobro ili čak bolje od britanskih kopača, što mogu potvrditi i naši računi. Imali smo govedine, peradi... i siguran sam da nas to nije koštalo više od 15 centi tjedno. Način na koji smo radili na poljima bio je na lice, tako da smo sve obradili... radili smo u kooperaciji... dvojica su bili kuhanici i što god bi zaradili u močvari dijelili bi između nas, kuvara, svih...*

Nikola Seutch: ...Ne vidim zašto Austrijanci ne bi imali ista prava iskapati smolu kao i ostali... zapravo bila bi nepravda isključiti ih... Austrijanci ako ikako mogu neće se ograničavati u životnim potrebama; zapravo mnogi od njih žive bolje nego ostali kopači smole kada imaju novaca da si to plate. Besmislica je govoriti kako oni gladuju ako uzmete u obzir koliko sati rade i koliko je težak posao iskapanja smole.

(AJHR 1898 H – 12: 35)

U izvješću Komisija je zaključila da Austrijanci "govore slavenski dijalekt, a ne Njemački... izgleda da imaju snažne obiteljske veze... rade mnogo sati dnevno... njihovo neznanje engleskog jezika onemogućava im da shvate tržišne cijene..." (AJHR 1898 H – 12: 7–9). Nalaz Komisije bilo je u suprotnosti s uvjerenjem britanskih kopača smole. Izvješće je otišlo toliko daleko da je tvrdilo kako bi "Austrijanci – radišni, energični, snalažljivi i dobrog ponašanja, mogli postati poželjni naseljenici". Izvješće predlaže da "ako bi se moglo odvojiti nešto kvalitetne zemlje za njih, kao i za ostale kopače smole... mnogi bi sigurno iskoristili svoje znanje o uzgoju loze i maslini i dobili dobre prinose" (AJHR 1898 H – 12: 9). Komisija sugerira i da bi bilo dobro zakone o zemlji prevesti na "dalmatinski jezik" "kako bi oni koji žele imali mogućnost jednog dana postati farmeri te tako investirati novac koji su uštedjeli" (AJHR 1898 H – 12: 9).

Unatoč tom i ostalim pozitivnim komentarima zastupnika u parlamentu, 1898. prošao je Zakon o industriji kauri smole usmјeren na smanjenje broja Hrvata na poljima smole (3). Velika područja u vlasništvu krune rezervirana su isključivo za "kopače koji dolaze iz Britanije" (*New Zealand Herald*, posebno izdanje, 11. travnja 1923., str. 9). Godine 1908. i 1910. doneseni su i ostali restriktivni zakoni protiv "stranaca" na poljima smole, koji su trebali zaštитiti interes britanskih kopača (AJHR 1898 C – 12: 8–9).

Neki trgovci smolom odbijali su trgovati s Hrvatima. Robert Morrow Houston, svjedočeći pred Komisijom za istraživanje industrije kauri smole, 1898. rekao je da je kao vlasnik dućana znao prodavati opremu na kredit kopačima. Dodao je međutim: "Odbijao sam u svim prilikama davati Austrijancima opremu za započinjanje posla... ali nikada nisam odbio niti jednog Britanca" (AJHR 1898 H – 12). Takav odnos vrlo jasno pokazuje stav javnosti u to vrijeme. Glasine o nemoralnim Austrijancima često su se prihvaćale kao činjenice. Negativan odnos prema njima rastao je iz dana u dan. Protiveći se tvrdnjama Komisije, premijer R. J. Seddon, govoreći u parlamentu, za hrvatske kopače smole rekao je da su "poput skakavaca" (PD 1898 (105): 547). U pismima uredniku *New Zealand Heraldu* i *New Zealand Observeru* mogu se naći različita imena za nepoželjne strance: Austrijanci, Bugari, Talijani, ruski Slaveni, češki Slaveni, Česi iz Dalmacije i Dalmatinци. Percepcija tih stranca, unatoč očiglednoj konfuziji s imenima, bila je uglavnom povezana sa životinskom imaginacijom: Hrvati su bili opisivani kao "strašni nametnici", "poput skakavaca", "krdo ovaca", "kockoglavci", "horde barbara", "bijeli Kinezi" itd.

Glavna neugodnost života u kampu, neovisno o vremenu, su insekti, muhe, komarci... I drugih insekata i gamadi ima napretek, ali, prema većini kopača, najveći nametnici su Austrijanci koji se sada grupiraju na različitim poljima. (Dodatak *New Zealand Herald*, 25. ožujka 1893., str. 1)

Ponovno Austrijanci putuju preko polja smole u skupinama od 100 ili više; ...otkako su Austrijanci prošli ovdje poput skakavaca nemoguće je zaraditi za život. (*New Zealand Herald*, 29. travnja 1898., str. 3)

Dolaze zajedno u gomilama, po dolasku skupljaju se u krda poput ovaca, a njihov način života ne haje za čistoću niti im je važna čistoća hrane. (*New Zealand Observer*, 11. kolovoza 1900., str. 2)

Ali to [iscrpljivanje polja smole, nezaposlenost] nisu jedine opasnosti koje donosi najezda hordi stranaca, od kojih su mnogi vični oružju, ovoj zemlji. U slučaju rata s Rusijom simpatije Austrijanaca bile bi na strani neprijatelja jer su i oni slavenskog podrijetla. Pitam se ne bi li ta pasivna naklonost postala aktivna u pobuni protiv nas? (*New Zealand Herald*, 27. listopada 1898., str. 7)

Osim što ih se smatralo potencijalnom opasnošću, "unutarnjim neprijateljima", ironično se i hrvatska radišnost smatrala "velikom opasnošću". U početku je mali broj "Austrijanaca" ili "Austro-Slavena" dolazio na polja smole, no njihov broj raste pa postaju vidljiviji, iako se taj broj stalno preuveličavao i "to je zasigurno dovelo do preuveličavanja uvjerenja da od njih prijeti opasnost od monopolja i iscrpljivanja polja smole" (Marshall 1968: 185).

New Zealand Observer, 13. svibnja 1893., str. 2. – "trenutno je na poljima smole oko Aucklanda između dvije i tri tisuće tih ljudi".

New Zealand Herald, 26. travnja 1899., str. 4. – "tri tisuće Austrijanca u aucklandskoj regiji".

Popis ukupnog broja Austrijanaca koji rade na poljima smole 1890-ih jasno pokazuje da su brojevi koje su objavili *New Zealand Herald* i *New Zealand Observer* prenapuhani. Budući da britanski kopači nisu podnisi Hrvate zbog toga što Hrvati nisu mogli komunicirati na engleskom i zbog njihovog grupnog rada na poljima smole, preuveličavanje njihovog broja dovelo je do toga da ih se smatra prijetnjom (3).

<i>Godina popisa</i>	<i>Ukupan broj Austrijanaca</i>
1886.	536
1891.	564
1896.	881
1901.	1874
1906.	2212
1911.	2131

Izvor: Marshall (1968).

Sažeto, Hrvati su se na poljima smole našli usred političkog, ekonomskog i društvenog okoliša koji je stvarao napetost. Ta napetost dovela je do toga da se osnuje posebna komisija koja je trebala istražiti prisutnost Hrvata na poljima smole. Komisiji je dan mandat da istraži

pojave koje nisu isključivo povezane s kriminalom. U Foucaultovim terminima, njen je cilj bio istražiti što su "normalni" hrvatski kopači smole, stvarajući "normalizirajuće prosudbe" (Foucault 1977). U tom procesu oni su bili podvrgnuti nadzoru koji je trebao kvalificirati i klasificirati njihovo ponašanje te ih po potrebi i kazniti. U ovom slučaju "normalnost" Hrvata se ocjenjivala prema njihovoj sposobnosti prilagodbe kolonijalnom društvu, a kazna se trebala provesti njihovim isključivanjem s polja smole.

Homi Bhabha tvrdi da se "nadzor kolonijalne moći mora razumjeti slično onoj koja djeluje u režimu *skopičkog nagona*". A to je nagon koji predstavlja užitak u 'gledanju', koji ima pogled kao objekt želje... i smještava objekt promatranog objekta unutar 'imaginarnih' odnosa" (Bhabha 1994: 76). Možemo i proširiti Bhabhinu tezu Žižekovom interpretacijom Lacana. Prema Žižeku, Lacan sugerira da postoje dva tipa identifikacije, oba utemeljena u odnosu između Imaginarne i Simboličke identifikacije ili između ideal-ega i ego-ideal. Imaginarni idel-ego pojavljuje se kad se "sviđamo sami sebi", kada se identificiramo sa slikom "onog što bi htjeli biti". Simbolički ego-ideal je točka "iz koje gledamo sami sebe", to je identifikacija "sa samim mjestom s kojeg smo promatrani" (Žižek 1989: 105). Iz te perspektive za kolonijalni diskurs na Novom Zelandu se može reći da djeluje poput ego-ideala dominantne kulture. Nastajući u imperijalnom arhivu, kolonijalni diskurs stvara čvorишnu točku koja prošiva "heterogene subjekte u unificirano ideološko polje". Tako pripadnici dominantne kulture koji se identificiraju sa svojim Simboličkim ego-idealom stvaraju stereotipove o Hrvatima na poljima smole. To znači da se britanski kopači smole doživljavaju ne kao rasisti, već kao osobe zabrinute za budućnost nove kolonije:

...onemogućiti dolazak Austrijanca [Hrvatima] značilo bi odustatи od slobodne migracije koja ne samo da je dugo u praksi, već se smatra i određenim olakšanjem prenapučenim zemljama Starog svijeta... svi smo mi došli na Novi Zeland pokoravajući se takvom migracijskom instinktu. Tako se napušila i Australija. U oba slučaj, srećom, to su bili uglavnom ljudi saske i keltske krvi. Sjedinjene Američke Države također su postale velika država zbog

* Imaginarno i Simboličko ovdje se koriste s velikim početnim slovom kako je to uobičajeno u prijevodima Lacana da bi se ukazalo kako se radi upravo o lacanovskim terminima, a ne ostalim upotrebnama tih dviju riječi. (op. prev.)

toga što su u ranim danima bile nastanjene sličnim ljudima koji su svi govorili engleski jezik... Ali u zadnje vrijeme i u Sjedinjenim Američkim Državama i u britanskim kolonijama umjesto da se dobrodošlima osjećaju sve nacije, kao što je to bio slučaj prije, ulažu se naporci da se zemlje u kojima je engleski jezik dominantan sačuvaju za one koji imaju sličnu krv i rasu. Izbacivanje Kineza bio je prvi jasan korak u tom smjeru. Nakon toga raspravljaljeno se o izbacivanju orijentalaca i Azijata iz Australije i mnoge restriktivne mјere već su donesene u Sjedinjenim Državama kako bi se ograničilo i zaustavilo useljavanje pripadnika nižih klasa iz Belgije, Italije i drugih država... Smatramo da se i ovdje moraju pokrenuti pravne mјere tijekom narednih zasjedanja parlamenta kako bi se regulirao i ograničio ulazak i u ovu koloniju ne samo Austrijancima, nego svim stranim rasama. (*Auckland Star*, 4. svibnja 1893., 4 F-G)

U analizi nacionalizma Žižek (1993) utvrđuje da je nacionalni identitet prostor fantazije ili Stvar do koje mogu doprijeti samo članovi određene zajednice. S jedne strane tom idealnom prostoru prijeti stalna opasnost od krađe. Za Lacana Stvar je istovremeno ono za čim subjekt žudi, ali i uzrok same žudnje. Upravo je u tom smislu nacija kao Stvar prostor fantazije koji je istovremeno i pozornica na kojoj se fantazija odigrava. Pisac gore navedenih redaka očigledno vjeruje da posjeduje tu Stvar koja definira Novozelandana. Izgleda da je istovremeno i u panici zbog pojavljivanja velikog broja stranaca, poput Kineza, Talijana, Austrijanaca, koji prijete oduzeti mu tu Stvar. No to novouspostavljeni novozelandstvo, koje on želi obraniti, nije moguće reducirati na tzv. skup vrijednosti (Žižek 1993: 201). Prema Žižeku, Stvar koja definira naciju istovremeno postoji u svim tim vrijednostima koje se pripisuju subjektu, ali ju nije moguće definirati isključivo kroz njih. Stoga se nacija-Stvar uvijek otima definicijama. Kada bilo tko pokuša definirati što je njegov/njezin nacionalni identitet obično se "nabrajaju nepovezani fragmenti načina na koji grupa organizira svoje proslave, rituale parenja, ceremonije inicijacije ukratko sve detalje koji čine vidljivim jedinstven način na koji grupa organizira svoj užitak" (Žižek 1993; 2001). Paradoksalno, iako se nacija uvijek pojavljuje kao "njihova Stvar", kao nešto što je dostupno samo njima, a drugi je nisu u stanju shvatiti, isto tako vjeruju da je to nešto što je pod stalnom prijetnjom "drugih" koji žele "ukrasti njihov užitak" uništavajući im njihov način života. Za nacionaliste "drugi" je ili radoholičar koji mu pokušava ukrasti radna mjesta ili lijenčina koja želi živjeti od njegovog rada.

U tom kontekstu možemo prepoznati kako su se britanski kopači smole počeli identificirati sa svojom nacijom-Stvari u trenutku kada su razloge za svoje nedaće premjestili na vanjske uzroke. Iz britanske perspektive, otkako je Novi Zeland trebao postati "raj za radnike" koji bi predstavljao "ono najbolje od Britanije", uzrok svake mrlje na takvoj slici mogao je biti isključivo "drugi" ili strani element u društvu. Pravi razlog za etničke tenzije na poljima smole bilo je uvjerenje kolonizatora da su oni jedini u posjedu onog što definira novozelandski identitet u nastajanju. Stereotipiziranje Hrvata na poljima smole može se interpretirati kao rezultat identifikacije britanskih imigranata s nacijom-Stvari. To im je ujedno i omogućilo da sebe Britanci ne doživljavaju rasistima, već osobama zabrinutima za budućnost nove kolonije.

U "obećanoj zemlji" Hrvati, koji su u svojoj domovini smatrani drugorazrednim, trećerazrednim građanima, našli su se još jednom u ulozi "stranaca", "čudaka", "nemoralnih osoba" i "neciviliziranih ljudi". *Pučki list*, hrvatske novine, objavile su 1901. pismo jednog kopača smole na Novom Zelandu:

...Engleska vlada zabranila je ulaz Hrvatima na Novi Zeland... Uvijek postoji neka klauzula za Hrvate, kako u inostranstvu, tako i kod kuće: jedni su nas poslali iz naših domova, drugi su nas dočekali ovdje... (Niko Nedjeljko Radović, *Pučki list*, 16. svibnja 1901.)

I 1909. *The North Auckland Age* objavio je pismo Hrvata, kopača smole:

Austrijanci su ljudi jednaki Britancima i što je dobro za jednu rasu trebalo bi biti dobro i za drugu. Jedini razlog zašto Britanci ne vole Austrijance jest to što potonji rade više od Britanaca... Uvijek sam slušao kako je zemlja Britanaca ona u kojoj se poštuje *fair-play*, i prije nego što sam došao na Novi Zeland, ali čini se da se ovdje zakonima pokušava sve kako bi se povrijedilo mene i moje sunarodnjake čak do te razine da nam se želi oduzeti mogućnost preživljavanja i odbija pravo na rad... Ja ne vidim nikakav razlog zašto bi postojala razlika između Britanaca i Austrijanaca... ili mene samog. (*The North Auckland Age*, 8. ožujka 1909., str. 5)

Opći strah od Hrvata pojavio se ponovno tijekom Prvoga svjetskog rata, kada se Austro-Ugarska borila s Njemačkom i Osmanskim Carstvom protiv Francuske, Ujedinjenog Kraljevstva, carske Rusije i Sjedinjenih Američkih Država i njihovih saveznika. Na Novom Zelandu

Hrvate se smatralo "saveznicima neprijatelja" te ih je javnost stalno sumnjičila za špijunažu. Prije toga, 1880-ih, Hrvati nisu bili poželjni jer su bili Slaveni. No to je bilo zaboravljeni tijekom Prvoga svjetskog rata i Hrvate se sada prepoznavalo kao neprijatelje jer su Austrijanci. U članku iz 1914. urednik *Zore*, hrvatskih novina koje su izlazile na Novom Zelandu, kritizirao je novozelandsku vladu i javnost zbog nastavljanja prozivanja Hrvata Austrijancima:

Jesmo li mi Hrvati ili Austrijanci?

Nakon što su Hrvati došli na Novi Zeland kolonisti su zamijenili ime Hrvat s Austrijanac i tako je ostalo do danas. Hrvati su napustili svoju domovinu kako bi se oslobodili njemačke diktature, ali su nakon toga doživjeli nesreću da ih se prekrsti u Austrijance, ime koje toliko mrze...

Hrvati su zadržali svoj materinji jezik još od petog stoljeća – sve do danas uspjeli su to ime održati unatoč stalnim borbama s pangermanima i Mongolima te se granice hrvatskog kraljevstva nisu mijenjale – hrvatski su kraljevi i političke vođe ubijani a ipak se hrvatski jezik razvijao...

Želim iskoristiti ovu priliku kako bih ponizno zamolio vladu Novog Zelanda, jednako kao i javnost, kad dodu u kontakt s našim ljudima da ih nazivaju "Hrvatima", a nikako "Austrijancima" (Nijemcima) jer je došlo vrijeme da se prekine s takvom netočnom praksom. Jednako bih tako želio zatražiti članove grupa koji su ukrcani na parne brodove da zatraže od osoblja da poštuju imena hrvatskih putnika. Kad god bi se ti putnici spominjali uvek su bili označeni kao "Austrijanci" (a njihova imena nikad nisu navedena)...

Naše novine koriste sve mogućnosti kako bi ime "Hrvat" prihvatali i Englezi u ovoj koloniji. Istovremeno ovo je i poziv već doseljenim Hrvatima da u trenutku kontakta s onima koji nisu svjesni navedenih fakata da ispravljaju nanesenu im nepravdu. (*Zora*, 3. siječnja 1914)

Očigledno, autor se referira na povijest kako bi pokazao da je Hrvat legitimno ime naroda i stoga neovisno o Njemačkoj ili Austro-Ugarskoj. Želja za distanciranjem Hrvata od naziva Austrijanac ipak nije zaustavila novozelandsku vladu od interniranja nekih Hrvata u zatvoreničke logore, poput onog na otoku Somes (Hingley 1979: 29).

U studenom 1914. važno njemačko tržište smolom počelo se smanjivati, što je imalo efekt i na novozelandsku ekonomiju. Zbog ekonomiske

krize netolerancija prema Hrvatima se pojačavala. Usto, Novozelandđani su smatrali da je rat ispit zrelosti mlade nacije i mnogi su se muškarci oduševljeno odazvali pozivu u vojsku (Phillips 1987). Vladi je najvažnije bilo pokazati lojalnost Britaniji, a definicija stranca, neprijatelja, bila je proširena "od uobičajene definicije stranog neprijatelja kao onog koji je vjeran neprijatelju" na "bilo koju osobu koja je naturalizirana na Novom Zelandu i koja bi bila neprijatelj ako ne bi bila naturalizirana, kao i svakog onog za kojeg se moglo razumno pretpostaviti da je neprijatelj" (Basset 1999: 158). Hrvati su bili optuženi za "mahanje austrijskim zastavama, vježbanje s puškama koje su im dostavljene njemačkim podmornicama i pripremanje plaža za njemačko iskrcavanje" (Basset 1999). Čak su i Hrvatice, koje su činile tek tri posto ukupnog broja Hrvata na Novom Zelandu, bile sumnjičene da se preoblače u muškarce i špijuniraju za Nijemce.

Rezultat takvog histeričnog straha bile su brojne peticije koje su tražile zatvaranje svih Hrvata na Northlandu. U lipnju 1916. vlada je izdala naredbu za preseljenje svih Hrvata na izoliranu lokaciju Paren-garengana, iako su na tamošnjim poljima smole kopači ionako već bili uglavnom Hrvati i Maori. No nisu Hrvati bili ti koji su se pobunili na taj prijedlog. Pobunili su se oni koji su stvarali najveći dobitak i time bili najviše finansijski oštećeni – trgovci smolom. Odmah su izabrali delegaciju koja se otišla žaliti vlasti u Wellington. Suprotstavili su se ideji zatvaranja kopača na područje koje je pripadalo isključivo jednoj kompaniji i nije bilo dostupno ostalim trgovcima. Parlamentni zastupnik za Kaiparu Gordon Coates suprotstavio se prijedlogu zajedno s kopačima smole. Nakon što su razmotrili sve žalbe, Maseseyeva vlada, koja je ovila o Coatesovom glasu, odlučila je da će Komisija za strance istražiti optužbe na račun Hrvata (Basset 1999: 162; Jelcich 1990).

Opet, kao i u slučaju Komisije za istraživanje industrije kauri smole iz 1898., poslani su istražitelji koji će procijeniti ponašanje i karakter Hrvata. Izvještaj Komisije bio je objavljen i u *Auckland Staru* i u *New Zealand Heraldu*. Iako je izvještaj bio pozitivan te je hvalio Hrvate kao odane i lojalne građane, to nije bilo dovoljno za smanjivanje tenzija na Novom Zelandu. Javnost je nastavila tražiti da se nešto učini s Hrvatima, ili slanje na bojišnicu ili internaciju. Javnost se 1917. počela žaliti da Hrvati iskorištavaju to što Britanci ratuju u udaljenim dijelovima svijeta, pa lako otkupljuju njihovu zemlju, uzimaju im posao i na kraju i žene (Basset 1999; Trlin 1979; Čizmić 1981). Hrvati su morali pokazati lojalnost na sve moguće načine (4). No bez obzira na način kojim bi

svjedočili svoj patriotizam, oni su i dalje predstavljali prijetnju samoj jezgri novozelandskog društva svojim pukim postojanjem.

Godine 1918. Hrvati su ušli u savez s drugim južnoslavenskim zemljama i 19. listopada u Zagrebu je proglašena Država Slovenaca, Hrvata i Srba. Nekoliko tjedana kasnije Antanta je potpisala primirje s Austro-Ugarskom i Njemačkom. S krajem borbi Hrvati pritvoreni u novozelandskim radnim logorima i zatvorima ponadali su se da će njihova patnja uskoro završiti. Još jednom su se pojavila izvješća koja su opisivala njihovo dobro ponašanje i lojalnost kruni. No policija se žalila kako je entuzijazam Hrvata za rad naglo opao nakon primirja. Stoga je vlada odlučila Hrvate ostaviti u pritvoru sve do listopada 1919. – još gotovo cijelu godinu nakon završetka borbi.

Zaključak

U ovom poglavlju prikazala sam kako su novozelanskim društvom na kraju stoljeća dominirali etnocentrizam i predrasude. Kao što se to može iščitati iz novozelanske useljeničke politike, u svrhu stvaranja nacionalnog jedinstva vlada je favorizirala rasnu i kulturnu čistoću. Nacionalnosti su se smatrале dobrodoslima prema stupnju do kojeg su slične kolonizatorima. Prema takvoj kolonijalnoj klasifikaciji naroda, južni Europljani, uključujući i Hrvate, nisu se smatrали vrijednima da se nastane u "raju za radništvo". Štoviše, one koje su uspjeli doći do polja smole postavilo se pod stalni nadzor. To je rezultiralo njihovom neprestanom stereotipizacijom u skladu s načinima reprezentacije koji su bili izraz ekonomskih i političkih strahova. Smatrani "strancima", "opasnošću" i na kraju "strancem neprijateljem", hrvatski imigranti razvili su identitet koji je bio u stalnoj mijeni. Stoga je njihov identitet bio determiniran raznovrsnim oblicima reprezentacije u zemlji u koju su došli. No, s druge strane, oni su oblikovali i interpretirali svoj identitet i kroz aktivan odnos prema tim slikama njih samih. Ukratko, identitet Hrvata na Novom Zelandu se neprekidno mijenjao kroz takav dualni proces reprezentacije i otpora. Kao što je jedan od mojih kazivača izložio:

Naši stariji ljudi ovdje nisu znali da su Hrvati... imali su seoski identitet... nisu znali da su ljudi iz Slavonije ili Dalmacije isti kao i oni, ne, oni su smatrali Slavonice strancima... njih su ovdje nazivali Austrijancima... što je bilo dobro u početku, nisu imali ništa protiv... ali kasnije su zato imali gomilu problema... smatralo ih se neprijateljima... oh... a

u stvari oni su mrzili Austro-Ugarsku, odnosno jedini razlog zašto su otišli iz Dalmacije na Novi Zeland bilo je zbog toga što su Austrijanci eksploatirali njihovu zemlju... stvarno puno problema... a ni Britanci kopači smole ih nisu voljeli... Na sve to skupa, budući da su naši ljudi uglavnom bili katolici, ovdje je bio samo jedan katolički svećenik, don Zana, a on je bio Austrijanac... mislio je da Austrijanci kopači znaju njemački, a jedini jezik koji su razumjeli bio je hrvatski, pa su stoga mnogi izbjegavali don Zanu... a njemu to nije bilo drago... mislio je da kuju neku zavjeru protiv njega... stvarno puno problema. No tijekom Prvog svjetskog rata mnogi od njih su naučili da su Hrvati... ali biti Hrvatom nije značilo ništa Britancima... oni tako i tako nisu imali neko osobito mišljenje o Slavenima... i opet nakon Prvog svjetskog rata, kada se osnovala Kraljevina Jugoslavija, naučili su biti Jugoslavima... oh... ni to nije za njih bilo dobro... moje je otac bio pismen i on je naravno znao da je Hrvat, ali mnogu drugi nisu... nisu to mogli razumjeti... jedino o čemu su brinuli bilo je imati miran život, pravo na rad i uštedjeti nešto novaca... i na kraju, mnogi od njih su željeli biti tek Novozelandani, ali nikada nisu bili tek Novozelandani.. uvijek su bili i nešto više... Uvijek se znalo tko je pravi Novozelandanin... a oni koji su se smatrali Hrvatima nakon što bi se vratili u Hrvatsku... mnogi bi shvatili da tamo zapravo više ne pripadaju... tužna je to priča... (D. J., Auckland, 2001.)

Kombinirajući Andersonovu (1991) ideju "zamišljene" zajednice sa Žižekovim (1993) konceptom elementa fantazije uključene u stvaranje takvih zajednica, možemo razumjeti kako je kolektivni identitet uvijek podržan prisutnošću nekog entiteta kojeg se ne može definirati. Taj entitet se u zadnjoj instanci može razumjeti kao "način života" koji predstavlja cijelu zajednicu ili "naciju-Stvar". No proces u koji se razlikuje zajednice udružuju je uvijek dodatno komplikiran unutarnjim i vanjskim silnicama. U slučaju Hrvata na Novom Zelandu krajem 19. stoljeća njihov je identitet oblikovan u skladu s ne samo njihovom društvenom pozicijom, već i političkim promjenama koje su dogodile na Balkanu.

Završne bilješke uz prvi dio

U 1. poglavlju opisala sam kako je bio-politika, koja se pojavila u 19. stoljeću, uvela nove disciplinarne i regulacijske tehnike i u europska, i u kolonijalna društva. No zahvaljujući moći Britanci su vidjeli svoj impe-

rij kao jedinstvenu tvorevinu, dok u Austro-Ugarskoj ta ideja jedinstva nije bila nikada snažna. Mnogi europski povjesničari koji su se bavili Austro-Ugarskom na početku 20. stoljeća naglašavali su da je Austriji nedostajalo "i duha i energije" koji su definirali jedinstvo britanskog imperija. Tvrde i da se Austro-Ugarska nije uspjela uvući ispod površine na način na koji su je razumjeli njeni subjekti i stoga je umjesto stvaranja snažnog osjećaja kolektivnog identiteta uspjela proizvesti tek "nenormalna", "fragmentirana tijela" (Sluga 2001). Iako takve interpretacije naglašavaju nemoć Austro-Ugarske za promjenu karaktera svojih stanovnika i uspostavljanje kolektivne volje, ipak priznaju da oba modela kolonizacije imaju za rezultat isti efekt: deteritorijalizaciju pa reteitorijalizaciju ljudi.

Zahvaljujući globalnim procesima i globalnoj dinamici dvaju imperija, britanska i austrougarska, maorska i hrvatska povijest su se ispreplele. Maori i Hrvati našli su se na poljima smole na krajnjem sjeveru Novog Zelanda, zauzeli su sličnu poziciju i bili su podvrgnuti različitim oblicima rasizma. S vremenom su se povezali i razvili odnos kojem svjedoči i značajan broj međusobnih brakova. U prvom dijelu analizirala sam sjećanja na odnose Maora i Hrvata na poljima smole. Taj je odnos obično prikazivan kao skladan. Smatram da je taj odnos moguće objasniti samo ako se promatra u širem društvenom kontekstu u kojem se zbiva. Polja smole nastala su kao proizvod procesa kolonizacije. Širi kontekst tako je stvorio i definirao i nove društvene odnose. Usto, pokazat će da Hrvati i Maori nisu bili izolirani na poljima smole, niti su gradili "skladan odnos" zbog neke "kompatibilnosti". Njihov je odnos bio oblikovan političkim, ekonomskim i društvenim snagama koje su povezivale polja smole sa širim interesima kolonijalnih sila.

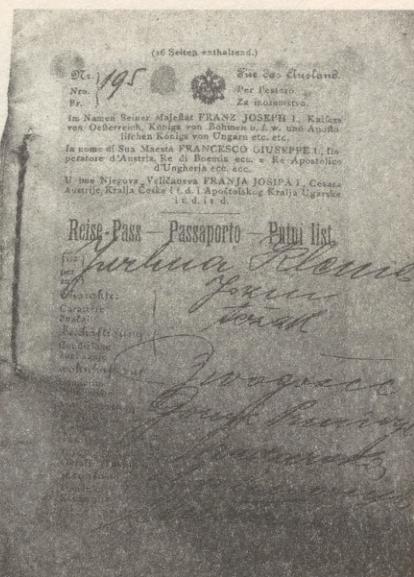


*Obitelj Babich na Novom Zelandu. Josip Babić – prvi s desne strane.
(Privatna zbirka obitelji Babich.)*



Austrijanci kopači smole, 1910. ATL ½-048093-F.

Putovnica (njemački).



Putovnica (cirilica).



Putovnica (talijanski).





Grupa kopača iz Vinodola kod Dargavillea: Josip Maračić, Josip Petrinović, Bogoslav Sokolić, Petar Krisković, Josip Mrzljak. (Privatna zbirka Šimun Ujdur.)



Tri kopača u Tangaihi, 25. ožujka 1915., braća iz Igrana – M. Lulić, F. Lulić – i Bariša Tomaš iz Tučepa. (Privatna zbirka Šimun Ujdur.)



Kopači iz Dalmacije u Waiharari, (Privatna zbirka Šimun Ujdur.)



Ispiranje kauri smole, Sweetwater, 1930. ATL 1/1-004967-F.



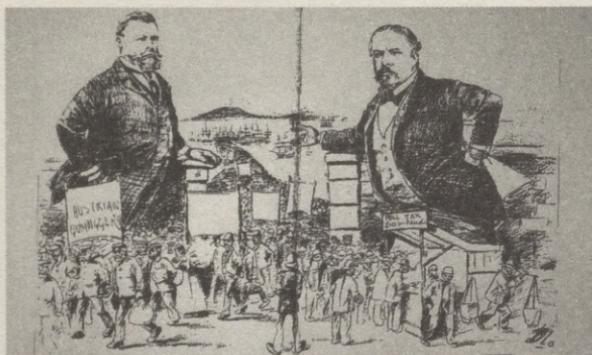
Kopanje kauri smole, 1910. ATL 1/1-011227-G



Kopači smole u Ahipari, 1910. ATL 1/1-011240-G.



Kopači smole, 1910–1919. Northwood Studio, ATL 1-1-009785-F.



Karikatura "Invazija stranaca", objavljena u New Zealand Observeru 29. travnja 1893. (na desnoj strani su Kinezi, a na lijevoj Dalmatinci (Austrijanci iz Dalmacije)). Zaštićena kolekcija ACL 7-A14230.

Drugi dio

Prostori, sjećanja, identiteti

Maori nas zovu Tarara jer govorimo prebrzo... radili smo zajedno na poljima smole... bili smo najbolji prijatelji... ali polja smole više nema... mnoga su nestala... sve se promijenilo...

Živjeli smo dobro, svi mi... svi su bili radosni i družili se, Maori i Dalmatinci su bili prijatelji. Bili su kao jedno, kako se to kaže, jedna velika grupa... bili su jedno... ne dva...

Hrvati kopači smole u intervjuu sa Stoffelom 1973.

Uvod

Odnos Maora i Hrvata počeo je na poljima smole. Budući da su i Maori i Hrvati, svaki na svoj način, bili isključeni iz dominantne kulture, uskoro su stvorili dugotrajne veze. No ti susreti se nisu zbivali na svim poljima smole jer su Maori i Hrvati bili otjerani u najizoliranije krajeve. Zbog toga je njihov kontakt bio najintenzivniji na udaljenim područjima Ahipara, Waipapakauri, Parengarenga i jezera Ohia na novozelandskom Far Northu.

Industrija kauri smole prestala je postojati 1950-ih jer su se proizveli sintetski nadomjesci. To je rezultiralo odlaskom hrvatskih i maorskih kopača smole u obližnje gradove i sela u potrazi za novim poslom. Iza njih su ostale prazne nastambe i kolibice, strojevi koje su koristili za kopanje i ispiranje smole, škole koje su izgradili za svoju djecu, plesne dvorane i pošte. Gotovo preko noći mjesta koja su bila nastanjena stotinama ili čak tisućama ljudi odjednom su postala gradovi duhovi.

Povijest Novog Zelanda prepuna je takvih mjesta. Naselja izgrađena na brzinu, uz neku privremenu industriju kao što je iskopavanje zlata i kopanje smole, jednako su tako brzo napuštena kada je potreba za određenim proizvodom prestala ili bi izvori bili iscrpljeni. Često se te zamrle ekonomije iz prošlosti mogu naći u lokalnim muzejima gdje obično simboliziraju pionirsko razdoblje britanskih imigranata na Novom Zelandu. Ironično, ponovno rađanje industrije kauri smole u muzeju podsjeća na Foucaultov koncept heterotopija (Foucault 1986). Većina tih muzeja je pedantno uređena, upravo u suprotnosti s neredom i kaosom života na poljima smole. Oni bi trebali predstavljati želju prvotnih imigranata za "civiliziranjem" divljine. Čini se, međutim, da su tek muzeji

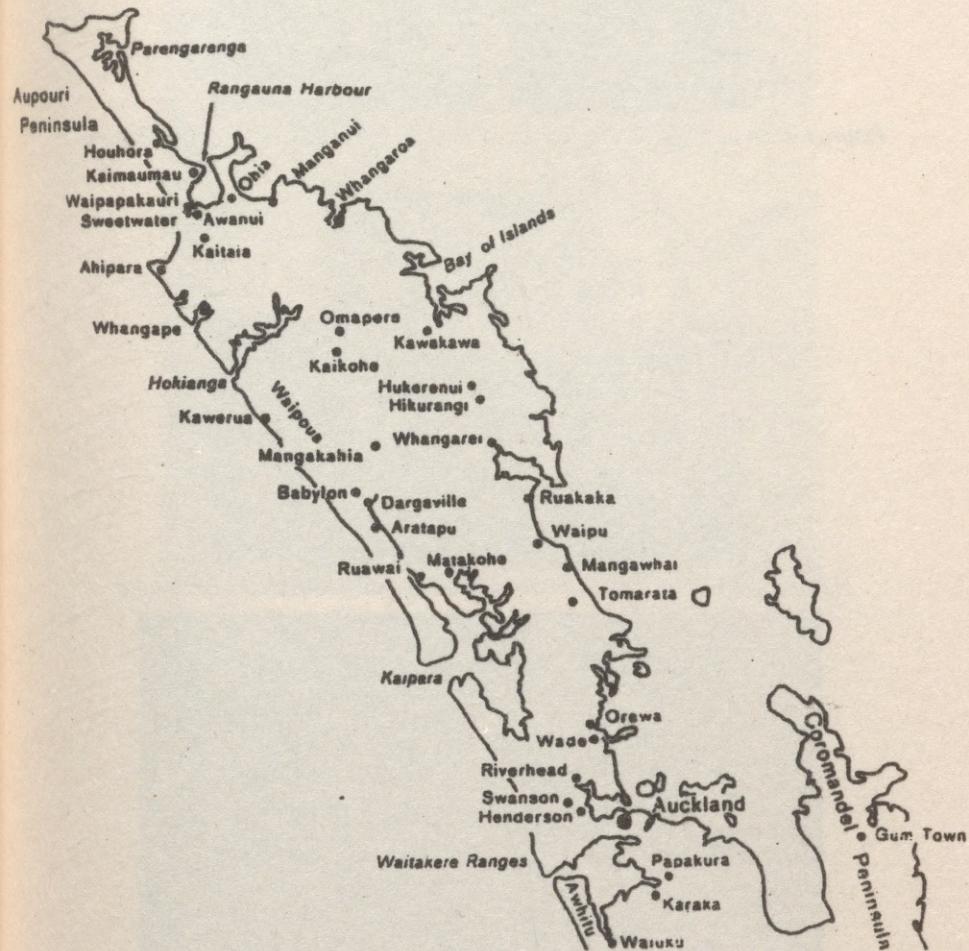
institucije koje su ispunile misiju pripitomljavanja zemlje. Ali nešto je ostalo zaboravljeno na tom ekranu koji je uokviren "pravom" novozelandskom poviješću. A priče Maora i Hrvata s polja smole svakako padaju tom "nezapisanom" prostoru.

Svi povijesni narativi ostavljaju nešto nerečeno; oni reprezentiraju kolektivnu prošlost koju je društvo odabralo smatrati poviješću. Ipak, ne postoji jedna kolektivna memorija o prošlosti. Kao što naglašava Maurice Halbwachs (1992), postoji toliko kolektivnih memorija koliko je grupa i institucija u društvu. Usto, sjećanja Maora i Hrvata na polja smole, čak i kad nisu zapisana u službenoj povijesti Novog Zelanda, još su živa i vidljiva, te su mahom usmeno prenesena s jedne generacije na drugu i ostala u lokalnim zajednicama.

Postoje i drugi tragovi koji upućuju na bliske veze tih grupa na poljima smole. Na mnogim nadgrobnim spomenicima blizu polja smole natpisi su i na hrvatskom i na maorskom: *he tuhu aroha na te, počivao u miru*. Na ploči na ulasku u gradić Kaitaia natpis je na tri jezika, maorskom, hrvatskom i engleskom – na jednoj strani piše *haere mai, dobro došli, welcome*, a na drugoj *here re, sretan put i farewell*. Lokalna maorska radiostanica često pušta hrvatske pjesme, a mnogi članovi Kluba Dalmatinaca su Maori. Postoje i maorske obitelji s hrvatskim prezimenima po cijelom teritoriju Muriwhenua. Mogu se naći i obiteljski albumi pisani na maorskom i hrvatskom, kao i književna djela, objavljena i neobjavljena, koja su inspirirana tom poviješću. U ovom će dijelu pobliže istražiti neke od tih tragova maorsko-hrvatskih dodira.

Svjesna sam da je način na koji povezujem i analiziram te tragove vezan s mojim teorijskim pristupom i da je u tom kontekstu i ono što ja pišem "parcijalna istina". Svjesna sam i da su i službeni izvori parcijalni i nekompletni, "podređena znanja", kao što i maorsko-hrvatska sjećanja na industriju kauri smole predstavljaju povijest iz osobne perspektive. Ali, i prema Andreasu Huyssenu (1995), ne postoji nešto poput čistog sjećanja. Iskustvo događaja se uvijek razlikuje od sjećanja na njega jer je prisjećanje oblik reprezentacije koja kontaminira događaj sustavom značenja koji se koristi kako bi strukturirali događaj. Stoga i poglavila koja slijede nisu jednostavno zapisana sjećanja na život na poljima smole. U njima pokušavam istražiti diskurzivni prostor pomoću kojeg su ta sjećanja konstruirana i rekonstruirana, te odnose između subjektiviteta i identiteta koji u njima nastaju. Naravno, kroz proces prisjećanja polja smole su preuzela mnoge razine značenja kako za one koji su uključe-

ni u službenu reprezentaciju prošlosti, tako i za one koji su na njenoj margini. U skladu s tim pokazat će kako se memorija promijenila na poljima smole u neku vrstu nevidljivog živog memorijala pomoću kojeg se o prošlosti stalno nanovo pregovara (vidi: Kahn 1996). I što je meni najvažnije, pokazat će kako je govor o životu na poljima smole postao za Maore i Hrvate eufemizam za govor o svom identitetu.



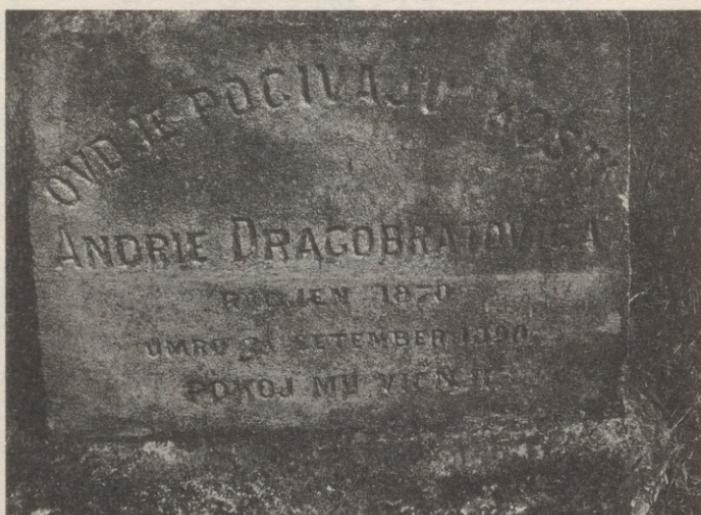
Karta kopališta kauri smole, Hayward 1989.



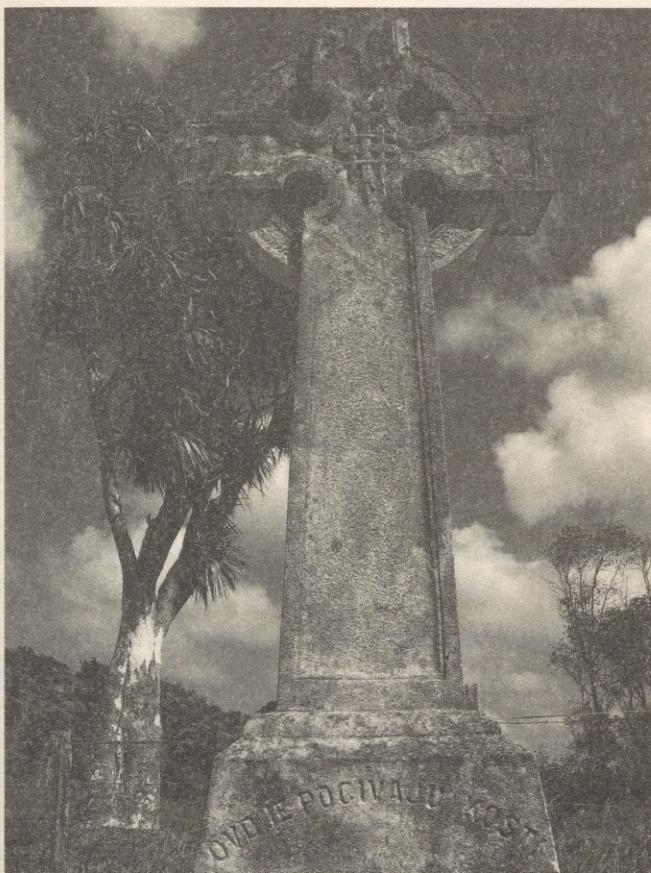
Dobrodošlica na tri jezika (maorski, hrvatski, engleski), Kaitaia, Novi Zeland.



Natpis na tri jezika (maorski, hrvatski, engleski), Kaitaia, Novi Zeland.



Nadgrobni spomenik u blizini kopališta smole Opoka, Novi Zeland.



Nadgrobni spomenik u blizini kopališta smole Opoka, Novi Zeland.



Nadgrobni spomenik obitelji Petricevich na maorskom jeziku.

Narativi o poljima smole kao domu

“Ožiljci u zemlji”

Polja smole širila su se uokolo kao pustoš, beskrajna, bezgranična i bez i jednog drveta, odurna u svojoj napuštenosti i svojoj praznini. (*New Zealand Herald*, 11. veljače 1907., str. 6)

To je ogoljeno i pusto mjesto, osjećaš se kao da si došao nakraj svijeta. (Hingley 1979: 3)

Polja smole su razni autori opisivali kao ogoljenu, izoliranu, siromašnu pustoš. Ta pustoš, međutim, pokazala se za moje kazivače, potomke morskih i hrvatskih kopača smole, mjestom bogatim sjećanjima.

Moj prvi pogled na polja smole bio je impresivan. Vidjela sam komadiće napuštene zemlje i uništenih nastambi sakrivenih u grmlju. Pokušala sam zamisliti život tisuća ljudi koji su ovdje živjeli i radili prije sto godina. Za mene polja smole nisu ništa drugo nego tužan podsjetnik na prošlost. Jedna stara Maorka, koja živi blizu Ahipare, kasnije (1) mi je rekla da “trebaš čitati rane u zemlji”. Nakon toga našla sam se u situaciji da doista pokušavam razumjeti te “ožiljke u zemlji”. Njena priča o opoki, kao i priče drugih ljudi, pune su opisa krajolika i događaja:

Opoka znači kopati rupe... to je za mene mjesto sjećanja. Sve je sada potpuno različito, ali ja mogu čitati ožiljke u zemlji. Ovdje je bilo mnogo domova... svi su dijelili zemlju. Svi smo kopali smolu. Neki govore da je ovdje bilo i malo naselje kolibica. Toga se ne mogu sjetiti. Ja to zovem domom. Maori i Tarare su jednom bili ovdje. Moj je djed znao govoriti kao Tarare... mnogo Maora govori tararski... a mnogi od nas još uvijek znaju Tarara pjesme. (Maorka koja je kao dijete radila na poljima smole u Ahipari)

Za Maore zemlja je puna drevnih značenja duboko ukorijenjenih u njihovoj kulturi. Mojim kazivačima taj je prazan plato pun znakova, poruka i sjećanja – to je dom. No polja smole postala su nekim Maori-ma “dom” zbog posebnih povijesnih okolnosti. Isprva je to bilo mjesto daleko od kuće u koje netko odlazi s vrlo malo novca. Matire Kereama, starica iz plemena Te Aupouri, sjeća se toga:

Sjećam se kad sam bila djevojčica da... novac... se morao pronaći za izgraditi novu crkvu. U to vrijeme nekako su ljudi čuli za polja smole na Far Northu. Navodno se tamo moglo zaraditi mnogo novaca pa su odlučili otići na ta polja smole i sami se uvjeriti. Krenuli su rano ostavivši starije za sobom. Žene i djeca putovali su na konju, a one najsnaznije hodale bi s muškarcima... Išli su na mjesto o kojem ništa nisu znali, ali držeći se skupa bili su spremni pomoći svakom tko bi naletio na bilo kakvu teškoću. Zaista se nekada krasno živjelo, ljudi su se voljeli i umirali zajedno... Grupa se smjestila u blizini velikog jezera Waiparera. Nekoliko drugih kampova također je bilo u blizini i ljudi bi dolazili pozdraviti novopridošle na polja smole. Nije prošlo dugo, a već se izgradio privremeni kamp... Sljedećeg dana svaka je obitelj našla novo mjesto za kamp, gradila si kuće od šatorskih krila ili nekog drugog materijala... Gradnja tih kućica morala je biti obavljena na brzinu... do noći pojavilo bi se potpuno novo šatorsko naselje. I tada je počeo lov na materijal koji su nazivali “kauri smola”. Lokalci bi pokazali ljudima što raditi, kako izgleda ono što traže i gdje kopati. Naučili su ih kako pronaći smolu u jezeru... Neki bi otišli kopati i skupljali materijal po koji su otišli, svaki kopač bi sve nađeno bacio na zajedničku hrpu... Moj otac... bi to odnio na tržnicu u Auckland brodom koji bi jednom tjedno dolazio u Kaimaumau... nakon nekoliko godina... naši su se ljudi vratili i otvorili katoličku crkvu. (Kereama 1968a: 27–30)

Njeno sjećanje crta sasvim drugačiju mapu od one u kojoj se polja smole doživljavaju kao dom. U njenom slučaju to je bilo mjesto o kojem “ljudi nisu ništa znali”, mjesto povezano s nepoznatim poslom kopanja kauri smole. Kao uostalom i u svim drugim imigracijskim narativima, dom je nešto što se ostavlja iz sebe. Polja smole su postala dom tek unutar procesa ekonomskog razvoja kolonijalnog Novog Zelanda. Ali ta polja nisu nastala tek potragom za poslom i zaradom, ona su bila stvorena i režimima moći koji su djelovali u to vrijeme.

Pomna analiza Matireine priče otkriva da je putovanje na polja smole rezultat kolonijalizma. Primjerice, činjenica da ljudi trebaju novac za izgradnju crkve direktna je posljedica novčane razmjene i kršćanstva uvedenog s kolonijalizmom. Maori su odlazili na polja smole samo zato što nisu imali pristup ostalim poslovima. Uostalom, ljudi koji su iskapali smolu doživljavalo se kao osobe s dna društvene ljestvice. Učeći kopati smolu i graditi privremena staništa razvili su novi tip lokalnosti, a činjenica da je njen otac morao putovati do Aucklanda da bi prodao smolu, koja se onda izvozila u Britaniju, Njemačku i Ameriku, pokazuje do koje je mjere život kopača smole bio ovisan o globalnom tržištu.

Dok se iz europske perspektive može činiti da polja smole imaju isključivo ekonomsku važnost, za Maore s Far Northa ona imaju duhovno značenje. Neka od polja smole nalaze se na duhovnom putu prema mjestu Hawaiki koje je, prema maorskoj mitologiji, prvi dom njihovih predaka. Zato Matire i sugerira posjetiteljima da pokušaju zamisliti različita putovanja na to mjesto:

Kad posjetiš Ninety Mile Beach dopusti svojim mislima usmjeravanje onima koji su prije tebe išli tim pješčanim putevima, od drevnih maorskih duhova koji su ovuda probijali put sve do Hongi Hike i njegovih jahača koji su 1820. koristili ovu plažu za invaziјu; od Ngaruhea, heroja iz plemena Te Aupouri koji je ubijen na Hukatere Hillu, do kopača smole i misionara koji su ostavili svoj trag na sjeveru i skončali na Te Rerenga Wairui... Kada posjetiš Far North zaroni u legende i mitologiju te glasovite obale. Poskoči ako si se uspio obuzdati i ne piti iz Smrtnih voda, sjedni u tišini pokraj svjetionika i slušaj šapat odlazećih duša koje te tiho pozdravljuju: "Haere ra, haerer ra!" (Sretan put, sretan put!) (Kereama 1968b: 74)

U prostoru mita maorska povijest počinje u vremenu prije stvaranja. Bogovi Rangi i Papa stvoreni su nakon stvaranja univerzuma i rođenja mitske domovine Hawaiki. Papa, majka zemlja, i Rangi, nebeski otac, imali su šest sinova: bogove šume, mora, žita, vjetra, divlje hrane i ljudi. Bog šume Tane odvojio je Rangi od Pape i donio svjetlo u svijet. Tane je stvorio šume, ptice i ljudе. Jedan od najvažnijih heroja tog vremena bio je Maui. On je ljudima doбавио najvažnije izvore za preživljavanje i oblikovao okoliš. Sa svojom čarobnom čeljusnom kosti upecao je Sjeverni otok Novog Zelanda sjedeći u svomu čamcu (*waka*), koji je postao Južni otok. Taj Mauijev ulov otkrio je kasnije Kupe, veliki moreplovac s

Hawaikija. Zbog rata i prenapučenosti u pradomovini Hawaiki, sedam čamaca (Tanui, Te Arawa, Matatua, Kurahaupo, Aotea, Takitimo i Tokamaru) slijedilo je Kupea na putu za Novi Zeland (Metge 1971; Salmond 1994; Orbell 1996). Ta nova zemlja nazvana je Aotearoa, Zemlja Dugog Bijelog Oblaka.

Muriwhenua, ili Far North, rep je Mauijeve ribe. Tu se Kupe iskrcao na Aotearou, te posljedično tu započinje povijest Maora na Novom Zelandu (2). Teritorij Muriwhenua je važan ne samo plemenima koja su preživjela do danas "pod imenima Ngati Kuri, Te Aupouri, Ngai Takoto, Te Rarawa, Ngati Kahu i Te Paatu" (Ulrich Cloher 2002: 6). To je i duhovni put (Te Ara Wairua) kojim duhovi svih umrlih Maora moraju proći kako bi došli do svog prvog i posljednjeg doma, Hawaikija. Duhovni put započinje na Ahipari, zatim se proteže duž obale Te Hiku o te Ika (repom ribe) između visokih i niskih plima do Te Rerenga Wairua (Cape Reinga), mjesta odlaska:

Tamo je jedno drvo – *kahiaka* – na obronku litice. Grana drveta visi i saviye se do zemlje. Duhovi tamo čekaju priliku kako bi skočili u vodu u trenu razmicanja morske trave uslijed toka plime i otvore Te Pkatorere, podvodnu spilju koja prolazi ispod mjesta na kojem je danas svjetionik. Izlaze na mjestu gdje se susreću Pacific i Tasmanovo more... kad dođu do Tri kralja pjevaju pogrebne pjesme prije nego što odu u svoj duhovni dom Hawaiki. (Ulrich Cloher 2002: 34)

Plemena s područja Muriwhenua sebe doživljavaju kao čuvare tog neprocjenjivog blaga predaka. Posvuda na tom području imena mjesta povezana su s poviješću. Na sjeveroistočnoj obali su, primjerice, Kupeovi vrtovi (Nga Huanga-a-Kupe), Kupeova topla jezera (Te Omu-a-Kupe) i Kupeov šešir (Te Potae-o-Kupe). Svaka plaža, otok, planina ili brdo povezani su s priopijetkom o životu predaka, bitkama ili mjestima odmora (Ulrich Cloher 2002). Povijest je zapisana prostorom i genealogijom (*whakapapa*) lokalnog stanovništva. Upravo na tom za Maore iznimno duhovnom mjestu razvila se industrija kauri smole.

I kopači smole ostavili su svoje znakove u pejzažu. Kanali i rupe koje su ostavili za sobom dodali su novi sloj značenja zemlji. Pojavila su se i nova imena u genealogiji (*whakapapa*) maorskih obitelji:

Kada sam učio svoju whakapapu primijetio sam da neka imena završavaju na -ich, imena Tarara... "Kako se to dogodilo?" pitao sam... "O

to se dogodilo na poljima smole”, odgovorila je majka. (Dover Samuels, Auckland, 1999.)

Iako je maorsko-hrvatski kontakt ograničen na polja smole te tako postao dio maorske povijesti, on se dogodio uglavnom uslijed globalnih sila koje su proizvela sama polja smole. Upravo je taj širi kontekst definirao maorsko-hrvatski kontakt i omogućio da se on uopće dogodi. No prije nego što pomnije analiziram taj susret, istražit ću izvješća o prvim kontaktima Hrvata s poljima smole.

Polja smole kao “dom bez doma”

Različiti izvori, kao što su izvješća Komisije za kauri smolu, obiteljske knjige, pjesme i pisma, pokazuju kako je prvi dodir hrvatskih migranata s poljima smole bio iznimno depresivno iskustvo. Dok je za Maore Far North imao iznimno značenje, za mnoge je Hrvate on bio tek močvarna pustoš koja je izgledala kao najveća zabit na svijetu. Ogromne jame koje su kopači ostavljali za sobom prolazeći od jednog mjesta k drugom samo su osnažile tu prvu impresiju. Ta počupana jalova zemlja bila je isprana kišnim olujama. Usto su kopači popalili gusto grmlje koje je ometalo kopanje. Stalna paljenja umrljala su polja smole bijelim točkama gline ne ostavljajući nimalo plodne zemlje. Krivudavi kolotračni puteljci izgledali su poput srebrnog vodenog puta koji se gubi u daljinu. Za mnoge doseljenike taj je prizor predstavljaо strašan šok:

Mati Franiću, koji je došao na Novi Zeland 1894. godine u dobi od devetnaest godina, isprva se činilo da se nikad neće vezati za tu zemlju. Ona nije imala ljude, povijest, kulturu, i jedva da je bila civilizirana. U njoj nije bilo zgodnih starih sela s kućama okupljenim na obroncima brda, nije bilo glazbe, pjesme i plesa, nije bilo djevojaka... ni hrane i vina kakvog je bilo u Dalmaciji. Jedina stvar na Novom Zelandu bila je rad, i još više rada, dan za danom u tužnoj močvari, iza kojih su slijedile neprospavane noći u čišćenju smole. (Sutherland 1963: 66)

Imo sam samo šesnaest godina... kada sam došao na polja smole... bila je noć... otac me je čekao i pripremao večeru... živo je u maloj potleušici... uf... Prošao sam pola svijeta u potrazi za boljim životom, boljom kućom, a ono što sam video ovdje, u svojoj obećanoj zemlji, bila je tek potleušica poput šatora... Bio sam u šoku.

“Gdje je kuća?” pitao sam oca. “Gdje je podrum... gdje je vino???”

On se nasmijao i kazao: “Ništa od toga sine.”

Naredno jutro video sam polja smole... pustoš... šok... želio sam otići kući... moj prvi dan na poljima smole bio je grozan... radili smo naporno od zore do mraka... Rekao sam ocu da tako radi doma imali bi dobar život i тамо. Ako ništa drugo, u Dalmaciji smo imali našu zemlju i kuću i mnogo prijatelja. (Stoffelov intervj u s Vagarom, 1972.)

Vegarova i Franićeva percepcija polja smole kao besmislenog praznog prostora bez “ljudi, povijesti i kulture” u skladu je s kolonijalnim diskursom tog vremena koji je prikazivao sve neeuropske zemlje kao primitivne i necivilizirane. Osjećaj prostora je “neodvojiv od ideja koje ga osmišljavaju” (Basso 1996: 84), neodvojiv od diskursa koji stvara smisao. Kao što tvrde i Laclau i Mouffe (1985), realnost postoji jedino kao smislena cjelina s mrežom značenja. U skladu s time, nečiji osjećaj prostora neodvojiv je od diskursa koji povezuje i čini vidljivim “objektivnu” realnost. Dok je jalova zemlja Far Northa mogla izgledati depresivno, ona je imala jedno značenje za Maore, a drugo za Hrvate. Za Maore specifičnost tog krajolika konstruirana je kroz njegovu vezu s prošlošću. Za Hrvate taj je krajolik tek bio podsjetnik na njihovu dislokaciju. Dok današnji migranti lako ostaju u vezi sa svojim obiteljima, tada su pisma s Novog Zelanda u Hrvatsku putovala mjesecima. Hrvati na poljima smole bili su udaljeni od svega što im je bilo blisko i poznato, pa je njihov odnos prema poljima bio uglavnom određen sjećanjima na ono što su ostavili za sobom. A što je najvažnije, taj je odnos bio određen i načinom na koji su oni kao grupa bili umetnuti u novozelandske društvene odnose. Bili su odvojeni od obitelji, dezorientirani “stranim krajolikom i jezikom”, različitim običajima, a usto su se suočili s neočekivanim rasičkim stereotipima britanskih kopača smole.

Ante Kosović, hrvatski pjesnik s polja smole, objavio je 1908. zbirku pjesama *Dalmatinac u tuđini*. Osam podužih pjesama opisuje život i patnju njegovih sunarodnjaka. Pjesme su napisane na hrvatskom i često su se pjevale uz vatru na poljima smole. Imale su publiku i u njegovom rodnom selu Zaostrogu. Tijekom svog istraživanja u Dalmaciji posjeti-

la sam Kosovićevu selo s lokalnim povjesničarom Vinkom Dikovićem. Danas je Gornji Zaostrog napušten. Stoeći pred ostacima Kosovićeve kuće Vinko je stao recitirati jednu pjesmu iz Kosoviće zbirke:

Baš ijadu devetstotog lita
Ta godina beše groznovita
Za nas narod što se ovamo zbiva
Po zelandskim krajevima se skriva
Jer Inglezi prot njima ustali
Od njih svaku novinam javljali
Da ji amo uz ijade špada
Premda toba mi bilo nikada
I da plodna zemljišta od smole
Sasvin puste i nemilo gole
Usto da ji sve dopada veče
Svaki danom parobrod izmeče
Tek ako se ne bi ustavi
I siloj ji pute zapričil
Ol zemljišta zatvorili smole
Da na njima kopati ne more.

Kad je završio, na trenutak je zastao i zaplakao.
“Imate li knjigu Ante Kosovića?” upitala sam.
“O ne”, odgovorio je, “ali kad sam bio dijete moji su roditelji znali recitirati tu pjesmu.”

Objasnio mi je kako su se seljani znali skupljati u jednoj od kuća, posebno zimi, te tamo razgovarati o politici i seljacima koji su otišli na Novi Zeland. Čitali bi pisma poslana s Novog Zelanda, iako nijedno od njih nije opisivalo težak život i diskriminaciju koje su Dalmatinci doživljavali na poljima smole. Obiteljski ponos nije dopuštao kopačima smole da pišu o patnji i šoku. Kada je Kosović objavio svoju zbirku pjesama koja je detaljno opisivala život na poljima smole, seljani su shvatili da se nešto loše događa u “zemlji obećanoj”. No novac koji je dolazio s Novog Zelanda bio je jedini izvor prihoda za mnoge od njih pa Kosovićeve pjesme nisu zaustavile emigraciju. Kosović detaljno opisuje i tipičnu kuću kopača smole:

Sad poslušaj njihovo stanište
kakva mu je kuća i kućište

Nit je o drva niti od kamena
 Niti mu je kupom pokrivena
 Nego švrican zastrto jon lice
 I krov brate i obe stranice
 I jos vrata s kojim se zatvora
 Na njim vrića rastegnuta stara
 Koja nema brave ni krakuna.
 Rekao bi da su od komuna
 Te tako ti u njima borave
 I čemerne sprovadaju dane.

Polja smole doživljavala su se kao "dom bez doma" ne samo u slučaju Kosovića, nego većine hrvatskih kopača smole. Sanjali su o domovini i životu daleko od polja smole. Kao rezultat, njihov je "pravi dom" postao sve više povezan s prošlošću, dok se sadašnjost doživljavala izvan vremena. U tom kontekstu možemo tvrditi da je njihova izmještenost bila i prostorna, i vremenska (vidi: Ahmed 2000). Oni su živjeli u prošlosti i za prošlost stvarajući mentalne slike "domovine u mislima" (Rushdie 1991). Migrantski narativi na taj način obrću Lowenthalowu ideju da je "prošlost strana zemlja". Za prvu generaciju hrvatskih migranata na poljima smole sadašnjost je bila "strana", a prošlost je bila dom. Budući da ih je zemlja domaćin tretirala kao "različite" (Žižek – "nisu poput nas"), povukli su se u svoju homogenu zajednicu u kojoj su kultivirali nostalgična sjećanja na "staru domovinu".

Te domovine u mislima slikale su mjesta ugode i sigurnosti sentimentalnim bojama. Tamo bi našli svoje obitelji i prijatelje, a njihova osjetila bila bi ispunjena poznatim senzacijama: mirisom borovine, smokava, maslini i vinograda, osjećajima topline sunčanih zraka, tvrdog kamena dalmatinske obale i toplog plavog Jadranskog mora. Sve te stvari bile su različite od umjerenog, vlažnog i vjetrovitog novozelandskog zraka i hladnih valova Pacifika. Rudi Sunde, koji je radio na poljima smole dok nije taj posao u potpunosti nestao, opisao je to sanjarenje o domovini u svojoj pjesmi "Smokve i vino":

Ostavio sam domovinu, i smokve i vino
 Ostavio sam roditelje, daleko za sobom
 Nikad više video ih nisam, nit ono tamnoplavu more
 Jedra su me odvela daleko u potrazi za srećom.

Na smolišta, na smolišta
na njih sam došo
Smolišta, smolišta
na njima mi život prošo
Smolu sam tražio, iskapao ju, pa strugo
Na smolištima, na smolištima
Jel život moj mogo bit i nešto drugo?...

Na Zeland sam došo sa šesnaest godina
Usamljeni mladić, pun tuge za domom
Vlakom pa brodom odoh do sjevera
U tamu na smolišta putovah
na čistinu što obrisa je nevera.

Paklen i težak život je tamo
U močvari i vodi po cijeli dan si samo
Iskapaš danju, stružeš noću
Grebeš smolu kroz gluhi samoču...

Mnoge su godine na smolištu mi prošle
kombinirao i sanjario kad doma ču poći
O Domovini sam sanjo
i prijatelje koji ostali su tamo
O domovini sam sanjo
o smokvama i vinu...

U svojoj analizi migracije Sara Ahmed tvrdi da nije pitanje samo kako su migranti smješteni u novi društveni prostor ili kako stvaraju svoju domovinu u mislima, već i kako "tijela naseljavaju prostor", pa čak i kako "prostor naseljava tijela" (Ahmed 2000: 90). Problem je što iseljavanje uključuje napuštanje ne samo iskustva svakodnevnog života, već i okoliša koji stvara dio identiteta subjekta. Tako kaže da "biti-kod-kuće sugerira prelijevanje subjekta u prostor i obratno, *nastanjuju jedan drugog*" (Ahmed 2000: 89). Migrantski narativi tako izražavaju trostruko izmještanje: prostorno (dom kao partikularno mjesto), unutarnje prostorno (dom kao mjesto kojim smo naseljeni) i vremensko (dom kao prošlost). Zajedno sve te izmještenosti stvaraju bazu za nadu novog početka, doma koji će se stvoriti u budućnosti. Mnogi izvještaji o načinu na koji su se Hrvati osjećali na poljima smole jasno pokazuju kako su oblikovani tim izmještanjima i nadom u bolji život:

Jakov se nevoljko probudio ne shvaćajući u potpunosti gdje je. Ali hladna zbilja grubih plahti i tanak *mingi mingi* madrac prebačen preko tvrdih dasaka ubrzo su ga podsjetili. Ležao je na trenutak čuvajući još uvijek živ san. Bio je opet u svom rodnom selu u Dalmaciji okružen prijateljima i obitelji koji su svi uglas neprekidno govorili. Bilo je pjesme, plesa i svađe na ulicama tako uobičajenih za ljetnih večeri. Čaša dobrog vina u njegovoј ruci, osjećao se sretnim i spokojnim... Otresao je Jakov san sa sebe. Skačući na nabijen zemljani pod svoje sobe u potleušici pitajući se kao i svakog jutra: "Zašto sam došao ovdje?" odgovorio bi sam sebi kao i toliko puta dotada: "Zbog boljeg života..." No nije se sve dogodilo kako je očekivao... Često je bilo teško spojiti kraj s krajem. No unatoč tome Jakov je ostao odlučan kako se neće vratiti kući... Ovdje barem još ima neke nade. (Puncharich 1997: 6)

Jakoljevo inzistiranje kako je došao na Novi Zeland radi boljeg života pokazuje nevoljkost identificiranja sa sadašnjošću. Za njega, na poljima smole pravi život postoji samo u prošlosti ili budućnosti. Njegova ustrajnost izražava neku vrst dvostrukе nostalgije, nostalgija prošlosti prebačena u budućnost. Freudov (1953) opis neobične vremenske dimenzije sanjarenja odgovara upravo ovakvim migrantskim narativima. Prema Freudu, sanjanje se manifestira kao temporalni paradoks u kojem su prošlost, sadašnjost i budućnost povezane sponom želje koja prolazi kroz sve njih. Doista, iskustva hrvatskih imigranata uklapaju se u takvu topologiju. Svojim prisjećanjima oni su prebačeni u vrijeme djetinje scene idiličnih pastoralnih krajolika punih ugodnih mediteranskih mirisa. Ta idealizirana slika u snažnom je kontrastu s "oporim" okružjem polja smole. Sjećanja na taj način ublažavaju trenutni položaj, pušta polja smole na kojima "nema ništa osim grmlja i stabala čajevca" iniciraju želju za boljim životom. Zašto sam došao ovdje? Odgovor je uvijek isti: u potrazi za boljim životom. Iako bi ih najčešće prikazivali "paklom", polja smole su postala mjesta nade i novih početaka zbog želje za boljom budućnošću. Uz pomoć nostalgije hrvatski su imigranti postupno počeli graditi nove domove na poljima smole.

Kada je objašnjavala stvaranje "multilokalnosti" ili "višemjesnosti doma" Avtar Brah se pitala kada imigrantu lokacija postaje domom (Brah 1996: 193). U slučaju hrvatskih imigranata to je bio trenutak sreća s maorskim kopačima smole kao i uspostavljanje obiteljskih veza koje su omogućile stvaranje novog doma na poljima smole. Odnos s

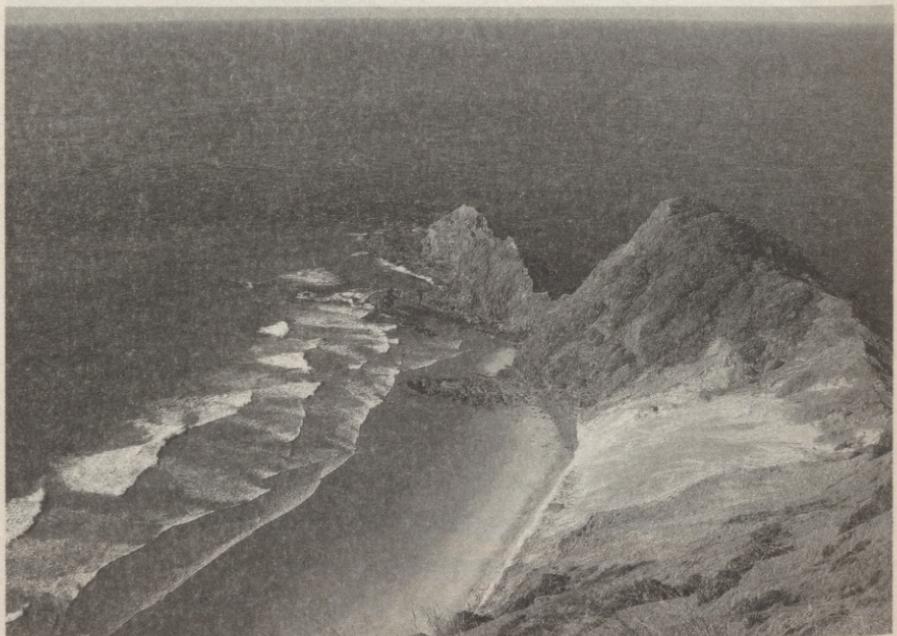
Maorima i stalno naseljavanje Hrvata nije bilo plod slučaja. Ono je oblikovano širim kontekstom odnosa moći koji su marginalizirali obje grupe. Brah tvrdi da je način na koji su pojedine grupe postavljene u raznovrsnim diskursima "središnje za način na koji će različite grupe stvoriti odnose u danom kontekstu" (Brah 1996: 183). I maorski i hrvatski kopači smole bili su stigmatizirani na poljima smole. S jedne strane ta ih je stigmatizacija isključila iz dominantne kulture. No s druge je strane proces isključivanja stvorio uvjete za uspostavljanje odnosa među njima. Veza između Maora i Hrvata formirana je kroz zajedničko iskušto onog što Ahmed naziva "ne biti u potpunosti kod kuće". Očigledno, polja smole Muriwhenua bila su dom maorskim kopačima u širem kontekstu, no iskustvo društvenog isključenja pozicioniralo ih je "izvan mesta". U tom kontekstu temelj za odnos Maora i Hrvata bila je njihova "pozicionalnost" unutar društva, njihova "izvanmjesnost" koja je dovela do formiranja novih domovina.



Napušteno kopalište smole Opoka.



Plaža dugačka 90 milja. Po maorskoj mitologiji duše mrtvih putuju tom plažom.



Te Rerenga Wairua (Cape Reinga). Po maorskoj mitologiji mjesto s kojeg duše mrtvih odlaze na svoj put prema mitskoj zemlji Hawaiki.

Maori i Tarare na poljima smole

Malo je toga napisano o odnosu Maora i Hrvata. Tijekom istraživanja intervjuirala sam mnogo Hrvata Maora i gotovo svi su pružali iznimno romantičnu verziju povijesti. Prema tim iskazima, odnosi Maora i Hrvata bili su skladni zbog sličnosti kultura:

Tarare i Maori su vrlo prijateljski, vrlo slične kulture. Mislim da je, barem što se tiče djece, ta mješavina nešto najbolje. (Eva Housham, Kaitaia, 1999.)

Dalije i Maori su se dobro slagali. Nema nijedne druge rase koja bi se tako dobro slagala kao Dalije i Maori. (Martha Radich, Awanui, 1999.)

Maori i Dalmatinci dobro su surađivali. Mi smo slični ljudi, znate, imamo sličnu kulturu... plešemo, pjevamo, pecamo, smijemo se, iskreni smo, marljivi, da... vrlo smo slični. (Lina Petrichevich, Ngataki, 1999.)

Tarare i Maori, to je najbolja mješavina koju možete zamisliti... vrlo slični ljudi, slični običaji... (Urlich, Lake Ohia, 2000.)

[Maori i Hrvati] su izgleda kompatibilni i žive u skladu s whanau, što je obitelj, jedna velika obitelj; nema svijesti o boji kože, jednostavan je odnos između njih... Uživaju igrati igre i plesati zajedno... (intervju s Maorkom; Szászy 1990: 50)

I jedni i drugi vole jesti, vole biti bučni, vole se zabavljati. Tarare su glasni kao i Maori, i vole se družiti... Obitelj im je iznimno važna, kao i Maorima. To je jedan od najvažnijih aspekata njihovog odnosa. Imaju gotovo isti osjećaj za život i smrt, plaču i žaluju poput nas. Zato se dobro slažu. To je sretna mješavina. (Simon Petrichevich, Auckland, 2002.)

Mi Dalmatinci bili smo dobri s Maorima otpočetka. To je bilo kao da smo oduvijek u srodstvu, možda i jesmo bili nekada davno. Maori imaju svoje ime za nas: Tarara, koje dolazi od zvuka našeg govora koji nije tako različit od njihovog – isti dugi vokali i kotri-

ljajuće ‘r’, i sklonost glazbi, posebno pjesmi. Ali ima i više od toga, ljubav na prvi pogled, prepoznavanje, kao da su Maori i Dalmatinci isti ljudi ispod kože. (Batistich 1987: 35)

Ovi se narativi poklapaju s dominantnim mišljenjem na Novom Zelandu danas kako su maorska i hrvatska kultura “simpatične” jedna drugoj. Ovu ču sličnost i naklonost pomnije analizirati u 7. poglavljju. U ovom, međutim, predmet mog interesa je na koji način ti narativi prikrivaju traume iz prošlosti. Pokazat će da je tako viđena sličnost maorske i hrvatske kulture efekt procesa uključivanja i isključivanja operativnog u kolonijalno vrijeme na Novom Zelandu i načina na koji su ti režimi moći postavili te dvije grupe u međusobni odnos. Štoviše, to kulturno smještanje utjecalo je na obje grupe i izvana, i iznutra. Ili, riječima Sturata Halla: “Jedna je stvar postaviti neku osobu ili grupu kao Drugog dominantnom diskursu. No sasvim je druga stvar podrediti ih tom ‘znanju’, ne samo u smislu nametnute volje ili dominacije, već uz pomoć unutarnje prisile i subjektivne konfrontacije s normama” (Hall 2000: 706).

“Iskrivljeni maorski i iskrivljeni hrvatski” – Hone Heke susreće Kraljevića Marka

Iako je uvriježeno mišljenje da su Maori i Hrvati razvili dobre odnose na poljima smole, prvi pisani dokument o njihovom susretu na području Muriwhenua pruža donekle drugačiju sliku. Godine 1898. Komisiji za ispitivanje industrije kauri smole, kojoj je cilj bio istražiti “normalnost” hrvatskih kopača i njihovu prikladnost za život u koloniji, trojica kopača Maora dali su sljedeći iskaz:

Sewyn Heyward (domorodac koji živi na granici domorodačke i kraljevske zemlje): *I sam kopam smolu i imam nešto zemlje koju obrađujem. Ne volim Austrijance. Mislim da su oni opasni za ovaj kraj jer se loše odnose prema domaćim ženama. Neki su pokušali zavesti neke od njih i ponašali se vrlo nepristojno. To je rezultiralo strahom naših žena i djevojaka koje se više ne usuđuju izlaziti...* (AJHR 1898 H.-12:24)

Georg Hadfield (Maor): ...Često odlazim od kuće i moram ostaviti ženu samu, a ona se strašno boji Austrijanaca. (AJHR 1898 H.-12:44)

Matthew Tupuni, domorodac (preveo E. Evans): *Ja sam jedan od poglavica domorodaca u naselju Te Kao i brinem za tu zemlju... Bilo je zamjerki na ponašanje Austrijanca zbog njihovog odnosa prema našim ženama. Moja je kćer bila među onima koje je zau stavio jedan Austrijanac i nepristojno se ponašao prema njoj. Kada sam otišao protestirati, nijedan od njih nije priznao krivicu i na kraju smo sve morali zaboraviti... Drugi prigovor koji imam protiv njih odnosi se na njihovo iskapanje smole na prostoru koji je rezerviran za groblje. Postoji komad zemlje posebno označen koji se smatra zabranjenim područjem (tapu) i postavljene su obavijesti na austrijskom jeziku kako ne bi tamo iskapali, ali oni su to u potpunosti ignorirali i iskapali smolu na tom mjestu...* (AJHR 1898 H.-12:44)

Zadnji iskaz sugerira kako su u početku hrvatski kopači smole ignorirali maorske običaje i u želji za pronalaženjem čim više smole nisu obraćali previše pažnje na maorska zabranjena mjesta. Kao i *mana i utu*, *tapu* je jedan od najvažnijih koncepata u maorskome društву. *Tapu* doslovno znači svetost. No, kao što je to već upozorila Metge, kao i mnogi drugi maorski koncepti ni ovaj se ne može prevesti isključivo jednom riječju na engleski jezik. *Tapu* može značiti i nečisto jednako kao i sveto i "blisko je povezano s opasnošću, strahom i restrikcijama" (Metge 1995: 85). Tako su, primjerice, mjesta pokapanja uvijek *tapu*, a da bi oslobodili *tapue*, svatko mora oprati ruke kad se vrati s groblja (Salmond 1994).

Maorske zamjerke Dalmatincima na poljima smole nisu izazvale zabiljnost članova Komisije jer su primarno bili zainteresirani za izjave britanskih kopača smole i za količinu novca kojeg su kopači slali u svoja sela. No bez obzira na to, one ukazuju na to da su problemi između Maora i Hrvata nastali kao plod međusobnog nerazumijevanja.

Osim tih primjedbi o Dalmatincima, nema drugih službenih izvora o dodiru Maora i Hrvata. No moramo uzeti u obzir da su intervjuji koje je obavila Komisija bili isključivo usmjereni na negativne aspekte prisutnosti Dalmatinaca na poljima smole. Stoga izjave maorskih kopača smole treba čitati u tom kontekstu. Upitna je i istinitost tih iskaza s obzirom na to da ih je prevodio trgovac smolom Edward Evans. Edwardov otac Joseph bio je poznat kao "kralj Northa", jer je bio vlasnik nekoliko hotela i dućana smole (1), zakupio je od Maora mnogo zemlje za iskapanje smole i uvelike je "kontrolirao polja smole od područja Te Kao do Awanuia" (Stokes 1997: 478). U vrijeme sastavljanja Izvješća o industriji kauri smole stariji Evans je imao zaposlenih 500 Hrvata, 300 Maora

i 200 ostalih europskih kopača smole (Smith 1952: 133). Sin Josepha Evansa naučio je i hrvatski i maorski jezik. Tako se Hrvat Ivan Kostanić sjeća što se dogodilo kad je jedna Hrvatica zamolila Evansa za telefonski poziv:

Kćer Luke Čovića zamolila je Evansa za telefonski poziv. Reko joj je: "Kako želiš." Rekla mu je da želi razgovarati, na što je dobila odgovor: "Izvoli, govor!" Tako je razgovarala s drugom Hrvaticom, naravno na hrvatskom i usput psovala. Uzeo joj je telefon iz ruku i rekao: "Nikada ga više nećeš koristiti!" Upitala ga je: "Zašto?"... "Što si ti toj ženi? Zašto si toliko psovala?" Znao je njen jezik, dobivao je naše novine... da... i kaže on njoj: "Nikada to više nećeš učiniti!" I stvarno, nikad više joj nije dao telefon. Jer je znao naš jezik, razumio ga je. I bio je u poslu, naravno, imao je hotele, dućane sa smolom, naravno, morao je naučiti jezik, možda ga je naučio tijekom posla i to mu se činilo korisnim. A naši ljudi nisu znali engleski. (Stoffelov intervju s Ivanom Kostanićem)

To supostojanje triju jezika je važno i može poslužiti kao baza za analizu maorsko-hrvatskog kontakta. Primjerice 1970-ih, kada je studirao slavenske jezike na Novom Zelandu, Hans-Peter Stoffel primjetio je da mnogo Hrvata kopača smole često miješa engleske i maorske riječi s hrvatskim. Stoffel (1988) smatra da su hrvatski kopači smole prvočno govorili samo svoj dijalekt. Slično tome i Maori su tada govorili isključivo svoj jezik. Izgleda da nijedna grupa nije imala pretjeranog razloga tada učiti engleski. Budući da su i Maori i Hrvati radili na poljima smole u grupama, i često se susretali, pokupili bi poneku riječ jedni od drugih ili čak naučili jezik druge grupe. S vremenom su Maori naučili govoriti iskrivljeni hrvatski, a Hrvati iskrivljeni maorski. Na taj način razvio se neki oblik hrvatsko-maorskog pidžina.

Da, naučila sam hrvatski jer je tamo bilo mnogo Dalmatinaca, mislim na poljima smole. Došli su iz "stare zemlje". Nisu govorili engleski kad su došli, što je značilo da ja moram naučiti hrvatski. Moj je muž Hrvat i željela sam znati njegov jezik. U početku, govorila sam loš hrvatski. Maori su jednako tako govorili i neki iskrivljeni engleski, pa je isto tako bilo i s hrvatskim – iskrivljeni hrvatski. (Stoffelov intervju s Maorkom na hrvatskom)

Tu mješavinu maorskog i hrvatskog opisao je i maorski umjetnik Selwyn Muru koji je odrastao na Far Northu. U svojoj drami *Moj dobri, E*

hoa Muru je opisao kako su Maori, kopači smole, pomogli pridošlicama iz Dalmacije; Teresko je podigao svoju kolibu na poljima smole:

Blatni zidovi za kolibu već su bili podignuti. SONNY, IVAN i TERESKO iscrpljeni su pokušavajući je sastaviti prije mraka... kada se sunce spustilo došlo je još prijatelja u pomoć noseći sa sobom stvari potrebne za stanovanje: trošan stol, grubo tesani krevet, stari madrac, nekoliko na brzinu skelepanih stolica, staru kampersku peć, četiri galona konzervi, lonce i tave, pokrivače, slobljeno ogledalo, nešto kerozinskih lampi za noć i slično. Ostali prijatelji zapalili su veliku vatru na sigurnoj udaljenosti ispred kolibice. Tu je već i stol napravljen od nekoliko dasaka oslonjenih na kutije. Ostatak dasaka položen je na manje kutije, što je poslužilo kao klupa za sjedenje. Dolazilo je još prijatelja koji su donosili riblje glave za roštilj, osušenog morskog psa za kuhanje na žeravici, nešto štruca kruha i poneku školjku. Nekoliko jahača pojavilo bi se s bačvama domaćeg piva. Ubrzo je započela proslava s gitarama, ukulelama i pjesmom.

SONNY

E nuhi ana ra hia tatou kua tatu mai nei i te po nei ki te whakarangatira to tatou hira i a Teresko. He pani i waenga nui i a tatou; waihora hei a tatou hei whanau mona. He tangata whakaiti; he hoa mahi no matou; he tangata pai. Kua tu to whare e Teresko. He hara i te whare mo nga kingi. E ngari ma te mea kua whai whare koe; he Kingi koe i tenei po.

[Usi slušajte! Čujte me uši! Pozdrav svima koji su ovdje večeras došli pozdraviti našeg prijatelja Tereska. On je siroče među nama, budimo mi njegova obitelj. On je skroman radnik poput nas i dobra osoba. Tvoja je kuća podignuta, Teresko. To nije kuća za kralja. Ali zbog toga što imaš kuću, ti si doista kralj.]

GLASOVI

Kia ora! Tena koe Sonny! Pozdrav e hoa. Govor Teresko! Kore-ro Tarara! Govor Teres! Hajde prijatelju!

TERESKO

Dobro veče! Kai ora koutou; kao ora tatou.

Ovo je vrlo emotivan trnutač za njega.

TERESKO

Ja sam tužan... I sretan sam! Tužan, jer sam ostavio svoju obitelj u Dalmaciji – a sretan jer sam novu pronašao ovdje. Ne znam kako bih vam zahvalio za vašu dobrotu. Moji su džepovi prazni...

Lupka se rukom po hlačama.

TERESKO

Ali zato ovdje imam mnogo za vas!

Lupka se po prsima stisnutom šakom.

TERSKO

Jednog dana naučit će maorski. Govorit će poput vas, ma i bolje od vas. Kia ora tatou! Hvala! Živjeli!

GLASOVI

Kia ora Teresko! Tino pai e hoa! Kia ora te pipi tarara itd.

To se miješanje jezika nije dešavalo odvojeno od ostalih kulturnih formi. Wiremu Tomas, sin Ante Tomasa, koji je 1906. došao na Novi Zeland iz Dalmacije da bi radio na poljima smole, i Hetae Hetariki Wiremu, Maorke iz Taonge kod Ranganu Harboura, dao je jedan od najinteresantnijih izvještaja o kulturnoj razmjeni. Wiremu Tomas opisuje kako su Maori i Hrvati provodili večeri uz logorsku vatru "ispredajući priče", događaje u kojima je i sam sudjelovao kao dječak:

...Kada su Dalije došli iz Jugoslavije s malo novaca, nisu imali nigdje nikoga, ni gdje otići – Maori su postali njihovi prijatelji – živjeli su s Maorima, jeli s njima ribu i kupus i Maori su im pomogli... A zvali su ih Tarara zbog načina na koji su govorili – brzo i uzbudeno, nisi mogao razumjeti nijednu jedinu riječ... Tako su ih zvali samo "Tony Tarara" ili "Jack Tarara" i svi su znali na koga se to odnosi. A Dalije su bili tvrdi ljudi, živjeli su od teškog rada, baš kao i Maori... U većini slučajeva pokazali bi se kao dobri prijatelji, dijelili bi duhan i meso, čak i novac kad bi nekom nedostajalo... Navečer nakon rada sjedili bi uz logorsku vatru i pričali priče pijući crni čaj... Dalije bi pričali o "starome kraju", a Maori bi im pričali o nekadašnjem životu. I jedni i drugi govorili bi o svojim herojima, Dalije kako su ih pokorili Turci i o jednom heroju koji je pobio mnogo Turaka, a Maori o tome kako je Hone Heke bio snažan i koliko je ljudi pobio i pojeo. Natjecali bi se

u tome i pokušavali pokazati jedan drugom koji je do tih heroja bio snažniji i bolji.

Dalije bi znali sjediti oko vatre i pjevati o svojim herojima, kako su se borili u velikim bitkama, a imali su i knjigu iz koje su recitirali uz što bi svi ostali kimali glavama i govorili "dobra, dобра". Kad bi se jedan umorio, dodao bi knjigu sljedećem koji bi nastavio. Svirali su instrument koji su zvali GUSLE, koji je imao jednu žicu i zvučao poput gajdi, znaš, imao je ton, ali svaki sljedeći bi bio isti kao i prošli i dozlaboga dosadan. Radili bi ih od kanti za maslinovo ulje i konjske dlake. (Tomas, n.d.: intervju s Wiremu Tomasom)

Potomci često identificiraju važnost usmene tradicije kao jednu od važnih sličnosti maorske i hrvatske kulture. Prvo ću pomnije opisati značenje usmene tradicije za maorsko društvo.

Kao što su zamijetili i mnogi novozelandski antropolozi, najvažnija tema pretkolonijalnog maorskog društva bila je *mana* (prestiž), *tapu* (svetost) i *utu* (princip zasluge) (Salmond 1994; Metge 1971). *Mana* ili prestiž nasljeđivao bi se od predaka – koliko je važniji neki predak bio, toliko je bila veća mana pojedinca. Stoga je znanje o genealogiji (*whakapapa*) bilo važno jer je grupi omogućavalo uspostaviti veze unutar nje te vezu s njihovim podplemenom (*hapu*) i plemenom (*iwi*). To je također dalo grupi "znanje pomoću kojeg bi uspostavili veze s ostalim grupama" (Metge 1995: 91). Čuvari genealogije (*whakapapa*) birali bi se iznimno pomno. Stariji članovi izabrali bi jednog ili dvojicu mladića iz grupe za tu ulogu.

Iako se *mana* naslijedena rođenjem smatrala važnom, ona nije bila dovoljna kako bi osigurala nečije mjesto u društvenoj hijerarhiji. Bilo je moguće izgubiti ili povećati manu. Hrabrost u borbama, ženidba u dobru obitelj ili govornički talent pokazan u "kući za sastanke" (*marae*), primjerice, mogli su povećati nečiju manu. Dobre govorničke sposobnosti smatrane su se osobito vrijednima. Dobri govornici mogli su utjecati na zajedničku politiku i stoga je "govorništvo postalo središnja sposobnost za vodstvo te se među Maorima razvila u vrstu umjetnosti" (Salmond 1994). Poznati govornici znali bi recitirati genealogiju ili govoriti poslovice kako bi ojačali svoje argumente i time pridobili pažnju publike. Ponekad su i djeca dovođena na takve skupove, koji su se obično održavali u večernjim satima, kako bi učili od velikih govornika. Govorničke vještine bile su važan dio političkog i društvenog okupljanja

(*hui*). Takva su okupljanja bila organizirana u razne svrhe, poput političkih sastanaka (*runanga*), sprovoda (*tangi*), važnih rođendana ili proslava (*hakari*). *Hakari* "su organizirale poglavice, a svi pozvani kasnije bi vraćali poziv, što je bio vizualni iskaz bogatstva i način za stjecanje dodatne mane", a ponekad bi "dolazilo i tisuće posjetitelja od kojih su mnogi putovali i preko 300 kilometara pješice" (Salmond 1994: 15). Govornici su jednako tako imali važnu ulogu i na poljima smole (2).

Wiremu Tomas izvještava kako su se na poljima smole, uz logorsku vatrnu, Maori natjecali s Dalmatincima u pričanju priča. Pričali bi o prošlosti i herojima kao što je bio Hone Heke. Hone Heke, jedan od prvih poglavica koji je potpisao Sporazum iz Waitangija 1840. godine, vrlo je brzo postao nezadovoljan načinom na koji se distribuirao novac u novoj koloniji: 1844. godine posjekao je jarbol i skinuo britansku zastavu u naselju Kororareka (3). Njegovu su pobunu podržale poglavice mnogih pлемena iz Bay of Islands. No vlada je poslala trupe sastavljenе i od Maora koji su bili neprijatelji Hekea kako bi suzbili pobunu. Iako je pobuna ugušena 1846., Heke je postao simbol otpora i borbe za pravdu (Sorrenson 1992: 151; Belich 1996: 207).

No isto tako postoji i duga povijest usmene tradicije u Dalmaciji. Na srednjem i južnom Balkanu pjevanje epskih pjesama postoji iznimno dugo. Od 9. i 10. stoljeća, početaka pismenosti među južnim Slavenima, ona supostoji uz pismenu tradiciju (Coote 1978: 257). Koljević (1980), primjerice, tvrdi da epske pjesme nisu toliko specifična vrsta umjetnosti, već složeni izražajni medij koji opisuje dugu kulturnu povijest tog prostora. Pjesme često imaju tragičan sadržaj te su "ispunjene visokim grupnim moralnim konceptima" i "intenzivnim očekivanjima od budućnosti" (Koljević 1980: 1). Pjevači tih pjesama, koje je Lord (1981) nazvao "pjevačima priča", često bi mijenjali riječi tijekom izvedbe kako bi povezali prošlost sa sadašnjosti i ukazali na potrebe tog vremena. U tom kontekstu pjevač takvih priповijedaka bio je istovremeno i pisac (Lord 1981: 13). Budući da su pjesme i izvedbene vještine bile prenošene s generacije na generaciju, uvjeti izvedbe uvijek bi utjecali na poruku pjesme.

Iako su epske pjesme bile izvodene tijekom velikih okupljanja i festivala, one bi se znale izvoditi i u noćnim satima kao glavna zabava za stanovnike sela i manjih gradića. Lord smatra da je epsko pjevanje bilo iznimno popularno u manjim selima zbog izražene nepismenosti. No, prema Žaniću (1998: 38), epska pjesma u Hrvatskoj je još živa i po-

pularna po selima, unatoč vrlo niskoj nepismenosti stanovnika. Jedna od najvažnijih funkcija epske pjesme bila je informiranje. Čak i s visokom pismenošću stanovništva nastavila je djelovati kao glavni način informiranja, važniji od masovnih medija. Ponekad bi izvođači pjevali o događajima koji su se zbili u drugim zemljama (primjerice, o ubojstvu predsjednika SAD-a Johna F. Kennedyja). No pjesme u kojima junaci iz prošlosti služe kao metafora za sadašnje stanje ostala je najvažnija funkcija tih pjesama (Žanić 1998).

Pjevači najčešće pokušavaju intenzivirati emotivni utjecaj svojih pjesama svirajući jednožičani instrument – gusle. U idealnom slučaju gusle su izrađuju od javora, koji se upotrebljava i za mrtvačke sanduke, jer predstavljaju poštovanje kulta predaka. No ako se javor ne može pribaviti, one se mogu izraditi i od borovine, maslinovog drveta, orahovine ili drugih vrsta drveta (Koljević 1980: 2). Kao što je vidljivo u Tomasovom izvješću, na poljima smole Dalmatinci su upotrebljavali za izradu gusli što god bi im došlo pod ruku. U konkretnom slučaju koristili bi kante za maslinovo ulje.

Tomas se također sjeća kako su Dalmatinci pjevali o heroju koji je pobjio mnogo Turaka tijekom rata s Osmanskim Carstvom. Pjesme o bitkama bile su iznimno popularne na cijelom Balkanu, posebno u Srbiji i Bosni (4). Najpopularniji junak bio je srpski plemič Kraljević Marko. Pjesme o Kraljeviću Marku prvi su put bile zapisane u 16. stoljeću te se otada koriste kako bi objasnile ostale balkanske političke konflikte (5). U Dalmaciji bitke s Osmanlijama na granici često bi se spajale s općom slikom borbe za pravdu, a junaci koje se koristilo bili su često u opisu slični Kraljeviću Marku. Bili su opisani kao osobe bogate odjeće, borili se protiv Osmanlija (ugnjetavača), nekad bi se borili za zabavu, ali, što je najvažnije, borili su se za pravdu (Koljević 1980: 215– 223). Ne znamo o kojem su heroju Dalmatinci pjevali na poljima smole. No pjesme o herojima koji su se borili protiv Osmanlija bile su općeniti simboli otpora (6).

Postoji mnogo načina kako bi se analizirale sličnosti između maorske i hrvatske tradicije. No inzistirati na tvrdnji da su Maori i Hrvati razvili bliskost zbog toga što su imali sličnu usmenu tradiciju i kulturu služilo bi tek esencijalizaciji kroz konstrukciju neke vrste ahistorijske i atemporalne univerzalne strukture u pozadini njihovog odnosa. Za razliku od toga smatram da odnos Maora i Hrvata treba analizirati kao povijesno specifičan, odnosno unutar onih odnosa moći koje su diferencirale

te dvije grupe od ostalih kopača smole i definirale njihov međusobni odnos (vidi Brah 1996: 183). Umjesto da se bavim "pozitivnim elemen-tima" ili sličnostima između njih, moj je cilj istražiti "negativnosti", ili nedostatak uokolo kojeg se konstruirao njihov odnos.

Ta negativnost, odnosno nedostatak vidljiv je u iskustvu "ne bivanja u potpunosti kod kuće" (Ahmed 2000), te u dislokaciji koja je narušila njihove načine identifikacije. Jedni drugima prepričavali su svoju prošlost. Heroji iz tih priča bili su simboli otpora koji su se borili za pravdu. Maori nisu znali ništa o dalmatinskom heroju koji je pobio mnogo Turaka, ali u činu "prevodenja" oni bi odgovarali pričama o svom heroju Hone Hekeu. Iako nisu dijelili istu povijest, dijelili su istu poziciju potlačenosti u svojoj zemlji. Dalmatinici u Austro-Ugarskoj, a Maori unutar britanskog imperija. Svaka se grupa na svoj način našla izmještena i potlačena na poljima smole. Ta izmještenost, taj nedostatak postao je preduvjet za stvaranje nečeg novog. Njihove pjesme opisale su "izgubljene" bitke iz prošlosti, ali su im istovremeno dale zajednički teren za stvaranje novog tipa odnosa. Tako ovdje nije riječ o zajedničkoj podlozi i sličnostima njihovih kultura koje bi ih povezale, već o želji za prevladavanjem pozicije u kojoj su se našli. Upravo kroz tu želju polja smole su postala mjestom kulturne proizvodnje kako za Maore, tako i za Hrvate, novi dom. (7)

Međusobni brakovi

Drugi važan čimbenik u "stalnom naseljavanju" i gradnji "novog doma" na poljima smole bilo je uspostavljanje zajednice utemeljene na srodnicičkim vezama, međusobnim brakovima Maora i Hrvata. Očekivano, u skladu s općom slikom maorsko-hrvatskog kontakta o kojem pričaju njihovi potomci, narativi o međusobnim brakovima su također roman-tizirani. Primjerice, Dama Mira Szászy, kćer Lovre Petričevića, koji je došao na Novi Zeland 1903. kako bi radio kao kopač smole, i Makerete Raharuhi iz plemena Ngati Kuri, prisjeća se:

[Moj je otac] zajedno s ostalima došao u Auckland, putovao do sela Mangunoi i priključio kopačima smole na Lake Ohia. Nešto informacija koje mi je dao o tim ranim danima bile su uglavnom vezane uz to da je stigao bez hrane i ideje gdje će i kako živjeti. No Maori su ga uzeli k sebi, nahranili ga i smjestili sve dok nije naučio kako sam napraviti rapuo kolibicu... Eto, moj se otac smjestio na Far Northu, oženio moju majku Maorku, naučio maorski i imao osmero djece. Nakon

što je moja majka umrla, oženio je drugu Maorku i s njom imao još dvoje djece. Očigledno su mu se sviđale Maorke. No to je bila sADBina i mnogih drugih Dalmatinaca koji su se naselili na Far Northu. (Szászy 1995: 50)

Prema Miri, mnogo brakova Maorki i Dalmatinaca rezultat su toga što su se sviđali jedni drugima. Još jednom nailazimo na individualni iskaz potomaka koji je sličan službenoj verziji odnosa između Maora i Hrvata. Tako će i Michael King u knjizi *Maori: fotografksa i društvena povijest* tvrditi da su na nekim poljima smole kopači uglavnom bili Maori i Dalmatinci, što je rezultiralo brojnim međusobnim brakovima (King 1994: 212). Sugerirati da su maorsko-hrvatski brakovi plod prirodne privlačnosti ili naprosto njihovog velikog broja na poljima smole značilo bi previdjeti složenost njihove situacije na Novom Zelandu ne samo u terminima izmještenosti, već i načina rasподjele moći u seksualnim odnosima.

Politika seksualnosti na Novom Zelandu

Idea rasne čistoće proširila se Novim Zelandom upravo u vrijeme kada su Hrvati i Maori radili na poljima smole. Novine su stalno pisale da dolazak stranca prijeti egzistenciji mlade kolonije i anglosaksonske rase. Takvi pogledi bili su ekstenzija "režima moći" koji je marginalizirao Maore i Hrvate na poljima smole. Potrebno je naglasiti, u skladu s Foucaultom (1998), da je taj rasni režim moći impliciran u svim društvenim odnosima: kulturnim, političkim, ekonomskim, seksualnim itd. Za Foucaulta, pojavljivanje biopolitičkih država i društava normalizacije transformiralo je seksualnost u političko i rasno pitanje. On prihvata tezu da je rasizam bio upisan u rane diskurse o seksualnosti. No u Evropi 18. stoljeća "seks je postao stvar politike" (Foucault 1998: 24) i regulirao se kroz različite diskurse. U prošlosti, čistoća podrijetla branila se krvnim srodstvom i "sistomem udruživanja" koji je povezao "religijske i legalne obaveze u braku s kodovima prijenosa vlasništva i srodničkim vezama" (Dreyfus i Rabinow 1983: 170). Međutim, u 19. stoljeću taj "sistem udruživanja" počeo se preklapati s tehnologijama spola, čime je "kroz pedagogiju, medicinu i ekonomiju... spol postao ne samo sekularna briga, već i državna... [S]pol je postao stvar koja zahtijeva društveno tijelo kao cjelinu, čime je gotovo svaka individua stavljena pod nadzor" (Foucault 1998: 116). Te tehnologije spola korelirale su s novim rasiz-

mom, onim koji se pojavio u formi dinamičkog rasizma koji je rasi dao pravo "regeneracije" kroz čistoću. Taj novi rasizam bio je povezan s mehanizmima koji su omogućavali ostvarivanje bio-moći i u individualnoj (disciplinarnoj), i na globalnoj (regulacijskoj) dimenziji:

Počevši od druge polovice 19. stoljeća od tematike krvi s čvrstom povijesnom podlogom se očekivalo oživljavanje podržavanja onog tipa političke vlasti koji se provodi kroz tehnike seksualnosti. Na toj točci se oblikuje rasizam (rasizam u svojoj "biologiziranoj" državnoj formi): tada je cijela politika stalnog naseljavanja, obitelji, braka, obrazovanja, društvene hijerarhije i vlasništva, povezanih s dugim serijama stalnih intervencija na razini tijela, ponašanja, zdravlja i svakodnevice dobila svoje boje i opravdanje kao mitska briga za zaštitu čistoće krvi i osiguranje trijumfa rase. (Foucault 1998: 149)

Takva ideja "rasne čistoće" upotrebljavana se u kolonijama. Na Novom Zelandu krajem 19. stoljeća ona je ciljala na sve nebritance i osobe "miješane rase":

Novi Zeland Novozelandanima. Naša ambicija sigurno nije kolonizirati našu zemlju s Kinezima ili Kanacima ili Austrijancima. Jednako tako ne želimo imati mijesane rase – hibride ili meleze bez prave nacionalnosti, već zapravo mješavine svega i svačega. Upravo suprotno, mi želimo očuvati čistoću naše rase. (*New Zealand Observer*, subota, 27. svibnja 1893., str. 2)

Rečenica "Novi Zeland Novozelandanima" jednako tako pokazuje da je nacionalni identitet plutajući označitelj. Početkom kolonizacije riječ "Novozelandanin" isključivo je označavala Maore. No nastankom novozelandskog nacionalizma krajem 19. stoljeća ona se upotrebljava kako bi opisala imigrante britanskog podrijetla.

Od početka kolonizacije Novog Zelanda problemi povezani s mijesanjem rasa ili hibridnošću bili su iznimno važni. Vjerovalo se da Maori i Europljani mogu postati jedan narod amalgamacijom (Ward i Wakefield 2000: 29). No takav se stav promijenio u skladu s novim teorijama koje su se tada počele pojavljivati u Europi. Prema Youngu, postoje brojni međusobno suprostavljeni argumenti o hibridnosti u Europi u 19. stoljeću. Početna premlisa svakog od njih je da su, u terminima klasifikacije rasa, Europljani na vrhu. Ukratko, u to se vrijeme vjerovalo da a) ujedinjenje dviju rasa nužno rezultira neplodnošću, b) mijesanje

dviju rasa stvara novu rasu koja ima drugačije moralne karakteristike, c) mješanci umiru brzo ili se vraćaju jednom ili drugom roditeljskom tipu, d) hibridnost dviju bliskih rasa može rezultirati plodnošću, ali kod onih udaljenih stvara neplodnost ili degeneraciju, e) hibridnost proizvodi grupe mješanaca koje stvaraju "kaos bezrasnosti" i time prijete čistim rasama (Young 1995: 18). U diskusiji o hibridnosti na Novom Zelandu možemo čuti jeku svih tih argumenata. Postoje indicije da su na početku kolonizacije miješani brak podržavali i Maori i Europljani. Kroz "bračno udruživanje" tražio se prođor u drugu zajednicu. Budući da je cilj takvih brakova bila uglavnom trgovina, ubrzo su se proširili prostitucija i konkubinat (Sorrenson 1992). Arthur Thomson, pukovnik, kirurg 58. regimente, objavio je 1859. knjigu *Priča o Novom Zelandu* u kojoj daje svoj pogled na amalgamizaciju:

U svim osvajanjima bilo razumom, bilo mačem, koje završi dobro po poraženu stranu, osvajači se neminovno amalgamiziraju s poraženima; i to je upravo potrebno Novozelandanima jer se njihova populaciju brzo smanjuje zbog toga što se žene samo između sebe. Stoga moramo sa zadovoljstvom primijetiti kako bjelačka krv već teče venama tisuća domorodaca... Veliki postotak tih polutana su Novozelandani i u jeziku i u ponašanju, a svaki ponaosob bez znakova skrofuloze, zaraze koja je dolazila iz maorske krvi. Fizički, oni su plemenita i prekrasna rasa i potrebno im je samo obrazovanje kako bi razvili svoju snagu uma. U trećoj generaciji koža boje oraha, crne oči i garava kosa načelno nestaje. Kako bi se populariziralo rasno sjedinjenje, engleski zakoni koji se odnose na nasljđivanje urođeničke zemlje morali bi se promijeniti zbog toga što oni podržavaju indirektno konkubinat a ne legaliziraju veze između Europljana i urođeničkih obitelji. Takva amalgamizacija vrijedi samo za Europljane i Maorke, samo pet Europljanki ima djecu s Maorom. Takav je doduše običaj u većini zemalja gdje u kontakt dođu rase na različitom civilizacijskom stupnju. (Thomson 2000: 305–306)

Iz foucaultovske perspektive moglo bi se reći da je podržavanje amalgamizacije na Novom Zelandu imalo za svrhu kroz implementaciju različitih veza, kao što su međusobni brakovi, omogućiti Europljanima pristup maorskoj zemlji, kao i disciplinirati i regulirati seksualnost. Neregulirana seksualnost doživljava se kao prijetnja, dok su djeca iz miješanih brakova bila slavljenja kao "kulturni most" između rasa, ona koja su bila plod pro-

stitucije ili konkubinata smatrala su se simbolima nemoralna maorske kulture i znakom degeneracije europske kulture. Europljani koji su se upuštali u takvu vrstu seksualnih odnosa s Maorkama nazivali bi se "đavoljim misionarima" (Ward i Wakefield 2000: 30). Gorst je 1864. zamijetio kako

se mogu naći napušteni mješanci koji lutaju po divljini poput pasa ili svinja, odrastaju u prljavštini i barbarstvu, koji su preuzeli sve poroke obje rase, te ne uživaju brigu ni jedne, ni druge rase. Nisu izloženi nikakvom civilizacijskom utjecaju kršćanske Europe, već isključivo polupaganskom maorskom divljaštvu. Majka i njena rodbina ih doduše hrane i ponekad im daju neku podrapanu majicu i uglavnom se ljubazno odnose prema takvoj djeci; ali ona osjećaju da im je učinjena nepravda i da su proizvod nečasnih radnji bijelog čovjeka, a to sigurno ne povećava njihovu ljubav i poštovanje prema bijeloj rasi. (Gorst 2001: 32)

Dok je Gorsta prvenstveno zanimalo odnos Maora prema Europljanim, te je obraćao vlasti sa zahtjevom za zakonom koji bi zaštitio djecu iz miješanih veza, a koji bi obavezao očeve da preuzmu brigu o svojoj djeci, druge su više brinula djeca europske krvi koja su odgajana kao Maori. Europljane koji bi oženili Maorke i živjeli u maorskoj zajednici smatralo se degeneracijom i prijetnjom za društvo. Njihov se način života prikazivao kao odbacivanje europske civilizacijske misije. Svećenik John Morgan tražio je 1848. od vlade otvaranje "potpuno engleske škole" za miješanu djecu za koju je smatrao da će se lakše civilizirati od čiste maorske djece zbog toga što u sebi imaju europske krvi. Vjerovao je da će nakon toga takva djeca pomoći u obrazovanju i odgoju ostalih Maora "i tako ih podići na ljestvici civilizacije". Vlada je razmatrala taj problem, ali je odlučila da bi bilo kakva pomoći takvoj djeci "samo povećala njihov broj". Stoga ih je nastavila tretirati na isti način kao i "čistu maorsku djecu" (Barrington i Beaghole 1974: 51).

Takvi argumenti mogu nam objasniti inkluzivnu retoriku koja istovremeno daje temelj za marginalizaciju karakterističnu za mnoga kolonijalna društva tog vremena (Stoler 2000: 23). Dok bi, prema teoriji amalgamizacije, Maori trebali biti uključeni i izmiješani s Europljanim, u praksi ih se isključivalo. U vladinim statistikama mješance se svrstavalo u domorodačko stanovništvo. Urođeničke škole započele su s radom 1867. i vlada je osnovala poseban sistem nadzora za mješance. Nastavnike bi se, primjerice, upozoravalo na pozorno promatranje njihovog ponašanja i ocjenjivanja mjere njihova "maorstva" ili "europejstva".

Pitanje je li osoba "miješane krvi" više ili manje Maor ili Europljanin bilo je potpuno zanemareno kod drugih novozelandskih kolonijalnih pisaca. Primjerice, Alfred Newman je tvrdio da zbog opadanja broja Maora nema govora o tome da je uopće moguća nekakva plodonosna fuzija ili amalgamizacija dviju rasa. Zato je zaključio kako će vjerojatno svi Maori, kao i mješanci, izumrijeti:

Polutani su obično lijepi i dobro građeni, ali svi oni umiru mlađi... posebno polutanke... Topirandovo istraživanje respiratornih organa različitih rasa nam govori da mulati imaju inferioran kapacitet pluća od bilo koje od roditeljskih rasa... Vjerujem da se taj smanjeni kapacitet može naći kod svih polutana na Novom Zelandu... Iako je klima odlična za obje rase, njihovo križanje izgleda ne pridonoši povećanju fertiliteta. Križanje bjelkinje i Maora toliko je rijetko pa uopće nije moguće doći do ikakvih podataka o njima. Budući da bjelkinje brojem rastu posvuda, postotak polutana se smanjuje. Rani kolonizatori i mnogi teoretičari smatrali su da bi se rase mogle amalgamizirati, ali zapravo dvije rase se neće nikada pomiješati i samo će infinitezimalno mali biti utjecaj Maora na bijelu rasu prije nego što u potpunosti nestanu. (Newman 1881: 25–28)

Do kraja 19. stoljeća izražen pad maorske populacije zajedno s povećanjem imigranta iz Europe rezultirao je situacijom u kojoj je "na jednog Maora dolazilo četrnaest Europljana" (Sorrenson 1992: 141). U takvom kontekstu ni Maori ni mješanci se više nisu smatrali prijetnjom rasnoj čistoći Novog Zelanda. Tek je početkom 20. stoljeća zbog postupnog povećanja maorske populacije vlada uvela odredbu prema kojoj su se morala zapisivati sva rođenja, smrti i ženidbe Maora. Za Europljane je to bilo obavezno još od 1848. (National Archives 1990: 16).

Rastom nacionalizma na Novom Zelandu početkom 20. stoljeća sve nebritansko stanovništvo počelo se smatrati prijetnjom jedinstvu kolonije. Novozelandanke su upozoravane da se drže podalje od tih "stranca". Tvrđilo se da bi miješani brakovi mogli dovesti do smanjenja britanske moći u koloniji. Na taj način su diskursi o čistoći rase kombinirani s diskursima o krvi, degeneraciji i seksualnosti. Mogli bi kazati da je zabrinutost za čistoću rase i društvenu higijenu bila usko povezana s problemom roda. Samo su žene koje bi se udavale za "strance" morale dokazivati svoje novozelandsko državljanstvo, muškarci to nisu morali. Tijekom Prvoga svjetskog rata Novozelandanke udane za Hrvate, "savenike neprijatelja", također bi se smatrале strankinjama. Tako je, primje-

rice, Miriam Bridelia Cummings, rođena u Thamesu 1879., iz sjevernoirske obitelji, nakon što se udala za Hrvata Petra Soljaka 1908. godine bila tretirana kao strankinja. Kada je prije poroda zatražila liječničku skrb u rodilištu u Taurangi, bila je odbijena. Njeno je ime izbrisano s glasačkih lista. Na kraju se 1919. registrirala kao strankinja, ali tek nakon što joj je jasno dano do znanja da će u suprotnom završiti u zatvoru (Coney 1993: 131). Miriam Soljak nekoliko je puta protestirala kod predsjednika vlade. Javno je progovorila i o problemima Novozelandan-ki udanih za strance. No pravo na odlučivanje o nacionalnosti ženama je dano tek 1949.

Brakovi Hrvata i Maora tako se ne mogu analizirati bez uzimanja u obzir različitih diskursa o seksualnosti koji su cirkulirali na Novom Zelandu. U pozadini tih diskursa bio je cilj osigurati britanskoj kulturi privilegij u kulturnoj, ekonomskoj i političkoj domeni. Zbog toga se većina Dalmatinaca koji su se odlučili trajno naseliti na Novom Zelandu pobrinula dovesti žene iz svoje zemlje. No osim regulacije seksualnosti, treba uzeti u obzir i patrijarhalne običaje u Dalmaciji, prema kojima su brakove uglavnom dogovarali rođaci ili roditelji. Unatoč tome, do 1920. među hrvatskim imigrantima bilo je tek 3% žena. Canvin tvrdi da "prva imigrantkinja Hrvatica nije došla na Novi Zeland prije 1900. godine" (Canvin 1970: 11). S druge strane, postoje izvješća da su se Dalmatinci ženili s Maorkama:

Moji su se roditelji sreli na poljima smole. Moja majka Maorka i moj otac Dalija. Odrasli smo za vrijeme depresije. Bilo je teško. Kad pogledaš unazad nije ti jasno kako si preživio... Budući da sam odrasla s dvije rase, govorim oba jezika. Morala sam. Sjećam se plesnih dvorana. Uvijek su tamо bili Maori i Hrvati. Sjećam se tamburaša kako sviraju u Sweetwateru u dvorani. Otišla bih ih slušati. Činilo mi se da su odlični. (Martha Radich, Awanui, 1999.)

Moj otac Ante Hristić došao je na Novi Zeland u ranim godinama 20. stoljeća, prije negoli su ga regrutirali. Svi su ga znali kao Austrijanca. Moju majku Katarinu Marsden upoznao je na poljima smole... Neki od Dalija koji su isli u školu nisu znali ni riječ engleskog. Svi smo učili zajedno, nije nam trebalo puno. Naš nas otac nije nikada zapravo naučio govoriti kao Dalije. Majka nije znala dobro engleski pa smo s njom govorili maorski. No pred ocem nikada nismo govorili maorski. Možda je majka mislila da je to nepristojno... Sjećam se subota kada bi nam otac dao limenke melase pune oraščića (komadića smole). Kupci su bili Tony Tomas i Clem Jurlina. Nikad nismo imali problema odra-

stajući zajedno. Svi smo iskapali smolu ili muzli krave. (Eva Housham, Kaitaia, 1999.)

Malo toga je napisano o brakovima između Maora i Hrvata. Jedni zapisi koji su preostali su neka od pisama Hrvata kući te dijelovi obiteljskih knjiga i albuma.

U sljedećem odjelu analizirat ću tri priče o hrvatsko-maorskim brakovima. Te tri priče, svaka na svoj način, opisuju život Maora i Hrvata na poljima smole.

Prva je priča napisana 1996. i dio je obiteljske knjige potomaka Andrije Kleskovića i Erine Kaka. Kesković i Kaka upoznali su se na poljima smole Te Kao i vjenčali 1891. godine. To je bio prvi zabilježen brak Hrvata i Maorke (Harrison i Piripi 1987). Iako su se možda neslužbeni brakovi sklapali i ranije, ovaj između Andrije i Erine spominju i mnogi moji kazivači kao prvi. Želja za lociranjem "prvog braka" u skladu je s potrebom uspostavljanja temelja nove zajednice i označavanja početka hrvatsko-maorskih odnosa. U tom kontekstu brak Andrije i Erine ključan je moment u maorsko-hrvatskoj zajedničkoj povijesti: točka koja označava legitimaciju njihove kolektivne memorije. On ujedno označava i posebnost maorsko-hrvatske historiografije, što čini njihov odnos na poljima smole posebnim. Način na koji članovi obitelji Anderson prijavljaju o tom događaju pokazuje njihovu potrebu za oblikovanjem maorsko-hrvatske kolektivne memorije i, što je još važnije, potragu za memorijom i korijenima.

Druga i treća priča zapisani su intervjuji Hansa-Petera Stoffela iz 1970-ih. Drugu je ispričala Lovro Petrichevich, koji je došao na Novi Zeland 1904. i oženio Maorku Makeretu Raharuhi. Lovrin iskaz obiluje detaljima o svakodnevici na poljima smole kao i diskriminaciji koju su trpele obje grupe.

Treću je priču ispričala Lina, Maorka iz Hokiange koja se udala za Dalmatinca Miju Kovačevića na poljima smole Ahipara nakon Prvoga svjetskog rata. Nasuprot prvih dviju, ova priča pokazuje način na koji su Dalmatinci pokušali nametnuti svoje kulturne vrijednosti svojim ženama.

Maorski i hrvatski međusobni brakovi

Andija i Erina Klesković

Obiteljska knjiga Andersonovih, objavljena 1996. za potrebe obiteljskog okupljanja, opisuje život Andrije Kleskovića iz okolice Dubrovnika, koji je došao kopati smolu na Houhoru, i Erine Kaka iz Houhore i plemena Te Aupouri. Vjenčali su se u mjestu Kaitaia 6. travnja 1891. Andrija je naučio maorski i postao članom Te Aupouri plemena. Kasnije je promjenio ime u Tuna Anderson. Knjiga započinje na tri jezika: maorskom, hrvatskom i engleskom, ali nakon prvih nekoliko poglavlja nastavlja isključivo na engleskom jeziku:

I TOHUA TENEI PAKAPUKA KI O YAYOU TUPUNA, KI
A ANARU KLESKOVICH-ANDERSON ME TONA HOA RAN-
GATIRA A ERINA KAKA – KIA RAUA TAMARIKI, ME RAUA
URI...

E MAUMAHARA ANA HOKI MATOU, KO TATOU I HEKE
MAI I NGA Kawai O NGA IWİ RUA, TE TAHA TARARA O
ANARU, ME TE TAHA NA REIRA, KO NGA MIHI NI KI A KO-
UTOU KATOA, I PUAWAI AI, I TUTUKI AI, TENE KAUPAPA.

Ovu knjigu posvećujemo našim predacima Andrije Klaskovic i Erina Kaka, njihovoj djeci i potomstvu... Priznajemo da smo potomci dvi uljudbe, nasa Hrvatska po Andriji a Maorska po Erini, bez njih toboznji, mi ne bi postojali.

This book is dedicated to our ancestors Andrija Kleskovich and Erina Kaka – their children and descendants... We also acknowledge that we are descendants of two cultures, our Croatian heritage through Andrija and our Maori heritage through Erina, without which we would not be here...

U predgovoru knjige nalazi se i objašnjenje obiteljskog simbola:

TEKA MA RIMA O NGA RUA O TE HARAKEKE
NGA RUA O WHAO KO ANARU RAUA KO ERINA
KO NGA RAU O WAENGANUI TEKAU MA TORU KO A
RAUA TAMARIKI
KO NGA RAKAU E RUA ME ONA PUAWAI
HE TOHU I HEKE MAI I NGA Kawai TANGATA
O CROATIA ME TE AUPOURI

KO TETAHI ANO O ENEI TOHU KO NGA PUAWAI ARA KO NGA URI WHAHAKEKE

The fifteen leaves of the flax symbolise Andrija and Erina Kleskovich-Anderson which are the outer leaves and their thirteen children the inner leaves, the two sticks in the centre of the flax bare represent the two cultures Croatia nad Maori. The flowers represent the succeeding generations born of those and those yet to be born in the future (Cark 1996: 1)

[Petnaest listova lana simbolizira Andriju i Erinu Klesković-Anderson, oni su vanjski listovi, i trinaestoro djece, oni su unutarnji listovi, dvije stabljike lana u središtu predstavljaju dvije kulture, hrvatsku i maorsku. Cvijeće prikazuje sljedeće generacije proizašle od njih, kao i sve one koji će se pojaviti u budućnosti.]

Na neki način oblik obiteljske knjige Andersonovih podsjeća na maorskiju usmenu povijest jer zapisuje genealogiju (*whakapapa*), odnosno rodoslovje ljudi kroz obiteljske i plemenske priče, mitove i legende. Knjiga započinje opisom podrijetla plemena Te Aupouri. Postoji mnogo verzija o nastanku plemena Te Aupouri. Ona koja se koristi u obiteljskoj knjizi Andersonovih opisuje ljubav Ruanuija, vođe sela na obalama Hokiange, i princeze vrlo moćnog plemena Ngapuhi iz regije Whangarei. Budući da su Ngapuhi smatrali kako Ruanui nema sposobnosti voditi tako moćno i veliko pleme, odlučili su da nije dostoјan princezine ruke te im nisu dozvolili brak. Unatoč zabranama, Ruanui je u noći odveo princezu u svoje selo. No viđeni su kako bježe te su ih ratnici Ngapuhi pratili. Ruanui je bio svjestan da se ni on, ni njegovo selo ne mogu braniti od bolje naoružanog neprijatelja te, da bi spasio svoje ljude, odlučio je zapaliti selo. Zajedno sa stanovnicima izvukao se iz sela kroz gusti oblak dima. Putovali su na sjever, što dalje od Hokiange, prvo u Herekinu, zatim u Ahiparu i Pukepoto i na kraju u Te Kao. Tijekom putovanja promijenili su ime u Te Aupouri, koje znači Ljudi Crnog Dima.

Nakon što je dan opis nastanka plemena, u obiteljskoj knjizi Andersonovih prelazi se na genealogiju (*whakapapa*) obitelji Kaka, a zatim na životnu priču Andrije ili, na maorskem, Anaru Kleskovicha. Saznajemo da je rođen 1867. u Trgovištu, selu pokraj Milne u okolini Dubrovnika. Kao mladić otišao je u Ameriku s rođakom Petrom, katoličkim svećenikom. Andrija nije znao da će se naseliti na Novom Zelandu, i to u jednom od

najudaljenijih krajeva Far Northa, naselju Te Kao. Jednako tako nije mogao znati da će ga sudbina povezati s plemenom Crnog dima, Te Aupouri. Majka ga je savjetovala neka prati rođaka i ubrzo po dolasku u Ameriku upisao se u sjemenište kako bi postao svećenikom. No nakon tri godine “dogodio se razlaz između Andrije i crkve koju je napustio i nije se vratio vjeri sve do tri mjeseca prije smrti, kada je otišao na misu u Awanui”. Nakon napuštanja sjemeništa zaposlio se kao kuhar u San Franciscu, a onda se ukrcao na brod za Novi Zeland. Čim je stigao, otpudio se na polja smole na Far Northu, gdje je završio u malom naselju Te Kao, nazvanom po tradicionalnom maorskom običaju koji uključuje sušenje i spremanje batata u trapove. Tamo je našao posao s maorskim kopačima smole.

Kasnije je pričao svojim unucima (*mokopuna*) kako su kopači smole radili daleko od bilo kakve civilizacije. Trebalo se jahati danima do prve trgovine s hranom. Nakon što bi se ljudi vratili u kamp, mnogima je bilo teško suzdržati se od opijanja. Često bi takvi pijani izazivali tuče. Andrija bi ih smirivao. Te Aupouri su ga sve više cijenili. Naučio je maorskii budući da je već dobro govorio engleski, predstavljao je pleme na Sudu za urođeničku zemlju kao prevoditelj.

Svoju “maorsku princezu” Erinu Kaka, kćer Hohepe Te Kaka, velikog poglavice, i Anettae Marupo, sreо je u naselju Te Kao te se zaljubio. Oženili su se i živjeli u Spring Campu, na polju smole Waihopo, i imali trinaestoro djece. Sva su djeca bila punopravni članovi plemena i tako su postali *tangata whenua* ili ljudi zemlje.

Obiteljska knjiga Andersonovih jasno smješta identitet Andersona u prošlost. Prati obiteljsko podrijetlo te unatoč tome što danas niti jedan od pripadnika obitelji ne govori hrvatski, a tek malo koji govori maorski, uvod su napisali na tri jezika (hrvatski je dio napisao hrvatski useljenik koji živi u mjestu Kaitaia i prijatelj je obitelji). To otkrivanje prošlosti služi osiguravanju identiteta na suvremenom Novom Zelandu, njihovo “pravo ja” koje razumiju i kao maorsko i kao hrvatsko. No postoji i treća dimenzija, koja nije spomenuta u obiteljskoj knjizi Andersonovih, ali proizlazi iz upotrebe engleskog jezika kojim je knjiga napisana. Iako utišan, kolonijalni režim moći koji je oblikovao brak Andrije i Erine progovara na svoj način. Prisustvo engleskog jezika signalizira ishod borbe za moć tijekom povijesti. Ta moć nije tek vanjska, poput “neke vanjske sile koja se može odbaciti kao što zmija odbacuje svoju kožu” (Hall 2000: 712). Upravo suprotno, moć je unutarnja i vanjska. U takvom kontekstu za mene je obiteljska knjiga Andersonovih hibridno mjesto sjećanja koje

nije sasvim u skladu s maorskom genealogijom (*whakapapa*). Taj proces hibridizacije uključuje ne samo hrvatsku i maorsku kulturu, već i onu treću, dominantnu.

Lovro Petričević i Makereta Raharuhi

Lovro Petričević je došao na Novi Zeland 1903. godine kao šesnaestogodišnjak, radio je kao kopač smole, oženio je Maorku Makeretu Raharuhi i postao poznati *kaumatua*, ili osoba koja zauzima mjesto uglednog starca na Northu. Hans-Peter Stoffel intervjuirao je Lovru 1973. godine na hrvatskom jeziku na kojem Lovro priča svoju životnu priču:

Ime broda bilo je Omrod... trebalo mi je četrdeset dana, a danas dolaze za deset. Bilo nas je sedamdeset, naših ljudi, Hrvata... Moj jezik, znaš, ja... žao mi je, nekada se ne mogu potpuno točno izraziti... predugo sam među Maorima i Englezima... Rođen sam u Dalmaciji, selu Živogošće pokraj Makarske, 12 milja od Makarske... Čuo sam za kauri smolu i novac koji se može na njoj zaraditi... to je bio jedini razlog zašto sam otišao.

Lovro Petričević napustio je Živogošće i otišao na dalek put na Novi Zeland kako bi zaradio novac kopajući kauri smolu. U Aucklandu se odmah ukrcao na brod za Far North. Putovao je prema kampovima u okolini naselja Aurere, pokraj gotovo potpuno isušenog jezera Ohia, koje ljeti nalikuje na "mjesečev krajolik, suhe zemlje prekrivene tamnim mrljama drevnog kauri drveća". Nakon toga otišao je u Awanui, zatim Waipapakauri i Parengarengu. Opisivao je kako je odlazio sve dublje na North, sve dok se na kraju nije smjestio u malom maorskom selu Te Hapua pokraj Spirits Baya i Cape Reinge. No shvatio je da nije lako zaraditi na iskapanju smole jer bi čak i u tim udaljenim dijelovima cijena smole bila određena u velikim centrima poput New Yorka ili Londona:

Tada se nije moglo zaraditi mnogo novaca, smola je bila... cijene su se dizale i spuštale cijelo vrijeme, zarada nije bila stabilna. Dobro je prošao onaj koji bi uspio zaraditi 10 šilinga dnevno.

Uz te ekonomске probleme, Lovro se na poljima smole morao suočiti i s rasizmom:

Neki su Hrvati radili za Thompsona, britanskog kupca smole... I Maori su radili za Thompsona, ali su plaće bile različite... Maori bi zaradili

sedam šilinga na dan, a mi smo bili plaćeni šesnaest, jer smo bili bijeli, a Britance su plaćali i više... to stvarno nije bilo u redu... Britanci su Maorima uzeli zemlju bez da su platili za nju, a onda su Maori na njoj radili za male novce... Nije mi se to sviđalo... Moje je mišljenje da se mora poštovati svakoga, a Englezi nisu imali nikakvo poštovanje za Maore, nisu ni nas poštivali. Možda su mislili da su bolji od nas... Mislili su da smo mi ispod njih, to je to... ali Maori su nas voljeli... Maori su se s nama slagali bolje nego Englezi, Englezi na početku nisu bili tako prijateljski raspoloženi. Ali Maori su bili uvijek uz nas, cijelo vrijeme. Bez obzira što su bili siromašni i što im je nedostajalo svega i svačega oni bi stalno nešto nudili kad god bi netko od nas došao... voljeli su nas.

Postupno, Lovro se našao okružen isključivo maorskim kopačima smole i upoznao njihove običaje i jezik. Oženio je Maorku Makeretu Raharuhi koja je bila podrijetlom Te Heraka-Hika, jedno od *rangatira*, ili osoba s visokom društvenom pozicijom zbog pripadanja direktnom potomstvu Ngati Kuria. Makeretin djed Te Kahika Raharuhi bio je poznati vođa na Northlandu. U maorskom društvu žena prenosi svoju poziciju djeci. Zato status oca nije bio visok, a djeca su dobivala viši status od majke i posjedovala *mana whenua*, "manu koja se specifično odnosila na zemlju i time omogućavala djetetu da traži pravo i dijeli neki dio zemlje" (Binney i Chaplin 1990: 25).

Iskreno, i brat i ja smo željeli otici kući, naša je misija bila ostati dvije ili tri godine na Novom Zelandu i onda se vratiti. Ali dogodilo se da su žene našle vremena za nas i nismo ih željeli odbiti. I tako smo ostali duže. Tako smo se i oženili... Maorke, kao i ostale žene osim bojom kože, to je to. Da ona nije našla vremena ne bih ni ja, bio sam strašno sramežljiv tada. Vidjeli smo da su one ispravne osobe i nismo ih željeli odbiti. Kada nađeš osobu koja ti daje svoje vrijeme to je teško odbiti. Nije lako.

Nakon ženidbe par se odselio na Waihopo pokraj mjesta Houhora, gdje su naporno radili i dobili osmero djece, jedno za drugim.

Makereta je umrla 1924. i uskoro je Lovro napustio polja smole i otvorio trgovinu i plesnu dvoranu. Kasnije je otvorio još jednu trgovinu s plesnom dvoranom u selu Te Hapua. Sve je bilo dobro do ekonomске krize 1930., kada je bankrotirao. Morao je zatvoriti trgovine i tražiti posao na različitim stranama poluotoka Te Aupouri. Za djecu su mu se često brinuli rođaci iz njegove proširene maorske obitelji. Iako je stalno

bio okružen svojom maorskom obitelji i britanskim trgovcima smolom, te daleko od Dalmacije, Lovro ili Rorana Tarara, što mu je maorsko ime, nikad nije zaboravio svoj jezik:

Dugo vremena bio sam okružen Maorima i Englezima, ali nisam zaboravio jezik, čak sam ga poboljšao ovđe, naučio sam tu gotovo više od polovice onog što sam znao prije, a sve se to dogodilo kad sam naučio engleski. Imao sam gramatiku i rječnik svog jezika. U njima je bilo mnogo riječi koje nisam znao prije, ni sad ne znam sve riječi, to je velika količina. I tako sam naučio riječi svog jezika, hrvatskog, u isto vrijeme kad sam učio i engleski. I čitao sam. Dobio bih knjige iz starog kraja i čitao ih ovđe. Bio sam lud za knjigama, sve mi se sviđalo, povijest, poezija i sve druge stvari... Htio sam znati što se događa tamo u starom kraju, to me fasciniralo i bilo mi je dragو što to znam... kad god je bilo moguće, čitao sam.

Lovro je mnogo čitao o hrvatskoj povijesti i sudbini političkih vođa poput Zrinskih i Frankopana. Ne znamo je li pokušao objasniti te udaljene događaje iz Europe svom podplemennu (*hapu*), a svoje je mišljenje ostavio zabilježeno na magnetnoj vrpci:

Imam knjigu koja objašnjava kako su Zrinski i Frankopan smaknuti u Neustadtu, oni su bili naši vode, naravno, i nisu bili zlikovci, a ipak su im odrubili glave... to je hrvatska povijest i nije dobra.

Lovru su iznimno cijenili na Far Northu, gdje je godinama živio. Često je predstavljaо svoje podpleme (*hapu*) na plemenskim sastancima. Izražavao je u ime svog plemena dobrodošlicu Pakeha učiteljima koji su dolazili u Ngataki i selo Te Hapua, upoznajući ih s kodovima recipročne gostoljubivosti i plemenskom etikom. Kada je Lovro Petričević, ili Rorana Tarara, 1976. umro, bio je ispraćen u "kući za sastanke" (*marae*) u Ahipari kao *kaumatua* Northa. Bio je pokopan prema maorskoj tradiciji *tangi*. No njegov je duh ispraćen na dug put ne kako je naveo jedan *kaumatua* prema pradomovini Hawaiki, već prema Dalmaciji. U govorima održanim tijekom sprovoda (*tangi*), neki govornici su se prisjetili Lovrinih početaka u novoj zemlji:

Godine 1903. mladić od šesnaest godina napustio je [Dalmaciju] kako bi našao novi život tisućama milja preko mora na Novom Zelandu gdje su mu polja smole nudila više mogućnosti... 73 godine kasnije Lawrence Petricevich pokopan je u "kući za sastanke"

(*marae*) u Ahipari, posebnom čašću za jednog Europljana. Prema tradicionalnom maorskom običaju ispratila ga je njegova najuža obitelj, dok su članovi njegove posvojene šire obitelji, Te Rarawa i Te Aupouri, žalovali za odlaskom voljenog *kaumate* Northa.

Teško nam je danas zamisliti o čemu je taj momak razmišljao u trenutku kada je brod bacio sidro ispred Aucklanda, ali sigurno je drhturio. Ostavio je sve iza sebe, obitelj, sigurnost svoje zajednice, jezik i običaje, te kao i ostali njegovi zemljaci imao samo hrabrost i odlučnost kako ne bi klonuo kada je ispred sebe ugledao scenu [polja smole] na kojoj će morati provesti mnogo godina kako bi se obogatio. Život na poljima smole bio je grub... da, Lawrence je to morao naučiti na teži način, no u tom napornom radu bilo je i zadovoljstva i radosti. Ponekad, uz logorsku vatru na kojoj je u kotliću ključala voda ili uz čašu vina pomiješanog s vodom, Dalmacija bi izranjala iz sjećanja u pjesmi i plesu. Ponos koji se postupno razvijao iz pojedinačnih uspjeha pomogao mu je prihvati novu zemlju, a onda je i postao dio nje... mnogo smo morali od njega naučiti... učili smo prvenstveno iz njegovog ljudskog digniteta, iz njegovog razvijanja odnosa s drugima, iz želje za poboljšanjem svih stvari, i toga što je svuda video mogućnost za sreću... Brinuo je za ljude... Nesumnjivo, mnogo je toga proizšlo iz njegovog ranog uključivanja u maorsko društvo. (A Tribute – L. Petricevich, 1976)

Ovaj opis Lovre pokazuje da Maori i Hrvati nisu došli u kontakt samo kako bi stvorili nešto novo. Upravo suprotno, sam uvjet njihovog susreta bio je uokviren kolonijalnom moći. Iz ovog opisa možemo jasno razumjeti traumatičnu prirodu procesa hibridizacije. Lovro je bio okružen maorskrom kulturom i tako naučio maorski jezik i običaje. No, njegov je posao ovisio o dominantnoj kulturi, te je tako morao naučiti i engleski. Istovremeno, pokušavao se prisjetiti i učiti ono što je bilo povezano s njegovom hrvatskom kulturom. Tako je kombinacija te tri kulture redefinirala njegov identitet. No njegov identitet ipak nije nikada bio u potpunosti konstruiran jer bi uvijek nešto ostalo potisnuto. Štoviše, to potisnuto bilo je nepredvidljivo povezano uokolo osovine diferencijacije koja je postojala u društvu.

Način na koji Lovro opisuje svoj brak s Makeretom je također značajan. Nije on predložio brak, već Makereta. Drugim riječima, ona mu je otvorila vrata novog nepoznatog teritorija ljubavi i seksualne želje. Lovro sebe predstavlja kao stidljivog i ne odviše usmijerenog na odnos

sa ženama ili brak. Njegova jedina intencija bila je rad i ušteda novaca, a Makereta je za njega imala vremena. Privukla ga je Makeretina ljepota, ali istovremeno imao je potrebu opravdati svoju želju: "Maorke, iste kao i ostale žene, osim bojom kože." Iz te izjave možemo iščitati zamršenu artikulaciju koja je označavala rasnu i rodnu poziciju Maorki na kolonijalnom Novom Zelandu. Moglo bi se reći da je ovakva izjava u skladu s idejama muške dominacije prema kojoj su sve žene iste, te kako je ispod kože i fizičkog izgleda Makereta ipak samo žena. No s druge strane izjavu je moguće čitati i kao neslaganje s općom podređenošću Maora.

Maorski identitet definirao se u opoziciji prema Pakehama, a granica označena bojom kože promišljala se u terminima razlike ili negativiteta. Upravo onakav negativitet kakvog je preispitivao Lovro u rečenici koja se odnosi na nejednake nadnice kopača Britanca, Hrvata i Maora. Kao Hrvat, Lovro se našao u sredini te skale: bio je bolje plaćen od Maora, ali manje od Britanaca. Nije se slagao s diskriminacijom i identificirao se s Maorima zahtijevajući rasnu i ekonomsku jednakost. U tom širem kontekstu njegova tvrdnja da je Makereta "Maorka, ista kao i ostale žene" može se čitati kao odbacivanje dominantne moći koja negativno procjenjuje Maore i pretvara njihovu različitost u negativitet.

Kao "stranci" koji su prekinuli bojom određenu kolonijalnu novozelandsku hijerarhiju, Hrvati su također bili shvaćeni kao prijetnja dominantnoj kulturi. Uvođenje tog novog "stranog" elementa rezultiralo je multiplikacijom "neprijatelja" koje se definiralo negativno u odnosu na Britance. Ta negacija identiteta, koja je služila kao vanjska referenca za konstrukciju identiteta Pakeha, utjecala je na način na koji se oblikovalo odnos Maora i Hrvata. Ukratko, Lovrin opis pokazuje da je način na koji su Maori i Hrvati pozicionirani kao podređeni u kolonijalnom režimu imao jasan utjecaj na prirodu njihovog susreta i odnosa. Odnosi moći pretvorili su ih u drugost Britancima. No istovremeno su Maori i Hrvati sami sebe doživljavali drugima i to iskustvo stvorilo je nešto novo, novo polje za stvaranje odnosa.

Lina i Mijo Kovačević

Treću su priču ispričali Lina i Mijo Kovačević u intervjuu Hans-Peteru Stoffelu u mjestu Ahipara 1973. godine. Iz tog opisa se da naslutiti kako su, suprotno od primjera Andrije Kleskovića i Lovre Petričevića koji su se potrudili naučiti maorski jezik i običaje, neki Dalmatinci nametnuli

svoj jezik i običaje Maorkama koje bi oženili. Lina je rođena 1898. na području Hokianga, a 1915. preselila se na polja smole u Ahipari. Lina je kao djevojčica pohađala školu za domoroce gdje je naučila čitati i pisati engleski jezik. Prvo je radila na poljima smole za dalmatinskog trgovca smolom i ubrzo pokupila neke hrvatske riječi. Sjeća se kako bi se vi-kendima skupljali maorski i hrvatski kopači u nekoliko plesnih dvorana koje su se nalazile u blizini. Sjeća se i kako su Maori učili svirati neke hrvatske narodne instrumente, gusle i tamburicu, i plesati kolo. Gusle i tamburice bile su najpopularniji instrumenti među tamošnjim Dalmatincima. Gusle su imale samo jednu žicu i njihov je zvuk služio tek kao pratnja za pripovijedanje, dok je tamburica slična ruskoj balalajki i talijanskoj mandolini. Maori koji bi naučili svirati tamburicu znali bi i pjevati hrvatske pjesme.

Lina je upoznala Miju Kovačevića, Dalmatinca iz Rašćana, kad je došla na polja smole u Ahipari tijekom Prvoga svjetskog rata. Oženili su se i izgradili si malu kolibicu na poljima smole. Kad je prestalo iskapanje smole, 1950. preselili su se u mjesto Ahipara. Prenosim izvadak iz Stofelovog intervjuja s Linom i Mijom u njihovoj kući u Ahipari (intervju je vođen na hrvatskom):

Lina: Počela sam učiti hrvatski kad sam došla ovamo... 28. veljače 1915... bio je Veliki petak... zapravo, počela sam ga učiti nekoliko godina poslije toga.

Mijo: Počela si odmah učiti, možda tek godinu dana nakon što si došla Ahiparu... znala si ga odlično otpočetka... gle... kad si počela *to learn...*

Lina: Hrvatski Mijo... govori hrvatski... bez engleskih riječi... U početku sam govorila iskrivljeni hrvatski. Maori su govorili i iskrivljeni engleski i isto je bilo i s hrvatskim – iskrivljeni hrvatski... Ovdje smo se pomiješali s Dalmatincima... radili smo zajedno... i tako sam počela učiti jezik... ali moj hrvatski je bio iskrivljeni hrvatski... nije bio dobar... trebala mi je godina i pol da ga progovorim ispravno... neki su Dalmatinci naučili maorski... Danas, znate, kad sretnem nekog iz Hrvatske govorim hrvatski... kad sretnem Maora, govorim maorski, a kad sretnem Pakehu govorim engleski... Pakehe ne znaju druge jezike pa moram govoriti engleski... Ponekad nam dođu gosti iz Mijina sela... tako, znate... kako su došli iz starog kraja oni ne mogu znati jezik... ne znaju engleski.. ne znaju ni maorski, pa onda s njima pričam hrvatski... mislim, moraš govoriti njihov jezik ako misliš s njima razgovarati...

Mijo: Ja sam rođen u Rašćane *village*.

Lina: Mijo, govorи svoj jezik, ne mijesaj engleski s hrvatskim riječima. Vidim da ti ne možeš više govoriti svoj jezik, ovaj profesor hoće da govorиш svoj jezik, naš jezik.

Mijo: Ja sam star... Došao sam u Zeland kad sam bio *twenty*.

Lina: Joooj Mijo... govorи svoj jezik... naš jezik... hrvatski jezik...

Mijo: Došao sam kad je bio rat... Prvi svjetski rat... Bilo je mnogo Dalmatinaca tu... i mnogi su poženili Maorke... Trebali smo žene kako bi se brinule za nas...

Lina: Više ne žive tu... i mnogi naši ljudi više ne govore naš jezik... Mnogi imaju i djecu, ali ni ona ne govore naš jezik... Ima čak i Dalmatinaca koji su živjeli u starom kraju, ovdje naučili engleski i sad kažu kako su zaboravili svoj vlastiti jezik... to ne može biti točno... to je nemoguće... Oni su rođeni u starom kraju, došli ovamo, nisu znali engleski i sad kažu da su zaboravili svoj jezik... mmmm.

Nekad kad Mijo hoće poslat pismo svome bratu ja pišem na hrvatskom... Kad pismo dođe iz Hrvatske ja ga čitam Miji... Ne vidi dobro i više ne zna dobro svoj jezik... Nikad ni u kakvu školu nije išao... a imao je i nesreću... i tako se ja brinem za njega... sve za njega napravim... Znate, ne govore svi Dalmatinci isti jezik... oni su iz različitih sela i imaju različite jezike... mislim da ni oni ne znaju pravi hrvatski...

Mijo: Ja govorim pravi hrvatski, ali oni s otoka... oni ne.

Lina: Ja vam stvarno mislim da oni ne znaju svoj jezik... recimo, oni kažu "tica"... ali ja mislim da se to izgovara "ptica"... Provjerila sam ja u knjigama... "ptica"... ma ni oni ne govore svoj jezik... Čini mi se da govore prebrzo i da zato ne znaju... recimo, u hrvatskom "j" izgovaraš kao što je u engleskom "y"... jaja... Znam pisati, naučila sam... ali danas naši ljudi više ne znaju... To je nova generacija i isti su kao i Englezi... Engleski ubija sve jezike.

Čini se da je Lina naučila hrvatski kako bi mogla razgovarati s Mijom i njegovom obitelji, ali Mijo se nije potrudio naučiti maorski. Zapravo nije naučio ni engleski, te se morao oslanjati na Linu kako bi mu prevodila. Tražio je Linu da mu priprema dalmatinsku hranu i naporno radi u kući i izvan nje, dok je sebe smatrao isključivo donositeljem prihoda za obitelj. No treba naglasiti da takva nepravedna podjela poslova nije bila neuobičajena na Novom Zelandu, tamo je patrijarhalna ideologija konstruirala jasne granice između ženskih i muških poslova (Park 1991).

Dok je ta ideologija imala utjecaj na sve žene na Novom Zelandu, u Lininom slučaju oblikovala se u specifičnu formu jer se ona morala boriti s trostrukim patrijarhalnim pritiskom. Lina je već bila pozicionirana kao "žensko" unutar maorskog i šire novozelandskog društva, a udajom za Dalmatinca naišla je na nove zahtjeve.

Iako ne znamo što je mislila o svojoj poziciji i je li prepoznavala tu vrstu podređenosti o kojoj pišem, Linin iskaz pomogao mi je razumjeti kompleksnost hrvatsko-maorskog braka. Opisati takav brak kao "prekrasan primjer skladnih odnosa na Far Northu" znači ne uzeti u obzir ne samo rasni i spolni diskurs koji postavlja te skupine ljudi na dno kolonijalnog sustava, već i ne uzeti u obzir kulturne prakse koje su se u njega upisale iz prošlosti tih dviju grupa. Usto su pojedinci na različite načine odgovarali na te diskurse pa je nemoguće dati neku homogenu sliku maorsko-hrvatskog braka. Iako se takav prikaz može činiti kao simplifikacija, činjenica je da neprestano ponavljanje takvih tvrdnji o maorsko-hrvatskim brakovima ima za cilj ignoriranje kompleksnosti njihovih odnosa na Far Northu. Tendencija romantizacije nastavlja se među njihovim potomcima i danas. Tijekom istraživanja imala sam priliku razgovarati s mnogim Maorima i Hrvatima i gotovo su svi nagašavali da nije bilo nikakvih problema u odnosu između Dalmatinca i Maorki. Poneki bi, doduše, priznali da je nekih problema i bilo:

Maori bi na polja smole doveli svoje žene, kćeri i sinove, dok bi Dalije bili samci i svi tane (muškarci). To je bila velika razlika jer su Dalije ostavili svoje žene u Jugoslaviji. I budući da su morali imati nekog, naganjali bi mlade Maorke. I stalno bi im lagali, i to vješto. Djekožke bi im vjerovale, a kad bi shvatile da su to sve sranja, već je bilo kasno. Tako su mnogi "oženili" Maorke, i oni koji su već imali žene, pa bi s njima dobili djecu, a onda kad bi prva žena došla iz Jugoslavije, Maorka je morala otici natrag k svojim roditeljima koji tako i tako vjerojatno uopće nisu odrabivali njenu vezu s Dalijom, ali ona si je dozvolila da njegov kurac bude njen gospodar... Bilo je mnogo problema s Dalijama ma wahineing (ženskarošima), ali ako si je cura htjela Daliju, što bi roditelji mogli – ostala bi sve dok je se on ne bi zasitio, ili ona njega, i onda bi se upleli i pravni problemi. Zakon bi postao problem jer bi tijekom svog bivanja kod njega zajedno kopali smolu i znali bi dosta zaraditi, čak i do 2000 funti. A kad se proda smola, ili cura ode, Dalija joj ne bi htio isplatiti njenu polovicu pa bi roditelji otišli na sud – onda bi cura dobila svoju polovicu i vratila se k roditeljima. To je bio glavni problem između Maora i Dalija na poljima smole. (intervju s Wiremuom Tomasom n.d.)

Moj je otac bio kopač, Dalmatinac... Živio je s mojom majkom... ona je bila Maorka... Imali su dvoje djece... kad mi je bilo šest godina otac je doveo zaručnicu iz Dalmacije i ostavio nas... nismo imali pojma da je imao zaručnicu u Dalmaciji... lagao nam je... lagao je mojoj majci... Sjećam se kako sam često plakao... Mrzio sam svog oca i cijelu njegovu obitelj... moje polusestre i polubraću... oni su imali sve, mi nismo imali ništa... bili smo odbačeni polutani... ali ako me pitate sada, čini mi se da je to bila neka vrsta običaja, koristiti i iskoristiti Maorku... mnogi Europljani su to radili... i mnogi Dalmatinci su to radili... to je tako bilo i sad to prihvaćam. Danas ljudi ne vole o tome govoriti... to nije lijepo, stvarno... ali se događalo... (M. R., Awanui, 2000.)

Ovi rijetki primjeri pokazuju da većina maorsko-hrvatskih potomaka konstruira svoj identitet na suvremenom Novom Zelandu dajući prvenstvo nekim sjećanjima o životu njihovih roditelja na poljima smole nauštrb nekih drugih. Analizirat će razne čimbenike koji su pridonijeli romantizaciji prošlosti detaljnije u 7. poglavljiju. Ovdje bih željela nglasiti kako su različita iskustva maorsko-hrvatskih brakova u skladu s načinima na koje se različiti pojedinci prilagođavaju i pregovaraju s diskursima kojima su podvrgnuti. I Maori i Hrvati iskusili su opresiju na poljima smole ali, istovremeno, i jedni i drugi već su bili određeni i vlastitim kulturama. Stoga se u njihovom odnosu ne oslikava samo način na koji su se odnosili prema dominantnim diskursima, već i način na koji su pokušavali sačuvati i preoblikovati neke od maorskih ili dalmatinskih kulturnih vrednota u novom kontekstu.

Poštanske mlađenke i početak slabljenja maorsko-hrvatskih odnosa

Mnogi su hrvatski kopači, koji su se željeli trajno naseliti na Novom Zelandu, molili roditelje u Dalmaciji da im nađu mlađenku i dogovore brak. Jedan od razloga za to bio je i "režim moći" koji je bio na snazi na Novom Zelandu, ali djelomice i zbog dalmatinskih običaja. Diskurs progrusa na Novom Zelandu stvorio je sliku idealnog doseljenika kao zemljoradnika sa stabilnim domaćinstvom. U takvom poretku imigrantice su predstavljene kao "stabilizirajući i civilizirajući čimbenik" za zajednicu (Phillips 1987). Kopači koji bi uštedjeli dovoljno novaca da mogu kupiti malu farmu i dovesti ženu ili zaručnicu iz Dalmacije imali su mogućnost polagan

se uključiti u lanac ekvivalencije i na taj način prijeći iz kategorije privremenih radnika u stalne naseljenike. Iako nisu mogli očekivati nikakvu pomoć od vlade, koja je išla na ruku samo britanskim kopačima, takvim bi potezom ipak stekli veći ugled u društvu od Hrvata samaca ili onih koji su živjeli s Maorkom. Unatoč tome, sve do 1920. bilo je samo 3% hrvatskih imigrantica. Odsustvo Hrvatica među imigrantima primijećeno je i u novinama *New Zealand Herald*. U opisu društvenog života hrvatskih kopača smole, 1909. godine jedan se novinar osvrnuo na to kako je njihovo slobodno vrijeme pod utjecajem važne činjenice:

Samo nekolicina njihovih žena je dospjela na ove obale. Razlog treba tražiti u činjenici da su većina pridošlica mladi neobuzdani mladići, a slučaj hoće da ih često dolazi i po tridesetak u grupi, pa nisu u stanju dovesti sa sobom i zaručnice kako bi osjetili svu slast i teret braka... Hrvati su marljivi radnici, ali znaju se i zabaviti jer uz uobičajene praznike našeg kalendara oni imaju i dodatnih 25 dana proslava posvećenih raznim svecima. Tim danima prevladava veselje, a hrvatska zastava vije se s logorskih jarbola. Svi su posebno nadareni za glazbu, a zajedničko pjevanje je razbibriga u kojoj svi radosno sudjeluju. U logoru najviše vole boćati, a kao i sve kontinentalne rase vole plesati. Biljar im postaje jedna od najatraktivnijih igara, što ih vodi, polako ali sigurno, u zonu britanskog načina zabave. (*New Zealand Herald*, 14. listopada 1909., str. 6)

Nadalje u članku piše kako, unatoč čestim optužbama da su nomadi koji želete zaraditi stotinjak funti kako bi se vratili kući, vjerovatno je kako će 90% njih postati stanovnici Novog Zelanda, a mnogi su već i učinili prve korake u tom smjeru ozanimivši djevojku britanskog podrijetla i dobivši državljanstvo. No Hrvati nisu imali problema samo s dobivanjem državljanstva (8), njima nije bilo baš jednostavno upoznati djevojke britanskog podrijetla koje su stalno upozoravali da se trebaju držati podlaže od nepoželjnih stranaca.

U romanu *Croatia Mine Florida Vela* opisuje emocije mладог Dalmatinca Stipe kada poziva Britanku na ples:

...Nikola i Stipe otišli su u Symond Street gdje je bio Purple Ballroom... Stipi je srce udaralo poput bubnja kad je krenuo prema grupi djevojaka koje su stajale u kutu... Drhturavim glasom zapitao je: "Jesi li slobodna za ovaj ples?"...

Zbunjen i tih promatrao je kako se njena prekrasna usta iskrivljaju.

“Ne”, zakikotala je, “ne bih rekla da jesam.”

...Prasnule su u smijeh nakon što se pokupio, srce mu je i dalje luđački udaralo, a prste je zabijao u znojave dlanove svojih velikih grubih ruku... Hvala Bogu što ovo nitko nije video, mislio je u sebi povlačeći se prema nužniku kako bi se sklonio od gužve, glazbe i podrugljivog smijeha. Nikada više neću riskirati ovakvo poniženje. Nikada više neću pristupiti nijednoj Englezici.

“On je Dally”, rekla je Fiona gledajući kroz gužvu pokušavajući ga ugledati barem na trenutak...

“Kažu ako se udaš za jednog od njih, cijeli život radiš poput robinje.”

Molly West je samo slegnula ramenima...

“Kažu da samo njihove žene mogu s njima... Druge izmanipuliraju sve dok ih u potpunosti ne podrede.” (Vela 1997: 25)

Iz te perspektive jaz između mladih Dalmatinaca i Britanki izgleda i veći od 12 tisuća milja koje odvajaju te muškarce od Dalmatinki. Razlike u kulturi, običajima i jeziku, ali prije svega rasne predrasude, bile su barijere preko kojih se teško prelazilo. Unatoč tome, neki Dalmatinci oženili su Britanke. Recimo, John Totić, jedan od vođa Dalmatinaca u Dargavilleu, u pismu prijatelju kaže:

...a što se tiče braka, to ako ti po istini kažem – ni za Boga mi nije do toga... Bolje da se utopim nego oženim u ovoj zemlji ili s jednom od ovih djevojaka jer bih tako manje patio. Ako bih se već i ženio, radije bih uzeo neku od doma jer kao što sam rekao meni se ove Engleskinje ne sviđaju... Jer ja ti mislim da te djevojke ne mogu biti vjerne ili lojalne mužu. One su poput divljih mački... (kolekcija Totich, 11)

Ovo je pismo primjer kao jedan diskurs, u ovom slučaju rasistički odnos prema Dalmatincima, može proizvesti drugi, predrasude o “Englezicama”. Zanimljivo je da je Totich na kraju oženio Engleskinju, iako ih je smatrao problematičnima. On je bio jedan od najcjenjenijih Dalmatinaca na Northlandu.

Mnogi Dalmatinci nastavili su s praksom dogovorenih brakova koju su naslijedili iz svojih sela. Kopači smole bi obilazili logore raspitujući se ima li tko sestru ili rođakinju koja bi bila voljna doputovati na Novi Zeland. Takva bi pitanja često dovodila do dugih diskusija uz logorsku vatru (Victor Jurlina, Sweetwater, 1999.). Ako nisu mogli tim putem, onda bi pisali roditeljima i zamolili ih da izaberu seosku djevojku za njih. Na

prijelazu stoljeća osiromašena dalmatinska sela su potpuno opustjela. Mnogo mladića već je otišlo u Ameriku, Argentinu, Australiju ili na Novi Zeland. Budući da su djevojke maštale o prekrasnim dalekim mjestima, riječi poput Novi Zeland sjajile su kao obećanje o bogatstvu i zlatu.

Sve do kraja 19. stoljeća, seljačko stanovništvo u Dalmaciji živjelo je uglavnom u zadrugama koje bi brojile od 60 do 80 članova (Bićanić 1981: 125). Budući da je obitelj bila temeljna jedinica društvenog života i organizacije, srodstvo se vrlo široko definiralo. Muškarac je bio glavna figura, svi su se muškarci smatrali društveno važnijim od žena. Florida Vela, koja je došla u Novi Zeland nakon Drugog svjetskog rata, ispričala je anegdotu o majčinoj obitelji koja zorno ilustrira autoritet u kućanstvu:

Moja je majka znala govoriti: "U pravim kućama je uvik i žena imala pravo kao i muž!"... Ali ja i dalje mislim kako nije imala pravo... Mislim... obično je govorila kako su u njenoj obitelji uvijek bile dvije stolice... Jedna je bila za oca, a druga... eh, druga se nije koristila jer bi njeni majka, ali i baka stajale... Majka bi baki govorila: "Vi ste stariji... vi sidite", ali baka bi rekla: "No, no, ti si radila... ti sidi...", pa je zato moj djed govorio kako bi bilo najbolje tu drugu stolicu sasjeći... ali nikad se nije postavljalo pitanje prve stolice i tko će na nju sjesti, nikada... (Florida Vela, Auckland, 2002.)

Autoritet oca predstavlja se kao prirodno i neupitno pravo. Način rada u zadruzi, koja podrazumijeva besplatni rad šire obitelji i susjeda tijekom žetve, preživio je u nekim selima i u 20. stoljeću. Iako su i žene često radile u polju, muškarce se uvijek predstavljalo kao one koji donose prihod u kuću. U takvom patrijarhalnom društvu od djece se očekivalo da uzdržavaju roditelje. Sinovi bi uglavnom nasljeđivali imovinu, a kćerima se davao miraz koji bi uključivao laneno platno, posteljinu, ponekad namještaj ili dio zemlje kada bi otišle živjeti u muževu obitelj.

Većinu brakova bi dogovarali roditelji koji su uzimali u obzir društveni status, bogatstvo i čast. Neke su djevojke uspjele izbjegći dogovorenim brakovima, ali bi zbog toga bile isključene iz obitelji. Usto, bilo je mnogo ženidbi nakon kojih bi muškarci ubrzo otišli na Novi Zeland ili u Ameriku i ostali тамо i trideset godina. Žuva Nobilo, jedna od mojih kazivačica na Novom Zelandu, govori o svom djetinjstvu u Dalmaciji:

Moja majka i otac oženili su se 1909... Imali su četvero djece jedno za drugim... to su bila teška vremena nakon Prvog svjetskog rata i unatoč

tome što je takva odluka morala biti bolna za oboje, odlučili su da otac mora otići u svijet kako bi zaradio novce da bi nas se pristojno moglo podići i obrazovati... Moram vam to reći. Vrlo se dobro sjećam dana kad je otac otišao od kuće, bilo mi je tek četiri godine. Bila je noć. Bio je tužan, dignuo bi nas i jednog po jednog ljubio, a majka i baka su plakale... moja je majka pristala ostati još nekoliko godina u Dalmaciji... ali tih nekoliko godina se proteglo na četvrt stoljeća kad su se majka i otac konačno ponovo vidjeli. (Nobile 1987: 39)

Te se žene nazivalo "bijelim udovicama". Zapravo, krajem 19. stoljeća bilo je mnogo obitelji bez očeva i sinova koji bi ostavili majku i kćeri da brinu za imovinu. Takve su žene bile pod stalnim nadzorom zajednice. Prosuđivao se način na koji žive i kako troše novac koji im suprug šalje. Često ih se optuživalo da su "previše lijene da bi išta radile" i "nemoralne". Unatoč tome te su žene naporno radile da bi zadovoljile očekivanja zajednice i svog odsutnog muža. Kako je to i opisala Miri Simich:

Neki su muškarci bili u Americi ili na Novom Zelandu. Jedan od njih, koji je radio kao kopač smole na Novom Zelandu, slao bi novac svojoj ženi u Igrane. Tako je ona izgradila prekrasnu kuću... to je bila najljepša kuća u Igranama... divan krov... tekuća voda... imali su vodu na pipu jer su si izgradili cisterne. A ljudi to nisu voljeli. Prestala je nositi vodu i drva na svojim leđima. Pa valjda joj je muž zato i slao novac da ne bi morala nositi vodu na leđima... ali lokalnom stanovništvu to nije bilo drago... blesav narod. Žene su najbolje tegleće životinje u Dalmaciji. To je ovdje zakon... domaći zakon... (Miri Simich, Auckland, 2000.)

Za žene u Dalmaciji fantazije o Novom Zelandu nisu bile samo vezane uz "bijeli kruh i meso", već i uz mogućnost bijega od represije tradicionalnog načina života. Nada da je moguće izbjegći toj strukturi rasla je sa svakim pismom koje bi stizalo iz tih "Amerika". Što je više pisama dolazilo u ta siromašna dalmatinska sela, to je više "poštanskih mladenki" poslano na Novi Zeland (9).

Antica Belich, koja je došla 1900., objasnila je svojoj djeci kako je njen otac dogovorio brak. Po riječima njene prauñuke:

...na sjeveru Novog Zelanda bio je Ivan Belić... Kad je Ivan čuo kako se neka žena koju je znao vraća u Dalmaciju preklinjao je da mu nađe ženu... Ta se žena našla s Anticinim ocem... sa žarom mu je opisala suptropsku klimu Dargvilla i prekrasnu budućnost za marljive ljude na

Novom Zelandu. Rekla je Stipanu kako bi Ivan bio sretan kad bi jedna od njegovih kćeri postala njegova žena... (Keene 1987: 9)

Par se oženio u katedrali svetog Patrika u Aucklandu i preselio u lograd kopača smole u Sweetwateru. "Pet dana u tjednu radila je na poljima smole s muškarcima, dok se ostala dva dana bavila kućnim poslovima. Naravno, usput je i svaki dan kuhala jelo za obitelj, a često i ostale kopače" (Keene 1987: 9). Antica je govorila kako je o Novom Zelandu znala samo govorkanja prije nego što je stigla tamo, čula je da "se ne smije odviše dugo držati ruke u zemlji na Novom Zelandu jer bi ti mogli narasti prsti". Umjesto fantazije, realnost njenog Novog Zelanda bila su polja smole – prazne, izolirane i siromašne pustopoljine.

Potpuno nesvesne uvjeta na Novom Zelandu, opustošenih i jalovih polja smole, mlade Hrvatice proputovale bi gotovo pola zemaljske kugle s idejom "boljeg života", da bi se udale za čovjeka kojeg nikada nisu vidjele, ponekad čak ni na fotografijama. Ana se prisjeća:

Bilo je to 1935. Bilo mi je 28 godina i svi su me u Nakovanu smatrali starom curom. Kad je Jure poslao pismo u kome je otvoreno tražio djevojku za udaju, majka mi je rekla: "Moraš ići. To je dobra prilika." Dobro se sjećam puta na Novi Zeland. Nisam govorila engleski... bilo je užasno... moram to reći... bilo je užasno... Sjećam se kako sam vidjela Juru s broda u luci Aucklanda. Izgledao je stariji nego na slici koju je poslao u Nakovanu... a ni odijelo mu nije bilo baš lijepo... ufff... Bilo me strah. Nije mi se sviđao. Stvarno sam odmah željela natrag. (Ana, Kaitaia, 1999.)

Nakon dugog puta Ana se našla u Aucklandu i dok je čekala u dalmatinskoj kući ukrcaj za Far North čula je čudne priče o "domorocima". Putnici su joj opisivali kako "su domoroci odurni divljaci te da će ju pojesti za doručak". Anu su prepale takve priče. Sjeća se da nije bila sigurna tko zapravo živi na Novom Zelandu: "Nisam znala da crni ili smeđi ljudi uopće postoje. Nitko mi to nikada nije rekao." Nije imala pojma ni da je njen budući muž jednom već bio oženjen Maorkom. Tu je činjenicu prešutio u pismu koje je poslao u Nakovanu. Prvi pogled na Waihararu izazvao je kod nje takvu depresiju te je zaželjela "da postoji most preko oceana...". No unatoč svemu, ispunila je obećanje i udala se za muškarca zbog kojeg je prošla pola svijeta. Kad su se oženili, odmah je bila odvedena u staru kolibu na polju smole, gdje je, osim što je kuhala i čistila

smolu, brinula i o djeci iz Jurinog prethodnog braka. Radila je od jutra do mraka:

Kuća mog muža bila je gora nego kuća moje obitelji u Nakovani. Ni sam mogla vjerovati. Waiharara je bila za mene kraj svijeta. I tako, morala sam kuhati, prati, raditi u vrtu. Ponekad sam morala kuhati za sve Dalmatince koji su bili тамо... ruke su mi bile potpuno uništene zbog pranja tolike količine rublja. Uzgajali smo nešto povrća: kupus, celer, krumpir, a imali smo i jednu kravu i kokoš za jaja. Znali bi prodati nešto jaja u lokalnom dućanu u Waiharari. I Maori su radili s nama. Nikad nisam imala nikakvih problema s Maorima. Bilo je mnogo Hrvata i Maora u logoru. U početku sam izbjegavala Maore. Mislila sam da su divljaci. Teško sam komunicirala s njima. Trebalо mi je godinu dana da shvatim kako su Maori isti kao i mi... naprsto ljudi, ništa drugo... da... samo ljudi. Zapravo su vrlo ljubazni i dobri.
(Ana, Kaitaia, 1999.)

Do Drugog svjetskog rata Dargaville je imao najveću zajednicu Hrvata na Novom Zelandu. Nakon što bi došle u Auckland, Hrvatice bi uglavnom brodom oputovale u Dargaville rijekom Wairoa. Neko vrijeme bile bi u prihvatilištu koje je vodila obitelj Batistich. Amelia Batistich, u to vrijeme djevojka, s nostalgijom se sjeća mnogih zgoda iz tog vremena, kao što je dolazak mladih siromašnih mlađenki, svatova u prihvatilištu, ali i u skloništima, i djece koja su se rađala. Sjeća se i koliko je bilo teško imigrantkinjama priviknuti se na Novi Zeland:

Sjećam se uzbudjenja s kojim smo čekali dolazak novih doseljnika. Majka bi ustala u zoru kako bi bila sigurna da je sve spremno. Brodovi su uvijek dolazili rano i mi bismo ih išli dočekati u pristanište. S robom bi dolazili i novi gosti prihvatilišta. U svoj toj gunđuli stajala je jedna djevojka pokušavajući zapamtiti imena, stidljivo odgovarajući na pitanja i prihvaćajući ispružene ruke prilikom upoznavanja. Svi su željeli nešto saznati o "domu". Moja ju je majka odmah preuzeila jer je i ona sama jednom bila u takvom stanju kad je došla na Novi Zeland i dobro je znala što znači osjećati se izgubljeno u novoj zemlji... priprema za nadolazeće vjenčanje uskoro bi nas digla na noge. Trebalо je kupiti vjenčanicu, veo i satenske cipele. Majka je preuzeila brigu o svemu. Mlađenka bi otišla u dućan s mojom majkom i prepustila joj pripremu. Mladoženja je zahtijevao da se kupi najbolja roba. Poslije će se razmišljati o troškovima, ali za svadbu se trebalо potrošiti. (Batistich 1964: 23–26)

Nakon "luksuznog" vjenčanja u Dargavilleu, mladenke iz Podgore, Vrgorca, Zaostroga ili Korčule obično bi bile razočarane kad bi shvatile da njihovo dugo i naporno putovanje završava na poljima smole u kobilici pokraj blatnjavih rupa. One koje bi došle na farme bile bi i još više razočarane jer bi bile u potpunoj izolaciji. Kao što je jedna od njih rekla: "živjeli smo poput životinja... posvuda blato... bez normalne kuće... bez crkvenih zvona nedjeljom, a najgore od svega je što nigdje uokolo nije bilo nijedne žene..." U romanu *Vila pjeva u planini* Amelia Batistich opisuje majčinu usamljenost u udaljenoj Tangi, njenom prvom novozelandskom domu:

"Svaki dan ribala sam pod... Prala sam ga svojim suzama... Ni s kim nisam mogla pričati. Nije se video ni dim iz susjedne kuće. Samo glinena cesta kojom nikada nitko nije dolazio..."

I onda jednog jutra...

"Zaklepatali su kotači uspinjući se cestom, zvuk konjskih potkova, glasovi, a onda kola... spuštala su se padinom. Kočija se zaustavila pokraj kapije. Iz nje su izašli muškarci, žene i djeca. To su bili Maori koji su odlučili dići logor na susjednom polju. Konačno ljudi. Stajala sam i gledala ih cijeli dan. Samo gledati ljude i dječju igru, to je bilo dovoljno. A kad je jedan od muškaraca sjeo na kutiju i počeo svirati harmoniku... Mislila sam da sam u Parizu!" govorila mi je majka.

Maori su ostali nekoliko tjedana. Žena nije razumjela majku, a majka nije razumjela njih. Ali prijateljstvo se rodilo iz izmijenjenih smiješaka i darova. Polako su izvukli i nekoliko engleskih i maorskih riječi pomiješanih s dalmatinskim govorom. *Tena koe, ki te kai, haremai...*

"Oh kako sam bila žalosna kada su odlazili", pričala je majka. (Batistich 1987: 35–36)

No nijedna od tih priča o usamljenosti i napornom radu nije se probila do Dalmacije. Hrvatice je sprečavao obiteljski ponos dodati priče o patnji u pismima koja su tako ostala i dalje fantazija, što je privlačilo nove mladenke na put pun nade. Kao što je objasnila Ana:

Nikome se nikad u Dalmaciji nisam žalila kako mi je teško ovdje... ni o šoku kad sam ugledala mužev kućerak... Nisam htjela da mi majka brine niti da ljudi iz sela prestanu dolaziti ovdje... ooooo, ne... trebali smo ih ovdje... zato sam poslala lijepo fotografije... piknik na plaži... svi lijepo obučeni... da... nikakvu fotografiju polja smole... nikad... da

jesam... prestali bi dolaziti... tako smo ih ohrabrivali da dođu... Kad je muž poslao u moje selo svoje fotografije tražeći ženu koju bi oženio poslao je prekrasnu fotografiju, ne onu s polja smole. Na toj fotografiji izgleda kao plemić.. Mislila sam da je njegov život na Novom Zelandu doista predivan... ali kad sam ga ugledala... kad bih vam rekla istinu... da je bilo mosta preko oceana vratila bih se natrag u moje Nakovane.

(Ana, Kaitaia, 1999.)

Ana još čuva fotografije svoga muža Jure u mondenom odijelu. Moglo bi se reći da na fotografijama koje su muškarci slali u Dalmaciju svi izgledaju privlačno. Te slike prikazuju ih onakvima kakvi bi željeli biti. No pravo je pitanje za koga su igrali takvu ulogu, s čijim se pogledom identificiramo kad gledamo te fotografije? Čiji je pogled implicitno upisan u fotografije koje su Hrvatice nastavile slati u Dalmaciju i nakon što su se suočile s realnošću života na Novom Zelandu? Ako fotografija zamrzava jedan trenutak u životu (Benjamin 1989), kako su ti zamrznuti trenuci bili podrška fantazijama o "različitim Amerikama" ljudima iz dalmatinskih sela? Te fotografije, kao i pisma koja su opisivala Novi Zeland kao raj za radnike, bila su mjesto želje kako za one koji su ostali u Dalmaciji, tako i za one koji su otišli. Te idealizirane slike trebale su zbog toga što "prava stvar" zapravo nigdje ne postoji – fotografije nemaju nikakav odnos s realnošću. Onima koji su otišli one služe kako bi opisale bolji život koji su tražili ali ga nikako nisu mogli naći, ali i kao oblik očuvanja reputacije u zajednici kojoj su te fotografije slali. Istovremeno te su fotografije bile mehanizmi proizvodnje želje za boljim životom za one koji su ostali u dalmatinskim selima.

No fotografije su imale ulogu i na Novom Zelandu. One su predstavljale mjesto koje su Dalmatinci željeli zauzeti, kao i idealnu sliku samih sebe jednom kad su stigli na Novi Zeland. Amelia Batistich sjeća se kako je koristila sliku svog strica na kojoj on izgleda poput britanskog lorda, čime je željela predstaviti svoje podrijetlo školskim kolegama i učiteljima (10). Sjeća se i da je željela imati neko uobičajeno britansko ime kako se ne bi razlikovala od ostale djece u školi. Politika asimilacije bila je toliko snažna da su neki Hrvati, posebno oni koji su zasnovali vlastite farme i doveli žene iz Dalmacije, odlučili zaboraviti veze s Maorima.

Vlada je 1926. promijenila useljeničku politiku i odredila broj useljenika iz Jugoslavije. Istovremeno je, međutim, ohrabrilala posredničke ili dogovorene brakove za one koji su stekli državljanstvo. Stoga je mno-

go hrvatskih kopača smole koji su stekli neku ušteđevinu odlučilo kupiti farme, dovesti žene iz Dalmacije i započeti novi život.

Dolazak hrvatskih mlađenki utjecao je na brakove Hrvata i Maorki. Većina je Hrvata smatrala da će dovođenjem žene iz domovine postići bolji društveni status, pa se stvarala podjela između onih oženjenih Maorkama i onih koji su oženili "osobu svoje sorte".

Treba napomenuti da su postojale i unutarnje podjele među hrvatskim useljenicima. Dalmacija je bila regija u kojoj je postojao niz različitih identiteta i oni su se zadržali i nanovo stvarali na Novom Zelandu. Tako se, primjerice, smatralo da ljudi iz sela u zaleđu Dalmacije nisu dovoljno dobri za ženidbu s djevojkama iz priobalnih sela. Priča Amelije Batistich o Mariji Derich, koja je došla na Novi Zeland kako bi se udala za gospodina Jelića, dalmatinskog kopača smole, pokazuje kako se klasifikacija iz Dalmacije rekonstruirala u novom okružju. Marija je bila iz priobalnog sela, a Yelich je bio rođen u selu koje je bilo udaljeno samo dva kilometra od obale, ali na mjestu s kojeg se nije moglo vidjeti more.

Kuma je bila jedna od poštanskih mlađenki. Poslala je svoju fotografiju rođaku na Novi Zeland i on ju je pokazao gospodinu Yelichu. Kako dražesna djevojka! Yelich je odmah donio odluku. Ništa čudno, tko prvi njegova djevojka, ali kuma je bila iz ponosnog primorskog sela, u kojem djevojke ne traže muža izvan sela. A gospodin Yelich definitivno nije bio iz sela. Čak i osoba koja uopće nije bila s obale, već iz sela iza brda! Kuma je normalno došla u Auckland... No dotad su muškarci podrijetlom iz njenog sela već saznali da dolazi. Među masom ljudi koji su dočekivali brod bio je i popriličan broj njih, možda ne samo zbog zavičajnog ponosa, već i zato što su željeli dobro proučiti djevojku! Kada su je ugledali rasplamsao im se ponos – kakva djevojka! I to iz njihovog sela! Dati joj da se uda za onog Yelicha? Nema šanse! Te noći tridesetorica su se njih odlučila na marš Queen's Streetom sve do hotela gdje je kuma odsjela. Stali su ispod njenog prozora – trideset Romea i jedna Julija.

"Marija Derich izađi na balkon!" uglas su je pozvali. Čula ih je i izašla.

Poput princeze iz bajke stajala je i slušala svoje prosce.

"Tu smo, tridesetorica nas muškaraca iz tvog sela. Uzmi jednog od nas za muža i nemoj otici s čovjekom koji živi iza brda!"

...Ali kuma... odbila ih je sve.

"Gdje ste bili kad sam bila doma?" odgovorila im je. "Zašto

nijedan od vas nije mario tada?" Zahvalila im je i poslala ih kućama. Bila je obećana Marku Yelichu i za njega će se udati. Nije im dobacila ni karanfilčić i nikada se nakon toga nije žalila. (Batistich 1987: 140–141)

Koncept "krađe užitka" Slavoja Žižeka može dobro poslužiti u analizi podjela na Novom Zelandu tijekom uspona nacionalizma. No on se može iskoristiti i da bi se analizirale podjele između hrvatskih useđenika. Prema Žižeku (1993), način na koji konstruiramo svoj osjećaj pripadnosti nekoj grupi uvijek uključuje element fantazije. Fantazija daje konzistenciju onome što zovemo "realnost" i to tako da popunjava one dijelove koje simboličko ne može popuniti. Nacionalni identitet je upravo takav element koji se ne može u potpunosti simbolizirati. Tako mi ne možemo specificirati što točno znači pripadnost nekoj posebnoj grupi ljudi koja za sebe tvrdi da ima zajedničku pozadinu. No upravo je kroz taj osjećaj pripadnosti vidimo kao dio nekog homogenog entiteta. Kroz osjećaj pripadnosti nekoj naciji ili etničkoj grupi britanski su kopači smole reagirali neprijateljski prema Hrvatima. Predstavili su ih kao drugačije, one koji ne pripadaju njihovoј zamišljenoj zajednici i prijete toj zajednici svojom "pretjeranom radišnošću". Štoviše, Britanci su vjerovali da im Hrvati žele ukrasti "način života", iako je pristup tom načinu života omogućen samo onima koji su pripadnici te grupe. Naravno, slična je podjela postojala i unutar britanskog identiteta. Englesko, irsko i škotsko podrijetlo razlikovalo se međusobno na različite načine. Usto, uspostavile su se podjele u odnosu na rasu i spol. Ipak, u kontekstu novozelandskog kolonijalizma okvir fantazije nacije poništio je takve razlike da bi stvorio homogenu ideju cjeline.

Fantazijske strukture i načini razlikovanja postojali su i unutar dalmatinske zajednice na Novom Zelandu. Značajno za nju je da u vrijeme prvog doseljavanja na Novi Zeland Dalmatinci nisu imali snažan osjećaj kolektivnog identiteta. Za većinu, njihov je identitet bio određen u odnosu na selo u kojem su odrasli. U Dalmaciji toga vremena ljudi koji su živjeli u priobalju vjerovali su da su civilizirani od onih u zaleđu jer su na obali postojale pomorske veze sa svijetom, dok su oni iz zaleđa živjeli u izolaciji jer nisu postojale dobre prometne veze. Identitet stanovnika priobalnih sela bio je utemeljen fantazijom o "primitivnim stanovnicima zaleđa" koji prijete njihovom načinu života svojim "primitivnim običajima". Usto, u okviru patrijarhalne ideologije posebnu prijetnju su osjećali od mogućnosti da muškarci iz zaleđa ožene lokalne djevojke. Djevojke se

smatralo seoskim vlasništvom. Ako bi djevojka s obale izabrala mladića iz zaleda često bi bila potpuno isključena iz zajednice. Ali ako bi mladić iz sela odlučio oženiti djevojku iz zaleda, on ne bi izgubio svoj status.

Zahvaljujući kombinaciji ekonomskih i društvenih čimbenika u prvo vrijeme većina useljenika iz Dalmacije bili su muškarci. U početku pokušavali su se grupirati na poljima smole prema seoskoj pripadnosti. No zbog diskriminacije i nazivanja Austrijancima počeli su se povezivati i zajednički djelovati mnogo više nego prije u Dalmaciji. Razvili su novi osjećaj grupnog identiteta. No zbog političkih promjena na Balkanu njihova je identifikacija s domovinom bila često konfuzna i konfliktna. Usto, sve te političke promjene utjecale su i na njihovu poziciju na Novom Zelandu.

U prvo vrijeme većina imigranata iz Dalmacije nije imala namjeru stalno se naseliti na Novom Zelandu. Kad je vladina politika promovirala stabilan obiteljski život, Dalmatince se kritiziralo zbog slanja novca iz zemlje. Stoga su mnogi morali odlučiti hoće li se stalno naseliti na Novom Zelandu i započeti novi život ili će se vratiti u svoja dalmatinska sela. U tim ranim danima useljavanja prema onima koji bi oženili Maorke nije postojao neki poseban odnos jer su i Maori i Hrvati imali isti status na poljima smole.

Kada je vlada, međutim, 1920-ih počela ohrabrivati dolazak poštanskih mlađenki, razlika između stanovnika zaleda i priobalja postala je iznova važna. Muškarcima iz zaleda nije bio dopušten pristup djevojkama s obale (11). Bez obzira na to, dovođenje zaručnica na Novi Zeland značilo je i donošenje odluke o ostanku, pa su Dalmatinci počeli stvarati novi tip zajednice i novi osjećaj pripadnosti Novom Zelandu. U to vrijeme su osnovani i prvi klubovi Jugoslavena na Novom Zelandu. Iako je bilo mnogo političkih neslaganja između klubova, primarno vezano uz njihovu projugoslavensku ili prohrvatsku orientaciju, općenito takav oblik udruživanja pokazuje da su se Dalmatinci počeli osjećati sigurni kao jedna od etničkih skupina na Novom Zelandu.

Paradoksalno, upravo u vrijeme kad su Hrvati počeli stvarati snažniji osjećaj kolektivnog identiteta, zapravo je bilo malo prostora za etničku raznolikost na Novom Zelandu. Stvaranje novozelandskog nacionalizma podrazumijevalo je razvijanje ideje homogenog društva. Ideja da su Novozelandoni jedan narod bila je 1920-ih čak i snažnija nego krajem 19. stoljeća, te se smatralo da će se etničke razlike na kraju asimilirati u jednu matičnu kulturu. Prema Belichu, glavna rasna kategorija na No-

vom Zelandu u to vrijeme bila je arijanizam. Arijanizam je izjednačavao razlike između Engleza, Škota i Iraca: "Kelti nisu bili Anglosaksonci ili Teutonci, ali su bili Arijci" (Belich 2001: 209). Arijanizam je uključivao i sjevernu Europu, ali, što je najvažnije, i Maore. Edward Tregear je u knjizi *Arijski Maori* (1885) tvrdio da Maori imaju isto podrijetlo kao i sjeverni Europljani. Pokušao je dokazati da je maorski jezik sličan latinskom te da njihovo slikanje na stijenama prikazuje znanje stečeno davno u Indiji. Do početka 20. stoljeća naširoko se vjerovalo da su Maori nasljednici Arijaca i zapravo bijelci. Politike asimilacije bile su 1920-ih utemeljene na tezi da su Maori zbog svojih arijskih korijena "bolji crnci" od ostalih. Ideja o "boljim crncima" podsjeća na ideju Novozelandana kao "boljih Britanaca" od Britanaca samih (Belich 2001: 209).

No Dalmatinci, kao i drugi narodi s juga Europe, te imigranti iz Azije, bili su izvan kategorija Arijaca. Kada je započela kriza 1920-ih, rasistički stavovi prema strancima su osnažili. Mnogi od onih koje se smatralo strancima, poput Kineza, Indijaca i Hrvata, pokušali su dokazati na sve moguće načine sličnost matičnoj, britanskoj, novozelandskoj kulturi. Tako je, primjerice, 1926. jedna grupa Indijaca tvrdila da su oni "braća i prvi rođaci engleskog naroda" te arijskih korijena (Belich 2001: 231) (13). Iako su i Dalmatinci pokušali umanjiti razlike, 1930. kontrola imigracije ustvrdila je da Dalmatinci nisu poželjni useljenici i nisu u stanju inkorporirati se u matičnu kulturu jer su opasan "neteutonski element" koji "održava kontakte sa zemljom podrijetla i živi u odvojenom zajednicama koje imaju vrlo malo kontakta s onima koji tim zajednicama ne pripadaju" (Canvin 1970: 82). Takve optužbe dodatno su odvojile Dalmatince od matične kulture i polaganim nestajanjem industrije kauri smole 1930-ih mnogi su podigli male farme, prebacili se na uzgoj vinove loze ili ribolov. Uspjeli su stvoriti male održive tvrtke u kojima su poslove našli prijatelji ili članovi obitelji. U sljedećem poglavlju istražit ću kako su te promjene djelovale na odnos Maora i Hrvata.

I onda se prestalo kopati smolu...

Industrija kauri smole propala je 1950-ih, a zadnji kopači su bili prisiljeni naći nove poslove. Tog se perioda dobro sjećaju maorsko-hrvatski kopači smole:

Kada se prestalo s iskopavanjem smole moj je otac kupio nešto zemlje, zasijao travu i kupio dvanaest krava za mužnju...

Kada se prestalo s iskopavanjem smole moje se otac odlučio preseliti u Henderson, kupio je nešto zemlje i počeo se baviti vinarstvom.

Kada se prestalo s iskopavanjem smole moj je otac otvorio prvu ribarnicu...

Kada se prestalo s iskopavanjem smole moj se otac preselio u grad... ali ja sam ostao s majkom u naselju Te Kao. I dalje je bio sa svojim Dalijama... Jedne se noći otac vratio i rekao: "Živjet ćemo zajedno..." i ostao je s nama... ali onda je opet otišao... u Dargaville... svojim ljudima... vidite, moj je otac želio ostati s nama, ali u naselju Te Kao nije bilo posla. Živjeli smo u maloj baraci, mnogo nas, cijela obitelj, u to vrijeme nismo imali kuću, ništa. Bilo je stvarno teško. (intervjui Hans-Petera Stoffela s potomcima hrvatskih kopača smole 1970-ih)

Vrijeme "kada se prestalo s iskopavanjem smole" ne označava samo ekonomsku promjenu za maorske i hrvatske kopače, već ukupnu promjenu u maorsko-hrvatskim odnosima. Promjene su započele još 1930-ih, kada je mnogo Hrvata dovelo žene iz Dalmacije, kupilo farme ili otišlo u veće gradove u potrazi za poslom. U svojim lingvističkim analizama Hans-Peter Stoffel (1988) dijeli maorsko-hrvatske odnose u dvije faze: prvi period od 1880. do 1930. je označen bilingvizmom i drugi od 1930. do 1950. u kojem se prepoznaje trilingvizam i dominacija engleskog jezika. Razlika tih faza nije bila vidljiva samo u jeziku, već i u drugim područjima maorsko-hrvatskih odnosa. Kada su nestale temeljne veze, koje su bile zasnovane na opresiji koju su obje grupe iskusile u jednom povijesnom periodu, nestajale su i ostale kulturne tvorbe. Nakon 1950-ih putevi Maora i Hrvata koji su radili na poljima smole počeli su se razilaziti. Kao što je ustanovio Wiremu Tomas:

[Kada se prestalo s iskopavanjem smole] mnogo je Dalija kupilo zemlju, otvorilo tvrtke, kupilo farme ili užgajalo vinovu lozu, dok su se Maori uglavnom vraćali u svoja plemenska područja.
(Tomas n.d.)

Važno je naglasiti da su 1920-ih postojali različiti maorski pokreti. Od 1890. pa do u 1920-e dodatno se smanjila maorska zemlja (14), a i ona je bila bez perspektive za bilo kakav razvoj. Godine 1916. maorski prorok Rua Kenana i njegovi sljedbenici ušli su u oružani sukob s policijom i odbili se boriti za Britaniju u Prvom svjetskom ratu. Te Puea, unuka maorskog kralja Tawhiaoa, također je organizirala otpor novač-

nju Maora za rat (15). No istovremeno članovi Stranke mladih Maora i njihovi visokoobrazovani i ugledni vođe, npr. Apiarana Ngata, Maui Pomare i Peter Buck, zagovarali su asimilaciju Maora u dominantnu kulturu. Neki od njih su prihvaćali teoriju o arijskom podrijetlu Maora. U Prvom svjetskom ratu vidjeli su odličnu priliku za uključenje Maora u "mi" nacije, te su formirali komitet za novačenje i organizirali maorski bataljun. Maui Pomare bio je naročito aktivan u uključivanju Maora u rat. Putovao je po Sjevernom otoku i posjećivao "kuće za sastanke" (*marae*) u kojima je držao govore u pohvalu maorskih dragovoljaca:

Dragovoljna služba naših sunarodnjaka... dodaje novu i slavnu tradiciju povijesti maorske rase. Ona je kruna osjećaja pripadnosti Commonwealthu; takva služba u najboljoj maniri zadovoljava želju Maora kako bi se prikazao svijetu jednakim Pakehi u svakom smislu – fizički, mentalno i duhovno. (citirano u: King 1977: 79)

Nije bilo lako nagovoriti Maore za borbu u ime britanskog carstva. Na sjeveru je, međutim, odaziv bio veći nego u drugim dijelovima Novog Zelanda. Zanimljivo je da su izvješća o njemačkim zločinima počinjenim u Belgiji djelovala na povećanje broja maorskih dobrovoljaca. Whina Cooper, koja je tada živjela na području Hokianga, prisjeća se tog vremena:

Identificirali smo se s Belgijancima. Poput Maora oni su bili mala zajednica, a napali su ih i maltretirali Nijemci. Naši stariji ljudi govorili su da se to može dogoditi i Maorima. Rekli su ako se Nijemci ne zaustave тамо, mogli bi на kraju доći оvdje činiti iste stvari. Također su smatrali kako je zadatak Maora да brane Aotero... Maui Pomare govorio je na velikom sastanku u Waipuna *marae* ["kući za sastanke"]. On je najbolji govornik kojeg sam ikada čula. Govorio je kako svatko treba sudjelovati u borbi – да ће tako sačuvati tradicije predaka i pomoći nam да uredimo odnose s Pakehamama. (King 1982: 71–73)

Belich tvrdi da je maorsko držanje u borbama i strategija lojalnosti koju je smislila Stranka mladih Maora povećala поштovanje Pakeha za Maore te ih čak i započela "pobjeljivati" u njihovim očima (Belich 2001: 212). Maori su bili prihvaćeni u ideju "mi" nacije i kroz sport. Ragbi je postao nacionalni sport još početkom 20. stoljeća, a do 1920. bio je dominantan na Novom Zelandu. Članovi Stranke mladih Maora pomogli su institucionalizirati maorske ragbi klubove te su 1920-ih maorski igra-

či postali dijelom reprezentacije – All Blacks. Uglavnom se smatralo da su Maori ratnici po prirodi, te su stoga dobri za sportove koji nalikuju na rat (Belich 2001: 213).

Mladi maorski vođe imali su utjecaja i na vladu. Apirana Ngata bio je ministar za domorodačko stanovništvo od 1928. do 1934. Uspostavio je shemu za razvoj maorskih posjeda, osigurao državne zajmove za maorske farmere te u nekim dijelovima Novog Zelanda, na istočnoj obali i Sjevernom otoku, znatno poboljšao uzgoj na maorskim farmama. Iako je Ngataina inicijativa obuhvatila oko 12.000 Maora do 1935., pokazalo se da takva shema nije održiva u mnogim krajevima, a zasigurno je bila potpuno neupotrebljiva za Maore na Far Northu. Na području Hokianga, gdje je zemlja bila plodnija nego na poluotoku Te Aupori, farme krava omogućile su bolji život za 3000 Maora (Belich 2001: 202). No u naseljima Te Hapua, Te Kao, Sweetwater i Waiharara većina je Maora i dalje kopala smolu jer je zemlja bila loša i na njoj se nije moglo proizvesti ništa od ekonomskog važnosti. Općenito ih je ipak, unatoč naporima vlade za poboljšanje statusa Maora, i dalje prema statistikama 1933. bilo 75% nezaposlenih (King 1992: 293). Oni koji bi pokušali naći posao u gradovima bili su žrtve iskorištavanja na razne načine. Usto, većina Maora su bili nekvalificirani radnici jer je obrazovanje koje su dobili u domorodačkim školama bilo uglavnom vezano uz poljoprivredu i kućanske poslove. U to doba Maori su živjeli u kućama koje su bile znatno ispod standarda i mnogi od njih su doslovce gladovali (16). Izvješće o zdravlju Maora ustanovilo je da je smrtnost populacije 23,4% na 1000 ljudi u usporedbi s 9,7% nemaorskog stanovništva (King 1992: 291). Muriwhenua Maori, koji su u potpunosti bili ovisni o industriji kauri smole, živjeli su u krajnjoj oskudici:

Smole sada treba toliko malo da se pomoću nje ne može osigurati život... ne postoji industrija koja bi trebala takvu sirovinu, pa ni posao povezan s njom. (dr. Duncan Cook, zdravstveni službenik, 1936.)

Godine 1938. zatražena je od vlade hitna pomoć za Maore u Te Hapui jer su mnogi od njih bili na granici gladi, a istovremeno su se zbog bolesti zatvarale škole na cijelom području Muriwhenua. Službenik zadužen za zdravstvo, koji je obilazio polja smole na području Parangarenga, 1939. izvjestio je da je "prehrana lokalnih Maora koja se sastoji uglavnom od kumare, kruha, keksa i čaja, a tek ponekad ribe,

ali bez mlječnih proizvoda, voća ili povrća, odgovorna za stanje potrhanjenosti" (Koning i Oliver 1993: 38). Na isti način i službenici koji su popisivali kuće na području Muriwhenua ustvrdili su da stanje tih naselja "otkriva užasne uvjete":

a) higijenski: prljave, prenapučene, bez vode, bez sanitarija itd.; b) mnogi su domovi izgrađeni od drvenog okvira pokrivenog međusobno zašivenim vrećama i zasigurno vodopropusni. Neki žive u šatorima, a neki u ubičajenim maorskim potleušicama izgrađenim od valovitog lima – i u tim slučajevima prenapučenim. (Koning i Oliver 1993: 39)

Stalno se tražila pomoć vlade. Shema razvoja posjeda koja je započeta u naselju Te Kao 1925. nije bila uspješna i problemi su se nastavili. Pastor Frederick Augustus Benett, biskup Aotearoe, posjetio je područje Muriwhenua 1937. godine. Šokiran uvjetima života Maora i neplodnom zemljom predložio je vlasti preseljenje Maora iz sela Te Hapua na područje Kapowairua gdje je zemlja bila plodnija. No Maori su se suprotstavili tom prijedlogu. Duncan Cook, načelnik područja, imao je malo drugaćiji prijedlog:

Problem naselja Te Hapua je smještaj u blizini škola prije negoli uz plodnu zemlju. Nove kuće, koje su hitna potreba, treba sagraditi uz plodnu zemlju na kojoj svaka maorska obitelj može uzgojiti dovoljno hrane za svoje potrebe. No takva politika je nemoguća ako škole koje postoje ne uvedu mogućnost smještaja za učenike. Uvjeren sam da Maori iz sela Te Hapua, ako žele živjeti u održivim uvjetima a ne parazitirati na pomoći bijele populacije Novog Zelanda, moraju imati škole sa smještajnim kapacitetima, kao i farme na područjima s najboljom zemljom. (Izvješće o stanju zdravlja Maora u naseljima Te Hapua i Te Kao, 1936.)

Laclauov koncept logike ekvivalencije i razlike ponovo može biti koristan u analizi novog političkog prostora koji je nastajao djelovanjem politika asimilacije i međusobnim odnosima uključenja i isključenja. Dok su Prvi svjetski rat i sport uključivali Maore u "mi" nacije, Maori su bili politički i kulturno isključeni iz novozelandskog društva. Primjerice, maorski zastupnici u parlamentu davali su sliku političke uključenosti, ali upravo su oni podržavali asimilaciju i, sukladno tome, isključivanje maorske kulture iz javnosti.

Belich smatra da glavna ostavština Stranke mlađih Maora "nije asimilacija, već vrsta benigne segregacije", jer su uspjeli stvoriti odvojene

vojne, sportske i razvojne organizacije koje su pomogle očuvanju "maorstva" (Belich 2001: 206). Webster (1998) smatra da je "maorstvo" kao oblik "rasnog ponosa" također stvoreno u to vrijeme. Tvrdi da je ta ideja služila "prikrivanju" izrabljivanja Maora te im onemogućavala sagledavanje njihovih stvarnih interesa kao radničke klase, a maorsku kulturu kao "način borbe". No budući da su Maori sudjelovali u različitim oblicima borbi, ne samo radničkoj na što upućuje Websterova teza, ideja maorstva sama se po sebi može smatrati rezultatom "načina borbe".

Ernesto Laclau (1990) tvrdi da se iskustvo dislokacije nalazi u pozadini svih borbi, a odgovor na dislokaciju je imaginarna rekonstrukcija poreknutog identiteta. Iz te perspektive ideja maorstva može se smatrati artikulacijom maorskih zahtjeva za rasnom jednakošću, političkom participacijom, ekonomskom jednakošću i dostupnošću obrazovanja i zdravstvene zaštite unutar dostupnih političkih i strateških diskursa. Budući da nijedan od tih diskursa nije homogen, te postoje mnoge čvorišne točke uokolo kojih se konstruiraju raznovrsni diskurzivni elementi, artikulacije su uvijek kontradiktorne. U tom kontekstu Belicheva teza da politika Stranke mladih Maora "nije bila asimilacija, nego vrsta benigne segregacije" može odvesti na krivi trag. Ono što on označava "benignom segregacijom" zapravo je rezultat traumatičnog iskustva izmještenja (dislokacije) koje je konstruiralo diskurs maorstva. Štoviše, politika maorstva bila je upisana kako u diskurs asimilacije, tako i u društveni antagonizam. Za Laclaua antagonizam je posljedica nekompletnosti simboličkog univerzuma, nedostatak koji onemogućava potpuno konstituiranje društva. Tako je ideja maorstva, koju su promovirale Stranka mladih Maora i drugi slični pokreti tog vremena, bila zapravo odgovor na asimilaciju.

Važno je za primijetiti da ni ti pokreti nisu bili homogeni jer su se u njima mogli naći različiti tipovi odgovora Maora na nove okolnosti. Primjerice, dok su neki članovi Stranke mladih Maora pozivali na maorsko jedinstvo "sastavljenod plemenskih gradivnih elemenata", Wi-remu Ratana uspostavio je religijsku i političku organizaciju koja je nalaževala maorsko jedinstvo na neplemenskoj bazi (Belich 2001: 199). Stvorio je svoju crkvu i propovijedao jedinstvo Maora temeljeno na ideji božanskog naroda. Tradicionalni maorski vođe, zajedno s elitama Pakeha, nisu podržavali takve ideje. Godine 1924. Ratana je otputovao u Britaniju kako bi kralju predao protestnu peticiju. Tražio je ratifikaciju Sporazuma iz Waitangija. S vremenom je Ratana skupio veliku podršku Maora i, prema nekim procjenama, do 1936. više od pola Maora po-

državalo je njegov pokret (Belich 2001: 197). Godine 1932. pripadnici crkve ušli su u parlament, a do 1943. sva četiri zastupnička mjesta rezervirana za Maore držali su pripadnici tog pokreta. Prema Belichu, "poricanje plemenske pripadnosti" Rataninih sljedbenika "prethodilo je kasnijim urbanim neplemenskim organizacijama" (Belich 2001: 198).

Prije Drugog svjetskog rata samo 11,2% Maora živjelo je u urbanim aglomeracijama. No neekonomičnost farmi i stalno siromaštvo prisilio je mnoge obitelji na selidbu u gradove. Do kraja 1960-ih "Maori su postali uglavnom gradsko stanovništvo" (King 1992: 289). I ponovno, dok su političari koristili Drugi svjetski rat kako bi naglasili jedinstvo Novog Zelanda, Maori su se neprestano suočavali s diskriminacijom pri zapošljavanju ili stanovanju. Bili su plaćeni manje od Pakeha, a samo je mali postotak imao profesionalne poslove, bili bi diskriminirani ili bi im se onemogućavao ulaz u mnoge hotele, gostione, kina, brijačnice, javne bazene itd. (Belich 2001: 190). Sve su te okolnosti pomogle u stvaranju kolektivnog maorskog identiteta koji se konstruirao uokolo ideje maorstva, a politički ostvarivao u procesu borbe.

Niz novih maorskih pokreta počeo se stvarati 1960-ih. Iako su svi bili organizirani oko ideje maorstva, postojalo je i nekoliko antagonističkih točki među njima. Neke su grupe tvrdile da je Sporazum iz Waitangija prevara, ostali su smatrali da bi Sporazum morao postati središnji ustavni dokument koji bi trebao osigurati prava Maora. Ukratko, kao što tvrde i Laclau i Mouffe (1985), artikulacija i uključivanje pojedinog političkog diskursa je uvijek posljedica borbe, a istovremeno ne postoji borba u kojoj bi identiteti sukobljenih strana, bilo dominantne ili podređene strane, ostali netaknuti. Ideja maorstva bila je stvorena kao "konstitutivna vanjština" koja prijeti asimilacijskim politikama jedinstvenog Novog Zelanda, ali je i upisana u samu tu asimilacijsku politiku*. Stoga bi bilo pogrešno tvrditi da je maorstvo tek izraz neke esencije koja služi kako bi sakrila "drugu stranu maorske kulture" i "stvarne maorske interese".

Snažna politika asimilacije utjecala je i na Hrvate u to vrijeme. Logika ekvivalencije i razlike iskorištena na "strancima" djelovala je kroz međusobni odnos promocije asimilacijskog uključivanja "drugih" i isključivanja neasimiliranih. Kao što je već rečeno, glavna svrha asimila-

* Naime, ako postoji asimilacijska politika ona ima uvijek konstitutivno vanjsko prema kojem je uperena, ako nestane tog vanjskog nema ni asimilacijske politike. Odnosno da bi se asimilacijska politika opravdala, ona mora stalno proizvoditi ono što nije asimilirano. (op. prev.)

cijске politike bila je legitimirati dominantnu grupu kao prirodni identitet cijele nacije. Kao i u kolonijalno vrijeme, ta je dominantna grupa sebe smatrala jedinom kompetentnom prosuđivati druge i njihov stupanj asimiliranosti.

Zbog njihova "načina života" i "izgleda" Hrvate se smatralo nesposobnima za potpunu asimilaciju. Do 1961. više od 70% Hrvata bilo je urbanizirano (Canvin 1970: 17). No njihov prijelaz s polja smole u gradaove nije bio nimalo jednostavan. Oni koji su se odlučili proizvoditi vino imali su stalnih problema s vladom. Kad su se uzgojili prvi vinogradi na poljima smole, Hrvate se optuživalo za širenje "zla" među Maorima. U Aucklandu ih se optuživalo da prodaju "daljski delanec" koji može "ubiti" i "demoralizirati" ne samo Maore, već i sve poštene građane. U to vrijeme bio je snažan i prohibicijski pokret te je bila uvedena zabrana prodaje preko dva galona vina. Nakon što je zabrana prestala važiti 1950-ih počelo se pojavljivati sve više vinograda.

Većina hrvatskih vinara smjestila se u Hendersonu, zapadnom dijelu Aucklanda. Trlin je smatrao da su Hrvati više voljeli male neovisne poslove poput vinarstva, trgovine i pripreme hrane jer bi im takvi poslovi "omogućavali put prema ekonomskom napretku bez prevelike potrebe za dodatnim obrazovanjem ili svladavanjem vještina, te rudimentarnim poznavanjem engleskog jezika, što je isključilo Jugoslavene iz profesionalnih pozicija" (Trlin 1968: 13). No Hrvati nisu bili isključeni iz profesionalnih poslova samo zato što im je nedostajalo znanja. Oni su doživljavali rasističke ispade i diskriminaciju pa bi im, čak i kad su imali jednak ili čak bolje obrazovanje od Pakeha, rijetko bio ponuđen posao. To je vrijedilo i za Ameliju Batistich koja je, unatoč obrazovanju u novozelandskim školama, imala poteškoća kada bi se pokušala zaposliti izvan hrvatske zajednice (Batistich 2001).

Mali neovisni poslovi poput restorana, ribarnica, vinogradarstva, mljekarstva ili voćarstva omogućili su Hrvatima zapošljavanje cijele obitelji koja je radila prekovremeno (Trlin 1958: 15). Trlin tvrdi da je u to vrijeme obitelj postala važna društvena i ekomska jedinica Jugoslavena. Za to razloge nalazi u njihovojo "nesvjesnoj težnji za ekonomskom sigurnošću koja je trebala zamijeniti društvenu sigurnost koju su im pružale njihove seoske zajednice u Europi, a kojih su se morali odreći naseljavanjem na Novom Zelandu" (Trlin 1968: 15). Usto, većina Hrvata na Novom Zelandu imala je poziciju koja ih je prisiljavala na djelovanje isključivo unutar svoje zajednice i obitelji. Stvaranje snažne obiteljske mreže i koherentne

zajednice djelovalo je i kao prostor otpora rasističkoj opresiji. To je omogućilo i duže preživljavanje tradicionalnih formi života, prenesenih iz dalmatinskih sela, u novom okružju (17). Paradoksalno, vlada je istovremeno ohrabrilala razvoj snažne zajednice, a time i pribavljala argument kako je separacija Hrvata pokazatelj njihove nekompletne asimilacije. Tako su Hrvati bili zahvaćeni u kontradikciji. *Enciklopedija Novog Zelanda* (1966) opisuje tu dvostruku vezu iz perspektive Pakeha:

Neke jugoslavenske obitelji imaju već drugu generaciju potomstva rođenu na Novom Zelandu, ali su još uvijek problematični jer se teško asimiliraju. Razloge za takvo stanje treba pripisati djelomice lojalnosti Slavenima, a djelomice i osjećaju kako svaka vlada, a posebno ona koja je strana, predstavlja nepotrebno zlo. Brzo nakon Drugog svjetskog rata Jugoslavene iz prekomorskih zemalja pozvalo se natrag u domovinu. Manje od 300 ih je napustilo Novi Zeland, no mnogi koji su ostali nisu donijeli odluku bez okljevanja. Ponašanje Hrvata u vrijeme rata nije bilo baš pohvalno. Neki su, obično oni rođeni na Novom Zelandu, bili dobrovoljci i besprijekorno služili u vojsci. No većina se snažno odupirala pokušajima novačenja, iako je Jugoslavija bila saveznik i konzulat je stalno pozivao dobrovoljce, nitko se nije prijavio. Proći će još neko vrijeme dok Jugoslaveni ne steknu isti temeljni osjećaj i izgled kao Britanci s Novog Zelanda. (Wilson 1966: 628–629)

U to vrijeme mnogo je Hrvata uspjelo u poslu, posebno u vinarstvu. Taj je uspjeh ponovno propitao asimilacijski koncept uključivanja i isključivanja u kojem su sad Hrvati bili ekonomski uključeni, dok ih se istovremeno smatralo neasimiliranim ili isključenima iz društva. Ta konstrukcija "asimiliranih" i "neasimiliranih", prema Hageu,

ne samo da prikazuje podjelu populacije na dva dijela – one koji su u centru i asimilirani i one koji su marginalni i neasimilirani. Mnogo je važnije što takva podjela konstruira neasimilirane osobe na način koji omogućava asimiliranim vidjeti neasimilirane kao negativnu ili problematičnu grupu te asimiliranim daje moć aktivnog isključivanja neasimiliranih iz društvene, političke i kulturne sfere. (Hage 1998: 137)

Tako je ekonomska inkluzija Hrvata našla mesta u govoru premijera Roberta Muldoona, koji je bi oduševljen rastom industrije vina na Novom Zelandu:

Ostao sam začuđen brojem ljudi [Dalmatinaca] s ovog područja koji su teškim radom izgradili uspješne tvrtke... za putovanje preko pola svijeta kako bi se pokušao stvoriti novi život potrebne su posebne kvalitete, hrabrost i inicijativa. Te su se kvalitete prenijele i na potomstvo i one su iznimna vrijednost našeg nacionalnog života. (*Wine Review*, 1971: 11)

Tijekom ekonomskog uspjeha mnogi Hrvati oženjeni Maorkama počeli su se međusobno dijeliti na one koji su ostali živjeti u maorskim zajednicama na Northu i one koji su odselili i živjeli u hrvatskim zajednicama. Izrazi "naši Maori" i "njihovi Maori" postali su uobičajeni. Služili su uglavnom da bi se stvorila razlika između potomaka iz hrvatsko-maorskih brakova. "Njihovi Maori" odnosilo se na one koji su nastavili živjeti "maorskim načinom života". Utjecaj dominantne ideologije u tom izrazu je jasan jer "maorski način života" označava lijenos i nedostatak ekonomске inicijative. Tako se efekti asimilacijske politike mogu pratiti i u maorsko-hrvatskom odnosu. Njihovi su se putevi možda krenuli razilaziti, ali efekti njihovog kontakta nisu u potpunosti nestali. Mogli su se pratiti u kulturnim praksama koje su nastale kao rezultat njihovog kontakta. Tako ih je Dansey zabilježio u svojoj knjizi *Običaji Maora danas*:

Pitam se nije li na Northlandu... (ceremonija cvijeća) započela na poljima smole tako što su cvijeće počeli sakupljati Dalmatinci koji su često bili bračno povezani s maorskим obiteljima. Jedan od najljepših maorskih svadbenih običaja je onaj kojeg zovu "cvjetna ceremonija". Koliko znam, taj je običaj ograničen na Northland i Auckland u kojem se može naći među obiteljima koje su došle s Northlanda. U toj ceremoniji napitničar, ili neki drugi ugledni član obitelji, uzme komadiće svadbene torte zapakirane posebno za tu priliku te ih daruje predstavnicima različitih obitelji koje prisustvuju vjenčanju. Svaki komadić na sebi ima cvijet i odatle i ime ceremonije. Ponekad je sama dekoracija torte u obliku cvijeta pa se sam cvijet ne dodaje. Vjerujem da su nekada darovani morali izgovoriti svoju genealogiju koja bi legitimirala njihovo prisustvo na svadbi, ali izgleda da toga danas više nema. Dr. Joan Metge je u knjizi *Nove maorske migracije* primijetila taj običaj kod Maora s Northlanda, ali tek kao zabavu za djecu. Oni koji su prozvani moraju pjevati kako bi dobili cvijet. Bez obzira da li tek nazdravljaš ili stojiš i pjevaš za svoj komadić torte, moraš znati da si dio običaja

u kojem se sudjeluje kako bi se željelo mladoženji i mlađenki sve najbolje te se prilikom toga i dobro zabavilo. Načelno, to nije ni običaj Maora, ni Pakeha... (Dansey 1971)

U principu, takve kulturne prakse se mogu promatrati kao proizvod hibridnosti. Jedan od najljepših primjera hibridnosti je pjesma "Jedan običan dan iza Kaitaie" s kojom bih zaključila ovo poglavlje. Napisao ju je poznati novozelandski pjesnik Kendrick Smithyman, a pjesma završava u nekoj vrsti englesko-maorsko-hrvatskog jezičnog labirinta. Kendrick Smithyman (1922–1995) se prvo zaposlio kao učitelj u osnovnoj školi, objavio jedanaest knjiga poezije, te kasnije predavao na Sveučilištu u Aucklandu (McKay 1971: 88). Ljeta je često provodio na Far Northu gdje je prijateljevao s Maorima i Dalmatincima. Sam naslov pjesme pokazuje kome je namijenjena, onima "iza mjesta Kaitaia", Dalmatincima i Maorima s polja smole. Pjesma je prepuna aluzija i konotacija na povijest regije i način života hrvatskog stanovništva:

Između mora i oceana
imanja u dolovima leže
bez planine da utjehu im dade

ili

Seljaci se izdigoše s mukom
iz pustare, učivši u svojim kućama čudnim
nov jezik ali staru vjeru
kako svetom Ćirilu i Metodu moliti se...

Kao što stihovi sugeriraju, Hrvati koji su živjeli "iza gradića Kaitaia" izgradili su crkvu posvećenu svetom Ćirilu i Metodu, te su prvi izgradili farme na zapuštenim poljima smole. Drugi stihovi odnose se na maorsko-hrvatske veze:

A rođaci: preplanuli, ozbiljni
slavensko-polinezijska lica

Ja sam stranac. I reko bih lako
da stranci smo svi. Jer zemlja stvorena je
kako bi svijjela nam se. Ne tako daleko na sjever
odlaze oni, da ponude.
Hinej koja nalik močvarnome je miru

Hinei-nui čija neposlušna kosa zvecka
 idiotski poput Cordyline
 Hinei-nui-te-Po, onoj koja je tama
 u srcu što govori o zemlji,
 na rubu vjetra, s obalom mora.
 Odbiti je ne možeš. Pišem u njenoj prašini,
 na haubi našeg karavana
 M A T E. I to dovoljno je ovaj čas.

Ako živimo, u jeziku stojimo.
 Riječi promijeniti moraš.

Magija pjesme i njena morsko-hrvatsko-engleske značenja svode se u jednu riječ MATE. Ta posljednja slika u sebi spaja lingvističke i povijesne elemente pjesme: engleski na kojem je pjesma napisana, hrvatski koji se evocira referencom na crkvu svetog Ćirila i Metoda kao i slavensko-polinezijskim licima, i maorski koji se pojavljuje u posljednjim stihovima koji su preplavljeni bićima iz maorske mitologije.

U svijetu svjetla božica Hine-nui-te-po se naziva Hine-titama. Njen je otac svemogući Tane stvoritelj šume, biljaka, životinja i ptica kao i svijeta tame kojima one pripadaju. No, zbog incestuozne želje Hine-Titama bježi od svog oca i mijenja svoje ime u Hine-nui-te-po, Velika Gospa Noći. U maorskoj mitologiji povezuje je se sa smrću. Njen otac Tane briše se za sve što je živo, a sve ono što umire dolazi u njeno carstvo. Heroj Maui pokušao je osloboditi ljude od smrti osvajanjem Hine-nui-te-po, ali ga je prevarila ptica kukavica pa ga je Gospa Noći obuhvatila nogama i ugušila (Orbell 1996: 57). Zanimljivo je što pjesnik piše riječ MATE u prašinu Hine-nui-te-po koja je pala po haubi automobila. Riječ "mate" u engleskom jeziku ima mnoga značenja: prijatelj, muž, žena, muškarac, imati seksualni odnos, oženiti se, sprijateljiti se. Na maorskom "mate" označava smrt jer je Hine-titama ona koja donosi smrt ljudima zbog bijega od svog oca Tanea. Na kraju, Mate je na hrvatskom vlastito ime koje se često čuje na kamenitim uskim ulicama dalmatinskih sela i koje odzvanja i dalje na Far Northu na Novom Zelandu.

Maori i Tarare na poljima smole



Vjenčanja. Privatna zbirka obitelji Jurlina.

NEW ZEALAND COPY OF REGISTER OF MARRIAGE										Nº 52085
Marriage in the District of HOUHORA.										IR.D - 118
When and where married.	Name and Surname of the Parties.	Age.	Rank or Profession.	Birthplace.	Residence.	Relatives.	Occupation.	Witnesses.		
January 27th, 1935.	Mijo Sučič	29	Store-keeper	Umagacelar	Dalmatia	1. Te Rauhi 2. Čučak	1. Te Rauhi 2. Farmer	1. Mijo Sučič 2. Despot	1. Father and Mother (1), and his Rank or Profession (2). Mother's Name (1), and Maiden Surname (2).	
To Māpuna Hall.	Te Aue Rewi Aperahame	26	Domestic	Leopinster	Te Rauhi New Zealand	1. Te Rauhi 2. -	1. Te Rauhi 2. -	1. Te Rauhi 2. -	1. Te Rauhi 2. -	
MARRIED, after the delivery to me of the Certificate required by the Marriage Act, 1908, by <u>Houhora Kingi</u> , Officiating Minister [or Registrar].										
Marriage was solemnized between us, <u>Mijo Sučič</u> <u>Te Aue Rewi Aperahame</u>										
In the presence of us, <u>Pene Romana</u> <u>Rapini Rorana</u>										
I hereby certify that the above is a true copy of an entry of Marriage in the records of my office. Gives under my hand at Wellington, the 15th day of September, 1935. for this certificate is 2/- (6/-). CAUTION.—Any person who (1) falsifies any of the particulars on this certificate, or (2) uses it as true, knowing it to be false, is liable to prosecution under the Crimes Act, 1908.										
<i>[Signature]</i> Deputy Registrar-General										

Vjenčani list Mije Sučića i Te Aue Rewi Aperahame, Houhora.



*Lijevo:
Potomci
Erine Kaka
i Andrije
Kleskovicha,
Te Kao.*

*Desno:
Lovro
Petričević
(zadnji red
lijevo) i
Makereta
Raharuhi
(prvi red
lijevo).*

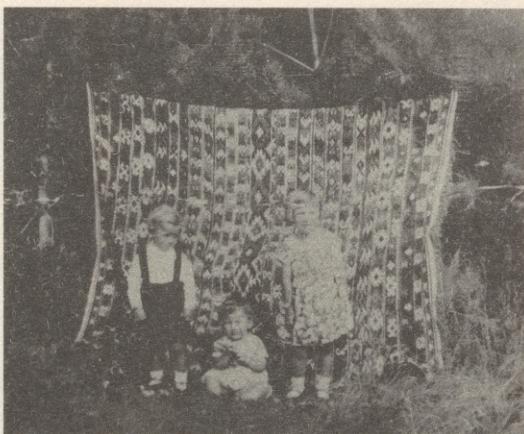


*Lovro Petričević, guverner Novog Zelanda lord Bledisloe i njegova supruga, 1931.
Pandora (u blizini Uvale duhova), Novi Zeland.*

Maori i Tarare na poljima smole



Marica Milich s čilimom
(ruho), Kaitaia.



Maričina djeca fotografirana ispred čilima,
Kaitaa. (Privatna zbirka Matije Henderson.)



Dalmatinci na Novom
Zelandu (fotografije
koje su slane u
Dalmaciju).



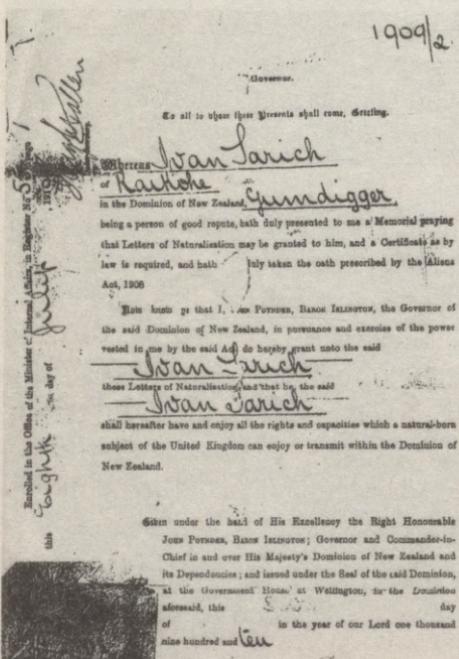
U sredini Jakov Gareljić
i Marijan Vraneš, 1918.
(Privatna zbirka obitelji
Udjur.)



Pozdrav sa Zelanda. (Privatna zbirka obitelji Yelash.)



Žuva Nobilo, 1939. Vjenčanje u Lumbardi u odsutnosti mladoženje. Žuva u ruci drži mladoženjini sliku. (Privatna zbirka Steve Nobila.)



Dokument o naturalizaciji Ivana Šarića. Ivan Šarić je rođen 1885. u Račišću, otok Korčula. Godine 1910. oženio se s Karelom Ariki Toia. (Privatna zbirka Kipi Roberta Saricha.)

“Na kraju krajeva, ja sam
djelomice Maorka, djelomice
Dalmatinka, ali iznad svega
ja sam Novozelandčanka”

Kad sam bila mlada, mnogi su me stranci pitali o mom rasnom podrijetlu pohvalno se izražavajući o mom tenu, implicirajući kako bih lako mogla biti i lokalna Maorka. Iznervirana, znala sam im odgovoriti: “To je rezultat genetske kompatibilnosti.” (Szászy 1990: 51)

Na kraju krajeva, ja sam djelomice Maorka, a djelomice Dalmatinika. Ja sam vrijedna žena. Naravno, prvo i osnovno ja sam Novozelandčanka, to je neosporno. Oni, mislim Maori i Dalmatinci, su različiti ljudi, znaš, različite rase valjda, a ja preferiram biti Novozelandčanka. (Miri Simich, Auckland, 2000.)

U ovom će poglavlju analizirati kompleksnost procesa individualne konstrukcije identiteta maorsko-hrvatskih potomaka na Novom Zelandu. Kao što je napomenuto u prethodnim poglavljima, nemoguće je razmatrati individualne identitete odvojeno od kolektivnih. Usto, budući da su individualni identiteti uvijek implicirani u kolektivnim iskustvima grupe, kao što to upozorava i Brah (1996), odnos između tih dviju formi identiteta je komplikiran i često kontradiktoran. Prema Brah, iskustvo grupe se ne može reducirati na sumu individualnih iskustava jer je u konstrukciju kolektivnog identiteta uključeno i brisanje unutarnje grupne heterogenosti. Drugim riječima, nešto mora biti potisnuto ili zaboravljeno kako bi se konstruirao kolektivni identitet, a to što se potiskuje uvijek je povezano s odnosima moći u društvu. Usto se konstrukcija grupnog identiteta stvara sa stalnom referencom prema nekoj drugo-

sti. Ernesto Laclau kaže da "ne postoji način na koji bi neka grupa koja živi u široj zajednici mogla imati monadički status – upravo suprotno, dio definiranja vlastitog identiteta je i stvaranje kompleksnih i pomno razrađenih sustava odnosa s drugim grupama" (Laclau 1995: 147). No pozicija svih grupa u nekom društvu rijetko je egalitarna. Borba neke grupe za afirmaciju vlastitog identiteta protiv dominantne grupe uvijek transformira identitete svih koji su u tu borbu uključeni. Drugim riječima, ta ih borba hibridizira. Kao što pozicija svake grupe u društvu nije jednaka, proces hibridizacije će uvijek odražavati i odnose moći.

Zanima me način na koji su pojedinci, potomci maorsko-hrvatskih predaka, stvorili vlastiti identitet unutar heterogene diskurzivne prakse koja je djelovala na Novom Zelandu, te kako su doživjeli hibridizaciju identiteta i odnose moći. Laclau (1994) tvrdi da se subjekt identificira s jednom ili više dostupnih diskurzivnih pozicija u društvu. Naravno, pojedinac nikada slobodno ne bira između njih. Primjerice, "u rasističkom i seksističkom društvu nitko ne bira biti bijelim, crnim... Azijcem, mješancem, muškarcem, ženom i tako dalje; svatko je unaprijed pozicioniran institucijama i društvenom silom unutar diskurzivnog polja koje nikada nije potpuno proizvod izbora" (Smith 1998: 56). U terminima klase jasno je da Maori i Hrvati nisu slobodno izabrali biti kopačima smole ili biti na dnu društvene ljestvice. Bili su prisiljeni raditi kao kopači smole i jeftino prodavati svoju radnu snagu da bi preživjeli. Kao i u drugim slučajevima, konstruiranje njihove subjektne pozicije odražava višestruka djelovanja društvene moći. Subjektne pozicije nisu apriorne kategorije, upravo suprotno, one odražavaju konfiguraciju moći u danom povijesnom trenutku. No pojedinci uvijek doživljavaju te pozicije kroz politički diskurs.

Laclau tvrdi: subjekt je uvijek subjekt manjka, ali manjka koji je "aktivran i produktivan" zbog toga što je taj manjak (ili nedostatak) uzrok želje za identifikacijom s društvenim poretkom (Laclau i Zac 1994: 35). Umetanje subjekta u društveni poredak, u simboličko, događa se činom identifikacije kroz kojeg subjekt prepoznaje sebe kao nešto. Subjekt ne prestano pokušava dovršiti svoj identitet u simboličkom, ali takva vrst kompletnosti je nemoguća zbog toga što je, kako objašnjavaju Laclau i Mouffe (1985), simboličko samo strukturirano uokolo iste te praznine koju subjekt želi popuniti. Simboličko ne postoji kao objektivni sustav, ono postoji samo na razini smisla kojeg ima za subjekta. Društveni smisao nudi se kroz različite diskurse koji stvaraju imaginarni okvir pomoću kojeg subjekt interpretira simbolički sustav. Drugim riječima, kako

objašnjava Žižek, manjak u društvenom uvijek se prikriva fantazijskom konstrukcijom kojom doživljavamo društvo kao objektivnu realnost. Objektivni svijet se predstavlja prirodnim iako je zapravo utemeljen u ideološkoj fantaziji. Ukratko, fantazija strukturira realnost, ona "podržava konzistenciju onog što zovemo 'realnost'" (Žižek 1989: 44). Usto, upravo fantazija stvara okvir koji omogućava subjektu naučiti kako željeti. Stoga Žižekova interpretacija fantazije nije samo zadovoljenje želje subjekta, već "u fantazijskom scenariju želja nije... 'zadovoljena' već konstituirana" (Žižek 1989: 118).

Takav nam pristup omogućava razumjeti da ono što zovemo 'iskustvom' subjekta nije refleksija objektivne, pred-postavljene realnosti. To ne znači da realnost ne postoji, već da je način na koji ju doživljavamo specifičan. Stoga i ne možemo naći dvije osobe koje bi imale istovjetno iskustvo istog događaja. No osobno iskustvo je isto tako kontaminirano grupnim. Vidjeli smo da se način na koji su Maori i Hrvati bili smješteni kako na poljima smole, tako i u novozelandskom društvu u cjelini, mogao očitati u konstrukciji njihovog kolektivnog identiteta. Ovdje me zanima način na koji je osobno iskustvo takvog smještanja omogućilo stvaranje različitih oznaka identiteta. Usredotočit ću se na životne priče dviju maorsko-hrvatskih žena, Miri Simich i Mire Szászy. Njihove priče pokazuju preklapanje različitih diskursa, poput rase, etniciteta, roda i klase, ali istovremeno se razlikuju u načinu na koji se interpretiraju i doživljavaju. Miri i Mira imaju slično podrijetlo, majku Maorku i oca Dalmatinca, djetinjstvo provedeno na poljima smole, obje su pohađale domorodačke škole i iskusile rasizam. No krajem 1930-ih Miri se udala za Dalmatinca i otišla živjeti u zajednicu Dalmatinaca, dok je Mira poslana u Auckland na Queen Victoria School. Promjena okoliša još jednom je transformirala način na koji je svaka od njih doživljavala svoju poziciju. Problemi rasizma, etniciteta, roda i klase upleteni su u njihove narative, ali s različitim ishodima. U tom kontekstu teško je govoriti o 'istinitim' ili 'lažnim' iskustvima jer u oba slučaja iskustvo i subjekt njime oblikovan su procesi koji su već bili oblikovani ideološkim fantazijama:

Razmatrati iskustvo i oblikovanje subjekta kao proces znači nanovo odrediti pitanje "zastupanja". "Ja" i "mi" koji djelujem(o) ne nestaju, ali ono što nestaje je ideja da su te dvije kategorije jedinstvene, fiksirane, neki postojeći entiteti, a ne oblici multilokalnosti koji se stalno preoznačavaju u svakodnevnim kulturnim i političkim praksama. (Brah 1996: 117)

Priča 1: Miri Simich

Miri Simich je rođena u Whangareiju. Njen je otac Peter Urlić, Dalmatinac iz Drašnica koji je došao na Novi Zeland početkom 20. stoljeća iskopavati kauri smolu. Mirina majka Hira Hori je Maorka iz Whangareija. Imali su šestero djece. Kada je Miri bilo četiri godine, majka joj je umrla pa su je odgojili otac Dalmatinac te baka i djed Maori. S devetnaest godina udala se za Dalmatinca, kopača smole Rudyja Simicha. Od 1947. pa do 1951. živjela je u selu Igrane u Dalmaciji.

Provela sam tri dana s Miri razgovarajući o njenom životu. Miri bi započela s pričama iz djetinjstva, a već u nekoliko sati intervjuja ostala bih iznenađena vidljivim "konfliktima" između tri vrijednosna sistema u njenim sjećanjima, pakeškog, maorskog i dalmatinskog. Gérard Noiriel (1996) tvrdi da su djeca rođena u useljeničkim obiteljima često izložena dvostrukom kulturnom iskustvu te razvija i tezu o stvaranju višestrukih identiteta koji su u međusobnoj interakciji. U slučaju druge generacije Maora i Hrvata gotovo svi moji intervjuji ustanovili su da je takav obrazac zapravo još kompleksniji. Kroz svoje prakse i memorije hrvatski su očevi prenosili norme i fantazije zemlje iz koje su došli na Novi Zeland. Kroz svoj jezik, prakse, geste i sjećanja, maorske bi majke prenosile norme i fantazije maorskog društva. Njihova djeca ne bi samo naslijedila te dvije kulture, već bi učila i norme Pakeha kroz obrazovni sustav. Moć dominante kulture se primjenjivala na maorsko-hrvatsku djecu djelovanjem domorodačkih škola. Arhivski izvori pokazuju da je većina djece iz domorodačkih škola s Far Northa bila maorsko-hrvatskog podrijetla. Unatoč tome, upravo su u tim školama prvi put iskusili što znači "ne biti Pakeha", što je samo pridonijelo njihovom konfliktnom osjećaju identiteta.

Cilj domorodačke škole bio je disciplinirati Maore i mješance. Jedni jezik kojim su se djeca smjela služiti u domorodačkim školama bio je engleski. Iako je kao dijete Miri imala dalmatinsko prezime i govorila maorski kao prvi jezik, nakon pohađanja škole počela je odbacivati svoje podrijetlo. Zbog snažne politike asimilacije željela se poistovjetiti s Pakehamama:

Kad mi je bilo šest godina krenula sam u školu... to je bio moj posao... ići u školu i učiti... U školi je bilo zabranjeno govoriti maorski. O da. Ništa na maorskom. Potpuno. Ta je škola bila domorodačka škola... znate... ali bilo je i nešto bijelaca u školi... Shepherds... tako su se zvali. Zemlja je bila prilično divlja u tim ranim danima... Ali znala sam da su engleski useljenici Shepherdi pretvorili tu zemlju u prekrasnu far-

mu... Maori to nisu mogli. Stvarno nisu, ne. Nisu bili dovoljno pametni. Ti su Shepherdi bili naši susjedi... preko brda. Bili su jako dobri. Bili su mi dobri prijatelji. Bila sam im poput kćeri, a i uvijek sam željela biti njihova kćerka. Mislila sam da su predivni... imali su stoku, tisuće... tisuće... bili su bogati... Pakehe. Zovemo ih Pakeha. To je dražesna riječ... oni toga nisu svjesni... To znači bijela osoba. Ali oni ne vole tu riječ keha... to je ime buhe. Ali to je lijepa riječ... to je kompliment...

Iako se Miri sjeća svojih Pakeha susjeda kao "predivnih ljudi", očigledno je njena slika idealizirana jer su ti susjedi bili tek predstavnici dominantne kulture u njenoj regiji. Njeno idealizirano sjećanje na Pakehe posljedica je autorativnog diskursa koji je djelovao i u drugim tipovima diskursa tog vremena. Kada sam pitala Miri o njenoj maorskoj obitelji i ranom djetinjstvu, njena se priča u potpunosti promijenila:

Moja plemenska obitelj, moja majka, moj đed i baka, oni su bili pravi Maori. Tada su Maori živjeli u nikau kućama... Bila je to velika obitelj. Bili su tamo baka, đed, ujne, stričevi, svi su bili zajedno. Pripremali bi hrtanu... veliki dimnjak... kuhanje... pudinzi i takve stvari... prekrasan smeđi puding... otvorena vatra... divno. Moj je đed imao mnogo svinja... mi djeca bi se zabavljali... bilo je to sretno doba. Prekrasna sjećanja, stvarno. Maori su dobri ljudi, znate... Moj bi otac znao govoriti da su jako, jako dobri. Nije nedostajalo ljubavi. Moj đed Paul Hori bio je poglavica... svi su ga poštivali. Nitko ne bi govorio kad on govor... sjećam se kako je izgradio pataku... ostavu... sušili bi ribu u njoj... koliko god se visoko mogla postaviti... znate, muhe ne idu visoko... smiješno odakle ti takve ideje, zar ne? Ali svrhovite. Maori su to znali... bili su pametni ljudi... teško za vjerovati... ali jesu...

Konflikt sjećanja i međuigra različitih diskursa mogla se primijetiti i u načinu na koji je Miri opisivala svog oca Dalmatinca:

Moj otac je bio Urlich, Peter Urlich iz Drašnica. Rođen je u Dalmaciji, znate. Došao je na Novi Zeland kao mladić. Oženio je moju majku Maorku. Živjeli su u Whangareiju. Moj otac je bio jedini Dalmatinac tamo... bilo je mnogo Dalmatinaca kopača smole tamo... ali su otišli. Moj je otac oženio moju majku i izgradio kuću, dom. Moja je majka umrla kad sam još bila mala. Učinila je nešto što nije smjela... i umrla je. Zaželjela se pipija [vrst školjke], ali nije smjela ići blizu vode, imala je tapu... ali je ipak otišla... i onda je umrla. Moj se otac morao brinuti za šestero nas. Ne znam što je učinio, ali Dalmatinci su bili kopači

smole i to je bilo jedino na čemu su mogli zarađiti novac... i ...moraо je otići iz našeg malog sela Matamiro na druga polja smole... znao bi se vraćati s dva konja i mnogo hrane... nismo bili gladni... Moj je otac izvrsno govorio maorski... ponekad bi pomiješao dalijski s maorskim i engleskim... ha-ha. Dalmatinski bi govorio samo za doručkom... molio se na jugoslavenskom. Maorski, engleski i dalmatinski... tri jezika odjednom... ponekad ga ne bi razumjeli... ha-ha. Zgodno, eh. Maori su ga voljeli. Puno je pomogao Maorima. Moj je otac sadio kupus... i mislim da je bio prvi koji je donio rajčicu ovdje. Rajčice su tada bile potpuno nepoznate... da, bio je jako pametan... pametniji od Maora. Podignuo je i farmu. Maori nisu ništa znali o zemljoradnji. Bio je pametniji od Maora. Znate, bio je Dalmatinac.

Ovi primjeri pokazuju niz diskursa koji djeluju istovremeno. Mirine priče o djetinjstvu ne govore nam mnogo o samom djetinjstvu, prije odražavaju diskurzivne okvire kroz koje se njena iskustva interpretiraju. Da bi shvatili način na koji je njen identitet bio zahvaćen napetošću između njene pozicije kao maorsko-hrvatske žene i želje (ili potrebe) postati poput Pakeha, mora se uzeti u obzir posebnost novozelandske kulture tog vremena, kao što je pozicija domorodačkih Maora i Hrvata kao nebritanskih migranata te složene diskurzivne prakse koje su koristili. Želja Miri Simich postati Pakeha – "Bila sam im poput kćeri, uvijek sam im željela postati kćerkom" – želja je za uključivanjem u matično i cijenjeno društvo Pakeha iz kojeg su Maori i Dalmatinci bili isključeni. No iako je postavila kulture Pakeha, Maora i Dalmatinaca hijerarhijski, s Pakehama na vrhu a Maorima na dnu, njen odbacivanje maorske ili dalmatinske kulture nije nikada potpuno. Njena emotivna povezanost s Maorima i Dalmatincima omogućilo joj je povezivanje i s jednim i drugim vrijednosnim sustavom. Drugim riječima, njen "konflikt sjećanja" nije posljedica kulturne razlike same po sebi, već odnosa moći i kulturnih hijerarhija koje su postojale kada je bila dijete.

Kad je imala devetnaest godina Miri se udala za Dalmatinca Rudyja Simicha. Nevjerojatno je kako je bilo važno da za brak dobije odobrenje svojih susjeda Pakeha:

Moj je Rudy imo 18 kad sam ga srela, ali ja sam imala samo 12... moja je obitelj otišla na otvaranje samostana nedaleko do Kaeoe i, naravno, došli su i drugi ljudi, jer nismo samo mi bili katolici... stotine je ljudi došlo s istoka, zapada, juga i sjevera. Taj je samostan još uvijek тамо, naravno. I tako, mnogo je ljudi došlo... mi smo taman dolazili kada je

došao i jedan mali kamiončić... mali kamionet... prepun ljudi... nešto je ljudi bilo odostraga... nešto sprijeda... to su bili Dalije. Nekako je moj otac uspio čuti njihov jezik... mora da je čuo one iz kabine... i jedan starac je bio tamo... Mislim, meni je izgledao staro... kad si mlad čini ti se da su svi srednjih godina stari... ha-ha... To je bio Mate Simich, otac mojeg Rudyja.

On je rekao: "Oooh... zdravo... ovo je moj sin Rudy Simich."

Moj je otac razumio dalmatinski, znate. On je bio Dalmatinac. Tako sam srela Rudyja prvi put. Samo smo se rukovali... Kad mi je bilo šesnaest ponovno sam ga srela. Išla sam kod svoje sestre. Izgubila je dijete i htjela je imati nekog kraj sebe u Whangareiju. Trošila sam svoj novac u Whangareiju. Zaradivala sam pet šilinga tjedno tada i nešto sam uštedjela... pa sam si kupila nešto lijepo odjeće... htjela sam izgledati lijepo... vraćala sam se autobusom kući k ocu, imala sam novi kaput i šešir... znate kako cure znaju biti blesave... ali ja nisam bila glupa, čini mi se, samo sam željela lijepo izgledati, a Rudy je bio tamo... u autobusu... i zaljubio se u mene. Bio mi je drag, ali bio je samo običan kopač smole, a to nije bilo dovoljno dobro, stvarno nije. Ha-ha... O moj Bože... samo kopač smole... svejedno, dvije godine nakon toga bili smo muž i žena. Nije govorio ništa kao... znaš... nije rekao da me voli ili nešto takvo... ne, ne Rudy. Nije mi kupio prsten, ništa prsten. Ali kupio mi je prekrasan sat. Rekao je da je bolje imati sat nego prsten. Praktičnije. To je Rudy... da... da... prekrasan sat i ja... željela sam prsten, naravno... ali to je Rudy. Svejedno... Moj je otac odobrio brak, i moji susjedi Shepherdi Pakehe, i oni su odobrili brak... voljeli su Rudyja. Znali bi mi govoriti, ta Engleskinja kad je čula da se udajem za Rudyja... rekla je: "Dobar dečko." Voljeli su me, voljeli su sa mnom razgovarati. Bila sam poput njih. Mislim, ja u svojim venama imam i dalmatinsku i maorsku krv, ali sve sam radila kao Pakehe, o sebi sam mislila kao o jednoj od njih. Možda je boja moje kože donekle različita... ali... znate... ne razlikujemo se od bijelaca... jednog su mi dana moji Pakeha susjedi ispričali o mojoj majci. Moja je majka bila sretnica, rekli su. Bila je sretnica jer ju je oženio moj otac. U drugim slučajevima... većina djevojaka Maorki... znate... samo odu... ne učine ništa od svojih života. Tako da je moja majka bila sretnica... ali nažalost je umrla. Otac nikada nije govorio o majci. Nikada. Usamljen čovjek, ali odlučio je živjeti ovdje s Maorima. Nikada nije pogledao drugu ženu. Nikad se više nije oženio. Odobrio je moj brak s Rudyjem i naši susjedi Pakehe također. Moj je otac volio Rudyja, stvarno. Moja sestra Kate udala se za Maora... bio je zgodan, ali samo kad nije imao pivo u sebi. Mnogo je Maora previše

pilo. Moj je otac radio svoje vino, ali mi nismo puno pili... koristili bi ga kao lijek, znate, kao ljudi u Dalmaciji.

Ponovno Mirino prisjećanje izražava mnoštvo različitih i međusobno preklapajućih diskursa. Mirin opis fizičkih osobina, poput boje njene kože ili referenci na krv, izvučen je iz diskursa o rasnoj čistoći, dok je naglašavanje vlastitog ponašanja kao jednakog ponašanju Pakeha privizvanje diskursa asimilacije. Upravo je to diskurs kojim se sudi nečije djelovanje i ponašanje, što je bio najvažniji dio konstrukcije njenog identiteta. Sebe vidi kao osobu koja pripada "bijeloj kulturi" i koja može proći kao "bijelac".

Ahmed smatra da unatoč tome što svi identiteti podrazumijevaju neki stupanj prelaska preko njegovih granica, ipak moramo biti u stanju "ustanoviti razliku između oblika identifikacija i posebnih formi 'kriza' identiteta" (Ahmed 2000: 126). Iako svaka identifikacija ostaje nepotpuna, a subjekt stalno pokušava stvoriti sliku o sebi koju nije u stanju u potpunosti odigrati, ipak moramo shvatiti da subjekt stvara slike o sebi koje su međusobno različite. Želja Miri Simich biti bjelkinja poput Pakeha oslanja se na povijest prijašnjih identifikacija, njene samoidentifikacije, ali i način na koji je bila identificirana od drugih. Prema Ahmed (2000), bijeli subjekt nema iskustvo krize identiteta jer pozicija bijelosti podrazumijeva određenu razinu udobnosti i sigurnosti. Ne biti bijel u tom kontekstu znači devijaciju ili razliku. No biti kao bijelac znači biti asimiliran i time pripadati privilegiranoj zajednici. Upravo je pripadnost ono što na različit način zamišljaju bijeli subjekti i oni koji to nisu ali žele to postati. Želja da bude poput bijelca dovodi Miri do krize identiteta "ne-pričadanja", do spoznaje kako uvijek postoji mogućnost da bi mogla biti prepoznata kao različita. Njeni susjedi Pakehe stalna su joj referenca za svaku životnu odluku. Njihovo prihvatanje njene udaje za Rudyja značilo je biti primljen u njihov način života, a ne više biti odbačen. Iako je Rudy bio "samo kopač smole", što je bila još jedna prepreka na putu zadobivanja željene društvene pozicije, istovremeno ga predstavlja kao poštenu, dobru osobu, jer ju želi oženiti, a onda koristi tu činjenicu kako bi stvorila razliku od ostalih Maorki koje često "ne učine ništa od svojih života". Ponovno imamo referencu na dominantni diskurs koji često naglašava nemoral Maorki. Na sličan način ona radi razliku i između Dalmatinaca kao ljudi koji koriste vino za lijek i Maora koji ga samo piju u pretjeranim količinama.

Nakon stupanja u brak, Miri i Rudy preselili su se u Dargaville koji je do Drugog svjetskog rata bio najveće naselje dalmatinskih kopača smole na Novom Zelandu:

Živjeli smo u Dargavilleu. Mnogo je Dalmatinaca bilo tamo. Svi kopači smole. Dragi ljudi, stvarno. Smola, znate, to je bilo jako dobro. To je bilo odlično, bolje nego zlato... bilo ju je lakše naći... Neki Dalmatinci u Dargavilleu bili su jako bogati, znate, recimo sjećam se gosp. Franicevicha... bogat čovjek... veliki farmer... za novac koji je zaradio na smoli kupio je farmu... imao je veliku obitelj. Oni su postali moji najbolji prijatelji, naravno. Znate, svi su Dalmatinci bili dobri prema meni, na kraju krajeva ja sam pola Maorka, a pola Dalmatinika. Oni su stvarno, oh... možda sam i ja bila dobra, inače im se vjerojatno ne bi sviđala. Ja sam vrijedna žena, a oni su vrijedni ljudi, ti Dalmatinci. Izmislili su neki stroj za smolu... ali ne znam vam mnogo o tome jer Rudy nije želio da ja radim... zapravo ne... iskopavanje smole nije posao za ženu, znate... Mislim, neke Maorke su radile tamo, ali ja nisam bila poput njih, bila sam drugačija, znate... Bila sam više poput Dalmatinke... Imala sam Rudyja i sinove za koje sam morala brinuti. O da. Imala sam obitelj za koju je trebalo brinuti. To mi je stvarno bilo lijepo doba života...

U ovom odlomku vidljiv je pomak od Mirinog prethodnog shvaćanja "kopača smole" kao nepoželnog društvenog statusa prema shvaćanju iskopavanja smole kao dobrog i pristojnog posla. Iako se sada identificira kao Dalmatinika, Miri stvara i jasnu distinkciju između sebe i ostalih Maorki. Njena želja za pripadanjem uglednoj klasi je podvučena prijateljstvom s najbogatijom dalmatinskom obitelji na cijelom području, kao što je određena diskursima o klasi i rasi, u njen narativ su upisani i rodni odnosi. Smatralo se "prirodnim" da Rudy kao muškarac koji brine o finansijskoj sigurnosti, donosi i sve važne odluke za obitelj. "Normalan" poredak prepostavlja rodnu podjelu poslova u kojoj Miri brine o kućanstvu, a Rudy donosi novac. Kao što je naglasila Brah, ali i ostali istraživači: "institucija obitelji je ključno mjesto na kojem se osigurava subordinacija žene" (Brah 1996: 76). Miri je bespogovorno prihvatile takvu podređenost i kad se Rudy odlučio na povratak pratila ga je u Dalmaciju:

...moj je Rudy želio natrag... pa smo oputovali u Dalmaciju. Moj je Rudy želio vidjeti kako su njegovi preživjeli rat jer je tamo rat bio užasan, znate. Neki su ljudi umrli... stvarno nije bilo dobro. Dovoljno smo uštedjeli za put, možda smo mogli postati i farmeri s tim novcem... bilo

mi je teško... na kraju krajeva odlazila sam od kuće... bilo je teško otići. I bilo me strah... tko zna... Možda mi se neće svidjeti ti ljudi, možda se ja neću svidjeti njima. Znaš. O da. I tako smo otišli. Mislili smo da odlazimo zauvijek, stvarno, to je bila naša namjera. Ali nije bilo dobro... ne, nije... kako je tamo život težak... dobro, nije ni meni u životu bilo lako... ali tamo je stvarno bilo teško... jako teško... znaš, to je bilo poslije rata... ljudima je sve bilo razrušeno od bombi i ostalih stvari... sve su kuće bile uništene, nitko nije imun na bombe... ni prije ni sada. Sve je bilo sastavljeni sa zemljom... Sjećam se da je kuća u koju smo ušli... kuća Rudyjeve obitelji bila porušena... ali nekako smo se u nju uspjeli useliti, ali dio dvorišta je bio srušen. Bila sam tamo među strancima... ali uspjela sam se snaći... jednostavno sam morala postati jednom od njih, znaš. Nisam mogla zahtijevati da se oni ponašaju prema mojim zamislima jer sam gost i pristala sam doći tamo. Znaš na što mislim. Nitko me nije prisilo. Samo sam... otišli smo kao obitelj... imali smo trojicu sinova i bilo je dobro da su Rudyjevi roditelji mogli vidjeti svoju unučad. Naši su sinovi išli u školu tamo. Bili su dobri, odlično, tako kažu kad si izvrstan tamo znaš... odlično.

Miri u Dalmaciji doživljava sebe kao osobu među "strancima". Dalmatince doživljava drugačijima od sebe. No na Novom Zelandu Dalmacija joj se činila prisnom jer su i njen otac i njen muž tamo rođeni. Usto, unatoč tome što se osjećala Dalmatinkom, kada je došla u Dalmaciju našla se ne u okružju poznatog i prisnog ponašanja, već među "strancima" i u "stranoj kulturi". Osjećala se izmještenom, daleko od prostora u kojem su stvari bile posložene i prirodne. U Dalmaciji je sve bilo strano. I more, i planine, i način rada, i ponašanje, a ponajviše joj je neprirodna bila pozicija žene u dalmatinskom društvu. Miri nikada nije preispitivala poziciju žene u novozelandskom društvu, ali u Dalmaciji bila je šokirana patrijarhalnim poretkom:

Mogu ti reći... to nije život za jednu ženu. Ne, jer su žene tamo tegleće životinje, znaš. One rade sve. Sve. Tijekom rata su Nijemci odveli sve magarce. Magarci su dotad bile tegleće životinje. Nijemci su ih sve oduzeli, možda ostavili jednog ili dva. Magarci su bili odlični za prenošenje tereta. Obala Jadrana je jako strma. Kad sam prvi put vidjela te planine prestravila sam se. Odmah sam željela natrag. Možeš li vjerovati... žene su išle same u planinu... na kopanje... masline i ostalo... masline su posvuda... po stijenama... moja svekrva... njoj je bio zadatak skupljati voće i lišće za životinje. To bi nosila na svojim ledima.

Muškarci nikada nisu ništa nosili. Nosili bi samo malu motiku. Čak bi ta mala motika bila previše za njih, pa bi ju objesili na ženu. To je previše za muškarca. Samo bi hodao s rukama u džepovima. O da. Bilo im je previše nositi malu motiku. Objesio bi ju na majčina leđa... ili sestrina, ili ženina... da... Samo su pušili cigarete i to je bilo dobro. Oooo ali žene. Uopće ih nije bilo briga. Ona očekuje to. Zna ona sve o tome. Naučila sam kako raditi takve stvari... kako nositi vodu na leđima... kako nositi masline i alat, kako prati odjeću... da... U Dalmaciji je sve drugačije. Tamo nisam prala rublje s ostalim ženama. Donosila bih sama sebi vodu i prala sama. Ne volim da netko gleda što imam, znaš... Ne volim da mi netko gleda gaće. Reći ću ti kako su one prale rublje. Jednom sam to učinila krivo i nastao je totalni nered. Ponavljala sam isto što je radila i moja svekrva... Zapalila bi vatru u prostoru koji zovu kuzina (kuhinja obično izvan kuće)... nije bila u glavnoj zgradi... i mislila sam si što ona radi... s vremenom bi uzimala pepeo iz vatre koji bi stavila s kipućom vodom u vedro (veliku kantu)... imala je dva vedra... jedno za ispiranje... pepeo je dobar... voda s pepelom je za pranje... to se izlije na odjeću... nisam znala kako to napraviti... pa sam napravila nered... koja sramota. Ali naučila sam. Voda s pepelom je bila odlična za pranje, odlična. Nisam ispirala odjeću s drugim ženama. Voljela sam to obaviti kod kuće. Znala sam i druge načine kako obaviti poslove, naravno... ali nisu me željele slušati. Mislite su da je njihov način najbolji. Ponašali su se prema ženama kao prema životinjama. Bedasti ljudi, eh. Stvarno je bilo teško... A išla sam pomagati i u poslovima s vinom... sve bi stavljali u vreće napravljene od ovčjih želudaca... obradili bi ih tako da postanu torbe za nošenje. Onda bi sok stavljali u te torbe... taj bi sok nosile doma i stavile u podrum. A onda krumpir. Uzgajali su tamo i krumpir. I krumpir si morala nositi. S vrha brda... o koliko sam mogla nositi... Nisam ni znala da mogu toliko nositi... Čini mi se da je to bilo dobro. Ova Novozelandčanka može raditi. Sve sam mogla. Uvijek bih uzela nešto drva sa sobom na leđima. Znala sam sve što nosim staviti preko ramena. To sam naučila. Moja svekrva mi je pomagala. Ali jednom je i Rudy pomogao. Oooo muškarci, znaš, ne rade takve stvari... bili su u šoku... nije im to bilo drago... kad su vidjeli Rudyja kako nosi na ramenima nešto doma... oooo, nije im se to svidjelo... to je ženski posao. Nije li to čudno... ooo... kako ljudi mogu biti glupi... te njihove tradicije... Ja sam žena i ja to mogu, ali Rudy onako velik ne može... smiješni ljudi... vole da su njihovi muškarci muškarci... nije mi se to svidjelo. Zato sam bila ponosna na svog čovjeka. Kažem ti, Rudy

je bio predivan... Rudy je to sve video. To nije život za ženu, neeee. Došle su i godine, više nisam bila mlada i on je odlučio vratiti se na Novi Zeland. Ja sam stvarno vrijedna žena... na kraju krajeva pola sam Dalmatinka, a pola Maorka... ali naravno, prvo i osnovno sam Novozelandanka, u to nema nikakve sumnje. Bila sam im strankinja, gospođa... Zvali su me Englezica, to mi se svidjelo, stvarno sam bila dama, znaš. Imala sam prekrasne haljine koje sam donijela s Novog Zelanda, imala sam cipele, a ne opanci... njihove žene nisu imale ljepe haljine... njihove su žene tegleće životinje... Oni su drugačiji, znaš... glupi ljudi. Tamo radiš za obitelj, ne za sebe. Radiš za čitavu kuću... oooo, radila sam i ja sve na isti način kao i one, ali sam neke stvari radila i po svom. Sve sam naučila... kažem ti... težak je to život... Više volim Novi Zeland, ja sam Novozelandanka, to je to.

Susret s onim što je doživjela kao "različitu kulturu" samo je dodatno učvrstio konstrukciju njenog novozelandskog identiteta. Ahmed tvrdi kako za "figuru stranca nije dovoljno samo biti stranac; to je figura koja je bolno bliska u svojoj stranosti" (Ahmed 2000: 21). Figura koja se čini stranom je ona koju smo već susreli, ali kada se nađem s njom "izvan definiranog mjesta" prepoznajem ju kao stranca. Tako prepoznavanje djeluje na stvaranje toga tko sam "ja" i tko smo "mi". Miri se nije prepoznala kao Maorka ili kao Dalmatinka, već kao Novozelandanka. Izvan konteksta ona je odjednom doživjela Dalmatince kao "strance". Ona je dijelila svakodnevnicu s ostalim Dalmatinama, ali ju je doživljavala iz pozicije Novozelandanke. U skladu s tim je i propitivala poziciju žene u dalmatinskom društvu, ali nikada nije propitala pravo "svog Rudyja" da donosi odluke za nju kao *pater familias*. Štoviše, naglašava kako je glavni razlog za napuštanje "tog čudnog načina života" bila Rudyjeva spoznaja kako tamo nije život za ženu. No dan poslije tijekom intervjuja priznala je da je glavni razlog ipak bilo Rudyjevo neslaganje s jugoslavenskom vladom te neslaganje s idejom da bi mu sinovi mogli postati komunisti. Zapravo je dvije godine pokušavao dobiti natrag putovnice obitelji i novac koji im je vlada uzela nakon što su došli u Dalmaciju.

Godine 1951. obitelj Simich se vratila na Novi Zeland, u Dargaville, i poslu iskopavanja smole. Iako je tada u Dargavilleu živjelo mnogo Dalmatinaca, Miri se nije osjećala izmješteno. Imala je snažan osjećaj pripadnosti Novom Zelandu ili kulturi Pakeha. Ponekad bi otišla s Rudyjem u klub Dalmatinaca, ali i prestala kad je on umro. Prije neko-

liko godina počela je slušati maorski radio, kaže da unatoč tome što više ne govori maorski, razumije ga:

Ponekad kad sam sama slušam maorski radio... znaš, to je na maorskom... razumijem ga, to je dobro. Pomiclom ponekad na moju baku Maorku, divna gospođa, da. Moja draga baka... bila je krasna stara gospođa. Bila je naravno stara, nije bila toliko stara kao ja sada, umrla je zapravo dosta rano, ali nama djeci se činila jako stara... ali sada počinjem uspoređivati... moja bi baka bila iznenađena kad bi znala da sam još uvijek živa... ha-ha. Tada nije bilo lako doći do liječnika. Znam da mi je djed umro od raka. On je bio čudesan Maor. Samo je nekoliko Maora bilo poput njega... pravi gospodin... barem što se mene tiče. Radila sam za liječnike u Whangareiju i čula sam da je bolestan, pa sam ga, naravno, otišla posjetiti. Ležao je na krevetu... bio je u bolovima... vidjela sam to... imao je vrlo oštar nož za šiljenje olovaka... vidjela sam ga svojim očima. Nisam mogla vjerovati. Nožem se zarezao na mjestu gdje je osjećao bol. Vidjela sam to... boljelo ga je ... patio je... oh... da... i onda je umro. Moja je baka umrla kasnije. Ona mi je bila najdraža osoba, moja baka. Često bi plakala sa mnom... zbog moje majke... izgubila je kćer... Ali puno je vremena provela s djedom. Mislim da je to krasno. Sjećam se... i mogu razumjeti kako se osjećala... da... drage su mi to uspomene. Maori su bili siromašni, znaš, ali sve se promijenilo danas... Maori više nisu siromašni, stvarno nisu... Slušam radio i čujem da su dobili zemlju natrag... grozne se stvari danas događaju... Maori žele neke dijelove zemlje natrag... to nije u redu... kad prodaš kuću... više nije tvoja... došao si ovdje i kupio si ju... sviđalo se to meni ili ne... ali to više nije moje...

Žižek (1997) smatra kako želja koja se pojavljuje u osobnim narativima, kao što je to u slučaju Miri, nije u potpunosti želja subjekta. Pitanje koje subjekt postavlja nije što ja želim, već što drugi vide u meni ili tko sam ja za druge. Mirin narativ potvrđuje njegove argumente. Ugrađena u kompleksnu mrežu odnosa, Miri je pokušala naći neki oblik sigurnosti snažno se identificirajući s najpoželjnijom društvenom pozicijom. No istovremeno ta pozicija djelovala je i kao uzrok i kao cilj Mirine želje. Drugim riječima, Mirina želja se stvorila kroz asimilacijske reprezentacije načina života Pakeha kao najboljeg i ta je konstrukcija postavila fantazijsku scenu koja je dala koordinate njenoj želji.

Za razliku od Miri koja je odbacila i maorsko i hrvatsko podrijetlo jer je asimilacijski diskurs bio dominantan do u sedamdesete godine, njeni unuka Natasha snažno se identificira kao Maorka:

Osjećam se Maorkom. Moja baka je bila djelomično Dalmatinka. Oženila je Dalmatinca. Za djeda nema nikakve sumnje, on je čisti Dalmatinac. Ali tu je i moj otac. On je Novozelandanin, u redu. Ali i on ima mnogo dalmatinskog, vrlo tradicionalan čovjek. On se ne osjeća Maorom. Ne. Ali ja se osjećam Maorkom. Moja je majka podrijetlom Škotkinja. Nikad nisam bila ni u Škotskoj, ni u Dalmaciji. Ja pripadam ovdje. Ja sam Maorka. Ne govorim maorski, ali bih doista to željela. Željela bih da moja djeca govore maorski. Nisam antipakeha. Ne. Željela bih da moja djeca poštuju sve kulture... Majka mog partnera je Maorka, a otac Pakeha, škotskog podrijetla... Biti Maor danas na Novom Zelandu znači nešto posebno... ponosna sam što sam Maorka. Moja je baka živjela u nikau kući. To mi je cool. Jako sam ponosna... Moja baka to uopće ne razumije. Znaš, njoj su isprali mozak. Nije željela biti Maorka jer je tad bilo bolje biti Britanac... Ali ju cijenim zbog onog što je, a ona je Maorka. Neki ljudi još uvijek preziru Maore. Čak je i moj otac znao govoriti kako su Maori lijeni i znaju samo vikati o pravima na svoju zemlju. Lijene crnčuge. No Novi Zeland se promijenio pod utjecajem vrijednosnog sustava Pakeha i biti Maorom je danas meni iznimno važno. Moj otac ne razumije moje osjećaje prema maorskome identitetu. Ali osjećam neku odgovornost prema svom maorskome identitetu. Ja sam ono što jesam. (Natasha Simich, Auckland, 2000.)

Unutar jedne obitelji, a u različitim generacijama, moguće je zamijetiti kako se identitet konstruira i rekonstruira tijekom vremena primarno kao odgovor na ostala pitanja koja se tiču politike i kulture. Natasina želja za maorskome identifikacijom mora se sagledati u odnosu na trenutnu političku klimu koja doživljava maorsko pakeški bikulturalizam kao osnovnu karakteristiku novozelandskog naslijeđa i identiteta. Njena želja za maorskome identifikacijom može se smatrati novom scenom u takvom ideološkom prostoru. O tome će nešto više raspravljati u 7. poglavljju. Ovdje me prvenstveno zanima teza kako "ne postoji osobni izbor koji bi mogao stajati negdje izvan interpretativnih okvira; naša temeljna ovisnost o interpretativnim funkcijama diskursa je upisana u samo naše ljudsko stanje" (Smith 1998: 57).

Priča 2: Mira Szászy

Mira Szászy je rođena u kolovozu 1921. Njen je otac Lawrence Petrichovich, Dalmatinac iz sela Živogošća, došao na Novi Zeland raditi kao

kopač smole kad mu je bilo 16 godina. Mirina majka Makereta Raharuhi je bila Maorka iz plemena Ngati Kuri. Imali su osmoro djece. Miri je bilo tri godine kad joj je umrla majka pa su je, kao i Miri Simich, odgojili otac Dalmatinac i proširena maorska obitelj. Za razliku od Miri, Mira naglašava važnost maorskog identiteta otpočetka:

Odrasla sam u vrijeme velikog siromaštva, s malo hrane, prekopavajući vrt kako bih našla koju zaostalu mrkvu, nosila jednu podrapanu haljinu cijelu godinu, bez cipela i s vešom napravljenim od vreća za brašno... ali unatoč neimaštini u Parengarengi, u selu Te Hapua posjedovali smo iznimnu unutarnju snagu. Naša je snaga dolazila iz davnine - preplitanjem niti raznih kultura - maorske, pakeške, dalmatinske spojene zajedno vjerom u snagu veću od nas samih. Ukratko, naš je identitet bio dobro utemeljen i prihvaćen. Zbog toga što smo živjeli u izolaciji, nismo imali problema s identitetom. Svi smo bili Maori bez obzira na podrijetlo. Zapravo, tako je bilo tada. Moj otac Dalmatinac izvrsno je govorio maorski.

Te Hapua bilo je jedno do najizoliranih maorskikh sela na Novom Zelandu i nakon nestanka industrije kauri smole mnogi stanovnici našli su se na rubu umiranja od gladi. Domorodačke škole bile su jedan od centara života zajednice, a nastavnici su često bili jedini Pakehe u selu.

Imali smo dosta učitelja... bili smo izolirana zajednica... moja prva nastavnica... njen je muž bio farmer u Hokaingai... došla je bez ičeaga... ništa nije imala... i mislim da je ostala tamo tri ili četiri godine... doista je bila posvećena svom poslu... neka misija... nije imala ništa... ni namještaj... a njena djeca su učila maorski... a morski je, naravno, bio zabranjen u školi, ali mi smo bili maorska zajednica i govorili smo maorski...

Mira je započela školovanje kad joj je bilo osam godina. Njen je otac često bio odsutan jer je putovao od jednog polja smole na drugo da bi zaradio dovoljno za obitelj. Iako još djevojčica, Mira je morala brinuti za najmlađeg brata. Nije mogla početi pohađati školu sve dok brat nije navršio šest godina, pa su tako u školu krenuli zajedno:

Nisam išla u školu sve dok moj brat nije bio dovoljno star da i on može ići... Ostala sam kod kuće s njim kako bih mu radila društvo... Postala sam njegova zaštitnica u školi... od drugih dječaka, i tako... Čini mi se da mi je to dobro išlo... Sjećam se tog doba... Sjećam se kako sam se

tukla s ostalim dječacima... pobijedila bih... Ne sjećam se da me ikada netko od njih uspio udariti.

Mirino sjećanje na tučnjave s dječacima je važno jer je cijeli život provela u borbi za status Maorki. Mira je bila iznimno dobra učenica pa je poslana u Auckland kako bi tamo nastavila školovanje:

Mene i Merimeri Rapatau su izabrali za nastavak školovanja na Queen Victoria školi u Aucklandu... Mislim da je ravnatelj škole dogovorio da nas dvije budemo poslane u Auckland... u školu...

Sjećam se da sam bila vrlo siromašna... ništa nisam imala... baš ništa... trebalo je imati uniformu u Aucklandu... Ja ju nisam imala... pa su mi nastavnici morali pomoći... skupili su se i donijeli nešto tkanine, tvid, kako bi mi izradili odjeću. Sami su to sašili, sašili su mi te neke osnovne stvari. Put do Aucklanda trajao je tjedan dana... bilo mi je kao da putujem u drugi svijet, ali čini mi se da mi nije bilo posebno teško... Valjda sam bila otvorena osoba, veselila sam se svemu novome. Bila sam smještena kod Leathemovih, u pakeškoj obitelji na Mt Albertu i prvi put tamo iskusila udobnost bogatog života. Obitelj Leathem, moji pakeško-irske skrbnici, dali su mi udoban veliki krevet... samo za mene... Nisam ga morala dijeliti... u selu Te Hapua morali smo dijeliti krevet. Merimeri je bila iza ugla, kod obitelji Holt. Gospođe Leathem i Holt su bile sestre, vrlo dobro obrazovane, u mladim obiteljima, i ohrabrivale su nas, maorske djevojčice, da se borimo za sebe, posebno protiv predrasuda s kojima smo se suočavale. Kada bi im spomenule da su Pakehe posluženi u dućanu prije nas, ili kada bi se ljudi gurali ispred nas u tramvaj, gospođe Leathem i Holt govorile bi nam da smo jednako dobre kao i svaka druga osoba. Tada smo trebale podršku, a te dvije Pakešanke su je doista i pružile.

Iako je Mira iskusila rasizam čim je došla iz Te Hpauae u Auckland, istovremeno je naučila da nisu svi Pakehe isti, jer se obitelj Leathem odnosila lijepo prema njoj. Dok se Miri Simich snažno identificirala sa "svojim Pakehamom" i gledala na bogatstvo Pakeha kao rezultat njihovog ponašanja i načina rada, Mira je poštovala svu pomoć koju je dobivala od "svojih Pakeha", ali je i pokušavala pronaći što bi to značilo biti Maorom u novom okružju:

Bila sam bliska s gospodom Leathem, ali ipak sam bila bliža s maorskog obitelji koja je živjela u blizini. Tamo je bila jedna krasna stara Maorka i često bih ju znala posjetiti i tamo sjediti u njenom krilu. Znala je sjesti na pod u svojoj dugoj crnoj sukni. A ja sam samo čeka-

la kako bih stavila svoju glavu u njeni krilo. Čini mi se da sam imala mnogo prijateljica starica... Ona nije bila jedina... kuia Whina Cooper, recimo... vrlo stara žena... Svejedno, njen dom bilo je mjesto gdje sam se mogla opustiti i govoriti maorski. Nekako sam uspjela sačuvati maorski. To sam morala sama jer me nitko nije baš ohrabrirao u čuvanju maorskog jezika. Nekako sam se zakačila za njega. Moja je koža apsorbirala maorsku kulturu... Nikad nisam o tom mislila... To sam činila nesvesno. I mislim da sam jedina koja se vratila iz gimnazije doma, a još uvijek govorila maorski. U to vrijeme mnogim drugima su jezici ostali zavezani.

Dok je Miri Simich htjela postati kćerkom svojih Pakeha susjeda, Mira je pokušavala naći majčinsku figuru među Maorkama. S obzirom na maorsko okruženje, Mirina želja za bijegom iz siromaštva vodila ju je prihvaćanju pakeških vrijednosti kao najboljih. S druge strane, u okruženju pakeškog luksuza i načina života Mira Szászy je tražila prijatelje Maore.

Izjava Mire Szászy kako je njeni koži apsorbirala maorsku kulturu mnogo govori o njenoj situaciji. Koža je glavni označitelj razlike kultura. Ahmed sugerira da koža može predstavljati "granicu ili rub... koja zadržava subjekta unutra, a drugost vani", njen je zadatak "spriječiti kako bi ono unutarnje postalo vanjsko i onemogućilo sebstvo od pretvaranja u drugo" (Ahmed 2000: 44). U narativu Mire Szászy njeni koži štiti ono što ona smatra svojim unutarnjim sebstvom, njeni maorsko sebstvo. Tako činjenica da njeni koži nesvesno apsorbira maorsku kulturu i traži staviti glavu u krilo stare Maorke u trenutku kad je potpuno otvorena za promjenu, može se smatrati potragom za stabilnošću tijela, onog tijela koje se uslijed procesa školovanja i života s Pakehamama počelo osjećati "izmještenim". Iako je bila zahvalna svojim skrbnicima za podršku koju je dobivala, dom stare Maorke bilo je mjesto na kojem se mogla opustiti i uživati u osjećaju "bivanja kod kuće". No istovremeno se željela pomaknuti preko granica svoje kože, preko granica maorske kulture koja je uostalom već bila kontaminirana pakeškim vrijednostima:

Kada sam napustila selo Te Hapua bila sam svjesna kako zajednica očekuje da dođem do vrha... to je bila poruka... U to vrijeme Maori su vjerovali u obrazovanje... traži znanje... postoji i maorska izreka whaia te matauranga, traži znanje... to sam morala učiniti... doseći vrh, doći do vrha znanja Pakeha. Penji se na tu vrst planine i dodji do vrha. Svi pogledi iz mojeg malog sela bili su upereni prema meni... tako mi se činilo, ili nešto slično. Strašno je to opterećenje, velika je odgovornost

za mladog čovjeka nositi takav teret. To je strašan teret... Marljivo sam učila, ponekad do četiri ujutro...

Izvor moje vizije došao je negdje iz mene – odlučnost za ispunjenjem cilja. Znala bih govoriti sama sebi... ako oni [Pakehe] mogu to, onda mogu i ja. Zahtjevi Sir Apirane Ngate za obrazovanjem Maora u to vrijeme poprilično su mi pomogli. A tome treba dodati i riječi mog ujaka:

"Whakananua to matauranga

Ki te wehi Te Atua

Heri korito e toko ake te tino tamaiti Maori"

Dolij svom znanju

mudrost Boga

Što bit će jezgra stvaranja savršenog maorskog djeteta. (Szászy 1995: 133)

Mira je željela postati savršeno maorsko dijete. U prvo vrijeme nje na želja za uključenjem u svijet Pakeha putem "pravog" obrazovanja nije rezultirala odbacivanjem maorskog svijeta. Upravo suprotno, bila je potpuno svjesna svojeg "unutarnjeg maorskog bića". No s vremenom njena se "koža", ona granica koja ju je odvajala od vanjskog svijeta, svijeta Pakeha, počela mijenjati. Nevidljive mreže moći koje su bile na djelu u svim institucijama, posebno obrazovnim, polako su otvarale njenu kožu novim oblicima identiteta, a vrijednosti Pakeha postale dominantan dio njenog načina razmišljanja. Ili, kako je i sama primjetila:

Moj je cilj bio postati lječnica, ali škola Queen Victoria nije imala u programu niz predmeta koji bi mi bili potrebni za upisati medicinski fakultet, pa smo Merimeri i ja upisale ubrzano pripremnu godinu na Fagan Coaching Collegu. Učila sam bjesomučno, šest predmeta, matematiku, trigonometriju, algebru, geometriju i jednu godinu latinskog. Sve predmete sam položila, ali ocjene iz latinskog nisu bile dovoljno visoke za medicinski fakultet. Umjesto toga otišla sam na Auckland Teachers Training College (Učiteljski fakultet) na Aucklandskom sveučilištu. Bilo je to teško vrijeme za studiranje. Drugi je svjetski rat bjesnio u Europi i na Pacifiku, a Auckland je bio prepun američkih vojnika koji su uživali u relativnom miru i sigurnosti Novog Zelanda kao i u šarmu lokalnih djevojaka. Zavidjela sam djevojkama koje su uživale u društvu vojnika, a ja sam se vukla gore-dolje po brdašcu kako bih završila studij. Ostala sam usredotočena na studij i 1944. dobila certifikat učiteljice. Godine 1946. dobila sam prvostupničku diplomu

na Sveučilištu u Aucklandu... uspjela sam... bila sam jedna od prvih Maorki s diplomom... ali željela sam više... željela sam studirati u Britaniji... i odbili su me... valjda tamo nisu htjeli obojene studentice... ali sam onda otišla na Havaje i 1949. dobila magistarsku diplomu iz društvenih znanosti na njihovom sveučilištu. Pakeško obrazovanje značilo mi je mnogo... to je bila moja ulaznica u svijet Pakeha, a bila sam premlada da bih shvatila kako gubim maorsku kulturu... svi smo mi bili pod snažnim utjecajem politike asimilacije, oprali su nam mozak... Znam da je meni sigurno bio opran, barem što se tiče obrazovanja, jer je to utjecalo na moje ponašanje prema mojoj djeci koju nisam učila maorski od rođenja [udala se za Mađara Alberta Szászyja 1956. i rodila dvoje djece]. Tek kasnije, kad su počele stvari o Maorima izvirivati u društvu, počela sam shvaćati. Da, tad mi se to dogodilo, ali ne u ono vrijeme.

Vrijeme "kada su počele stvari o Maorima izvirivati" označava početak onog što se danas naziva na Novom Zelandu maorska renesansa. Krajem 1960-ih pojavio se niz maorskih društvenih pokreta. Moglo bi se reći kako je uslijed pojave tih pokreta (1) Mirina "koža" bila još jednom dodirnuta i ponovno otvorena. Počela je raditi kao službenik za maorska pitanja u Aucklandu i ubrzo postala bolno svjesna maorskog siromaštva, nezaposlenosti, lošeg zdravlja i nedostatnog obrazovanja. A iznad svega postala je svjesna da su Maorke patile od "dvostrukе diskriminacije" – od strane Pakeha i od strane maorskih muškaraca:

Pokrivala sam područje od Helensvillea, Mercer, a kasnije i Waikato, posjećivala domove i bavila se svim društvenim problemima koji postoje, i ponovno radila do četiri ujutro. Vidjevši ulice bez osnovnog standarda, ohrabrvала sam Maore za kupovinu pojedinih dijelova tih ulica te uštedu za izgradnju vlastitih kuća. Pomogla sam uspostaviti plemenska vijeća i tada postala svjesna nedostojnog statusa Maorki kojima je bilo zabranjeno govoriti u "kući za sastanke" (marae). Započela sam borbu za pravo glasa Maorki u "kući za sastanke" (marae). Mislila sam da toliko dugo dok se ne čuje njihov glas u zajednicama koje imaju "kuće za sastanke" (marae), neće se znati za njihove probleme i probleme njihove djece. Budući da im nije bilo dopušteno govoriti u "kući za sastanke" (marae), bile su doista isključene iz društva, osim što su davale radnu snagu... Bila sam članica Lige za dobrobit Maorki, koja je uspostavljena još 1951., kada je načelnik Odjela za dobrobit Maora Rangi Royal zaposlio nekoliko službenica kako bi

stvorile mrežu koja bi na kraju postala Liga za dobrobit. Prijavila sam se za nacionalnu tajnicu lige 1952., ali sam odbijena zbog toga što sam po njihovom mišljenju bila odviše obrazovana i time imala teškoće u komunikaciji s Maorkama. No šest mjeseci kasnije dobila sam taj posao i s vremenom imala i druge dužnosti u Ligi, pa čak i predsjednice od 1973. do 1977. Tijekom rada u Ligi upoznala sam Whinu Cooper (2). Bila sam tajnica u vrijeme kad je ona bila predsjednica i bila stalno uz nju, kao vozačica i kao desna ruka za različite poslove. Doživljavala sam se njenim nalinperom i njenom djeverušom. Radila sam i kao predavačica, bila sam zamjenica urednika novozelandskog radija te sam stalno putovala između Wellingtona i Aucklanda. Kada je Albert [Miran muž] ozbiljno obolio od polineuritisa u sedamdesetima i bio gotovo paraliziran, pomagala sam u vođenju njegove tvrtke [imao je privatnu tvrtku za izradu i prodaju plastike]. Tijekom 1969. bila sam u 22 različite organizacije – većinom posvećene na ovaj ili onaj način poboljšanju života Maora, a posebno Maorki.

Mira je otisla u mirovinu 1985., ali je ostala aktivna, posebno u Ujedinjenim narodima gdje se bavila pravima domorodačkih zajednica širom svijeta. Godine 1990. dobila je DBE (orden viteza / dame britanskog imperija), te s njim i naslov Dame, kojeg je prihvatile riječima: "Bilo bi mi draže da su se počasti dodijelile Sporazumu s Maorima, a ne meni – to je mnogo važnije." Nekoliko godina kasnije, prilikom obraćanja diplomcima Sveučilišta u Victoriji u Wellingtonu, Mira je rekla:

Poznavanje svoje kulture je poznavanje vlastitog identiteta, a uslijed prepoznavanja vlastitog identiteta lakše prihvate sami sebe i možete reći: "Znam tko sam, poštujem to što jesam, a ta osoba koja sam ja je dobra osoba." Nažalost, mnoga djeca na našim ulicama danas ne znaju tko su... Mnogi ne znaju tko su jer mi, njihovi roditelji i ostali odrasli, nismo ispunili naše obaveze... Te Kohanga Reo i Kura Kaupappa Maori pokušavaju ispuniti tu prazninu u dušama naše djece. Ali sva ona koja nisu imala takav odnos tijekom odrastanja odnesena su stihijom života. (Szászy 1995: 135)

Mira upozorava na važnost drevnih maorskih tradicionalnih vrijednosti kao središnjih vrijednosti koje čine Maora. Na taj način, njen "maorstvo" se može opisati kao "esencijalističko". No taj esencijalizam se mora promotriti kao rezultat strategije otpora dominaciji Pakeha. Mira "mnoštvo kriminala kako onog vidljivog, tako i nevidljivog, od seksu-

alnog zlostavljanja, incesta, silovanja i ubojstava do krađa i prevara” razumije kao neposrednu posljedicu kulturne deprivacije koju je pobudila opresija Pakeha. Borila se protiv isključujućih strategija koje su Maori imali prilike iskusiti na svim razinama svakodnevice, prilikom zapošljavanja, traženja stanova itd. No jednako tako je vjerovala da “brisanje poricanja zahtijeva prelaženje preko njega”, a jedini način na koji se to može učiniti je stvaranje “novog maorskog humanizma” koji bi trebao biti “utemeljen u duhovnoj snazi i drevnim maorskim vrijednostima” (Szászy 1995: 134). Kada sam je pri kraju našeg intervjua pitala za značenje koje za nju ima dalmatinsko podrijetlo, rekla mi je:

Znam neke Dalmatince koji su mi zapravo rođaci i oni misle da sam zaboravila svoju dalmatinsku stranu. Ali nisam zaboravila. Znate, diskriminaciju u ovoj zemlji sam doživljavala jer sam bila Maorka. Primjerice, kad sam bila mlađa stalno bi mi odbijali iznajmiti sobu zbog boje moje kože, ali doživljavala sam diskriminaciju i zbog toga što sam bila Dalmatinka... Reći će vam nešto... 1946. godine imala sam i više nego prosječne šanse postati Miss Novog Zelanda na natjecanju. Poslijе sam to nazvala Missed [promašena] Novi Zeland. Organizatori su tvrdili da nemam izdržljivost koja je potrebna pobjednici za putovanje u inozemstvo kao veleposlanici poslijeratne kampanje Hrana za Britaniju. U inscenaciji liječničkog izvješća o kandidatkinjama prije natjecanja pisalo je da imam sjenu na plućima i upaljene bubrege. Nisam mogla u to vjerovati pa sam se podvrgnula medicinskom pregledu o vlastitom trošku, koji je pokazao da sam potpuno zdrava. To me toliko razbjesnilo da sam napisala pismo predsjedniku vlade Peteru Fraseru. U noći proglašenja prva je nagrada došla u ruke drugoj natjecateljici, no dok je ona šetala svoj pobjednički krug po Town Hallu, predsjednik vlade šokirao je sve prisutne kada se ustao i prešao cijelu dvoranu kako bi mi prišao. Dao mi je ruku i odveo među publiku, nakon toga se brinuo o meni kao i o drugima koje je doveo sa sobom na natjecanje. Nisu me htjeli ne samo zato što sam bila Maorka, već i zbog mog dalmatinskog podrijetla. Rekli su mi da bi mi bilo najbolje prijaviti se pod majčinim imenom, a ne pod onim koje ne zvući domaće, Petricevich... Dalmatince se smatralo strancima, ne pravim Novozelandanima. Ali tko su uopće pravi Novozelandani? Maori su bili prvi koji su došli ovde i stoga su domoroci na Novom Zelandu. Moramo shvatiti da u ovoj zemlji ima mjesta za svakog, i za Dalmatince... Smatrala sam da me Maori trebaju više od Dalmatinaca, Dalmatinci su bili bogati, nakon iskopavanja smole mnogi su otišli u gradove i započeli razne poslove...

neki su razvili i rasističke stavove prema Maorima, ali u početku su im Maori mnogo pomogli. Otac nam je znao pričati različite priče kako su Maori pomagali Dalmatinima. Moja sestra Mandolina mnogo se bolje sjeća mog oca od mene, kada sam odselila u Auckland nisam baš imala novaca za česta putovanja natrag u selo Te Hapua ili Ngataki. Ali kada sam bila u Europi, odlučila sam otići u Dalmaciju kako bih našla obiteljsku kuću mog oca i vidjela njegovo selo. Bilo je stvarno lijepo tamo, teško je jedino bilo vidjeti kako je selo u potpunosti napušteno... ali znate... ja pripadam ovdje, mom narodu, Maorima.

Ove dvije osobne povijesti pokazuju kako postoji mnogo mogućih pozicija identifikacije u društvu. Kao što tvrdi Laclau, pojedini subjekt može zaposjeti mnoge subjektne pozicije, ali značenje svake od njih je tvori u odnosu na razlikovne odnose cijelog društvenog sustava. Za Laclaua i Mouffe (1985) subjektne su pozicije oblik borbe. Identifikacija s različitim subjektnim pozicijama je uvijek kompleksna i uključuje "ponovno otvaranje ili stvaranje nove scene izlomljenih povijesti identifikacija koje ograničavaju mobilnost subjekta" (Ahmed 2000: 127). Kada analiziramo pozicije koje subjekt želi zauzeti moramo razmotriti "ograničenja koja privremeno fiksiraju subjekt u odnosima društvenog antagonizma" (Laclau i Mouffe 1985: 129). Drugim riječima, moramo analizirati čvorne točke koje djelomično fiksiraju značenje unutar društva.

Nadalje, iz ova dva narativa proizlazi da su u trenutku izgovaranja priče o našim životima te priče uvijek izrečene unutar nekog interpretacijskog okvira. Mi selektiramo ono što i kako ćemo izreći, neke događaje smatramo važnima za priču, a u potpunosti isključujemo one koji bi mogle narušiti sliku o vlastitom životu koju želimo ponuditi. I ono što isključujemo, kao i ono što uključujemo u te narative važni su elementi konstrukcije identiteta. I jedno i drugo je rezultat diskurzivnih formacija i praksi te ovise o obliku društvene borbe. U svom narativu Miri Simich je bila pod nesumnjivim utjecajem asimilacijskog diskursa koji je Maore i Dalmatince svrstao na samo dno društvene ljestvice. Stoga je ona razvila izrazitu želju za nadilaženjem vlastite pozicije usvajanjem pakeškog života i vrijednosnog sustava. Suprotno od Miri Simich, Mira Szászy je bila pod utjecajem maorske renesanse i smatrala politiku asimilacije tek maskom za politike podčinjanja. Zbog toga je razvila snažan maorski identitet. Za Miri Simich vrijednosti Pakeha su najbolji izbor i "nizak status Maora" u društvu kao i visoka učestalost kriminala

unutar maorske zajednice rezultat je njihova maorstva. Za Miru Szászy otkriće maorstva i "pravog sebstva" pomaže u borbi protiv kriminala. Usto, one na različit način doživljavaju svoju ženskost. Dok Miri prihvata rodnu podjelu rada na Novom Zelandu, žali se na nju u Dalmaciji. No zbog emocionalnih veza s obitelji nikada nije preispitala ulogu svoga muža koji se predstavljao kao *pater familias*. Mira Szászy je bila doduše pod utjecajem feminizma i antirasizma. Stoga je bila uključena u političke projekte i borila se za prava žena, posebno Maorki. Unatoč tome što je tijekom borbe sa svijetom Pakeha esencijalizirala maorskiju kulturu i krenula promovirati tradicionalne maorske vrijednosti, moramo prepoznati da je takvu esencijalizaciju koristila isključivo kao dio strategije za otpor dominantnim vrijednostima.

Miri Simich i Mira Szászy nude različite interpretacije toga što znači biti Maor-Hrvat na Novom Zelandu. Iako imaju slično podrijetlo, one artikuliraju različite političke pozicije. K tome njihova subjektivnost upisana je unutar različitih političkih praksi što je rezultiralo njihovom identifikacijom s različitim subjektnim pozicijama. No ono što je tim narativima zajedničko je kako u pokušaju opisivanja tko su one zapravo, čine to opisivanjem društvenog antagonizma u kojem su se našle.



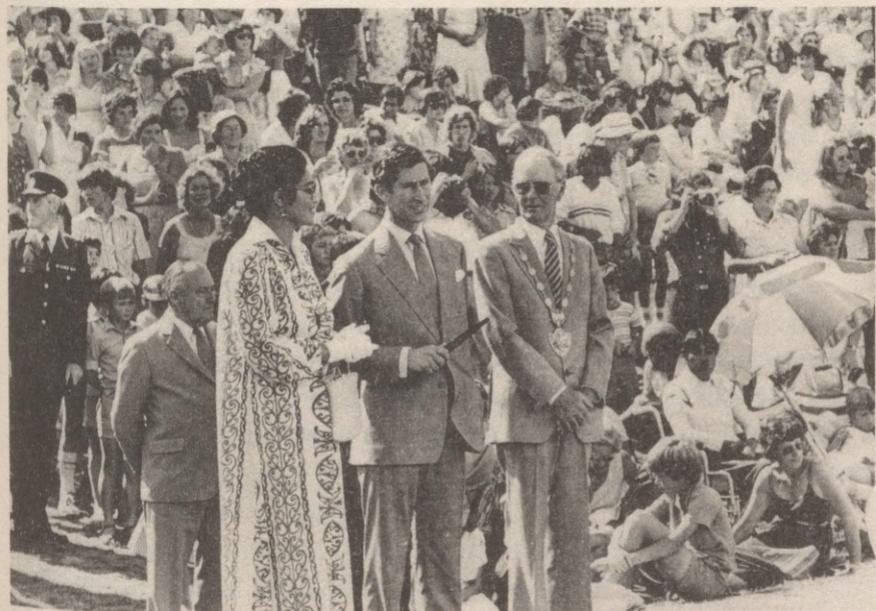
Obitelj Hori ispred svog skladišta za hranu (pataka). (Privatna zbirka Miri Simich.)



Miri Simich s unukom Natashom Simich.

"Na kraju krajeva, ja sam djelomice Maorka, djelomice Dalmatinke, ali iznad svega ja sam Novozelandjanka"

*Mira Szászy, kći Lovre Petričevića
- prva Maorka na Novom Zelandu
koja je magistrirala. (Privatna
zbirka Mire Szászy.)*



Mira Szászy s princem Charlesom kao predstavnica maorskih žena na Novom Zelandu. (Privatna zbirka Mire Szászy.)

Posjećivanje prošlosti: priče o kauri smoli

Andreas Huyssen piše kako "sjećanje oblikuje naše veze s prošlošću, a način na koji se sjećamo definira nas u sadašnjosti. Kao osobe i društva trebamo prošlost da bi stvorili sidra našim identitetima i odgojili viziju budućnosti" (Huyssen 1995: 249). Dijalog između sadašnjosti i prošlosti nikada ne prestaje. U prošlom poglavlju pokazala sam kako se način na koji se pojedinci sjećaju prošlosti i identificiraju artikulira uz specifične društvene osi diferencijacije poput klase, roda i etničkog podrijetla. U sve te osi se upisuju različiti skupovi značenja koji se razlikuju prema diskurzivnim formacijama koje se koriste kao interpretacijski okviri. U ovom poglavlju usredotočit ću se na načine na koji se prošlost upisuje u konstrukciju kolektivnog sjećanja, u "mi" posebne grupe ili u "mi" nacije. Istražit ću kako su sjećanja na industriju smole i život na poljima smole postala dio kolektivnog maorsko-hrvatskog identiteta, kao i dio službene povijesti Novog Zelanda, analizirajući načine na koje se priča o kauri smoli prezentira u tri različita muzeja: Kauri muzeju u naselju Matakohe, muzeju odnosno bivšoj prodavaonici smole obitelji Jurlina i Yelashevom muzeju polja smole. Ti su muzeji na području gdje su nekad bila polja smole. Kauri muzej priča službenu priču o industriji kauri smole, bivša prodavaonica smole obitelji Jurlina je obiteljski muzej usredotočen na priču o hrvatskim kopačima smole, a Yelashev muzej prezentira priču o Maorima i Hrvatima na poljima smole. Smatram te muzeje "mjestima sjećanja" (Nora 1996) ili, drugim riječima, instrumentima konstrukcije identitet-a.

Carol Duncan (1991) tvrdi da muzej može biti moćan stroj za konstrukciju identiteta i zajednice. Otkako su se pojavili u antičko doba, muzeji su bili repozitoriji znanja i vrijednih objekata, te mjesta istraživanja za povjesničare, filozofe i učenjake. Tijekom 16. i 17. stoljeća

mnoge su bogate osobe izgradile svoje kabinete čuda prikupljajući artefakte, antikvitete, umjetničke objekte i minerale. Ti privatni muzeji imali su ulogu prikazivanja moći, bogatstva i privilegija (Vergo 1993: 2). No pojavom bio-moći u 18. i 19. stoljeću u Europi promijenila se i uloga muzeja. Muzeji su se otvorili publici i postali mjesta na kojima se iskazivala moć države. Usto, pojavljivanje nacionalnih kolekcija transformiralo je muzeje u "moćne zgrade za identifikaciju" (Maleuvre 1999: 107). Uloga modernih muzeja bila je dvostruka: prvo, prikupljali su i pohranjivali heterogene artefakte i kasnije kroz sisteme klasifikacije i razvrstavanja postali mehanizmi generiranja smisla i reprodukcije "režima istine" (Foucault 1980c). Oni su omogućili državi "usmjeravanje populacije prema aktivnostima koje bi ih trebale, bez da su ljudi svjesni toga, preoblikovati u koristan resurs" (Hooper-Greenhill 1995: 168). U izloženim artefaktima "pravilno klasificiranim" u muzejima ljudi su mogli vidjeti mitsko tijelo svoje zajednice i svoj kolektivni identitet.

Istovremeno su imperijalni projekti također bili opravdavani kroz muzejske izložbe. Većina europskih velikih gradova izgradila je muzeje s velikim kolekcijama artefakata koje su uzeli ljudima iz različitih dijelova svijeta te ih izložili i klasificirali. U 19. stoljeću ti su artefakti služili isključivo kao dokaz kulturne evolucije. U skladu s tim muzeji su izlagali ljude. Eskimi, Tahićani, Somalci, australski Aboridžini i mnogi drugi neeuropljani bili su izloženi kao primjeri evolucijskog progresa.

Prva izložba na Novom Zelandu reflektirala je identičan kolonijalni diskurs prikazujući europsku civilizaciju nadmoćnom ostalima. Istovremeno je muzej oslikavao i europsku želju za posjedovanjem kulturne drugosti postavljajući scenu za prikazivanje "egzotične maorske kulture". Glavna svrha Aucklandskog muzeja, uspostavljenog 1852., bila je prikazati "egzotičnu" floru i faunu nove zemlje te umjetnost, zanat i ostatke kulture njenih stanovnika (Auckland Museum, 2003.). Bila je postavljena i izložba koja je prikazivala izvedbe pjesama i melodija maorskih grupa. Primjerice, izložba koja se održavala u Christchurchu 1906. godine sadržavala je i maorsko selo. Sir John Gorst otvorio je izložbu govorom kako se samo na Novom Zelandu "može naći necivilizirano stanovništvo koje živi u prijateljstvu i jednakosti s civiliziranim rasom" (citirano u: Maxwell 1999: 137).

U to vrijeme je i mnogo pojedinaca skupljalo artefakte i oblikovalo vlastite kolekcije. Postupno, kako se kolonija počela doživljavati odvojenom od "matične zemlje", otvorili su se različiti lokalni muzeji kojima

je cilj bio sačuvati objekte za koje se smatralo da su posebno važni za novozelandsku povijest. No službena povijest Novog Zelanda bila je vrlo selektivna i klasifikatorska. Prema Kirshenblatt-Gimblett (1998), ta povijest se dijelila u tri zatvorene kategorije: priča o prirodi koja završava dolaskom Maora, domorodačka priča koja završava dolaskom Europljana i europska priča koja je predstavljena terminima napretka i razvoja zemlje. U takvom kontekstu maorski su artefakti služili kao mjesta "koja su ne-povezana s događajima pakeške kolonizacije" (Bell 1996: 68). Nedavno, s pojmom novog nacionalnog imaginarija, muzeji na Novom Zelandu počeli su oslikavati bikulturalnu i multikulturalnu politiku zemlje. Rezultat tog novog smjera bilo je muzejsko prihvaćanje maorskog doprinos-a razvoju novozelanskog društva, pa i doprinosa ostalih nebritanskih naroda. Mnogi su muzeji pozivali predstavnike maorskih plemena i imi-grantskih zajednica na sudjelovanje u stvaranju izložbi. Nekako u isto vrijeme počeli su se pojavljivati i muzeji maorskih grupa te drugih manjinskih zajednica na Novom Zelandu. Danas postoji preko 460 muzeja na Novom Zelandu (New Zealand Museums, 2003.).

Vizija prošlosti koja se nudi u takvima muzejima često je u sukobu s vizijama koje su nudili tradicionalni muzeji. No postoji i tendencija u društvenim istraživanjima označiti te muzeje kao mjesta na kojima "po-stoji čista memorija", memorija koja nije bila pod utjecajem povijesne reprezentacije. Iz svojih analiza mjesta sjećanja, poput muzeja, arhiva, groblja i spomenika, Pierre Nora izvodi zaključak da postoje dva načina odnosa prema prošlosti, sjećanje i povijest: "memorija je život, uvijek sjedinjena sa živim društvom i kao takva u stalnoj evoluciji... Povijest je, s druge strane, rekonstrukcija, uvijek problematična i nepotpuna, neće-ga što više ne postoji. Memorija je uvijek fenomen sadašnjosti, veza koja nas drži u beskonačnoj sadašnjosti; povijest je rekonstrukcija prošlosti" (Nora 1992: 3). Za Noru memorija je nekad bila ostavština onog što su ljudi intimno znali i takva čista memorija postojala je u arhaičnim društvima. Moderna su društva u stalnoj mijeni pa su stvorila nove oblike memorije "koji nisu ništa drugo do povijest, stvar za filtriranje i sortira-nje" (Nora 1992: 2). Povijest pretvara memoriju u dokumente i papire, a ti dokumenti oblikuju načine sjećanja na prošlost. Iz te perspektive ono što danas zovemo memorijom nije memorija kao takva, ona je već postala povijest. Danas je memorija iskorijenjena iz prošlosti, a njeni ostaci su pospremljeni u mjesta poput muzeja, arhiva, groblja, kolekcija, festivala, spomenika i obljetnica. Nora takva mjesta označava kao *lieux*

de mémoire, "jedinstveni oblik utjelovljenja komemorativne svijesti koja je preživjela u povijesti, a koja, s obzirom na to da se odriče memorije, zapravo ju tako priziva" (Nora 1996: 6). Inspiriran Foucaultom (1980b), Nora razlikuje dominantna i dominirana mjesta, javna i privatna. Dominanta su mjesta "spektakularna i trijumfalna, koja se nameću ali su i nametnuta – bilo nacionalnim autoritetom, bilo nekim uspostavljenim interesom, ali uvijek odozgo", dok su dominirana mjesta "mjesta bijega, utočišta spontane posvete i tihog hodočašća u kojem se može naći živo srce memorije" (Nora 1996: 19).

U ovom poglavlju analiziram i pomalo mijenjam koncept dominirajućih i dominiranih mjesta memorije u odnosu na muzeje na poljima smole. Smatram da je Kauri muzej u Matakoheu dominantno mjesto, a muzeji obitelji Jurlina i Yelash su dominirani. Svi oni, ali svaki na svoj način, izvode na vidjelo priču o kopanju kauri smole i to eksternaliziranje služi kao podrška različitim konstrukcijama identiteta. No dok Nora smatra da su dominirana i dominanta mjesta međusobno suprotstavljena, ja ću pokazati da su ona povezana, iako se čine potpuno odvojenima. Ili kraće, demonstrirat ću kako paralelno čitanje tih mjesta otkriva mnogo sličnosti: prvo, postoji stalni protok značenja između dominantnih i dominiranih mjesta; drugo, iako su privatna mjesta često stvorena da bi se suprotstavila dominantnim mjestima, iste ideološke silnice djeluju i na jedne, i na druge; i, najvažnije, pokazat ću da nijedno od njih ne prikazuje ono što Nora naziva "spontanom" ili "čistom" memorijom (1).

Kauri muzej u Matakoheu

DOBRODOŠLI U KAURI MUZEJ! Naš postav govori o nevjerojatnom kauri drvu, njegovom deblu i smoli. To je bio važan dio pionirskih dana Novog Zelanda... [muzej] nudi uzbudljiv uvid u povijest Novog Zelanda.

Kolekcija izložaka je vrlo dobra... može se svidjeti velikom broju ljudi, kako prekomorskim turistima koji tek dobivaju uvid u povijest Novog Zelanda, tako i Novozelandanima koji se mogu ovdje povezati s prošlošću. (www.kauri-museum.com)

Kauri muzej u naselju Matakohe otvoren je 1962. kao memorijal pionira tog kraja. Originalno ime muzeja bilo je Muzej pionira. No 1965. muzej se odlučio za novu koncepciju i počeo se baviti "pričom o kauri

drvetu". Razlog tome leži u razvoju kauri kolekcije te u činjenici da je termin pionir sa sobom nosio problematičnu konotaciju kolonijalizma. Ipak, priča o pionirima i dalje dominira izložbom, a priča o kauri drvetu u potpunosti je integrirana u nju.

Posjetitelje se upućuje na razgledavanje krila obitelji Sterling (Mervyn David Sterling utemeljitelj je muzeja), krila obitelji Smith (nazvanog po jednom od britanskih naseljenika u Matakoheu), krila obitelji Tudor (nazvanog po fotografu iz Warkwortha), te krila obitelji Boba Rossa (poznatog građevinara specijaliziranog za krovove, iz mjesta Takanini, koji je 1983. izgradio tri dodatna krila i donirao svoju kolekciju muzeju). Upotreboru crteža i diorama muzej priča "male priče" koje opisuju svakodnevna iskustava pionira. Kolekcija opisuje njihov život u kućama izlaganjem proizvoda koje su koristili i raznovrsnog namještaja. Primjerice, stol u blagovaonici je postavljen za nedjeljni ručak, a veličanstven ormari od kaurovine u spavaćoj sobi. Ipak, najvažnije je da ti objekti postavljeni zajedno impliciraju reprezentaciju udobnog kolonijalnog života.

Odličan primjer koji ilustrira tu tvrdnju je krilo Sterling sastavljeno od šest soba koje prikazuju kuću iz kauri doba s raznovrsnim namještajem kojeg su koristili stanovnici. Prikazane sobe ispunjene su lutkama pomoću kojih možemo vidjeti kako se "majka priprema izvaditi kolače iz pećnice u kuhinji, dok otac dolazi na ručak" ili kako "se kćer oblači za svadbu u spavaćoj sobi pokraj svog mјedenog kreveta i ostalog ukrašenog namještaja od kauri drva". Posjetitelje se stalno podsjeća da je sve što vide prikazano s intencijom pokazivanja kakav je bio "stvarni" život u ranim danima Novog Zelanda. No ta "rana povijest Novog Zelanda" prikazana je tek "stvarnim" životom četiriju britanskih obitelji. Priče o te četiri obitelji danas se smatra dijelom regionalnog kolektivnog identiteta, na što upozorava i Bell: "za stanovnike koji nisu bili uključeni u izgradnju lokalnog muzeja, identitet i povijest se konstruira za njih" (Bell 1996: 56).

Roger Mulvey, ravnatelj Kauri muzeja, drži da se ljudi koji doniraju stvari i sudjeluju u postavu lokalnih muzeja može smatrati "stvarateljima muzeja". No bilo bi naivno vjerovati da su "stvaratelji muzeja" jedini odgovorni za sadržaj postava i politiku izlaganja. Artefakti, fotografije, panoi i legende organizirani su u postavu Kauri muzeja u skladu sa širim ideoološkim projektom stvaranja novozelandskog identiteta. Primjerice, Kauri muzej je izgrađen 1962., prije nego što se politika bikul-

turalizma ili multikulturalizma pojavila u društvenom prostoru. U to je vrijeme uobičajena priča značajna za nacionalnu imaginaciju, a na koju su se često pozivali različiti političari, bila ona o jedinstvu naroda u jednoj državi (Sharp 1975). Budući da je politika asimilacije bila vrlo snažna u vrijeme gradnje muzeja, teško je u Kauri muzeju naći tragove kulturne raznolikosti koja je postojala na početku kolonijalizacije Novog Zelanda.

Kada sam se raspitala o kopačima smole, Maorima i Hrvatima koji su živjeli i radili u toj regiji, a čiji nasljednici još uvijek tamo žive, jedna od kustosica predložila mi je da odem u podrum, gdje je prikaz života naseljenika na otvorenom. "Znači li to da Hrvati i Maori nisu živjeli u kućama?" upitala sam. Zastala je pa mi odgovorila da je muzej posvećen ranim doseljenicima, a ne Maorima. Tako on ne prikazuje maorski način života. "Ali Dalmatinци su Europljani, zar ne?" upitala sam. "Oh, o njima možete naći nešto u podrumu."

Podrum muzeja je veliki prostor u kojem je kolekcija posvećena kauri smoli. Izložba sadrži kolibicu kopača, pilanu i strojeve koji su služili za obradu kauri drveta i u industriji kauri smole. Muzejska knjižica upućuje na to da je kolekcija kauri smole koju su donirali Andrew Rintoul, J. J. Lord te Bob i Una Ross "najveća i jedina te vrste u cijelom svijetu" (Sterling i Cresswell 1985: n.p.). Kolekcija smole je osobita po oblicima i bojama izloženih uzoraka. Neki komadići izgledaju kao da su izrađeni ljudskom rukom, neki su tamni, gotovo crni, a neki zlatni i prozirni. U nekim komadićima možemo vidjeti zarobljene insekte i leptire u transparentnoj unutrašnjosti. Legende ispod njih nam objašnjavaju da se kauri smola stvarala u raznim dijelovima drveta te ona smola koju su iskopali kopači može biti stara nekoliko tisuća godina, no ona iz močvare može biti stara i preko 40.000 godina.

No legende nam ne objašnjavaju da su kopači smole često izlagali ljepše komade u svojim kampovima. Primjerice, 1909. godine *North Auckland Times* donio je reportažu o ljepoti i veličini jednog komada smole kojeg je našla jedna Maorka u području Mangakahia, koji je izazvao veliko uzbuđenje u kampu kojem je pripadala. Novinar je također napomenuo:

Prije nekog vremena izvijestili smo o pronalasku velikog komada smole u Mangawharaei, koji je težio gotovo 100 kilograma. Hrvatski su kopači, umjesto da ga prodaju, izradili stakleni ormarici u kojeg su pohranili komad i izložili ga suncu. Rezultat ek-

sperimenta bio je ubrzani proces čišćenja čime je komad postao iznimno proziran... (*North Auckland Times*, 31. kolovoza 1909.)

Kauri muzej ne spominje ništa o tim prvim izložbama kauri smole. Pokraj staklenog ormarića s kauri smolom izrađena je "tipična scena s polja smole" s dvije lutke veličine čovjeka. Dva kopača, "Steve i Bob", postavljeni su u kut ispred murala koji prikazuje polje smole. Mural je slikan u umjetničkom stilu kako bi pojačao dojam puste i jalove zemlje, "tipično močvarno, neplodno područje u kojem se mogla naći smola". U *Stvarateljima muzeja* ravnatelj piše, "lutke su iznimno vjerne replike lokalnih pionira i omogućavaju ponekad i jezovit pogled na prošle živote" (Stone 1996: 102).

Uz mural je i legenda koja nam priopćava da su ga naslikali Garth Tapper i Peter Reid te da su dva modela napravljena po uzoru na dalmatinskog kopača Steva Yelavicha i donatora zbirke Boba Rossa.

No legende ne govore da Ross vjerojatno nikada nije radio kao kopač smole. Možemo tek pretpostaviti kako je donator triju izložbenih dvorana, muzejske verande i cijelog krova "zaslužio" biti dijelom postava. Ross je donirao i svoju cijelu kolekciju uzoraka kauri smole muzeju, koju je kupio od Petera Vezicha, Dalmatinca iz Dargavillea, i Mate Kovicha, Dalmatinca iz Whangareija. Legende nam spominju samo donatore, ne i kopače koji su radili na tom području.

Na zidu iza kopača smole nalazi se uokvirena pjesma:

Sretan je kopač što u kolibici živi
Cordylinov krevet i od vreća madrac krivi
Samo kad mu se hoće on radi
Iz potoka ribe jede i školjke si vadi

Maslac i kruh u vreću si stavljaj
Miljama od kolibice svaki dan se opravlja
Kopljem i lopatom vadi smolu iz mulja
A stroj što ju pere, stara je kanta od ulja

Ere su prošle od tog kopačkog početka
Metla mu je bila cordylinska četka
Mesti s njom kolibu – činio to je spretno
Davnih dana, kad kopač živio je sretno.

Poruka pjesme je jasna: iako su vremena mogla biti teška, u početku su kopači smole imali dobar život i uspjeli su uspostaviti zajednicu. Jasnije je da su u Kauri muzeju kopači smole dio mitske priče o pionirima, koja oslikava svijet idealnog kolonizatora koji, nakon što se odselio, ima "sansu vidjeti sirovi život, pokazati hrabrost i fizičku snagu" (Phillips 1987: 5).

Konstruiran muzejski narativ o životu na poljima smole nastavlja se s obimnom kolekcijom fotografija. Te fotografije predstavljaju kontekst za objekte i strojeve koji su dio izložbe. Fotografije često služe u povijesnim muzejima kako bi "dokazale" da je nešto (ili netko) doista i postojalo. Naglasak na "realizam", kojem služi postav fotografija, vidljiv je u izvatugovu ravnatelja muzeja:

Izložba... naprsto jasno pokazuje... kakav je bio život... Količina fotografija na izložbi dodatno daje osjećaj realnosti i detaljnosti cijeloj izložbi. (Stone 1996: 102)

Većina fotografija izloženih u sobi posvećenoj kopačima smole djelo su braće Northwood i Tudora Collinса. Na svim tim slikama kopači izgledaju sretno. U takvom prikazu povijest izgleda zarobljena i nekako nepomična, upravo kako je to tvrdio i Walter Benjamin, ali interpretacija nije nikada statična ili pasivna. Način na koji muzej interpretira svaku fotografiju temelji se na širem narativu povijesti pionira. Štoviše, svaka od njih "služi kao znak koji upućuje na neku komponentnu glavnog narativa kako pojačavanjem, tako i realizacijom ideološke poruke" (Katriel 1999: 113). Iako postoji nekoliko fotografija na kojima se vide kopači Dalmatinci i Maori, legende ispod njih nas tek obavještavaju da su i oni bili na poljima smole, da su radili u grupama i imali skladan odnos. Možemo naučiti i da su Dalmatinci, ili Jugoslaveni, bili časni i marljivi. Odnos britanskih naseljenika i kopača prema njima u potpunosti je izbrisani. Dalmatinci, koje su Britanci opisivali kao "skakavce", "zalutale ovce" te ih smatrali problematično "stedljivim", nekom čarolijom su postali model "pionirskog i domorodačkog sklada", što je bila poželjnija slika novoj ideologiji. Usto, uz fotografiju maorskog kopača piše da je život na poljima smole bio upravo u skladu s maorskim temperamentom.

Dakle, iako nam Kauri muzej vrlo malo toga govori o životu Maora, stereotipovi kako Maori nisu u stanju prihvatići stabilan život u domaćinstvima, koji su stvoreni na Novom Zelandu tijekom kolonijalizma, nastavili su cirkulirati. Prateći Foucaulta, možemo reći da su legende ispod

slika (kao i ostali objekti i fotografije izložene u Kauri muzeju) postavljene u središte odnosa znanje – moć. Primjerice, jedna od tek nekolicine fotografija koje prikazuju Maore i Hrvate u zajedničkom radu popraćena je natpisom: "Allan McPherson, kopač smole, Dalmatinac, i njegov asistent Maor". Time je jasno određeno što posjetitelj treba znati – hijerarhijski poredak grupe. Razgovarala sam o tome s muzejskim zaposlenikom koji me je uputio, ako želim znati više, Dragi Yelavichu, frizeru iz mjesta Kaitaia, koji bi mi mogao reći više o ljudima na fotografijama. Čini se da za imena i uloge maorskih i dalmatinskih kopača smole nije bilo interesa na muzejskim legendama. Opisivanje britanskih naseljenika kao tvoraca kulturne baštine, te marginalizacija Maora i Dalmatinaca, temelji se na ideji kolonijalne razlike između "britanskih pionira", marljivih radnika koji su sanjali "bolje" društvo, i "domorodaca" čiji se rad svodio na princip "iz usta u ruke". Iz takve perspektive Maori i "ostali imigranti", koji su slali novac u zemlju iz koje su došli, nisu sudjelovali u stvaranju novog društva.

Kauri muzej pokazuje da je sjećanje na prošlost uvijek neka vrst građenja memorije koja je pod utjecajem dominantnih odnosa moći u društvu. Budući da Kauri muzej prikazuje pravu baštinu Novog Zelanda, mogli bi reći da je pripovijest o kauri smoli integralni dio pionirskog mita koji reprezentira Novi Zeland kao "radnički raj" za britanske doseđenike. Negdje na margini te idealizirane slike je pripovijest o "domorocima" i njihovim vezama s Dalmatincima. Smatra se da su Maori, koji imaju pogodan temperament za kopanje smole, razvili "skladan odnos" s Dalmatincima koji su također voljeli kopati smolu, ali nisu pridonijeli stvaranju novog društva. Nije teško prepoznati kako se taj marginalni, ali jednako tako idealizirani mit odrazio na privatne maorske i hrvatske muzeje koje će analizirati u sljedećim odjeljcima.

Muzej prodavaonice smole Jurlinove obitelji

U kolibici obitelji Jurlina, koja je nekada bila prodavaonica smole, sačuvano je mnogo memorabilija iz vremena kopanja smole. Milan i Victor Jurlina pokušali su sačuvati dio prošlosti time što su sve u dućanu ostavili nedirnuto, poput malog obiteljskog muzeja.

Jurline žive u Sweetwateru, malom selu između Nine Mile Beacha i mjesta Kaitaia. Trgovac smolom Milan Jurlina poznat je kao "zadnji prodavač smole", nastavljajući posao koji je započeo njegov otac Clem Jurlina 1912. godine. Jurline su zadnji predstavnici industrije koja je,

kad je bila na vrhuncu, Novom Zelandu stvarala profit koji se brojao u milijunima dolara. Danas prodaju smolu turistima i izvoze oko tonu godišnje u Japan i Aziju.

Još uvijek kupimo nešto smole. Nađe se kad se prekopavaju močvare, i u sličnim slučajevima. Platimo 3–5 dolara po kili, ovisno o kvaliteti. Radi se uglavnom o nostalziji, djedovi i bake koji se još sjećaju starih dana kažu djeci: "Odnesi to do starog Milana." Djeca dodu sa smolom u vrijednosti oko 20 dolara i odu u hangar... Još uvijek se dogodi da dobijemo upit ili narudžbu – blesavo male, kao od lanca japanskih supermarketa koji žele male, čiste komadiće koji se kupuju kao kameničići ljubimci... u Indiji je trebaju za zubarske proizvode [kalupi za umjetne zube]; u Tajvanu je žele za krevete i donedavno ju je naručivao laboratorij u Teksasu koji je koristio kauri smolu za solventnu rafinaciju ugljikovodika... Zadnja je narudžba bila 100 kg za Nizozemsku. Koristit će je za restauraciju antiknog namještaja kako bi ga učinili što autentičnijim. Sav namještaj stariji od sto godina bio je lakiran kauri smolom... da... (Milan Jurlina, Sweatwater, 1999.)

U limenoj kolibici, koja se nekada prenosila na volovima s jednog na drugo polje smole, i u malom skladištu u blizini sve je upravo onako kako je bilo nekada – muzej? Osobne stvari, flaše, knjige, računi, vreće kauri smole, fotografije... herbarij memorije.

Iako je sve malo, usko i prenatrpano, pa čovjek u prvi mah ima osjećaj klaustrofobije, ta se emocija izmakne u trenutku kada se pred vama otvori sasvim novi svijet – svijet hrvatskih kopača smole. Zid je prekriven policama punih knjiga, iznad njih kalendar, nekoliko različitih vaga za vaganje kauri smole i stari fonograf smješten pokraj neke kutije pokrivene prozirnom plastikom, u kojoj se nalaze prekrasni ulašteni primjerici kauri smole – neki od njih ljepši nego oni u poznatom Kauri muzeju u Matakoheu.

Primjerici smole se moraju čuvati u mraku da bi se spriječio gubitak ulaštenosti i prozirnosti, pa ih Milan prekriva vrećom za krumpir. Unutar sve te kolekcije čudesa nalazi se i boca vina datirana u 1929., s natpisom "Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca", te soorealistička ilustracija seljančice koja piye vino. Ispod malog prozora je stol prekriven kutijama u kojima su maorske rezbarije. Na zidu pokraj prozora visi austro-garska putovnica. Na drugom zidu police ispunjene klimavim hrpmama žutog papira – narudžbe iz Nizozemske, Njemačke, Švedske i Danske. Između svih tih stvari nalaze se i knjige zajedno s molitvenikom na hr-

vatskom *Marijini mjesec* (objavljen je u Hrvatskoj 1891.), hrvatskim izdanjem biografije princa Rudolfa *Život kraljevića Rudolfa i Izabranim pjesmama* Petra Preradovića. Na kraju, tu je i gomila računa, zapisnika, popisa s hrvatskim i maorskim imenima... i fotografije.

Stvari su se gomilale u dućanu gotovo stotinu godina. Iako se čini da ne postoji neki red među stvarima, kad god bi mi Victor pokazao neku stvar pažljivo bi ju vratio na njeno mjesto. Bilo kakva zamjena među stvarima uskoro bi proizvela kaos i kolaps ovog mikrokozmosa. Svaka je stvar u dućanu povezana s nekim sjećanjem i kad Milan i Victor pažljivo pregledavaju svaki kutak i naprslinu, nižu se informacije o životu kopača smole s pripovijetkama i anegdotama o ljudima koji su nekada bili dio danas gotovo u potpunosti zaboravljene industrije:

Ovo je očev ured. Odvlačio se na polja smole volovima. Valoviti lim gradi pametnu kuću – jeftino je i dugo traje. Tata bi sjedio ovdje sa svjetiljkom... (Milan Jurlina)

Kad uđeš ovdje gotovo da možeš sanjariti kako je bilo tu nekada... Moj bi otac znao sjediti u ovom stolcu duboko u noć i ispunjavati knjigu salda...

Ovo je mjesto ispunjeno memorijama o zaboravljenim stvarima i ljudima koji su bili ovdje, a sad ih više nema. (Victor Jurlina)

Genealogija imena se može pratiti u obračunskim knjigama i zapisima u kojima su potpisi kopača koje su upisivali u trenutku kada se obračunavalo koliko su dolara posudili, koliko kila kauri smole su prodali i koliko su kupili brašna i šećera. Pregledavajući stare papiре Victor je izgovarao neka imena: "Petricevich Ilija, Stanich Shime... Nizich Mate, Tomasovic... Yerkovich, Jelaš Ivan... Yurkushich Ivan..." Victor napravi pauzu nakon svakog imena, dodajući ceremonijalnu notu događaju, i nakon nekoliko minuta njegov brat Milan počeo bi komentirati:

...Yurkushich Ivan, znaš... umro je ovdje, nikad se nije ženio, nije ni želio. Brajkovics... poslije se počeo baviti vinom. Urlichi, velika obitelj, da bi ih mogao razlikovati otac im je dao nadimke Mate Urlich, Mate Soko, Mate Jovo... da... Simon Urlich se oženio Maorkom... Nicholas Covich je isto oženio Maorku. Ovdje su fotografije, mnogo njih, bio je ovdje i neki Englez Northwood, koji je bio fotograf, napravio je stotine fotografija... (Milan Jurlina)

Jurline čuvaju fotografije u drvenom sanduku ispod stola. Iako su neke od njih kopije onih s izložbe iz Kauri muzeja, u maloj trgovini smole evociraju sasvim druge konotacije. Prvo, one ne služe kako bi

pružile kontekst objektima ili izložbi, jer ovdje te fotografije nisu odvojene od originalnog konteksta. Za razliku od Kauri muzeja, stvari koje se mogu vidjeti u trgovini dio su "autentičnog" mjesta. Drugo, ne postoje legende ispod njih koje bi nas upućivale, samo priče Milana i Victora koje im je prepričavao njihov otac i ostali kopači na tom području, a kada ih govore braća kao da daju život fotografijama. Milan započinje s fotografijom svog oca Clema:

Otac je otišao iz Dalmacije kada mu je bilo četrnaest godina. Imao je dvije funte džeparca za put, a nakon četiri godine postao je trgovac. Došao je svom ujaku. Mogao je birati između ujaka na Novom Zelandu ili ujaka u SAD-u. Situacija kod kuće je bila teška – seljačka zemlja koju su posjedovali drugi, nema u tom budućnosti. Zvali su ih Austrijanci, ali došli su kako bi pobegli od Austrijanaca. Zvali su ih i kockoglavi... Nakon nekoliko godina provedenih ovdje otac je pomogao dolasku ostalih ljudi iz Dalmacije. Ideja je bila da dođu, zarade novac i vrate se natrag, ali otac se nikada nije vratio... kao neki drugi... Srhoj, Ujdur, Grebić, Belić... Dobro im je bilo ovdje... tamburaški orkestar je imao probe u hangaru 1920-ih i tu se održavao i jugoslavenski bal sva-ke godine. Kartalo se, i daljinsko kuglanje s okruglim kuglama, ne onim decentriranim, i vina je bilo, i plesa u kolu... Između North Capea i mesta Kaitaia bilo je pedeset velikih trgovina. Bilo je pet biljarskih salona unutar 500 metara radijusa. I cirkus bi dolazio, pa i zabavljaci s nijemim filmovima, violinisti, mađioničari... da. (Milan Jurlina)

Kada sam upitala Victora i Milana o odnosu Maora i Hrvata nastavili bi s novim nizom priča:

Dalmatincima je dobro išlo s Maorima... i jedni i drugi su bili društveni, i jedni i drugi su bili poput otpadnika. Uvijek je bilo lako komunicirati, a bilo je i puno međusobnih brakova... (Milan Jurlina)

Ovdje je bilo puno maorskih djevojaka, a tek pokoja Britanka. Mislim da je odnos bio deset kopača na jednu djevojku... zato su Sweetwater i zvali "djevojački raj". Bilo je ovdje mnogo plesnih dvorana, ali Britanke su izbjegavale Dalmatince, mislim stoga što su, znaš... Dalmatinci imali prljave ruke. Nakon što stalno kopaš smolu postanu ti ruke crne i više ih ne možeš oprati sapunom. Nekad bi znali staviti kruh u vruću vodu i nakon nekog vremena ta bi im otopina izvukla prljavštinu... No ipak su neki Dalmatinci oženili Britanke, ali mnogo je njih oženilo Maorke ili dovelo zaručnice i obitelji iz Dalmacije, i svi su postali uvaženi doseljenici...

Mnogi Dalmatinici i Maori su bili dobri prijatelji... stalno su bili zajedno... radili zajedno... pecali zajedno... primjerice, sjećam se Mika Pipe, naravno, Pipe mu nije bilo pravo prezime... pecao je s nekim Maorima na Ninety Mile Beachu... i koristili su eksploziv... to naravno nije bilo dozvoljeno... i nešto je krivo napravio... i izgubio je lijevu ruku... da... Mika Pipe... ima mnogo fotografija ovdje. (Victor Jurlina)

Svaka je fotografija popraćena pripovijetkom kazivača i svaka od njih vodi k nekom drugom predmetu na "izložbi" u muzeju. No Milan i Victor ne vole upotrebljavati riječ "muzej" za očevu trgovinu. Za njih, trgovina je posebno mjesto, mjesto sjećanja:

Ovo je za nas mjesto sjećanja... i zapravo ne trebamo posjetitelje... No ljudi koji dođu ovdje zanima... obično imaju neki odnos s nečim što je ovde pospremljeno... toliko imena je zapisano ovde... i kad netko dođe i kaže ime, te da je njegov djed bio to i to... onda idemo kroz knjige i tražimo to ime... to je poput sna... to je poput lova na veliku ribu... budu strašno sretni kad vide mali dio povijesti svoje obitelji... (Victor Jurlina)

Za razliku od Kauri muzeja, gdje se priča o iskopavanju smole može pratiti kroz politički konstrukt vremena, trgovina obitelji Jurlina može se shvatiti kao iznimski primjer "dominiranog" i "privatnog" mjeseta sjećanja – "mjeseta bijega" u kojem se može naći "živo srce čistog sjećanja" (Nora 1996). U toj maloj trgovini smolom sve izgleda kao da vrijeme nije prošlo, a stvari se čuvaju bez obzira na reprezentativnost. No bilo bi naivno pomisliti kako su priče Victora i Milana oblici "čiste" memorije.

Kao što sam već spomenula, industrija kopanja smole postojala je do 1950-ih, kada su razvijene sintetske zamjene pa se smanjila potražnja iz velikih ekonomskih centara poput Londona i New Yorka. Gotovo stotinu godina život kopača smole bio je u potpunosti ovisan o ekonomskim odlukama koje su se donosile u tim velikim centrima. Victor i Milan objasnili su mi kako se smola pakirala u sanduke, navlažena da ne bi izgubila kvalitetu, a onda brodovima poslana po cijelom svijetu. Najveće su pošiljke slane u New York i London, a onda u Kanadu i Njemačku. Tijekom Prvog svjetskog rata industrija smole je gotovo potpuno ugašena. Europska tržišta, poglavito englesko i njemačko, prestala su postojati i jedino mjesto na koje se mogla izvoziti smola bilo je već tako i tako preplayljeno američko tržište. Stoga je novozelandska vlada 1914. odlučila

ući u posao sa smolom prvi put kupujući smolu upola cijene s obećanjem da će ostatak platiti kasnije, kad se tržište oporavi. Vlada je 1916. zaposlila 200 kopača smole kako bi očistili vladinu zemlju i priredili je za poljoprivredu ili stočarstvo.

Prvi svjetski rat bio je posebno težak hrvatskim kopačima – raselili su se na sve strane, jedni su otišli u rat, dok su druge optužili za špijunazu i odveli u radne logore i zatvore. U Sweetwateru, gdje su živjele i Jurline, iskapanje nije prestalo, a tržište se oporavilo nakon rata. Budući da je porasla potražnja za manjim komadićima smole, metode kopanja su se promijenile, počele su se koristiti cijevi za ispiranje smole, te su se organizirale grupe koje su radile na strojevima. No do kraja 1930-ih bilo je teško pronaći čak i male komadiće i kraj kopanja se nazirao. Istovremeno su u Sjedinjenim Američkim Državama caklinu zamijenili lakom i potražnja za smolom je opala. Zbog toga je mnogo kopača odustalo od tog posla.

Stari Clem Jurlina osjetio je da industrija posustaje, poput usporavanja otkucaja srca. Kraj je došao s razvojem sintetskih materijala. Kauri smola se više nije koristila ni za linoleum. Oko 1950. samo je nekoliko stotina kopača smole ostalo na poljima. Sve se manje smole izvozilo i na kraju se odustalo od iskapanja. Novozelandske su novine pisale da “posmrtna zvona zvone preko narušenih polja smole” (*New Zealand Herald*, 17. srpnja 1950.). Stari Clem i njegova obitelj osjećali su nesigurnost. Na hrvatske su kopače snažno utjecale promjene i morali su potražiti nova zanimanja. Mnogi su od njih uštedjeli dovoljno novca i kupili farme, neki su odselili u gradove, ostali su se orijentirali na ribarstvo ili bi zasadili vinograde i voćnjake, ponekad na istoj onoj zemlji na kojoj su iskopavali smolu. Victor i Milan objašnjavaju kako je kraj iskapanja bio šok za sve kopače:

Prema dalmatinskim kopačima se loše postupalo... No postupno, zbog njihove marljivosti i zbog toga što su bili poštene osobe, prihvatali su ih u društvo te su se mnogi odselili u gradove i postali uspješni vinari, a neki čak i uspješni političari... primjerice, Belich je bio gradonačelnik Wellingtona... i Clem Simich... i Millie Srhoj... vrlo ugledni ljudi... pa onda povjesničar Trlin, koji je objavio i knjigu Jednom prezreni, sada ugledni, da... naši su ljudi napravili dobar posao u ovoj zemlji... počeli su od ničega, a sada su ugledni. (Milan Jurlina)

Priča o teškoćama na poljima smole postala je ikona hrvatskog kulturnog identiteta na Novom Zelandu, koja izražava njihovu sposobnost

za teški rad i snagu zajednice. S vremenom to je postala i priča o njihovom uspjehu i prihvaćanju. U tom smislu Victorove i Milanove priče nisu daleko od pionirskog diskursa koji i dalje djeluje kao "mehanizam legitimacije" (2) kojim se uspostavljaju zajednice na Novom Zelandu. Pričanje i prepričavanje teškog rada na poljima smole potrebno je kako bi se "smislio, održao i obnovio identitet" (Gilroy 1993: 198).

Muzej u Matakoheu je vrlo lijep, i naš lokalni muzej u gradu Kaitaia je također lijep, ali priča o Dalmatincima nije ispričana kako treba. Naši su ljudi smislili strojeve, pomogli razvoju Novog Zelanda... pomogli stvaranju Novog Zelanda... donekle im je dano priznanje u muzejima, ali isto tako mnogo je aspekata koji uopće nisu spomenuti... i dalje vide način života Britanca na poljima smole boljim nego onaj Dalmatinača... ali radili smo dobro... našli smo svoj put do uspjeha... i danas smo ugledna zajednica... (Victor Jurlina)

Unatoč zadršci koju Victor ima prema muzeju u Matakoheu, u njegovom narativu kolonijalni diskurs se pojavljuje u odnosu iskopavanja smole i mita o pionirima te stvaranju Novog Zelanda. Njegova priča povezuje naporan rad i kopanje smole s temeljima hrvatske zajednice i pozicijom koju ona zadobiva na Novom Zelandu. U tom kontekstu prodavaonica obitelji Jurlina može se promotriti kao muzej dijaspore koji kroz Victorove i Milanove priče želi definirati dosege koji se mijere u terminima ugleda u domaćoj kulturi, koji samo naglašava linearni progres zajednice.

Kao i mnogi drugi muzeji o dijaspori, priča o životu u novoj zemlji kako je opisana u prodavaonici smole obitelji Jurlina navodi na pitanje o premještanju i sjećanju na domovinu, koje je na djelu tijekom konstrukcije kolektivnog identiteta. Političke promjene u Dalmaciji (3) i odnos Britanije prema Balkanu također su djelovali na način konstrukcije kolektivnog identiteta, unijevši konfuznost u odnos prema domovini kod hrvatskih kopača smole koji su je shvaćali kroz vlastitu ekonomsku i političku poziciju u novozelandском društvu. No, isto tako, sve su te promjene dodatno naglasile njihovo useljeničko stanje kao stanje stalne patnje i nemogućnosti definiranja "doma", kao što to navodi i Brah: "dom je mitsko mjesto želje... to je mjesto na koje se nemoguće vratiti iako je moguće posjetiti geografski prostor koji se smatra mjestom podrijetla" (Brah 1996: 172).

Takav se zaključak može ilustrirati i jednom od pripovijetki braće Jurlina o zadnjim kopačima smole u Sweetwateru.

Pri kraju intervjeta Milan mi je pokazao fotografije grupe "staraca", kopača koji su odlučili ostati i umrijeti na poljima smole. Početkom 1950-ih ostala je tek nekolicina hrvatskih kopača na poljima u Sweetwateru. Dobivali su državnu mirovinu, njihove kolibice ostale su na državnoj zemlji i mogli su ih koristiti do kraja života. Na kraju su polja ostala tiha, a doline i brdašca na kojima se nekada vadila smola zarasla su u travu. Kolibice ljudi koji su ostali na poljima smole nestale su zajedno s plesnim dvoranama i biljarskim salonima. No iako su nestali cijeli gradovi, neki su kopači ostali na poljima do smrti. Oni su pripadali generaciji koja je došla na Novi Zeland u prvoj dekadi 20. stoljeća. Uglavnom su bili u svojim šezdesetim ili sedamdesetim godinama života kada se prestala iskopavati smola i za razliku od svojih mlađih kolega nisu imali novca ili želje za novim početkom. Ta starija generacija našla se zaglavljena u procijepu između prošlosti i budućnosti. Prošlost je ostala zamagljena u sjećanju na djetinjstvo, u povijesnim preokretima u njihovoj domovini i događajima koji su se odigrali ispod maslina gdje su se igrali kao djeca. Usto, njihovi su roditelji bili odavna mrtvi i pisma iz Hrvatske su davno prestala dolaziti, nisu imali informacija ni o jednom rođaku. Bilo ih je strah vratiti se u Dalmaciju, a bojali su se i promjena na Novom Zelandu.

Oni koji su osjećali Dalmaciju svojom "pravom domovinom" i odlučili se vratiti, bili su uglavnom razočarani. Kad su se vratili na mjesta odakle su davno krenuli, nisu se osjećali kod kuće. Živeći na Novom Zelandu bili su sigurni da je Dalmacija njihov dom, prostor za koji su osjećali da mu pripadaju, ali kad su se vratili nisu taj osjećaj pripadnosti i doživjeli. To je za posljedicu imalo promjenu dalekog novozelandskog prostora u bliski – novi dom.

Nemoguće je vratiti se na mjesto u kojem se živjelo kao u dom, jer dom nije nešto vanjsko, već unutarnje u subjektu... Iskustvo odlaska od doma u emigraciju je stoga uvijek nemoć sjećanja da osmisli prostor u koji se dolazi, nemoć koja se može osjetiti u negljadi naseljavanja migrantskog tijela, tijela koje se osjeća izvan prostora. Proces povratka je jednak tako povezan s nemoći sjećanja, nemoći naseljavanja na isti način koji bi bio blizak povratniku. (Ahmed 2000: 91)

No novi dom, bliskost s poljima smole na Novom Zelandu, također više ne postoji. Oni koji su odlučili ostati na nekadašnjim poljima smole hodali su uokolo poput sjena:

Pedeset godina živjeli su na poljima smole, pa su zato htjeli i umrijeti tamo, ostaviti svoje kosti uz komadiće kauri smole koju su nekad iskapali. Nalazili su neko zadovoljstvo u dugim jutarnjim šetnjama, pušenju cigareta i promatranju onih koji su počeli raditi na očevim farmama. Ponavljadi bi: "Da, ja sam svoje odradio, sad je vrijeme da druge gledam kako rade." Voljeli su se šaliti i ponekad bi zapjevali kakvu dalmatinsku pjesmu. Neki od njih, makar i stariji od devedeset godina, nisu mogli prestati kopati smolu... da... neki su voljeli pecati i često odlazili s Maorima na Ninety Mile Beach kako bi izlovili velike količine toheroa [vrsta školjkaša]... Otac se brinuo za njih do posljednjeg dana. Kad smo bili djeca znali bi s ocem otici do njihovih kolibica, prodao bi im nešto hrane, papira, odveo bolesne i nemoćne u bolnicu, izvršio oporuke i na kraju... pokopao ih na groblju u Sweetwateru, Wapapakauriju ili mjestu Kaitaia. (Milan Jurlina)

Victor je posebno volio priču o starom kopaču kojeg će ja nazvati Jure, a koji je odlučio ostati na poljima smole. Cijeli je život proveo u svojoj kolibici. Kad mu je bilo osamdeset godina nije imao hrane, prijatelja ni obitelji. Sanjao je o svojoj domovini svaki dan i želio umrijeti u Dalmaciji. Victorov otac Clem, koji bi ga znao posjetiti jednom mjeseceno, odlučio mu je kupiti avionsku kartu. Clem je taj tjedan imao mnogo posla i kad je stigao otici do starog kopača našao je njegovo mrtvo tijelo ispred kolibe. Jure je malo toga ostavio za sobom: nešto požutjelih pisma iz Hrvatske, tabakeru, nešto obiteljskih fotografija i malo novaca, jedva dovoljno za pokop. Njegove su fotografije i pisma pohranjeni u prodavaonici smole obitelji Jurlina. Jedna od fotografija je portret mladog Jure u svečanom nedjeljnog odijelu. Vjerojatno se fotografirao kako bi sliku poslao obitelji u Dalmaciju. Na drugoj fotografiji, s polja smole, Juri odjeća baš i ne pristaje dobro – košulja mu je premala i prljava, a šešir očigledno prevelik. Kad je Victor završio priču, u tišini je pogledao fotografiju Jure na kopalištu smole i vidjela sam mu suzu u očima. Kada je Gaynor Kavanagh istraživala memoriju u muzeju, primijetila je da se "sjećanja na prošlost i imaginacije koje se stvaraju u sadašnjosti izražavaju u osjećajima – poput ponosa, ljutnje, privrženosti, straha – koji su pak određeni iskustvom... emocije nisu tek unutarnji impulsi, već način na koji komuniciramo ono što jesmo" (Kavanagh 2000: 169).

Na jednoj razini Victorovo čitanje fotografije prikazuje život jednog kopača smole. Međutim, na drugoj, kada govori o iskustvima tog kopa-

ča, o njegovim imaginacijama i fantazijama i sjećanjima, Victor osmišljava svoj identitet. Kao i većina hrvatskih kopača smole s kraja 19. stoljeća, Jure je bio u potrazi za boljim životom za sebe i obitelj. Emigracijom na Novi Zeland, "raj za radnike", Jure je postao "drugi", "stranac", "izmještena osoba". Teško je radio cijeli život, ali nije ništa zaradio. U želji da njegova obitelj u Dalmaciji vidi drugačiju sliku njegovog života na Novom Zelandu, poslao im je lijepu fotografiju, ne onu s polja smole. Ako, u skladu s Benjaminom, fotografija tek hvata i zaustavlja jedan trenutak u vremenu, onda ove dvije fotografije Jure zaustavljaju dva trenutka njegove želje. Pitanje koje se treba postaviti je za koga Jure izvodi svoje uloge? S čijim se pogledom identificira? Koji se pogled uzima u obzir kada Victor Jurlina priča o Jurinom životu?

Kao ostarjeli čovjek Jure se i dalje osjeća pridošlicom, useljenikom. Naglašavajući važnost Jurine želje da umre u Dalmaciji Victor otkriva dvostruku prirodu i relativnost kako Jurinog života, tako i svog. Kada govori o svom životu jasno je da njegovom osobnom pričom dominiraju priče prethodnih generacija i sjećanja koja nisu njegova. Marianne Hirsch naziva tu vrstu memorije "postmemorija" jer, kako tvrdi, "ona se razlikuje od memorije generacijskom razlikom, a od povijesti dubokom osobnom povezanošću. Postmemorija je snažna i vrlo posebna forma memorije upravo zbog toga što veza s objektom ili izvorom nije posredovana prikupljanjem, već ulaganjem imaginacije i kreativnosti" (Hirsch 1997: 22). Sljedeći citat upravo ilustrira na koji je način Victorov identitet djelomično oblikovan memorijama njegovih predaka:

Odakle dolaziš, to i jes... na koncu, mi smo došli iz Hrvatske i to se ovdje još uvijek može osjetiti. Gledaš fotografije i vidiš babu i didu na njima i znaš kako je sve počelo. I ne možeš zaboraviti Hrvatsku i, iako osobno nikad nisam bio тамо, pomoći te fotografije shvaćaš kako si nekako dio i neke druge zemlje... premda si se smjestio i postao prilično zadovoljan Kiwi, još uvijek postoji nešto u tvom srcu i kad čuješ zvuk tamburice, recimo, ili staru pjesmu poput "Daleko mi je biser Jadran", to nije samo pjesma... to je pjesma koja prolazi ravno kroz srce... osjećaš ju... to je više od zabavne pjesme, to je pjesma osjećaja... (Victor Jurlina)

Memorije prve generacije Hrvata na Novom Zelandu na taj način nastavljaju živjeti u memorijama njihove djece stvarajući ono što Brah (1996) naziva "multimjesnost" doma (4). Ta "multimjesnost" u imaginariju potomaka Hrvata ne znači da se oni ne osjećaju smještenima

u njihovom mjestu boravka. Prije bi se moglo reći da je način na koji su smješteni poput "budnog sanjanja" u kojem se prošlost, sadašnjost i budućnost povezuju koncem želje koja njima prolazi – stvarajući time kontinuiranu potragu za potpunim identitetom. Dok Kauri muzej konstruira priču u skladu sa službenim novozelandskim mitom, muzej obitelji Jurlina je mjesto na kojem je povijest konstruirana prema željama jedne marginalizirane grupe. No te želje se ne mogu odvojiti od službenе mitologije. U skladu s tim, Victorova interpretacija tih želja postaje *lieux de mémoire*. Iako se izlošci u muzeju obitelji Jurlina ne premještaju iz njihovog originalnog konteksta, priče Milana i Victora daju im novi život dodajući im nove nivoe značenja. Njihove priče stabiliziraju narrative o utemeljenju hrvatske zajednice na Novom Zelandu i istovremeno evociraju nostalгију за prošlim vremenima i domovinom koja se ne može u potpunosti zaboraviti.

Yelashev muzej polja smole

Yelashev muzej polja smole nalazi se na brdu Ahipara, iza velikih zlatnih pješčanih dina. Među lokalnim stanovništvom brdo Ahipara je poznato kao Opoka, jedno od posljednjih polja smole na Novom Zelandu. Ovaj muzej nije ni u turističkim vodičima, ni na kartama. Tijekom istraživanja u nekoliko navrata naišla sam u starim novinskim člancima na ime Tonija Yelasha, posljednjeg kopača smole. Nakon raspada industrije kauri smole, Yelash je odlučio ostati na poljima smole u Ahipari i izgraditi muzej posvećen maorskim i hrvatskim kopačima kako bi u njemu sačuvao strojeve, alat, uzorke i druge memorabilije vezane uz iskapanje kauri smole. No umro je usamljen 1982., u limenoj kolibici, a svoj veliki projekt nije završio. Kad sam bila na terenskom istraživanju u Ahipari, odlučila sam otići na brdo vidjeti što je ostalo od njegovog muzeja kolibice.

Cesta od Ahipare do polja smole na Opoki prelazi preko opustošene i neplodne zemlje. Tlo je glineno, sivosmeđe boje i jedino što je izgleda tamo uspijevalo bili su sitni zakržljali grmovi čajevca. Vrh je brda sumoran, pust plato. To je mračno i izolirano mjesto. Bila sam prepravljena osjećajem praznine i shvatila zašto jedna od najpoznatijih pjesama o iskapanju smole počinje stihom "kraj svijeta nije daleko odavde".

Tada sam ugledala hrđavu željeznu kolibicu sa znakom ispred nje, na kojem je pisalo "Yelashev muzej polja smole". Vrata su bila otvorena, ali

nije bilo nikog. Napušten muzej na napuštenim poljima smole. Počelo je kišiti pa sam odlučila ući i ostati dok ne prestane. Unutra mi se učinilo da sam ponovno u prodavaonici smole obitelji Jurlina: tu su bile boce poslagane na prašnjavim policama, gramofon iz 1920-ih, prašnjava drvena maska, komadići kauri smole sortirani u kutijama, mjerač za smolu, izresci iz novina, a na klipi fotografija starog Tonija Yelasha.

Na stoliću u kutu nalazila su se pisma na hrvatskom iz vremena od 1930-ih do 1940-ih. Pokraj stolića bila je kutija puna fotografija. Na njima su bili uglavnom maorski i hrvatski kopači, no bilo je i nešto fotografija maorskih obitelji. Osjećala sam se poput uljeza u tom napuštenom muzeju, okružena fotografijama i pismima koja su izgledala kao da nikada nisu bila pročitana – kao i povijest Maora i Hrvata koja je dubinski povezana s ovim prostorom.

Sljedećeg dana rečeno mi je da Yelashevi unuci žive u blizini muzeja. Kada sam ponovo došla do kolibice žećeći sresti vlasnike, tamo sam srela mladog Maora koji mi je otvorio vrata i predstavio se: "Ja sam Tony Yelash, unuk kopača Tonija Yelasha. Dobrodošli u naš muzej polja smole!"

Tony mi je objasnio da je njegov djed proveo gotovo čitav život u toj kolibici. Toni Yelash došao je na Novi Zeland 1926., kada su ova prostrana brda upravo postala novo nalazište smole. Krajem 1940-ih, kada je cijena kauri smole počela padati, a zlatni dani brda Ahipara polako prolazili, širile su se glasine o osiromašenju polja smole, te da će cijena smole pasti preko noći. Uslijed takvih glasina kopači su počeli napuštati Opoku. Nisu je napuštali brzo jer je i sama industrija odumirala polako. Iako se mnogo kopača odlučilo prebaciti na posao s farmama ili na poljoprivredu, Toni Yelash je nastavio kopati. Ostao je na brdu s kojeg je mogao vidjeti duge pješčane dine Ninety Mile Beacha. Jednom je i u avionu nadletio područje i vido bio gdje žive bivši kopači, ali ipak je odlučio ostati na Ahipara Hillu. Činilo mu se da je taj put bio gubitak vremena, kao uostalom i svaka sekunda koju ne bi proveo Opoki. Na kraju je na Ahipara Hillu ostala samo njegova kolibica. Pred kraj života počeo je sanjati o muzeju. Pokrenuo je prve korake kako bi ga otvorio, ali umro je prije nego što je projekt uspio završiti:

Kada je umro moj djed, otac je želio nastaviti s idejom o otvaranju muzeja, dobili smo nešto novaca od vlade, napravili nacrte, platili profesionalcima da iscrtaju nacrte, željeli zaposliti mnogo ljudi, naših lokalaca, Maora... predložili smo veliki projekt, a njegov važan dio bio je smještaj posjetitelja koji bi željeli ostati i osjetiti jedinstvenu atmosferu kakva je

na poljima smole. Trebali smo izgraditi male udobne kolibice za posjetitelje, u stilu onih kakve su gradili kopači, te jednu veliku zgradu u stilu marae za grupne posjetitelje. Željeli smo izgraditi i mesta za one koji bi se bavili istraživanjem ovog vrlo posebnog okoliša, u kojem bi imali smještaj, uređene šetnice i informacije o drveću i biljkama... kako za pojedince, tako i za grupe. Bilo je mnogo sastanaka u našoj lokalnoj marae u Ahipari i na kraju se ništa nije dogodilo... vlada je odlučila sve zaustaviti... Zašto?... Nemam pojma... mislim da se radi o problemu s vlasništvom zemlje... nešto od te zemlje je u posjedu Maora, ali nešto je još uvijek vlasništvo krune... Naravno, mi Maori želimo natrag svoju zemlju... i vlada je zaustavila projekt muzeja. Moj je otac otisao jer za nas u Ahipari nema posla, ali ja sam odlučio ostati. Renovirao sam ovu kolibicu. Mislim, samo sam pretvorio trgovinu u muzej... i čini mi se da stvaram povijest ovdje, pripovijedamo o našem načinu života, maorskom životu... a iskapanje smole je bio naš način života. Mnogo sam knjiga pročitao i kažem vam, potpuno sam spremam biti vodič.

Ideja za muzej bila je u potpunosti u skladu s paradigmom nove muzeologije. Cilj tog projekta bio je omogućiti posjetiteljima doživjeti život kopača, živjeti u replikama njihovih kolibica, ostati nekoliko dana i opustiti se kopajući smolu. Istovremeno, iskapanje smole se željelo prikazati kao isključivo maorski način života. Cilj je bio oživjeti zamrlu djelatnost i pretvoriti je u turistički proizvod. No projekt nije dobio podršku izvan zajednice i danas polja smole na Ahipari nisu ni na karti Novog Zelanda. Tony, kao i nekada njegov djed, vodi brigu o izgubljenim turistima koji nekako uspiju pronaći muzej. Ponaša se poput profesionalnog vodiča i eksperta za kauri smolu. No najvažnije je da preuzima i ulogu eksperta za maorsku kulturu.

Tony započinje svoje vodstvo pričom iz maorske mitologije o stvaranju mitskog doma Hawaiki i bogu šume Taneu. Pokazao mi je fotografiju velikog kauri drveta. Objasnjava kako je nekada cijela Aotearoa bila prekrivena šumama kaurija koje su izumrle, "nitko zapravo ne zna zašto, ali dolaskom Pakeha uništeni su i posljednji džepovi šume". Maori su odavna znali važnost kauri smole. Upotrebljavali bi ju za više stvari: kuhalu se u vodi pa se napitak uzimao da bi se zaustavilo povraćanje ili dijareja, upotrebljavala se za paljenje vatre, kao baklja kojom se privlačila riba. No, kako kaže Tony, Pakehe su uništili i nju. Shvatili su da se može upotrebljavati kao caklina i počeli ju masovno iskopavati. Tada su i Maori počeli iskapati kauri smolu kako bi zaradili novac za preživljavanje:

Nakon što su potpisali Sporazum 1840. godine, Pakehe su učinili sve kako bi uništili Maore. Maori nisu imali novac, izgubili su svoju zemlju, pa su počeli iskapati smolu. Smola je donosila novac pomoću kojeg su maorske obitelji preživljavale. Moj je narod Te Rarawa počeо iskapati smolu od samih početaka te industrije, ali polja smole na Ahipari postala su poznata 1920-ih, u vrijeme ekonomске depresije na Novom Zelandu. No ja mogu reći da je za Maore ta depresija počela još 1840., nakon potpisivanja Sporazuma, no u knjigama piše da je depresija bila krajem 1920-ih... svejedno... tijekom tih godina polja smole privukla su Tarare... Mislim, Opoka je maorsko polje, ali 1920-ih mnogo se Tarara pridružilo radu... Pakehe su tlačili i Tarare, ali su ih zato Maori prihvatiti. Recimo, moj je djed iz Dalmacije, došao je 1926. U samo nekoliko godina Opoka se razvila u veliki grad, veći od grada Kaitaia, u kojem je bilo više od tisuću kopača... Mislim da je bilo od toga 400 Tarara. Da, kako sam rekao, to su bili dani ekonomске depresije na Novom Zelandu, ali u Ahipari moj djed i ostali su prosperirali.

Tony mi je objasnio kako je započelo sezonsko kopanje nakon što su uvedeni strojevi za cijevno pranje. Kopači bi radili tijekom zime kada je bilo dovoljno vode. Kako bi u potpunosti iskoristili vodu koje je bilo tijekom zime, grupe ispiratelja razvile su sezonski obrazac iskapanja smole ljeti, kada je zemlja bila mekša, a ispiranja zimi kada bi došle kiše. Dva zahrdala cijevna stroja za ispiranje smole izložena su ispred Tonyjevog muzeja. Tony objašnjava kako su tri ili četiri osobe lopatama punile stroj dok je jedan radnik odvajao zrna smole kroz mali otvor na donjoj strani cijevi. Svi su morali naporno raditi i kako je sve više i više ljudi dolazilo na polje smole u potrazi za poslom, broj kolibica, kućica i limenih skloništa podignutih između kanala iskopanih u potrazi za komadićima smole stalno se povećavao. Do kraja 1930-ih stvorio se grad s nekoliko trgovina, biljarskim salonima, plesnim dvoranama, školom, hotelom, poštrom, vatrogascima i mnogim uredima za otkup smole.

Moj je djed postao trgovac i otkupljivač smole. Bio je i jedan od ljudi koji je pomogao organizirati i nadgledati izgradnju ceste. Znate, u to vrijeme cesta između Opoke i Ahipare nije postojala. Svaki put kad bi kopači imali ples, moj bi djed skupljao novac za cestu. Čim se skupilo dovoljno novca, 23 muškarca su počela raditi. U 33 dana izgradili su cestu dugačku gotovo kilometar. Moj je djed radio, nabavljao materijal i nadgledao svaki korak. Njegova je ideja zapravo bila povezati cestom kopače smole s lukama u podnožju Ahipara Hilla.

Na kraju intervjeta Tony me odveo u razgledavanje polja smole. Pоказao mi je gdje se prostirao grad koji je danas potpuno nestao, gdje su bile kuće, gostione, škola. Prstom bi pokazivao na sva ta mjesta kao da su te kolibice još uvijek ovdje: "Pokušajte si zamisliti... pokušajte si dočarati... upotrijebite maštu i naučit ćete sve o kopačima smole, Maorima i Tararama..." Sve što sam mogla vidjeti bila je tek visoka trava i grmlje. Izgledalo je kao da tamo nitko nije živio tisućama godina. No za Tonyja svaki kvadratni metar je bio drugačiji. Iz njegove pozicije tamo je bilo tisuće znakova, a svaki od njih je imao svoju priču.

Ovdje gdje tlo izgleda kao da se diže u liniji bila je nekoć brana... Bila je napravljena prije pedeset godina kako bi se skupila voda za strojeve za ispiranje... Plitka jama tamo jednom je bila glavni kanal koji je dovodio vodu do strojeva... Vidite onu smokvu tamo... to je bila kuća Yelavicha. Mnogo je Tarara sadilo smokve, masline i limune, imali bi i male vinograde iza kolibica. Moj je djed govorio da Tarare smrde na bijeli luk kojeg su stalno jeli jer su vjerovali da on lječi prehlade i mnoge druge bolesti... vidite tamo... tamo je bio biljarski salon... a ovdje bi Maori imali svoj hangi... bili su dobri lovci na divlje svinje i dobri ribari. Oduvijek su Maori bili dobri ribari... znali bi loviti i morske pse... riba se jela dimljena ili sušena... a tamo... tamo su Maori imali svoj povrtnjak... ljudi su užgajali batat, krumpir i žitarice.*

Tony je mogao čitati zemlju. Pokupio je komadić smole tijekom šetnje i objasnio njen nastanak i kvalitetu. Govorio je da su Maori bili zaštitnici zemlje. Rekao mi je da su Maori jedini narod na Novom Zelandu koji je povezan sa zemljom i mogu vidjeti i iščitavati njene različite razine. Objasnio je da se Ninety Mile Beach nalazi na duhovnom putu prema Hawaikiju, domovini maorskih predaka, te da su plemena Te Rarawa, Te Aupouri, Ngati Kuri, Ngai Takoto i Ngati Kahu zaštitnici ovog područja. Opisao je neka od duhovnih mjesta, kao i mjesta za koja vrijedi *tapu* na poljima smole, i završio svoje vodstvo izražavajući žaljenje zbog toga što vlada ne vodi brigu o maorskoj povijesti i iskriviljava njihovu kulturu:

Ono što želim pokazati na ovom mjestu je kako je maorski način života preživio... mnogi Maori koji žive u gradovima nisu pravi Maori... Ne znaju ništa o maorskoj kulturi... postali su Pakehe... ni ja ne govorim maorski, ali želim naučiti... jednog ču dana moći govoriti u marae

* Rupa u zemlji u kojoj se priprema hrana, najčešće svinjetina. Takav način pripreme hrane čest je na cijelom Pacifiku.

(“kući za sastanke”)... stariji kažu da mi mladi nemamo pravo govoriti u “kući za sastanke” (marae) jer ne znamo svoj jezik... ali to nije pravđeno... Mi ne znamo maorski samo zato što nas nitko nije naučio... to nije naša greška... ali idem u školu i naučit će ga... da bih se mogao boriti protiv sistema. Moraš znati svoju kulturu... a moja je kultura u mojoj krvi... imam snažnu maorsku i tararasku krv...

Lowenthal (1989) smatra da naše nasljeđe započinje s onim što smo naslijedili iz prošlosti i da se to uobičajeno doživljava kao nešto što se prenosi u krvi te određuje karakter i sudbinu pojedinaca i grupe. Tako vek koncept nasljeđa se široko koristi kako među dominantnim, tako i dominiranim, te većinskim i manjinskim skupinama. Tony svoju baštinu doživljava kroz dvije vrste odanosti. Ostavština Te Rarawa plemenita opravdava njegovu poziciju čuvara zemlje, dok mu ostavština djeda omogućava poziciju usamljenog kustosa. No njegova identifikacija sa snagom krvi Maora i Tarara igra mnogo veću ulogu od tek pustе esencijalizacije i legitimizacije onog što vidi kao podređene kulture. Kada na red dođu problemi poput nezaposlenosti, prava na zemlju i edukacije Maora, primjerice, krv djeluje kao element šire borbe njegove zajednice. Za Tonyja pakeško potlačivanje nije prestalo i zbog toga on povezuje maorstvo s patnjom i otporom. U tom kontekstu on pravi razliku između “ispravnih” i “lažnih” Maora. Njegova ideja maorstva utemeljena je mnogo više na otporu potlačivanju nego na tradiciji – nije ni govornik maorskog. Ako neki Maori ne pružaju otpor, to je stoga što su postali Pakehe i zanemarili svoj pravi identitet. Na taj način društvo se reprezentira kao sistem koji je podijeljen na tlačitelje i potlačene. U toj perspektivi veza Maora i Tarara na poljima smole se doživljava kao vrsta bratstva, veza potlačenih koji se odupiru pakeškoj dominaciji.

Kada sam upitala Tonyja o odnosu njegovog djeda i bake odgovorio je:

Nisam siguran kako je moj djed srebro bakru. Ljudi mi govore da je imao ženu u Dalmaciji... i djecu... Oni su moji rođaci... prepostavljam, ali ne znam ništa o njima... ovdje je živio s mojom bakom i kada je ona rodila mog oca rekao je: “Lipi je!”, što znači lijep na hrvatskom i tako je moj otac i dobio ime – Leapyear – što se izgovara kao i “lipi je”... Mnogo je djedovih pisama u muzeju, samo ih ja ne znam pročitati... napisana su na hrvatskom... Znate, mnogo je Tarara bilo ovdje i oni su živjeli zajedno s Maorima, nikakvih problema nije bilo... dobri ljudi... svi to kažu... Pakehe nisu voljeli Tarare tako da su mnogi Tarare isku-

sili potlačenost i tako se povezali s Maorima... zbog toga su zapravo počeli zajedno živjeti... to je bio jedini način preživljavanja...

Maorski i hrvatski način života na poljima smole je tako prikazan kao oblik otpora pakeškom sustavu. Sljedeći dan je Tony pozvao više od šezdeset svojih rođaka i prijatelja koji su svi na neki način bili povezani s maorskim i tararskim kopačima smole koji su radili na poljima Opoke. Pripremili su *hangi* i dok su neke starije žene nostalgično govorile o svom djetinjstvu na poljima smole, Tony me zamolio da pročitam nekoliko djedovih pisama. Većina tih pisama je došla iz Hrvatske, od njegove obitelji, ali neka su napisali hrvatski kopači koji su radili na drugim poljima smole. U jednom od njih Yelashev prijatelj, koji je radio na poljima Mangawhare, napisao mu je:

Dragi Toni... čujem da imaš mnogo prijatelja Maora tamo, ali sam isto tako čuo da živiš s jednom Maorkom. Ljudi govore. To nije dobro, Toni. Znaš da svatko tko živi u ovoj zemlji s domorocima ne može zaraditi novac. Općenito je poznato da su domoroci lijeni i ne znaju uštедjeti novac. Sjeti se, domeroci su bili ljudožderi... a kuća za koju se brine crnkinja nije dobra kuća... to je sramota i nadam se da ćeš ubrzo promijeniti mišljenje. Pišem ti to za tvoje dobro. Neki od naših su oženili Maorke, ali znam da su počinili strašnu grešku... ostat će siromasi do kraja života... a mi smo došli kako bi si stvorili bolju budućnost... patili smo u vlastitoj zemlji i ne trebamo patiti ponovo... moj savjet – drži se dalje od Maora...

I dok sam se osjećala strašno nelagodno čitajući ovo pismo Tonyju, on se samo smiješio i rekao:

Vidiš, taj je Tarara pisao pod utjecajem Pakeha... vidiš kako Pakehe rade protiv nas... Željeli su uništiti naše bratstvo, ali nisu uspjeli... bili su samo djelomice uspješni, što dokazuje i ovo pismo... ali to se nastavlja... Pakehe misle da su bolji od nas, zlo mi je više i umoran sam od toga da mi Pakehe govore tko sam ja i koja je moja kultura... Znam odakle sam došao... znam svoju prošlost... a projekt za muzej nije tek o našoj prošlosti, on je i za našu sadašnjost, a sigurno i za budućnost. Vlada nas optužuje da smo nezaposleni, kažu da smo radikali i da uzgajamo marihuanu... ali istovremeno ne žele dati podršku ovom projektu, ne daju nam mogućnost rada i života ovdje, na našoj zemlji... zaključali su našu kulturu u svoje muzeje... izbrisani smo s njihovih karata... tako nas ni turisti ne mogu naći... ali prije nekoliko mjeseci

bilo je ovdje dvadeset Nijemaca... i vratit će se... svidjelo im se što su vidjeli... i pripovijedat će to ostalima... preživjet ćemo.

Clifford, preuzimajući pojmove iz radova Mary Louise Pratt o kolonijalnom dodiru, piše o muzejima kao kontaktnim zonama, prostorima u kojima odnos različitih ljudi postaje, najčešće kroz muzejske kolekcije, "stalni povijesni, politički i moralni odnos – niz razmjena u borbi za moć, pritisaka i izvlačenja" (Clifford 1997: 192). Kauri muzej u Matakohe mogao bi se kategorizirati kao mjesto službenog sjećanja na iskapanje smole, a muzej Jurlinovih kao mjesto privatnih sjećanja. Iako su oba kontaktne zone jer izlažu objekte koji izazivaju neprestanu priču o borbi, Yelashev muzej najviše podsjeća na opis muzeja koji je razmjena prošlosti i sadašnjosti pod utjecajem borbe za moć.

Iako je Yelashev muzej na granici, on nije i muzej granice; iako je upleten u povijest useljavanja, to nije muzej dijaspore; iako je na maorskoj zemlji, s domorodačkom povezanošću sa zemljom i posebno povezan sa sadašnjom plemenskom zajednicom, to nije tek plemenski muzej. To je mjesto na kojem neprestano traje sukob. Ovaj muzej evocira maorsku kulturu prije kontakta s Europljanima, budi sjećanja na kolonizaciju, otimanje zemlje i izmještanje, navodi na sjećanje o industriji koja je nestala, na dalmatinske kopače i njihov kontakt s Maorima, ali, što je najvažnije, to je mjesto stalnog sukoba i pregovaranja identiteta.

U ovom sam poglavlju analizirala priče o industriji kauri smole onako kako je pripovijedaju u tri muzeja. Iako sva tri narativa izgledaju različito – svi su usredotočeni na uspostavljanje statusa određene grupe u društvu. Kauri muzej u naselju Matakohe je zasigurno dominantno mjesto sjećanja. Muzejski je narativ uokviren idejom kolonijalne povijesti i pionirskog razdoblja Novog Zelanda. Nadalje, reprezentacija industrije kauri smole i načina života kopača smole je dio većeg ideološkog projekta stvaranja identiteta Novog Zelanda. Muzej Jurlinove prodavaonce smole i Yelashev muzej polja smole dominirana su mjesta sjećanja, oni nisu nametnuti odozgo iz vlade ili neke službene organizacije, to nisu turističke destinacije i nisu na karti Novog Zelanda. No kao što sam pokazala u ovom poglavlju, oni se ne mogu svrstati u mjesta "na kojima kuca živo srce memorije" (Nora 1996). "Čista memorija" ne postoji ni na dominantnim mjestima, ni na onim dominiranim. Ta su tri muzeja hibridna mjesta ili, Cliffordovim riječima, "kontaktne zone" gdje različite grupe uspostavljaju neprestane odnose. Naravno, kao što naglašava

i Clifford (1997), to nisu odnosi jednakosti. No svaki od njih na svoj način koristi kauri smolu kao konstitutivni element u oblikovanju kolektivnog identiteta. Ukratko, u svakom od njih priča o kauri smoli postaje mjesto društvene borbe.



Model Steveja Yelavicha u Kauri muzeju, Matakohe, Novi Zeland.



Victor Jurlina s reprezentativnim primjercima kauri smole iz zbirke svog oca. Sweetwater, Novi Zeland.



Milan i Victor Jurlina ispred skladišta za kauri smolu obitelji Jurlina. Sweetwater, Novi Zeland.



Victor Jurlina u nekadašnjem očevom dućanu za otkup kauri smole. Sweetwater, Novi Zeland.



Fotografija "babe i dide" u obiteljskom muzeju Jurlina. Sweetwater, Novi Zeland.

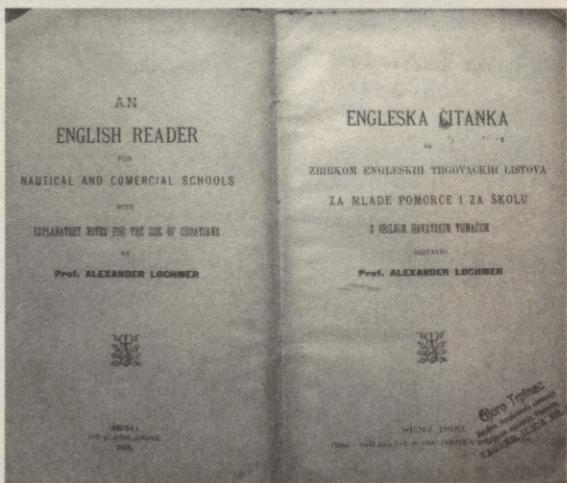


Obiteljski muzej Jurlina o kopanju kauri smole, industriji koje više nema. Sweetwater, Novi Zeland.

*Od kauri smole kopači
su rezbarili razne
predmete. Obiteljski
muzej Jurlina,
Sweetwater, Novi
Zeland.*



*Engleska čitanka, Senj,
1899. Obiteljski muzej
Jurlina, Sweetwater, Novi
Zeland.*

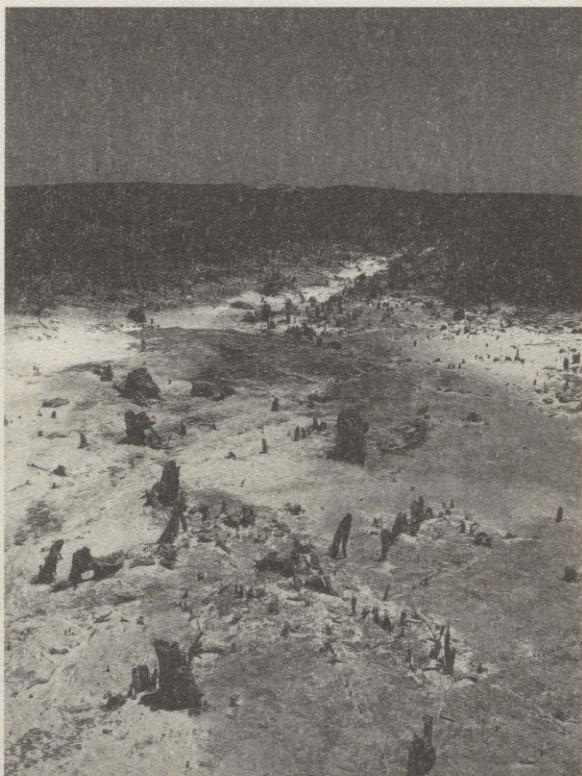


*"OLD-TIMERS",
najpoznatiji
kopači smole
- desno,
Toni Yelash,
drugi s desne
strane Lovro
Petričević.
Privatna
zbirka
obitelji
Jurlina.*

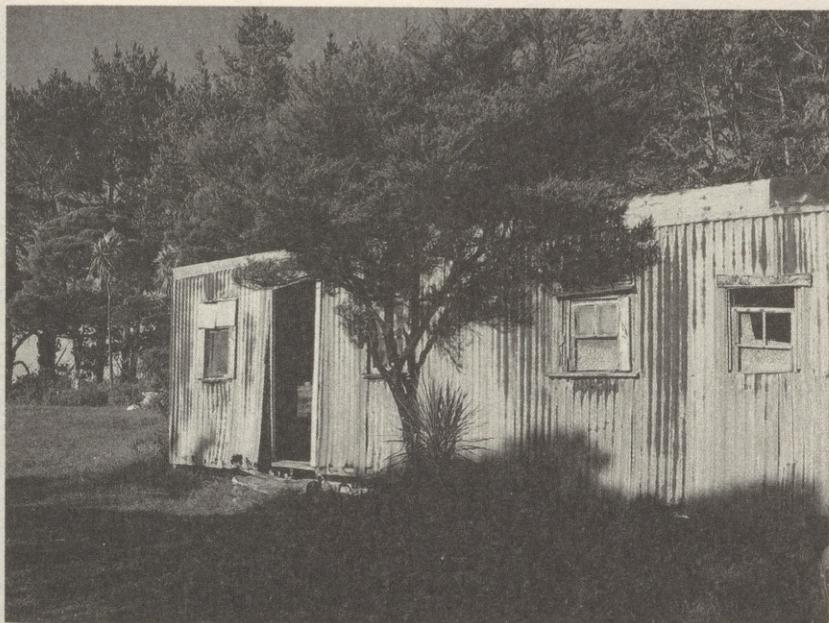




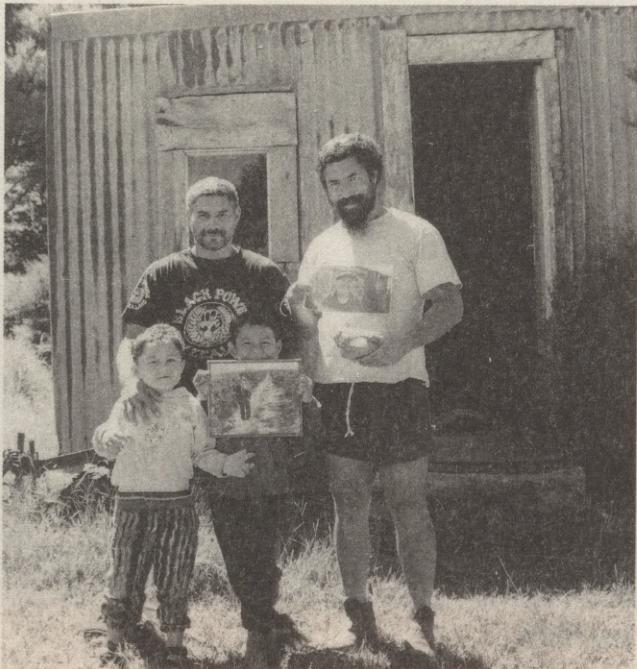
Znak ispred obiteljskog muzeja Yelash. Muzej se nalazi na nekadašnjem kopalištu kauri smole Opoka, brdu iznad Ahipare, Novi Zeland.



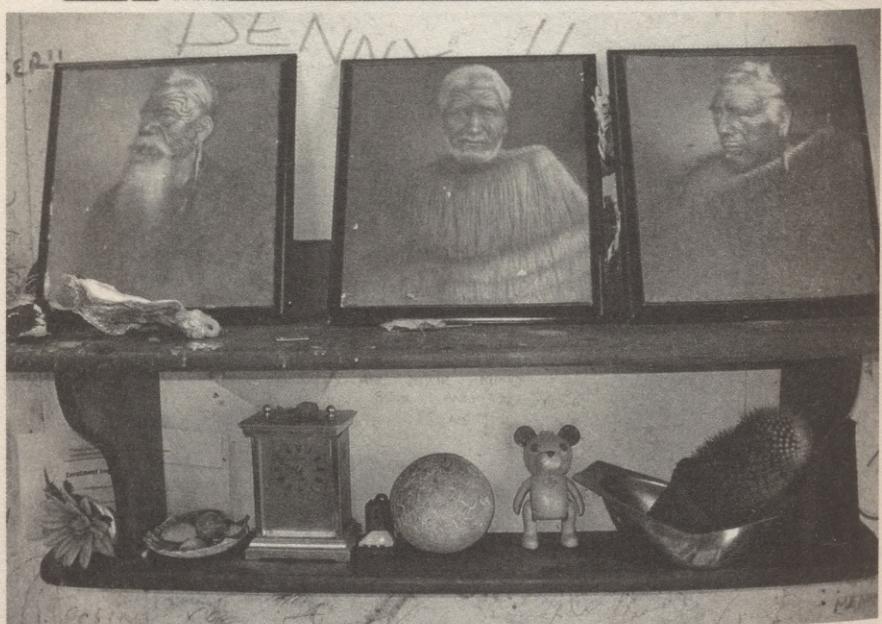
Napušteno kopalište smole Opoka, brdo iznad Ahipare, Novi Zeland.



Obiteljski muzej Yelash.

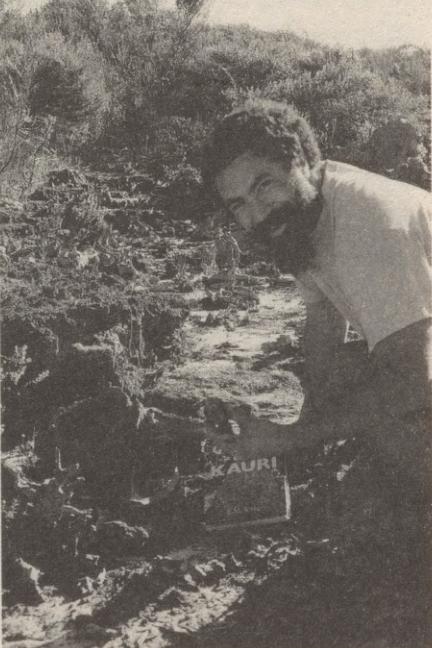
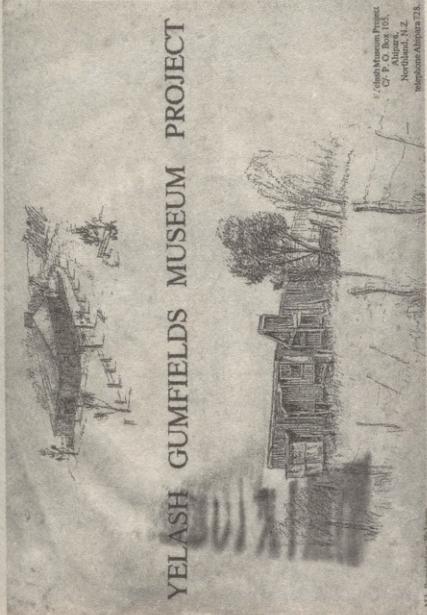
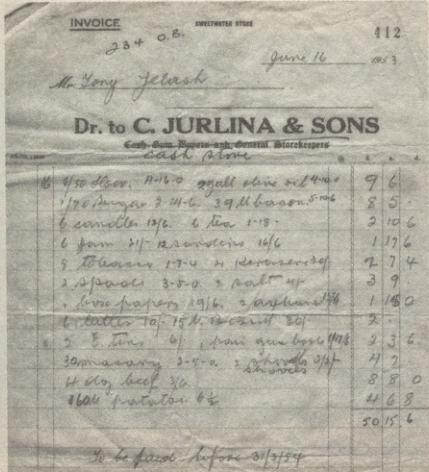


Potomci Tonija Yelasha ispred obiteljskog muzeja: Ross Leroy Yelash s djecom i Tony Mate Yelash. U rukama drže fotografiju svog djeda Tonija Yelasha.



Obiteljski muzej Yelash.

Obiteljski muzej Yelash.



Tony Yelash



Sokol Hall 1939., brdo iznad Ahipare.



Izlet kopača i njihovih obitelji, 1940. Ahipara.

Proslava zaborava: bikulturalizam na Novom Zelandu

Tijekom zadnjih triju dekada bikulturalizam je definiran kao službena vladina politika i "osnovna karakteristika novozelandske baštine i identiteta" (1). "Svakodnevnim" jezikom rečeno, bikulturalizam je uspostavljen kao oblik priznavanja povjesne interakcije dvaju naroda, Maora i Pakeha (New Zealand Oxford Dictionary definira pojam Pakeha kao "Novozelandjane svijetle boje kože, posebno one britanskog podrijetla"). No za razliku od takvog svakodnevnog prihvaćanja pojma bikulturalnosti, novozelandska vlada razumije bikulturalnost kao slavljenje kulturne različitosti. To "slavljenje" ne uključuje samo "dvoje" koje se slavi, već i "mnoge": "mi smo Jedna nacija, dva naroda i mnogo kultura". Taj slogan sadrži "matematiku" hibridnosti koja cilja pomirbi između nasilja tijekom kolonijalne povijesti i današnje politike bikulturalizma, te harmonizaciji napetosti u društvu, a sve to nekom vrstom proslave zaborava. Drugim riječima, iza Jedan, Dvoje i Mnogo postoje brojne kompleksne artikulacije koje ukazuju na potisnutu povijest kolonizacije, rasno nasilje i traume koje je donijelo kolonijalno useljeničko društvo.

U ovom poglavlju istražit ću kompleksnu artikulaciju koja je stvorila Jedno, Dvoje i Mnogo unutar novozelandskog bikulturalističkog diskursa kroz analizu današnje pozicije Maora i Hrvata na Novom Zelandu. Moja će se analiza usredotočiti na način na koji su Maori i Hrvati predstavljeni u Muzeju Novog Zelanda Te Papa Tongarewa. Dok su Maori reprezentirani kao jedno od Dvoje, hrvatska je zajednica predstavljena kao jedna od Mnogo. Istražit ću i odnose između tih pozicija i ulogu koju su odigrale u stvaranju Jednog, novozelandske nacije. Nadalje, pokazat ću kako pozicioniranje Maora kao jednog od Dvoje i Hrvata kao jednih od Mnogo oslikava kompleksnu međuigru odnosa moći koja je povezana s promjenama u procesu građenja nacije na kolonijalnom

Novom Zelandu. Izravnavanjem Jednog, Dvoje i Mnogo u postmodernističkom arhitektonskom izrazu, Te Papa je izuzetan primjer uloge društvene fantazije koja nije tek uljepšana ili hipnotička atrakcija raznovrsnih ekrana i multimedijalne zaigranosti, već društvena fantazija koja prikriva nemoć zatvorenih sustava. U drugom dijelu poglavlja analiziram film *Iskrivljeni engleski* koji opisuje odnos između Maora i Hrvata na nov i zanimljiv način. Na kraju, istražit ću i mnoštvo drugih diskursa i praksi koje pokazuju da su Maori i Hrvati uspjeli stvoriti način reprezentacije svog identiteta izvan onog prezentiranog u muzeju Te Papa.

Dobrodošli na “naše mjesto”.
Muzej Novog Zelanda Te Papa Tongarewa

Muzej Novog Zelanda Te Papa Tongarewa otvoren je 1998. Smješten je u velikoj zgradici (2) u središtu Wellingtona, glavnog grada Novog Zelanda. Te Papa se smatra glavnom kulturnom atrakcijom u zemlji kako za strance, tako i za lokalno stanovništvo:

Te Papa je nacionalni muzej Novog Zelanda.

Te Papa je različit od svih ostalih muzeja na planetu... zaigran, znanstven, imaginativan, edukativan, interaktivan, hrabar – Te Papa govori s naglaskom Kiwija. (Museum of New Zealand, 2003.)

Barbara Kirshenblatt-Gimblett (1998) smatra da riječ “muzej” izaziva uglavnom negativne pridjeve poput: dosadan, neinteresantan, zamoran, nejasan, siv, prozaičan, monoton i beživotan. Muzeje se obično shvaća punim mrtvih, zaboravljenih stvari zatvorenih u staklene vitrine koje su udaljene od tijeka života, a zanimljive samo izbirljivim znanstvenicima. No u muzeju Te Papa ključne su riječi “iskustvo” i “avantura”:

Te Papa budi strast za učenjem, ozbiljan kad je riječ o zabavi, mjesto stvarnih fantazija.

Te Papa vas nosi ravno u središte novozelandskog iskustva. (Museum of New Zealand, 2003.)

Kirshenblatt-Gimblett smatra da je “iskustvo” postalo ključna riječ za novu muzeologiju orijentiranu na potrošača koji traži zabavu. Naglašavanje iskustva pokazuje i vezu između turizma i muzeja, te se “ukazuje na uključivanje osjeta, emocija i imaginacije. Muzeji su nekada bili definirani njihovim odnosom prema objektima. Danas njih definira, više nego ikada, njihov odnos s posjetiteljima” (Kirshenblatt-Gimblett 1998: 138).

Stotine tisuća turista svake godine putuje svijetom, a većina ih traži nezaboravna "iskustva". Da bi ih privukli u muzeje, svaka zemlja pokušava definirati svoju posebnost na sve komplikiranijem i zamršenijem svjetskom tržištu na kojem se natječu raznovrsna mjesta, kulture i krajolici. Ta posebnost, koja se uvijek sažima u nekoliko vibrantnih metafora, natječe se s tisućama drugih u naizgled koherentnom svijetu postmodernog užitka.

Novi Zeland svoju jedinstvenost i posebnost kao turistička destinacija pokušava prikazati bikulturalizmom domorodačke maorske i pakeške kulture. Stoga Te Papa igra važnu ulogu kako u turističkoj industriji, tako i u nacionalnoj imaginaciji. Sa stanovišta turista Te Papa se može razumjeti kao mjesto u skupu ostalih ponuđenih iskustava u svijetu i kao takva se bori zabaviti neodlučne posjetitelje koji bi isto tako mogli otići i negdje drugdje, pa bila ta druga destinacija Disneyland, Napulj, Egipat ili nešto drugo.

Nismo vidjeli ništa slično muzeju Te Papa ni u jednom muzeju koji smo posjetili u brojnim zemljama. To je iznenađenje! Svaka čast! (Museum of New Zealand, 1998: 2)

S pozicije Novozelandana, Te Papa nudi nov način zamišljanja nacije, "one u kojoj su svi Novozelandani putnici, a odredište je kolektivno samorazumijevanje" (Kirshenblatt-Gimblett 1998: 139). Ili, kako je naveo jedan od posjetitelja:

Vaš način prikazivanja maorske i europske povijesti je inspirativan. Otvorili ste mi nove horizonte i zato sam vam zahvalan. (Museum of New Zealand, 1998: 2)

Prolaze vam žmarci niz kralježnicu od ponosa i sreće što ste Novozelandanin. (Museum of New Zealand, 1998: 3)

Jedinstveno "iskustvo" u muzeju Te Papa sastoji se od koncepta podijeljenog u tri dijela koji klasificiraju svijet prema maorskoj mitologiji i kulturi u kombinaciji sa zapadnim znanstvenim narativom. Sljedeći citat, koji opisuje nastanak Zemlje i svega što na njoj postoji, to zorno pokazuje:

PAPATUANUKU – zemlja na kojoj živimo.

Zemlja, more, flora i fauna i okoliš Aoteroe, odnosno Novog Zelanda, Pacifika i ostatka svijeta.

TANGATA WHENUA – oni koji pripadaju zemlji pravom prvoj otkrića.

Kulturni identitet Maora s Aotearoe, što uključuje umjetnost, baštinu, povijest, jezik, vještina *marae*, znanost, društvo, tehnologiju i odnos sa zemljom, te njihovo mjesto na Pacifiku i ostatku svijeta.

TANGATA TIRITI – oni koji pripadaju zemlji pravom Sporazuma.

Kulturni identitet kasnijih doseljenika na Novi Zeland, uključujući umjetnost, multikulturalnu baštinu, povijest, znanost, društvo, tehnologiju i odnos sa zemljom, te njihovo mjesto na Pacifiku i u ostatku svijeta. (Museum of New Zealand, 1998: 4–5)

Takav trostruki koncept oblikuje politiku muzejskog postava. Prvi je kat posvećen Papatuanuku, zemlji na kojoj je "sve počelo". Instalacija ističe prirodni okoliš Novog Zelanda, "nevjerljive sile" prirode, "spektakularne geološke događaje poput potresa i vulkanskih erupcija" itd. U muzeju Te Papa informacija nije dovoljna. Od posjetitelja se traži da zamisle "snažne sile koje su razbile kontinent Gondvanu i pomakle Novi Zeland prema jugozapadnom Pacifiku". Posjetitelji mogu "osjetiti potres koji je stvorio zemlju pod njihovim nogama". Mogu šetati prehistorijskim šumama "ispunjениma ptičjim pjevom". Ukratko, posjetitelji mogu osjetiti pravi Novi Zeland (Museum of New Zealand, 1998: 4–13).

No "iskustvo" Novog Zelanda ne može biti potpuno zamišljeno bez uključivanja njegovih stanovnika. Tako je četvrti kat posvećen proslavi dvaju naroda, mnogih kultura i jedne nacije. Opći izgled izložbe ilustrira koncepciju Nacije. U centru izložak Znaci nacije ili Nga Tohu Kotahitanga nudi suvremenu interpretaciju Sporazuma iz Waitangija, dokumenta na kojem se temelji ideja bikulturalizma:

Sporazum iz Waitangija je živi društveni dokument. O njemu se raspravljalо, njega se prešućivalо i njega se slavilo. Vizija mirne koegzistencije ili uzrok nestabilnosti? (Museum of New Zealand, 2003.)

Nemoguće je živjeti ovdje i nemati neko mišljenje o Sporazu-mu. (Museum of New Zealand, 1998: 34)

Sam prostor na kojem je postavljena izložba također oslikava značenje koje Sporazum ima za novozelandsku naciju. To je "iznenađujuće mjesto" koje se nalazi "ispod vrlo visokog, klinastog stropa". Riječi Sporazuma ispisane su na zidu tog "monumentalnog prostora nalik kate-

drali". Za muzej Te Papa to je "sveto, moćno i dostojanstveno mjesto – mjesto na kojem jasnoća i jednostavnost riječi Sporazuma iskazuju viziju dvaju naroda za mirnom koegzistencijom u jednoj zemlji." Grozd šipki, svaki sa zvučnikom, omogućava posjetiteljima čuti glas "običnih Novozelandana" i njihov pogled na Sporazum. Ti su glasovi poput "zamrznutih trenutaka u vremenu, citata koji donose mišljenja nastala od trenutka kada je Sporazum potpisana do danas" (Museum of New Zealand, 2003.).

Lijevo od Znakova nacije je postav Mana Whenua. Ovdje posjetitelji mogu doživjeti "životnu dimenziju maorske umjetnosti, jezika i kulture" (Museum of New Zealand, 1998: 36). Stalni je postav dopunjeno povremenim *iwi* izložbama kojima je cilj pokazati heterogenost maorskog društva. Desno od Znakova nacije je dio koji se naziva *Putovnice*, koji prikazuje različite priče ljudi koji su doselili na Novi Zeland:

Priča Novog Zelanda je priča o dolascima i odlascima. Tisuću godina odlazaka od kuće kako bi se došlo ovdje. Sada, usredotočeni na vrijeme od 19. stoljeća nadalje, možete sresti useljenike. Tko su oni? Što su donijeli? Što su ostavili za sobom? Kako bi bilo tebi?

Dio *Putovnice* istražuje i odaje počast pričama ljudi koji su uselili na Novi Zeland... Kao posjetitelj ove izložbe, putovat ćete vlastitom brzinom interaktivnom istraživačkom misijom. (Museum of New Zealand, 2003.)

Naravno, ovom je postavu u temelju odnos između Jednog, Dvoje i Mnogo u stvaranju novozelandske nacije. Pakeha, useljenička kultura, prezentirana je kao Jedano od Dvaju naroda koji su stvarali novozelandsku naciju, ali postoji zanimljiva razlika u načinu prikazivanja između postava Tangata Whenua i Tangata Tiriti. Dok prvi postav naglašava povijest i baštinu Maora, za postav Tangata Tiriti se kaže da ima "multikulturalne baštine". Te kulture čine Mnogo novozelanskog službenog diskursa i stoga u muzeju Te Papa unutar bikulturalne nacije multikulturalnost Mnogog pripada Pakehama.

Putovnice, putovnice, putovnice

Izložba *Putovnice* započinje prikazivanjem povijesti britanskih imigranata kroz priče izložene videomaterijalom i kartama. Priče i fotografije imigranata koji nisu Britanci, poput Kineza, Indijaca, Nizozemaca, Grka i Hrvata, predstavljene su na velikim panoima i govore o njihovom

“regionalnom stilu života”. Posjetiteljima *Putovnica* se savjetuje kupiti putovnicu u muzejskoj trgovini i “uključiti se u veliku osobnu priču” različitim ljudi koji su doselili na Novi Zeland iz različitih krajeva svijeta.

Prvi put kada sam posjetila muzej Te Papa kupila sam grčku, poljsku i hrvatsku putovnicu. Na naslovnoj stranici svake od njih pisalo je “ovako je naš narod došao”. Moja hrvatska putovnica pripovijeda sudbini Vlade Barbalicha koji je stigao na Novi Zeland 1951. godine. Prema tekstu, razlog dolaska je neslaganje s komunističkim režimom. Pobjegao je s otoka Krka u Italiju, gdje je bio smješten u izbjeglički logor u Trstu. Tamo mu je dana mogućnost biranja između odlaska u Australiju ili na Novi Zeland. “Izabrao sam Novi Zeland”, rekao je. “Zašto? Jer je bio najudaljeniji od Jugoslavije.” Saznala sam da se Vladi, unatoč prvotnom šoku jer je mislio da je Novi Zeland tropski raj, nova “domovina” počela sviđati. Naporno je radio i na kraju otvorio mali restoran koji je nudio mediteranski hranu i vino, te grčku glazbu. Kada sam došla na izložbu, udarili su mi pečat u “putovnicu” i otišla sam do dijela posvećenog hrvatskim useljenicima. Ovdje kroz priču o obitelji Babić saznajem da su Hrvati na Novom Zelandu od 1880., da su radili kao kopači smole, a mnogi od njih postali su uspješni proizvođači vina.

Izložba *Putovnice* usredotočena je na sve nacionalnosti na Novom Zelandu koje nisu Maori. Povremeni postavi naglašavaju doprinos različitim etničkim skupinama Novom Zelandu, poput Kineza i Nizozemaca. Godine 2002. izložba je bila posvećena “nevjerojatnom doprinosu indijske zajednice” (Museum of New Zealand, 2003.). Isključivanje Maora iz postava *Putovnice* implicitno konstruira ideju domorodačke novozelandske kulture. Druge su kulture tek “bikulturalne” u odnosu na Maore “bez putovnice”. Kultura *Putovnica* nije stoga homogena, već raznovrsna. Nadalje, Te Papa prikazuje britansku useljeničku kulturu na Novom Zelandu, koja je u susretu s domorodačkom kulturom stvorila jedinstvenu formu “kivištine”. No kako se može primijetiti u djelu *Izlaganje nas samih*, primjerice, druge etničke grupe, iako uključene u tu novu “kivištinu”, nekako su ostale zatvorene unutar svog etniciteta. Izgleda kao da su “obogatili” novozelandsko društvo tek svojom prisutnošću ili, preciznije, obogatili su “nemaorsko novozelandsko društvo” svojim različitim “stilovima života”.

Analiza multikulturalizma u Australiji Ghassana Hagea (1998) relevantna je i ovdje. U svojoj analizi slikovnice *The Stew that Grew (Gulaš kojem se dodaju sastojci)* usmjerenoj objašnjavanju multikulturalne

naravi australskog društva, Hage primjećuje da gulaš u kojeg različite etničke skupine dodaju svoje sastojke kuha anglo-keltski par. Prema Hageu, diskurs obogaćivanja izražen u ovom "eureka gulašu" ne samo da daje "dominantnoj kulturi važniju ulogu od ostalih", već i "pripisuje migrantskoj kulturi drugačiju vrst egzistencije od anglo-keltske. Dok dominanta kultura jednostavno i bespogovorno postoji, migrantske kulture postoje tek *za nju*" (Hage 1998: 11). Slično tome, u muzeju Te Papa različite etničke grupe uključene su u reprezentaciju Tangata Tiriti strane bikulturalnog imaginarija, ali povremene izložbe vezane su isključivo za migrante iz društava koja nisu britanska, kao i manjinske grupe oni tek daju specifičan okus useljeničkoj kulturi.

Takav diskurs obogaćivanja djelatan je i u reprezentaciji *Mana Pasifika*:

Mnogi narodi s pacifičkih otoka žive na Novom Zelandu pridonoseći bogatstvu i različitosti života. *Mana Pasifika* prepoznaje snažne veze Novog Zelanda i drugih pacifičkih nacija. (Museum of New Zealand, 1998: 24)

Dok Hrvati, Indijci, Nizozemci, Kinezi, Talijani, Poljaci, Nijemci, Samoanci, Fidžijci, Tonganci itd. tek obogaćuju društvo pukim prisustvom, kultura imigranata iz Britanije i maorska kultura prikazane su kao "dvije vrlo različite kulturne struje [koje su u ranim danima Novog Zelanda] počele teći zajedno", kao što sugerira i muzejska brošura, tragovi tih struja mogu se pratiti do današnjih dana:

Ono što cijenimo ovisi o tome tko smo mi

Ono što volimo ovisi o tome tko smo mi

Ono što činimo ovisi o tome tko smo mi (Museum of New Zealand 1998: 30)

... a mi smo "Jedna nacija, Dva naroda i Mnogo kultura".

Na svoj poseban zabavan način muzej Te Papa pokušava redefinirati nacionalni imaginarij. Njegova retorika je jasno političko oruđe koje služi razvoju osjećaja bikulturalnog nacionalnog identiteta.

Laclauova teorija čvorišnih točka korisna je za razumijevanje takvog modela predstavljanja nacionalnog identiteta. Za Laclaua čvorišne točke su gospodari označitelji koji parcijalno fiksiraju društvena značenja. Bikulturalizam kao čvorišna točka daje posebno značenje svim drugim elementima, poput nacionalnog identiteta, etniciteta, domorodačke

kulture, tradicije, pravde, tolerancije i ostalih sličnih elemenata. Ona iščitava prošlost kako bi stvorila određenu sliku društva: u ovom slučaju skladnu koegzistenciju različitih grupa ljudi, utopijski ideal suvremenog Novog Zelanda. U društvu je nemoguće u potpunosti ograničiti značenja. No upravo ta ideja ograničavanja, koja funkcionira kao ideal, prikriva nesposobnost bilo kakvog zatvorenog sustava. Stoga možemo ustvrditi da fantazija o idealnom društvu u kojem sve grupe žive u miru, diskurzivno uspostavljena kao tolerancija, strukturira postav muzeja Te Papa. Žižek naglašava kako s jedne strane fantazija ima stabilizirajući učinak: "san o državi bez poremećaja u kojoj ne postoji ludska izopačenost" (Žižek 1996: 24). No s druge strane fantazija ima i destabilizirajuću dimenziju koja stvara slike koje nas "iritiraju". Drugim riječima, obratno od skladne zajednice, stvara nepovezane fragmente, ili stereotipove, koji pokušavaju prikriti manjak u samoj "realnosti". U priči o naciji muzeja Te Papa takva destabilizirajuća dimenzija fantazije, u kojoj diskurs tolerancije ima sasvim drugo značenje, upravo je ono što je potisnuto.

Još nedavno u kontekstu izgradnje "jedne" novozelandske nacije tolerancija se prošila kroz drugu čvorišnu točku – onu asimilacije. U tom kontekstu tolerancija je bila usmjerena prema onima koje se nije moglo asimilirati u matičnu anglo-kulturu. Tako se one koje se definiralo kao osobe koje su inherentno "različite" smatralo osobama koje se ne može "asimilirati". Prije toga, značenje "jednog" bilo je stvoreno kroz kolonijalizam. U to vrijeme novozelandski identitet bio je dio šireg "jednog" britanskog carstva. Iz te perspektive Maore se smatralo neciviliziranim narodom koji se treba amalgamirati, promijeniti i utopiti u "jedno". Smatrani "rasom koja umire", tvrdilo se da nisu u stanju preživjeti fatalni sudar rasa u kojem oni "inferiori" jednostavno nestanu.

Laclau naglašava da ideja prelaska s jedne na drugu čvorišnu točku nikako ne implicira postojanje nekog prirodnog društvenog napretka. Razumnije bi, prema njemu, bilo ustvrditi da je svaka dislokacija značenja u društvu posljedica antagonizma. U tom kontekstu vidimo da sadržaj neke čvorišne točke nije tek refleksija neke pretpostavljene objektivne realnosti. Upravo suprotno, on oslikava hegemonijsku borbu.

Kontekst koji je doveo do stvaranja novog nacionalnog muzeja mogao se nazrijeti u političkim promjenama 1970-ih i 1980-ih. Viziju multikulturalne nacije koja nije "jedno", već "mnogo" najavio je 1973. premijer iz redova Laburističke stranke Norman Kirk. U svjetlu učestalijih

prosvjeda Maora (3) i političkih promjena u ostalim useljeničkim zajednicama, Kirk je proglašio Novi Zeland multikulturalnom zemljom i odredio 6. veljače, dan kada je potpisana Sporazum iz Waitangija, nacionalnim praznikom. Za taj dan priredio se i za proslavu poseban program koji je uključivao javnu izvedbu nazvanu *Aotearoa*. Glavni je cilj izvedbe bio predstaviti novozelandsko "putovanje prema naciji i ulogu koju su narodi različitih kultura imali u tom velikom otkriću" (Orange 2002). Javna je izvedba započela dolaskom prvih stanovnika, Maora. Njih su slijedili Englezi, Škoti i Irci. Predstavljeni su i ostali europski narodi uključujući Dance, Nijemce, Hrvate, Grke, Nizozemce i Talijane. Iza njih dolaze narodi s pacifičkih otoka i Indijci. Na kraju, golema je moa snijela veliko jaje na mjestu na kojem je potpisana Sporazum. Jaje je simboliziralo "novi" Novi Zeland u kojem se odaje počast skladnoj koegzistenciji različitih grupa.

No ta ideja Novog Zelanda kao multikulturalnog društva i interpretacije Sporazuma kao simbola povezivanja unutar nove nacije pao je pod oštru kritiku Maora. Njihov je protest rezultirao novim ustavnim rješenjima i promjenom politike vlade prema bikulturalizmu. Takav se pomak međutim pokazao jednako problematičnim. Neki su političari zagovarali ideju multikulturalizma. Primjerice, 1984. godine premijer Robert Muldoon je govorio:

Mi smo preuzeli našu kulturu od mnogih drevnih britanskih plemena, kao i od drevnih maorskih plemena, no uz to i od Dalmatinaca koji su došli ovdje iskapati smolu i raditi vino, od Kineza koji su došli raditi na iskapanju zlata, od Nizozemaca... izbjeglica, prvo onih koji su pobegli od nacističkih zvjerstava, a kasnije i od komunističkog terora u istočnoj Europi i jugoistočnoj Aziji. Moderni valovi polinezijске migracije također su zapljunuli naše obale. Tako smo mi izmiješani narod. (citirano u: Sharp 1997: 44)

Neki su se maorski intelektualci oštro suprotstavili takvoj interpretaciji novozelandske povijesti. Kao što je to postavio Ranginui Walker, "reduciranje Maora na poziciju jedne od mnogih manjina negira njihov status kao naroda ove zemlje i omogućava vlasti neutralizaciju njihovih zahtjeva za pravdom" (Walker 1995: 292). Koncept multikulturalizma smatrao se radikalno suprotnim maorskим interesima i pravdi (4). U članku napisanom za Institut za političke studije 1988., Raj Vasil objasnjava takvu tenziju između bikulturalizma i multikulturalizma:

Zasad je bolje prihvatići ideju bikulturalnog Novog Zelanda kakvog traže Maori nego stvarati nepotrebnu i štetnu kontroverzu inzistiranjem na multikulturalizmu... Neki Pakehe, koji donedavno nisu o Novozelandjima razmišljali nikako drugačije već isključivo kao o zapadnoj naciji, sada suočeni s maorskim zahtjevima za prihvaćanjem Novog Zelanda kao države dviju rasa i bikulturalizma, radije insistiraju s određenom vehemencijom na stavu da na Novom Zelandu žive mnoge etničke manjine i da se Novi Zeland može ispravno promatrati tek kao multikulturalno i više-rasno društvo. Također inzistiraju da ne bi bilo pravedno zapostaviti identitete i kulture drugih etničkih komponenti – Kineza, Indijaca, Grka, Talijana, Nizozemaca itd. U mnogim slučajevima je međutim činjenično stanje da je takav stav prikladno sredstvo za onemogućavanje potraživanja Maora... Bilo bi mnogo pametnije za Pakehe da prihvate ideju dvorasnog i bikulturalnog Novog Zelanda. (Vasil 1993: 1–2)

Iste godine vlada je odlučila izgraditi novi nacionalni muzej. Tvrdilo se da onaj postojeći “više ne služi potrebama šire zajednice” jer nije u stanju naglasiti esencijalnu bikulturalnost nacije, bikulturalizma koji uključuje odavanje počasti mnogim različitim kulturama (vidi: Museum of New Zealand, 2003.).

Koncept bikulturalizma kojeg koristi Te Papa vrlo je problematičan. U izvješću o razvijanju bikulturalnog koncepta u Aotearoa muzeju, koje je pripremio Te Papa 1999., tvrdi se da “muzej Novog Zelanda Te Papa... radi zajedno s drugim muzejima, plemenima (*iwi*) i ostalim zainteresiranim organizacijama na promociji bikulturalnog razvoja u muzeju Aotearoa Novog Zelanda” (Murphy 1999, n.p.). No bikulturalizam se kao koncept potpuno drugačije tumačio među Maorima:

Za muzej bikulturalizam je dovođenje Maora i nemaora zajedno kao jedno... za Maore postoji veza između kolonizacije i trenutnih koraka prema razvoju bikulturalizma... Maori povezuju ta dva kolonijalna procesa. Tuga nad izgubljenim artefaktima ne promatra se izolirano od drugih oblika žalosti, poput onih koji se tiču zemlje, jezika i kulturnog vlasništva. (Murphy 1999: n.p.)

Koncept bikulturalizma muzeja Te Papa, kojem je cilj spojiti Maore i nemaore, najvidljiviji je u postavu Te Marae o Te Papa Tongarewa, živoj, suvremenoj i djelatnoj “kući za sastanke” (*marae*) u samom muzeju. Postav daje osjećaj pripadnosti ne samo Maorima, već i ostalima:

Za Maore *marae* je središnja točka srodničke grupe – proširene obitelji (*whanau*), podplemena (*hapu*) i plemena (*iwi*). Tu se oni sastaju kako bi razmotrili i pregovarali, odali počast, dočekali žive, ispratili one koji su umrli... Te Marae o Te Papa Tongarewa je kao i bilo koja druga *marae* u zemlji, osim što "srodnička grupa" obuhvaća sva plemena (*iwi*) i kulture čije se priče i blago čuvaju u muzeju Te Papa... *Iwi* se prepoznaće i dovodi u odnos s precima pomoću suvremenih rezbarija – to mogu i ostale kulture. Raznovrsne izrezbarene slike predaka predstavljaju profesije ranih useđenika – farmeri, učitelji, svećenici, odgajatelji, umjetnički pregaci povezani s referencama na oblikovanje kakvo nalazimo kod Pakeha, Azijaca i Polinežana. (Nau Mai Haere Mai, Welcome to Te Marae o Te Papa Tongarewa – Te Papa listić, n.d.)

Na jedan je način ideja izgradnje nove "kuće za sastanke" (*marae*) slična Kirkovoj ideji izgradnje velikog jajeta koje simbolizira novu naciju. I jaje ptice moe i *marae* se mogu razumjeti kao pokušaj brisanja prethodnog simboličkog poretka i njegova zamjena tvorbom u kojoj će se svi narodi Novog Zelanda osjećati kao kod kuće. "U zajedničkoj genealogiji (*whakapapa*) ovaj *wharenui* obogrnuje sve ljude u ovoj zemlji čineći od Rongomaraeroe forum nacije" (Museum of New Zealand, 1998: 38–39).

U kontekstu te "zajedničke genealogije (*whakapapa*)" nacija nije predstavljena kao vlasništvo samo Maora i Pakeha, već kao vlasništvo mnogih. Kroz ideju jednog od mnogih i Hrvati ulaze u "mi" novozelandske nacije. Posljedično, antagonizam iz prošlosti zamijenjen je odavanjem počasti kulturnoj razlici. U svojoj analizi multikulturalizma u Australiji Ahmed tvrdi da u tom novom kontekstu "nacija i dalje sebe konstruira kao 'mi' ne sa zahtjevom da se 'oni' moraju prilagoditi standardnim obrascima, već sa zahtjevom da 'budu' kulturno različiti" (Ahmed 2000: 101). No, kao i ostale etničke grupe, poput Kineza, Nizozemaca, Indijaca i naroda s Pacifika, Hrvate se ne smatra "tipičnim Novozelandanima", oni se prilagođavaju novozelandskoj naciji upravo time što omogućavaju da nacija sebe vidi heterogenom. Primjerice, komentirajući poziciju hrvatske zajednice na Novom Zelandu, novozelandska premijerka Helen Clark je rekla:

Na jedan način Novi Zeland je multikulturalno društvo... ovdje imamo mnogo različitih zajednica, različiti narodi iz cijelog svijeta žive u ovoj zemlji i to smatramo dobitkom. Želimo da zadrže svoje jezike i

svoje običaje. Različitost daje bogatstvo našem društvu. Hrvatska zajednica je dobar primjer. Hrvati su na Novom Zelandu dugo vremena, ali su sačuvali svoje običaje i jezik. Istovremeno oni aktivno sudjeluju u novozelandskom društvu. Neki od njih su poznati vinari, poslovni ljudi ili političari. (osobni intervju s premijerkom Helen Clark, Auckland, 2001.)

Ova izjava je ispunjena referencama na potrebu za tolerancijom razlika i potrebom za odavanjem počasti tim razlikama. Ali, kao što sam već navela, moramo se upitati tko se tolerira, tko tolerira, tko odaje počast i za što? Hage (1998) smatra da diskurs tolerancije u društvu koje odaje počast razlikama nije, kako bi se moglo činiti na prvi pogled, u suprotnosti s diskursima isključivanja i netolerancije. Prema Hageu, promocija kako tolerancije, tako i netolerancije prepostavlja da dominantna grupa "prakticira istu imaginarnu poziciju moći unutar nacije koja se zamišlja 'njihovom'" (Hage 1998: 85). Drugim riječima, u diskursu tolerancije dominanta većina je strukturno smještena na poziciju moći i time joj je zajamčena aktivna moć toleriranja, dok manjine mogu samo primati tu toleranciju. Tijekom kolonijalnog razdoblja Hrvati su bili isključeni iz "mi" nacije jer su bili različiti. U vremenu asimilacijskih politika isključena je bila njihova "kultura", ne i pojedinci koji su sudjelovali u ekonomskoj reprodukciji. U suvremenom novozelandskom društvu odaje se počast kulturnoj razlici Hrvata, a poslove koje su pokrenuli, poput vinarija ili ribolova, smatra se njihovom tradicijom.

Dok muzej Te Papa odaje počast službenoj hibridnosti "kivištine", maorsko-hrvatski odnos kojeg sam opisala kao protuhibridan se uopće ne spominje. Godine 1999. grupa maorsko-hrvatskih potomaka je odlučila u Aucklandu izgraditi spomenik u znak sjećanja bliskih veza između ta dva naroda. Razmišljali su i o gradnji posebne "kuće za sastanke" (*marae*) za Tarare, potomke Maora i Hrvata. No ni o tome nema ni spomena u muzeju Te Papa. Muzej je izgradio vlastitu "kuću za sastanke" (*marae*) koja pokušava nametnuti zajedničku genealogiju (*whakapapa*) svim etničkim grupama na Novom Zelandu. No takav narativ muzeja Te Papa o "zajedničkoj genealogiji (*whakapapa*)" ima efekt represije ne prestanih trauma iz vremena kolonijalnog Novog Zelanda: prvo, traume domorodaca i koloniziranih; drugo, traume imigranta koji je odvojen od svoje zamišljene domovine; treće, traume isključenja nebritanskih useljenika; i na kraju, osjećaj postkolonijalne krivnje koja se neprestano

preoblikuje i reartikulira. Sve te traume čine politički okoliš koji otkriva način na koji Te Papa, kao nacionalni muzej Novog Zelanda, djeluje kao fantazmatska podrška realnosti.

Izložba u muzeju Te Papa tako je preuredila povijest Novog Zelanda da je nacionalni identitet postao domena kulture zabave, veselja i neprestane cirkulacije simulakruma. Zamišljena realnost ignorira neugodna upadanja iz povijesti, ali se istovremeno pretvara da je u stalnoj vezi s prošlošću na način koji daje viziju novozelandskog društva u kojem je novozelandski identitet prikazan u procesu nastajanja, a ne postojanja. U tom kontekstu možemo ustvrditi da je u muzeju Te Papa više riječ o tome "što bismo sve mogli postati" nego o tome "što smo bili" i "što jesmo". Pomicanjem prema tom naizgled praznom autoritetu budućnosti, Te Papa skriva diskurzivni mehanizam koji djeluje u sadašnjosti. Paradoksalno, zahvaljujući pokušaju poricanja trauma iz prošlosti, ili čak projiciranja imaginarnе budućnosti na prošlost, najkonzervativniji tragovi nove muzeologije leže upravo u korištenju autoriteta budućnosti.

Iskrivljeni engleski

Poput postmoderne nove muzeologije koja transformira muzeje u turističke destinacije i kulturu zabave, popularna postmoderna kultura također poriče traume prošlosti. Jameson (1991) portretira postmodernno stanje kao apologetski kulturni diskurs treće faze multinacionalnog kapitalizma. On razumije postmodernu popularnu kulturu kao "novu vrstu plošnosti i površnosti", "čudnu vrstu euforije" u paru s gubitkom sjećanja, proces brisanja jedinstvenog osobnog stila i dominaciju pastiša i parodije. Ta nova vrsta površnosti u popularnoj kulturi nije "nevina" – ona "reprogramira" svakodnevna sjećanja reducirajući često prošlost na nostalgiju brišući time traume i nasilje. U tom kontekstu odavanje počasti razlikama u postmodernizmu se može razumjeti kao proslava zaborava koji razvija različite strategije za maskiranje trauma iz prošlosti.

Postoji jedna priča iz novozelandske popularne kulture koja opisuje odnos Maora i Hrvata. Film *Iskrivljeni engleski* (*Broken English*, 1996) priča je o ljubavi Hrvatice i Maora (u prošlosti više je Hrvata ženilo Maorke). Film se ne odnosi na vrijeme maorsko-hrvatskih veza na poljima smole. To je priča izgrađena na globalnoj percepciji raspada Jugoslavije. U filmu likovi iz Jugoslavije prikazani su kao zle sile suvremenog svijeta, a duhovnost domorodačkog stanovništva predstavlja dobrotu. Johanna

Pigott, jedna od scenaristica filma, 1996. preradila je film u roman. Na stražnjim koricama knjige piše:

Nina je Hrvatica. Eddie je Maor. Njihova su iskustva sasvim različita, ali kad se sretnu osjete se kao stvoreni jedno za drugo. Privlačnost koju osjećaju izgleda dovoljno čvrstom za suprotstavljanje tiraniji prošlosti... sve dok se ne moraju sukobiti s Nininim dominantnim ocem...

Priča započinje opisom ludila rata u bivšoj Jugoslaviji. Kako bi pobegli od tog ludila, Nina i njena obitelj odlaze na Novi Zeland, zemlju u kojoj je odrasla njena majka. Ta scena kao da ponavlja stari motiv iz kolonijalnog Novog Zelanda koja oslikava Novi Zeland kao "radnički raj". U ovom postmodernom primjeru Novi Zeland je još jednom prikazan kao heterotopno mjesto, mjesto nadanja i blistavih novih početaka u punom kontrastu prema Balkanu na kojem je "normalan" život nemoguć. Nekoliko rečenica iz romana obuhvaća stoljeća kako bi se objasnila pozadina hrvatske obitelji koja seli na Novi Zeland:

Jugoslavija, Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca: nespojiv skup rasa i religija, kojeg su Rimljani, Austrijanci i Osmansko Carstvo dijelili i okupljali tijekom stoljeća, koje su međusobno prilijepili komunisti na čelu s Titom. Jedanaest godina nakon Titove smrti velike nacije južnih Slavena su se napokon počele odvajati. Političke su vođe uspjеле, uz više nego svesrdnu pomoć stoljećima duge i krvave povijesti, pretvoriti to u konfuziju i krvavi sukob. Hrvatska i srpska strana su za svoje političke ciljeve iskoristile svaki atom rasnog straha i sjećanja. Bilo je to poput paljenja fitilja koji će u trenu eksplozije sve te narode prebaciti u sedmo stoljeće. (Pigott 1996: 14)

Ta mitska povijest Balkana koju roman koristi kako bi opisao uzroke za etničku mržnju, kriminal, mušku dominaciju i seksualne perverzije utjelovljen je u snažnoj figuri Nininog oca Ivana. Iako je izmješten kao izbjeglica, Ivan generira isto zlo u novom okolišu. Pronalazi prijatelje (sitne jugoslavenske gubitnike), stvara situaciju u kojoj postaje "magnet takvim osobama, novi mafijaški kum iz domovine, pun nagona i spremnosti za iskoristišavanje svake prilike koja mu se ukaže" (Pigott 1996: 16). Ukratko, on je stereotip "lošeg imigranta". Krade i preprodaje sve do čega dođe, cigarete, alkohol i videokasete, povezan je s drogom, a usto je i rasist koji mrzi Maore, Azijce i stanovnike pacifičkih otoka.

Za razliku od te mračne figure Oca, Nina voli Novi Zeland, voli ljude i uživa u kulturnoj različitosti:

Novi Zeland je bila njena slika raja... Pogledala je na toranj koji joj je zujao nad glavom iznad dvorišta i sjetila se kada je prvi put došla na Novi Zeland. Mislila je da će živjeti u kući s drvetom u dvorištu, malim zelenim drvetom s lišćem u malom vrtu s travom i cvijećem... Električni stup bilo je njihovo drvo, a pusto dvorište njen vrt... koji će uskoro biti betoniran. Dvorište je bilo ograđeno betonskim blokovima, a na početku ulaznog puteljka bila su automatska metalna vrata sa šiljcima. To je bila divlja enklava, njihov vlastiti mali bunker... Kroz rupe u zidu mogla je vidjeti susjednu kuću i čuti zvuk pjesme – himne Cookovih otoka... Voljela je svoje susjede otočane. Obožavala je slušati njihove prekrasne harmonije. U svom vrtu imali su velike, uredno postavljene gredice povrća na kojima su rasle egzotične zelene biljke, a puteljci između njih bili su uvijek pometeni. Živjeli su jednostavnim životom, elegantnim, te joj je u usporedbi s njima život njenih ljudi izgledao primitivnim. Ponekad bi joj se učinilo da su njena braća uhvaćena nekom vremenskom petljom, prisiljeni živjeti zauvijek u najmračnijim vremenima povijesti. (Pigott 1996: 24)

Nina radi u restoranu gdje upoznaje mladog kuhara Maora Eddieja. Za razliku od njenog incestuznog, diktatorskog, okrutnog oca kriminalca, Eddie utjelovljuje samo pozitivne osobine, kao i njeni susjedi s Cookovih otoka. Svi likovi prikazuju pomiješane stereotipove. S jedne strane postoji zapadnjačka percepcija ljudi s Balkana koji su zahvaćeni povijesnim previranjima, a s druge strane imamo idealiziranu sliku domorodačkog stanovništva koje živi u skladu s okolišem. Thomas smatra da je suvremena konstrukcija izrazite duhovnosti domorodačkog stanovništva, ili njihove povezanosti sa zemljom, "prilično povezana s ranijim tvrdnjama i fetišizacijama koncepta jednostavnog načina života, ali danas ima različit karakter koji proizlazi iz politike identiteta" (Thomas 1994: 171). Takav diskurs on naziva suvremenim primitivizmom:

Primitivistički diskurs... se ne može jednostavno locirati u jedinačnim, institucionalno ograničenim kolonizacijskim projektima poput misije australskih metodista ili britanske administracije na Fidžiju; prije će biti... da je primitivizam raspršen po cijeloj konzumerističkoj kulturi među različitim klasama i interesnim skupinama. (Thomas 1994: 171)

U useljeničkim društvima poput Australije, Novog Zelanda i Kanade "primitivističku idealizaciju" domorodačkog stanovništva često prenose kako bijelci, tako i domoroci sami. No, prema Thomasu, znajući da su značenja i efekti plod konteksta, trebamo biti oprezni kako ne bismo čitali pojedinačne slučajeve primitivističkog diskursa na isti način. Primjerice, zbog naglašavanja tradicionalnih vrijednosti i ignoriranja europskih utjecaja bilo koje vrste, izložba Te Maori, koja je putovala SAD-om, Australijom i Novim Zelandom 1980-ih, sigurno je davala romaniziranu verziju Maora. No istovremeno ta je izložba igrala "važnu ulogu u osnaživanju šire borbe koja nije bila ograničena tek na legitimizaciju tradicionalne kulture" (Thomas 1994: 186).

No *Iskrivljeni engleski* prikazuje drugačiju situaciju. U ovom je slučaju "egzotičnost" maorske kulture kombinirana s "balkanstvom" hrvatske kulture. Dok je "maorstvo" predstavljeno kao profinjeno, miroljubivo, koje pripada zemlji, "hrvatstvo" simbolizira povratak u zaostalost, primitivnost i barbarstvo. Balkanstvo je ovdje u skladu sa Saidovim orientalizmom: to je "Drugo", predcivilizacijski pakao koji djeluje kao heterotopni surogat za podzemnu zapadnu osobnost koja se grozničavo želi distancirati ili očistiti od zla s Balkana. U *Iskrivljenom engleskom* Hrvati simboliziraju traumu novozelandske kolonizacije. Iako nisu povezani s njom, oni služe kao uvezeno zlo na koje se projicira trauma kolonijalne prošlosti. Uloga Nininog oca je jasna, on je čisto zlo koje treba eliminirati. On djeluje kao tranzicijska figura koja se pomiče između različitih rasizama. On je sveprisutan, moćan, gotovo nepobjediv, opsesivne potrebe za kontrolom, kriminalac, ima incestuzne želje, a iznad svega je uporan rasist. Mrzi Maore i doseljenike s pacifičkih otoka, a kad Nina na očevu zabavu u kuću dovede prijateljicu Azijku, on kaže:

Nina je dovela jebene mirovne snage Ujedinjenih naroda. Isusa ti Krista! Čak su i vaši standardni bijeli Kiviji drhtali u paranoidnom rasizmu kad bi se sreli s Azijatom... Azijati! (Pigott 1996: 104)

Ninin otac ima središnju poziciju u romanu, a ostali likovi iz različitih etničkih grupa kruže oko njega – on je mjera svih njih, klasificira ih, opisuje ih kao ljude bez prave povijesti, gade mu se njihovi običaji, njihova hrana i odjeća. Ukratko, opis njegova hrvatstva podsjeća na "britanstvo" i kolonijalnu povijest Novog Zelanda.

Nina je nešto komplikiranija. Iako je otvorenog duha, još uvijek nije u stanju razumjeti domorodačku kulturu. Prvi nesporazum Nine i Eddi-

eja događa se u trenutku kada se smije njegovom skromnom *whakapapa* (genealoškom) stablu:

“To je moja *whakapapa!*”

Nije imala pojma što joj je rekao. Zvučalo je poput “*fuck-a-papa*”.

“Ti jebeš što?” odgovorila je Nina, uzela bocu votke i otpila veliki gutljaj. Mislila je kako je to smiješno.

“Moja *whakapapa*. Moja obitelj!” Eddie ju je pogledao s gađenjem.

Nije primijetila. Nina se smijala, a on je divlje zamahnuo rukama prema njoj. To prekrasno lice bilo je prepuno srdžbe i gađenja.

“*Ko taku whanau kei roto i te pohutukawa nei!*” vikao je na nju.

Nina je bila u šoku...

“Moja je obitelj u zemlji”, pokušao je ponovno.

“U tlu”, rekla je glupavо i zažalila...

“Moj je otac mrtav, ah!” rekao je tiho kopajući rupu. “Jednostavno smo ga zakopali. Nisam bio doma tri godine nakon sprovoda (*tangi*), moja majka i brat Manu ovo su mi dali da odnesem u Auckland. Ovu *pohutukawu*”, Eddie je pognuo glavu i tada je shvatila, barem do neke mjere, što je učinila...

Znala je... uljez je i uvijek će to ostati. (Pigott 1996: 50)

Dok je Nina svjesna da je uljez, njen otac, personifikacija kolonijalnog oca, ponašao se kao da je kralj. Posjeduje zemlju, kuću s dvorištem na planini Wellington, u kojoj čuva svoju prelijepu kćer. Nina zatvorena i zaštićena od neciviliziranih sila novozelandskog društva, ljubavnika Maora, prijateljice Azijke i susjeda s Cookovih otoka. Kad Eddie odlučiti boriti se za Ninu, on se simbolički bori i za zemlju. Donosi svoju *pohutukawu* ili *whakapapa* stablo u Ivanovo dvorište te s tradicionalnim maorskim oružjem u obliku motke (*taiaha*) odnosi pobedu nad zlim ocem. S takvim karnevalskim istjerivanjem zlog oca zemlja ponovno postaje mitska i čista. Zla kolonizacije su nestala. Nina, uljez otvorena duha (dobar bijelac), konačno postaje Novozelandonka, što je mnogo više od posjedovanja novozelandskog državljanstva. Kako je i Pigott napisala: “Nina je željela... pripadati ovom prostoru... [željela] se povezati... s tim momkom. Ako će pripadati njemu, možda će pripadati i ovoj zemlji” (Pigott 1996: 48). Do kraja romana ispunjava joj se želja za pripadnošću. Udaje se za Eddieja i njeno “podomorođivanje” je završeno.

Nina je šetala s Eddiejem i njihovim djetetom sunčanom plazom velikog i mističnog Pacifika. Ovo je bila njena zemlja, to su bili njeni ljudi i veza između njih bit će vječna. (Pigott 1996: 186)

Na tom mjestu čini se da je veza između uljeza otvorena duha, dobrih bijelaca, i domorodaca uspostavljena zauvijek. No ta veza ne predstavlja samo mistično nacionalno sjedinjenje, ono se širi na čitav svemir:

I svake noći kada bi se spustila tama, a njihova zemlja potonula u sjenu mogli su stajati na ovoj plaži i gledati svemir. Mogli su vidjeti kako su tek djelić zvjezdane rijeke koja protječe između Zemlje i Mjeseca... Tako jednostavno. Esencijalno, vječno, božansko. (Pigott 1996: 186)

To je fantazija o društvu koje je doseglo rajsко stanje u kojem su svi antagonizmi iz prošlosti zaliječeni, a ljudi zaštićeni od barbarskih Europljana, loših bijelaca. Takva fantazija implicira da je moguće iz društva isključiti one zle, a ostaviti samo one čiste i nevine. Ahmed smatra da u postkolonijalnim društvima narativ o "podomorođivanju" omogućava preispisivanje povijesti, "ono na nov način imaginira nasilje kao vrstu otvaranja mogućnosti za prijateljstvo i ljubav" (Ahmed 2000: 124). Fantazije o postajanju domorocem su, prema Ahmed, povezane s tendencijom u suvremenoj potrošačkoj kulturi pretvaranja domorodaca u objekte želje jer oni navodno zaposjedaju mjesto koje želi naseliti suvremeni zapadni subjekt. Narativi "podomorođivanja" uključuju fantazije o tome tko su "domoroci": primjerice, nevini ljudi koji žive u skladu sa zemljom, u međusobnom skladu, posvećeni obiteljskom životu. Na taj je način sve ono što nedostaje životu zapadnjaka ponuđeno u slici "domoroca". "Postati" domorocem tako označava transformaciju zapadnog subjekta. To je transformacija ili hibridizacija koja i maskira antagonizam, i potvrđuje aktivnost zapadnog subjekta, odnosno njezinu ili njegovu "mogućnost transformacije" (Ahmed 2000: 125).

U *Iskrivljenom engleskom* zanimljiv je koncept uvoženja zla. Rat na Balkanu 1990-ih postao je medijski spektakl za zapadnog potrošača. Iznimna količina knjiga i filmova bila je posvećena pokušaju razumijevanja nasilja na Balkanu. Zapad je promatrao Balkan kao "drugu stranu" civilizacije. Na taj je način Balkan bio upravo suprotan načinu korištenja slike domorodaca na zapadu. Žižek (1999) napada takvu naizgled "praznu" i "benignu" poziciju multikulturalnog zapadnog potrošača koji slobodno žonglira stereotipovima o drugim ljudima. Za Žižeka je multi-

kulturalizam idealan oblik ideologije globalnog kapitalizma i u sebi posjeduje "patronizirajuću eurocentričnu distancu" (Žižek 1999: 216). Ta distanca ukazuje na nove oblike rasizma, "rasizma s distancem" paralelnog s globalnom moći (vidi i: Hardt i Negri 2000). *Iskrivljeni engleski* se može promatrati i kao primjer takvog rasizma s distancem. On daje sliku Novog Zelanda kao "zelenog raja" u kojem je mirna koegzistencija domorodaca i "dobrih bijelaca" uspostavljena hibridizacijom. "Podomrođivanje" dobrih bijelaca rješava problem pripadnosti. No traume prošlosti nisu samo skrivene, one su projicirane na figuru uvezenog zla koja apsorbira svu negativnu energiju.

Razgovarajući s maorsko-hrvatskim potomcima o tome kako su doživjeli film *Iskrivljeni engleski*, imala sam priliku čuti različita mišljenja. Tek nekolicini je film bio dobar. Većina ih je smatrala da je pun rasizma s potpunim nerazumijevanjem maorsko-hrvatskih odnosa. Jedna je žena naglasila kako nije bila u stanju identificirati se ni s maorskom ni hrvatskom stranom, te je osjetila potrebu objasniti prijateljima da priča nije utemeljena na činjenicama:

Mi smo добри људи, али начин како се Хрвате приказало у том филму је одвратан, а начин како су приказани Маори патетичан... Нисам то могла поднijeti. Ово је први филм који описује Маоре и Хрвате zajедно и опет је snimljen тако да ме срамота. Жељела сам повикати у кину: "Слушајте... ово nije у redu! Моја је мајка Маорка, а мој отац Хрват, али то nije точна слика мојег народа... мој отац nije rođeni ubojica." То је насиљан филм, а неки су се људи смјијали и плјескалиkad се Eddie тукao s Nininim ocem. Ja sam гledала у njih i mislila: "О мој Bože... како се netko s tim може identificirati... како netko може naći zadovoljstvo u ovome?" Da! Molim vas, ako pišete o maorsko-hrvatskim odnosima nemojte pisati o Iskrivljenom engleskom. To je kriva слиka svega.

Iskrivljeni engleski je tek jedan od mnogih primjera suvremene novozelandske kulture koji služi reprogramiranju onog što Foucault naziva popularnom memorijom: "...uspostavljeni su brojni aparati (popularna književnost, jeftine knjige... te još učinkovitija sredstva poput televizije i kina)... [i putem tih aparata] ljudima se prikazuje ne ono što su bili, već ono što trebaju upamtiti da su bili. Budući da je sjećanje zapravo vrlo važan čimbenik u borbi... ako netko kontrolira memoriju ljudi, onda kontrolira i njihovu dinamiku. A taj onda kontrolira njihovo iskustvo i znanje stečeno u prethodnim borbama" (Foucault 1989: 92). U *Iskrivljeni*

nom engleskom je znanje o svim borbama na Novom Zelandu izmješteno. Ono je prebačeno na neugodnog uljeza koji je "posuđen" iz globalne "košarice" definiranih "neprijatelja", ljudi s kojima se zapadni subjekt ne može identificirati, ali može ih potrošiti kao sliku čistog zla.

U tom kontekstu *Iskrivljeni engleski* se ne bavi poviješću odnosa koji su postojali između Maora i Hrvata na Novom Zelandu. On opisuje njihove kulture kroz dva diskursa, orijentalistički i primitivistički, kako bi uspostavio sliku novozelandskog društva kao ugodnog mjeseta na kojem različite grupe ljudi mogu živjeti u skladnoj koegzistenciji i koji se, na kraju, mogu i podomoroditi. Ahmed smatra da je u multikulturalnim društvima ta mogućnost postati domorocem ili crncem "postala iznimno snažna osobna i nacionalna fantazija" (Ahmed 2000: 132). Ta mogućnost postajanja je rezultat usvajanja nekih elemenata – u ovom slučaju – maorske kulture. To je "proces... koji fiksira i zamrzava te elemente kao indikatore toga što znači biti Maor, biti povezan sa zemljom i imati dubok osjećaj poštovanja za obitelj..." (Ahmed 2000: 132). Smatra, nadalje, da taj proces ne samo da fetišizira i egzotizira značenje domorodačke kulture, on ujedno nanovo stvara "bijeli subjekt kao onaj koji zna razliku, iako se ta razlika više ne pojavljuje kao vanjska pojedincu ili zajednici" (Ahmed 2000: 132). Iz te perspektive maorska je kultura postala sredstvo pomoći kojeg Novozelandani Pakehe mogu otkriti svoje pravo ja. Proces podomorođivanja omogućava im pripadnost zemlji na nov hibridan način. Upravo pomoći takvog oblika hibridnosti se širi oblik dominantnog sebstva i nacije.

Tarara dan

Širenje "dominantnog sebstva i nacije" ukazuje na pitanje kako oni koji su na margini odgovaraju na novu politiku identiteta ili, u novozelandskom kontekstu, kako podređene grupe prikazuju i odaju počast svojim razlikama unutar politike bikulturalizma. Ovdje ću analizirati kako Maori i Hrvati odaju počast svom identitetu u novom kulturnom kraju koji je otvoren bikulturalizmom.

Godine 1999., samo nekoliko mjeseci nakon što je otvoren muzej Te Papa, maorsko-hrvatski potomci odlučili su izgraditi spomenik u znak sjećanja na bliske veze tih naroda. Podignuli su ga u parku Te Rangi Hiroa u Hendersonu, u Aucklandu, zaklada Waipareira i Hrvatsko kulturno društvo. Na natpisu uklesanom u crni granit piše:

TE HUIHUITINGA O NGA TANGATA E RUA
PRIJATELJSTVO DVAVU NARODA
THE UNION OF THE TWO PEOPLE

WALK UNITED BEFORE GOD

Ova je ploča podignuta u spomen bliskih veza između maorskih i hrvatskih (Tarara, Hrvati) praotaca.

Drvo kauri i stablo masline u pozadini simboliziraju dva naroda. Spomenik su svečano otvorili generalni guverner Novog Zelanda Sir Michael Hardie Boys i Dame Mira Szászy. Poseban svečani program počeo je maorskom svečanošću dobrodošlice (*powhiri*), a na maloj pozornici izgrađenoj za tu namjenu izredali su se mnogi govornici. Između ostalih, govorili su gradonačelnik Hendersona, hrvatski konzul, parlamentarni zastupnici maorsko-hrvatskog podrijetla D. Samuels i C. Simich, te nekoliko maorskih starina (*kaumatua*) s Northa. Svi su naglasili važnost događaja i posebnu vezu koju narod Novog Zelanda ima sa svim kulturama i rasama koje su pridonijele bogatstvu i posebnosti. Novi Zeland prikazivan je kao mali raj u kojem ima mjesta za sve koji su spremni poštovati druge kulture. Maorsko-hrvatski kontakt prikazan je kao primjer dobre volje ljudi za korištenjem zajedničke zemlje, dijeljenjem kulture i življnjem u miru. Neki Maori i Hrvati govorili su o poljima smole i tamošnjem životu opisujući ga teškim, ali unatoč tome lijepim i ugodnim.

Nije teško zaključiti da je odluka o gradnji spomenika bila pod utjecajem nove politike bikulturalizma, odavanja počasti hibridnosti i kognitivne raznovrsnosti kultura na Novom Zelandu. Kao i u čitanju povijesti kakvog je dao muzej Te Papa, i Maorohrvati odlučili su ponuditi priču o svojim "skladnim odnosima", "kompatibilnosti rasa", "kompatibilnosti običaja" i bivanja jednom "sretnom obitelji". Naravno, u takvoj priči ostalo je potisnuto sjećanje na uvjete u kojima su se sreli i oblikovali odnose. Potisnute su i 1950-e i 1960-e, kad su Hrvati nakon gospodarskog uspjeha razvili rasističke stavove prema Maorima pod utjecajem dominante politike asimilacije.

Ahmed smatra da u multikulturalnim zajednicama "kulturna razlika" kojoj se odaje počast kao najvažnijoj karakteristici nacije često podrazumijeva staticnost i fiksiranje, "nešto što se može pokazati i u sadašnjosti", no bez kontradikcija (Ahmed 2000: 105). U takvom kon-

tekstu neke su kulturne forme prihvatljivije od drugih. Primjerice, kulturna razlika izražena u stilovima glazbe, odijevanja ili prehrane je vrlo prihvatljiva. Pravo na izražavanje kulturne razlike kroz etničke stilove postao je mehanizam za stvaranje "mi" nacije, multikulturalno "mi". Različiti kulturni stilovi koji označavaju raznolikost nacionalnog "mi" prihvaćeni su upravo jer su različiti. Istovremeno, Ahmed tvrdi nadalje, postoji i nešto slično u pozadini svih razlika – ideja da se sve te razlike mogu asimilirati u tijelo nacije, a ne prijete kolektivnom "mi" nacijs.

U svojoj kritici dekonstrukcijske metafizike Jameson pokazuje kako se može razumjeti taj fenomen povezivanjem ideje novca s kulturnom razlikom. Demistificirajući koncept "metaforičke identifikacije" Paula de Mana, koji se svodi na moć jezika da tretira različite stvari kao jednake, Jameson pokazuje kako je taj koncept kompatibilan Marxovoju analizi ekvivalencije, primjerice, "ono što bi kila soli možda imala zajedničko s tri čekića i na koji način ima smisla ustvrditi da su oni nekako 'jednaki'" (Jameson 1991: 232). "Primarno metaforičko nasilje" koje ima sposobnost sažimanja različitih stvari ispod iste monetarne forme je upravo ono nasilje koje stvara kulturne razlike kao glavnu karakteristiku "mi" nacije. Ako k tome još ideji "mi" nacije dodamo i Žižekovu definiciju nacije kao Lacanove Stvari, možemo reći da je ono što omogućava uvrštavanje i odavanje počasti kulturnoj razlici kao "našoj" vjera u postajanje neke mistične materije ispod svih razlika. Ili, kao što će upozoriti Ahmed, "'mi' nacije može se širiti uvrštavanjem nečeg drugačijeg stvarajući time izgled različitosti, dok istovremeno stvara i drugačije druge koji nemaju domorodačku podlogu kao oblik izdaje same multikulturalne nacije (takvi drugačiji drugi mogu biti i izbačeni iz nacionalnog tijela)" (Ahmed 2000: 106). Tako dugo dok Maori i Hrvati izražavaju različitost u terminima izgleda (hrana, glazba, odjeća, ples), dok ispod toga ostaju isti kao i ostali Novozelandani, njihove su razlike prihvatljive nacionalnom "mi". No ako počnu previše naglašavati razliku, ili se "previše identificirati" sa svojim etničkim podrijetlom, vrlo se lako mogu doživjeti kao prijetnja nacionalnom "mi".

Ahmed također analizira kako je "kulturna razlika" postala dio konzumerističke kulture u suvremenom svijetu. Zapadni subjekt se poziva na uživanje i odavanje počasti različitostima unutar procesa potrošnje onih koji su definirani kao "kulturno različiti". Ukratko, "kulturna razlika" postaje fetiš. Prehrana je najbolji primjer procesa fetišizacije:

Kao jedna od koristi multikulturalizma često se navodi raznovrsnost restorana u kojima ljudi mogu jesti raznovrsnu hranu: raznovrsnost okusa i začina koji se mogu isprobati. Etnicitet je postao začin ili okus koji se može potrošiti, kojeg se može uvrstiti u život osobe koja se kreće između raznih mjesta (za jelo). Razlike koje se mogu trošiti su ujedno i one koje se cijene: razlika se cijeni toliko dugo dok se može uvrstiti u ne samo nacionalni prostor, već i u individualno tijelo, tijelo koje ostaje kod kuće (to tijelo ne mora napustiti dom kako bi "pojelo" razliku). *Iz toga proizlazi da razlika koja se ne može asimilirati u naciju ili tijelo kroz proces potrošnje nema vrijednost.* (italik je u originalu; Ahmed 2000: 117)

Pod utjecajem bell hooks (1992) Ahmed ide i dalje te tvrdi da jedenje i potrošnja različite hrane od strane zapadnog subjekta ima svoju paralelu i u odnosima moći u društvu. Kada netko jede on i guta, probavlja, pušta vjetrove i prazni crijeva. Drugim riječima, dok bijeli potrošački subjekt jede Drugog kao egzotičnu hranu, on uzima ono što vidi kao dobro i asimilirajuće, a odbacuje ono što se smatra ne-asimiliranim otpadom (5). Ovdje možemo povući i paralelu između argumenta Ahmed i ideje "dobro jesti" Jacquesa Derride, koje se može uspostaviti kao pravilo same subjektivnosti. U diskusiji sa Jean-Lucom Nancyjem o tome "što dolazi nakon subjekta", Derrida tvrdi da pitanje nije "treba li netko jesti ili ne", jer svi moraju jesti, već se postavlja pitanje "dobro jesti":

Nitko ne jede potpuno sam: to je pravilo koje je u podlozi izjave "mora se dobro jesti". To je pravilo koje nudi beskonačnu gostoljubivost. I u svim razlikama, lomovima i ratovima (netko bi mogao reći i vjerskim ratovima) "dobro jesti" je u pitanju. Danas više nego ikada. Mora se dobro jesti – evo maksime čije modalitete i sadržaj treba samo varirati, *ad infinitum*. To priziva zakon potrebe ili želju... apetit, glad i žeđ ("mora se", "mora se dobro [jesti]"), poštovanje prema drugom u trenutku kada, u trenu iskustva kada (govorim ovdje o metonimijskom "jedenju" kao i samom konceptu iskustva) se treba identificirati s drugim kojeg će se asimilirati, interiorizirati... (Derrida 1991: 115)

"Jesti Drugog" u ovom kontekstu znači da konstruiramo "sebe" u odnosu s drugim. Unatoč tome što se slažem s argumentima Ahmed da je u suvremenim multikulturalnim društvima "jesti drugog" povezano s konzumerizmom, ovog časa me više zanima način na koji drugi uči biti

pojeden ili, drugim riječima, kako drugi prodaje svoju razliku. Objasnit će to kroz analizu načina na koji su Maori i Hrvati "prodali" svoju kulturnu razliku na proslavi Tarara dana.

Proslava dviju kultura, maorske i hrvatske – Tarara dan – bio je označen izložbama i prodajom hrane. Dio parka određen je za izložbe i prodaju kulture. Pripremio se i maorski *hangi*, odnosno zemljana pećnica. Rupa za *hangi* iskopana je dan prije. Kamenje za *hangi* je doneseno tijekom noći, rano ujutro zapaljena je vatra, a kamenje poredano na vrh nje. Nakon nekoliko sati, kada se kamenje dovoljno zagrijalo, maknuo se pepeo a kamenje pokrilo listovima kupusa i namirnicama (svinjetina, piletina, ovčetina, batata, tikve i krumpir), sve se to zapakiralo u pletene košare i torbe od muslina te se postavilo u rupu na vrh zagrijanog kamenja. Kamenje se poprskalo vodom, a onda se rupa zatvorila mokrim platnom i slojem zemlje. Pustilo se da se hrana kuha nekoliko sati, a za to je vrijeme grupa Maora svirala gitaru, pjevala pjesme i objašnjavala posjetiteljima proces kuhanja. Neki od njih nosili su majice izrađene posebno za ovu priliku, s logom zaklade Waipareira i Hrvatskog kulturnog društva. U isto vrijeme pokraj tog maorskog kuta grupa Hrvata pripremala je janjetinu s ražnja, dok je nekoliko žena pripremalo mediteranske salate.

Na suprotnoj strani bili su stolovi prekriveni knjigama, slikama i drugim predmetima važnim za Maore i Hrvate. Dok se pripremala hrana, posjetitelje su zabavljale maorske i hrvatske kulturno-umjetničke grupe. Na kraju, kada je hrana bila gotova, pozvani su posebni gosti, uključujući i parlamentarne zastupnike, novinare i sveučilišne profesore da sjednu za stolove pripremljene posebno za njih, a ostali gosti kupili bi kupon za jelo.

Mmmmm, volim maorsku hranu, volim i hrvatsku hranu...
ovo je stvarno fantastično.

Ponosan sam što sam Maor, a danas sam shvatio da sam i Hrvat... Jako mi se sviđa hrvatska hrana... odlična je... nije ni čudo da je Maorima i Hrvatima bilo dobro na poljima smole.

Stvarno ne možeš naći bolju mješavinu, Maori i Hrvati... probaj njihovu hranu i vidjet ćeš da je to najbolja mješavina.

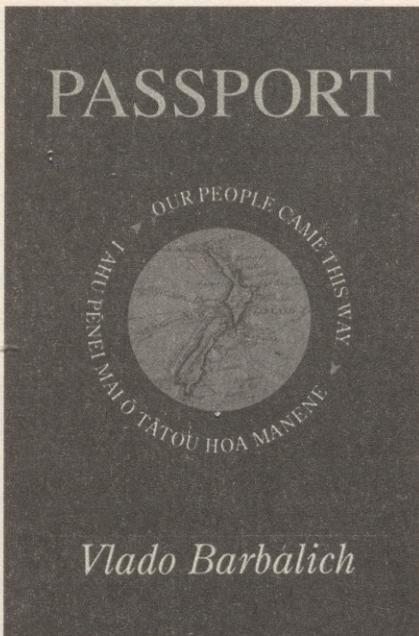
Jasno je da su Maori i Hrvati tijekom Tarara dana "prodavali" svoju razliku, prikazivali svoj etnicitet kao "začin ili okus koji se može konzumirati". Paradoksalno, budući da Tarara dan nije izazvao nikakav pose-

ban interes kod ostalih Novozelandžana, sami priređivači bili su i jedini potrošači. Ni mediji nisu posebno popratili događaj.

Jedan od članova Waipareira zaklade šalio se u pokušaju objašnjavanja zašto nisu uspjeli pobuditi interes šire zajednice: "Da, ima mnogo Maora i Hrvata ovdje, ali doista smo željeli i ostale na ovoj proslavi... Dalije su poznati kao pohlepni... možda je to razlog zašto se ostali nisu pridružili."

Na sličan je način član Hrvatskog društva upotrijebio stereotip kako bi se našao s Maorima: "Imamo sreće što je danas *hangi* bio napravljen na vrijeme jer smo očekivali da će Maori raditi prema maorskom vremenu [koje implicira netočnost i nepridržavanje rokova] pa smo zato pripremili više naše hrane, za svaki slučaj."

Kako možemo objasniti činjenicu da su Maori i Hrvati na Tara-ra danu prodavali svoju kulturu upravo na način koji je "preporučen" bikulturalnom politikom Novog Zelanda, te kako su se služili starim stereotipovima kada su govorili jedni o drugima? Koja je logika te "čudne" veze između sjećanja na neko "sretno vrijeme na poljima smole" i cirkulacije starih stereotipova. Alcorn (1996) smatra kako u slučaju da su stereotipovi samo pogrešno znanje, njihova zamjena "boljim objašnjenjima" mogla bi ih jednostavno prebrisati. Ali stereotipovi služe za ponovno aktiviranje originalne fantazije i nemoguće jezgre uokolo koje su stvoreni. Koristimo ih u trenucima kada želimo otkriti neku "dublju istinu" o drugima, koristimo ih kao šale jer je "smijeh jednako tako i oblikovanje zajednice, on stvara ljude koji se smiju s nama i one... koji su isključeni iz našeg smijeha" (Alcorn 1996: 87). Način na koji se Maori i Hrvati odnose prema stereotipovima i način na koji ih koriste – "Znam kako svi Maori nisu lijeni ali ipak... [postoji nešto u toj njihovoj lijenošti]"; "Znam jako dobro da nisu svi Hrvati pohlepni ali... [ima nečeg u toj njihovoj pretjeranoj želji za radom]" – pokazuju da stereotipovi mogu oživjeti traume iz prošlosti. Upravo stoga stereotipovi mogu varirati od sublimnih do budalastih. To zapravo znači da mi uvijek slikamo našu pripadnost zajednici u "veličanstvenim i sublimnim tonovima" koji prekrivaju pukotinu, odnosno društveni antagonizam. Stereotipovi tako pripadaju nepisanim zakonima zajednice, opscenom, sjenovitoj kopiji dnevnog zakona, zakonu opscenosti. To je, Žižekovim terminima, element koji drži zajedno zajednicu. Zajednici pripadamo samo ako smo spremni podijeliti prljave viceve i najvulgarnije stereotipove. Stoga su stereotipovi čisti užitak. Stereotipovi su simptom zajednice i Nacije.



Suvenir putovnica iz muzeja Te Papa.



Film *Broken English* nudi priču o maorsko-hrvatskoj ljubavnoj vezi.



Maorsko kulturno-umjetničko društvo na proslavi Dana Tarara.



Hrvatsko kulturno-umjetničko društvo na proslavi Dana Tarara.



S proslave Dana Tarara.

PROGRAMME

Tarara Day Sunday 03 March 2002
at Te Rangi Hinera Park, 103 Glen Road, Swanson, Waitakere City

9.30am	Hospitality Tent pre-Powhiri mix & Mingle
10.00am	Powhiri
10.15am	Karakia/Haka/Introductions
10.45am	Hosts for the day Pio Terer and Dale Husband introduce days events Site facilities
11.00am	Andrew Stankovich opens entertainment for the day with 'If I Can Dream' (bow)
11.15am	Pio and Dale/Kapa Haka
11.30am	Tina Cross
11.45am	Sister Kate (Croatian Ladies Choir)
12.00pm	Trobojnjica - 50 Croatian Band
12.15pm	Dale and Pio
12.45pm	Kapa Haka Group Te Rau Taahi
1.00pm	Kolo (Croatian Cultural Group)
1.15pm	Guests/Kaumatua/Kura/Elders escorted to marquee for lunch
1.30pm	Lunch
1.45pm	Impromptu speeches/Items 1 in marquee and stage
2.00pm	Florida/Sister Kate
2.30pm	'Elvis Presley' Duet with Tina Cross & Pio Terer
2.45pm	Tambourita
3.00pm	Male/Female Kapa Haka Group
3.15pm	Puti Puti Kanikani
3.30pm	Black Rose - Milan Bočić
3.45pm	Elvis Presley/Tina Cross/Googl Waerea/Pio/Dale
3.00pm	Finale - Karaka

Kopija programa, proslava Dana Tarara.



S proslave Dana Tarara.



Kupon za jelo s proslave Dana Tarara.



Hrvatska kuhinja, proslava Dana Tarara.



Maorska tradicionalna priprema jela (hangi), proslava Dana Tarara.

Bilješke

Počeci

1. O politici reprezentacije i antropologiji vidi: Asad (1974; 1991), Fabian (1983; 1991), Clifford (1983; 1988), Marcus i Clifford (1986), Marcus (1989), Marcus i Cushman (1982), Marcus i Fischer (1986), Moore (1990; 1994).
2. Maori su Europljane zvali Pakeha prema drevnom terminu za ljude blijedog tena "koji su došli s mora, s teritorija koji nisu bili maorski" (Salmond 1991: 27). Riječ Maor se nije upotrebljavala kao oznaka za ljude sve do kontakta s Europljanima. Ona je označavala "uobičajeno", a novozelandski domoroci počeli su je koristiti kada su željeli "razlikovati svoju normalnost od egzotičke pridošlice" (Ballara 1998: 42). U knjizi koristim riječ Pakeha uglavnom za britanske doseljenike na Novi Zeland te njihove potomke.
3. Maorsko ime za Dalmatince je Tarara. Stoffel (1988; 1994) tvrdi da je termin nastao zvučnom analogijom. Maorima je posebno bio uočljiv oštar "r" kojeg Englezi nisu znali izgovoriti.
4. O doseljeničkim društvima i formiranju identiteta vidi primjeric: Stratton i Ang (1998), Mackey (1999).
5. Vidi: Lowenthal (1985), Douglas (1987), Anderson (1991), Friedman (1992), Hutton (1993), Huyssen (1995), Nora (1996), Struken (1997), Dureau (2001).
6. Ti su intervjuji snimljeni od 1971. do 1974.
7. Lacan smatra da u jeziku označitelj i označeno nisu ujedinjeni. Tvrdi da označitelj nije reprezentacija, kao što misle realistički reprezentacionalisti. U procesu proizvodnje smisla označenog za njega je odlučujući označitelj. U takvim okolnostima označeno nema nikakav smisao izvan jezika, on je izgubljen kao bilo kakva točka referencije: "svako označavanje odnosi se na neko drugo, a to na treće i tako ukrug, te se zbog toga označeno gubi u metonimskim prokliznućima karakterističnima za označiteljski lanac. Označeno nestaje jer prestaje biti povezano s konceptom"

(Stavrakakis 1999: 26). Point de caption su posebni označitelji koji zaustavljaju taj proces klizanja i fiksiraju značenje u cijelom lancu povezujući označitelje međusobno. No point de caption, iako omogućava stabilnost i ispunjenost, nije u stanju u potpunosti stabilizirati značenja.

8. Fairburn (1996) smatra da je većina novozelandskih povjesničara smatrala prošlost "pripovijetkom o napretku".
9. Sporazum iz Waitangija potpisali su 1840. poručnik William Hobson u ime britanske vlade i veliki broj maorskih vođa. Sporazum je potписан na maorskom i engleskom jeziku. Na engleskom, Sporazum daje Britaniji suverenost nad Novim Zelandom, dok se "Maorima garantira puno pravo vlasništva nad njihovom zemljom, šumama i drugim tipovima vlasništva. Sporazumom se obećavaju i neka prava i privilegije Britancima zajedno s osiguravanjem zaštite od strane krune... [maorska verzija] nije bila u stanju prenijeti značenje engleske verzije i pregovori o sporazu-mu nisu riješili taj problem. Svaka strana je nakon potpisivanja imala svoje tumačenje prava koja su im dodijeljena... U godina-ma koje su uslijedile nakon potpisivanja shvatilo se da Sporazum sadrži sjeme razdora i sukoba, posebno po pitanju vlasništva nad zemljom, moći i autoriteta" (Orange 1988: 1).
10. Ovdje se Laclau oslanja na Lacanovu teoriju stadija zrcala u kojem se prvenstvo čina identifikacije naglašava procesom subjektivizacije. Za Lacana stadij zrcala oblikuje prvu sliku "Sebstva" kao cjeline. Objasnjava kako dijete prvi put u nizu fragmentiranih pokreta doživljava sebe u odnosu na zrcalni svijet odraza kao "ja". Ali to "ja" je "idealno ja", to je prostorni imaginarni identitet jer odraz nije u stanju riješiti stvarnu nekoordiniranost tijela. Dijete pokušava doseći stabilan identitet u jeziku kako bi dobilo adekvatnu reprezentaciju kroz svijet riječi (Stavrakakis 1999). No podređujući se svijetu riječi, dijete se također podređuje simboličkom i postaje subjektom jezika. Riječi kao označitelji nisu u stanju predstaviti subjekt i stoga subjekt postaje efekt označitelja. Kao što su Laclau i Zac ustvrdili: "Svaki označitelj nije u stanju predstaviti subjekt te stvara ostatak, nešto što se nije u stanju reflektirati u zrcalnom svijetu odraza. Tako nastaje esencijalna asimetrija između projekcije i introjekcije, jer unatoč tome što se slika upisala u unutarnji svijet, ona ostaje

vanjska; unutarnje ‘započinje’ negdje vani. Drugim riječima, ne odražava se nikada sve u zrcalnoj slici, ono što ostaje izvan nje smatra se nemogućim, odnosno primarnim potiskivanjem. Ta asimetrija stalno djeluje te stvara greške i nesigurnosti i djeluje kao okidač za identifikaciju. Trenutak greške označava pojavljivanje subjekta nedostatka kroz cijepanje diskurzivnog lanca” (Laclau i Zac 1994: 32).

11. Termin interpelacija koristio je Althusser kako bi opisao proces subjektivizacije koji počinje trenutkom u kojem pojedinci prepoznaju sebe kao element društvenog prostora:

“...ideologija ‘djeluje’ ili ‘funkcionira’ ‘regrutirajući’ subjekte među pojedincima (regrutira ih sve) ili ‘preoblikovanjem’ pojedinaca u subjekte (preoblikuje ih sve) vrlo preciznom operacijom koju sam nazvao interpelacija ili pozivanje i koja se može zamisliti kao nazuobičajeniji svakodnevni policijski (ili neki drugi) poziv: ‘Hej ti tamo!’ Ako prepostavimo da se takva scena u teoriji dogodila negdje na cesti, prozvani pojedinač je se okrenuti. Tim običnim fizičkim okretom za 180 stupnjeva osoba postaje subjektom. Zašto? Jer se prepoznao kao onaj kojem je poziv stvarno upućen i kako je stvarno on taj koji je pozvan (a ne netko drugi).” (Althusser 1995: 130–131)

Athusserovu su tezu interpelacije kritizirali s obzirom na to da “regrutiranje svih” i njihovo preoblikovanje u subjekte ne ostavlja mesta aktivnosti subjekta (Brah 2000; Ahmed 1998; Butler 2000; Laclau 1990; 2000). Prema Žižeku (1994: 62), kada pojedinca pozove policajac riječima “Hej ti tamo!”, ona ili on se ne konstuiraju kao subjekti u tom trenutku jer prije od prepoznavanja u pozivu policajca (simboličkog) pojedinač je već konstruiran kao subjekt (rascijepljeni subjekt) te je stoga ideološko prepoznavanje u pozivu policajca (simboličkog) tek akt identifikacije pomoću kojeg se subjekt podređuje odnosima moći koji postoje u simboličkom, ali ta identifikacija ostaje nepotpuna, subjekta se ne može u potpunosti interpelirati.

12. Nakon raspada bivše Jugoslavije, Jugoslavenski klub iz Aucklanda, čiji su članovi bili uglavnom potomci hrvatskih kopača smole iz Dalmacije, podijelio se na dva kluba: dalmatinski i hrvatski. Ponekad bi se i pripadnici iste obitelji podijelili među tim klubovima (vidi: Trlin 1995).

13. Zaklada Waipareira je najveća urbana organizacija Maora na Novom Zelandu (vidi: Sharp 2003).
14. Problemi identiteta također su u središtu debata o "multikulturalizmu" u Australiji, Kanadi, SAD-u i Europi.

Prvo poglavlje

1. Prvi kontakt Europljana i novozelandskih Maora dogodio se 1642. kada je Nizozemac Abel Tasman s posadom doplovio do Taitapua (Golden Baya). Kasnije su Nizozemci nazvali tu "no-vootkrivenu" zemlju Zealandia Nova, "Novi Zeland". Gotovo 130 godina kasnije, 1769., kapetan James Cook oplovio je Novi Zeland i procijenio da na njemu živi oko 100.000 stanovnika. Nakon Cookovog "otkrića" i drugi su Europljani posjećivali "novu zemlju", moreplovce su zamijenili lovci na kitove i tuljane, trgovci i misionari. Otvorene su misionarske škole u kojima su mnogi Maori naučili pisati i čitati na maorskom jeziku (Salmond 1994: 21).
2. Prema ranim zapisima Europljana o načinu života domorodaca na Novom Zelandu, izgleda da su bili organizirani u grupe prema podrijetlu različitih veličina: iwi, hapu i whanau, koje su Europljani prepoznavali kao plemena, podplemena i proširene obitelji formirane prema nasljednicima zajedničkog pretka (Belich 1996; Salmond 1994). Ekonomija im se temeljila na sakupljaštvu, ribolovu, lovu i povrtlarstvu.
3. Misionari i etnolozi su pokušavali sastaviti neslužbene popise.
4. Tada su posjedovali tek šestinu zemlje.
5. Thomas Richards u svojoj studiji o britanskom imperiju u 19. stoljeću tvrdi da je s bio-moći bila povezana i vjera u jedinstvo prirodnog svijeta i da je "prirodni poredak" postao gotovo "religija i time bio središnji mit imperijalnog znanja" (Richards 1993: 57). Imperijalna želja za kontrolom svijeta bila je podržana idejom britanske superiornosti i mogućnošću poznавanja i najudaljenijih kutaka kraljevstva. Imperijalni znanstvenici i činovnici prikupljali su podatke, pisali izvješća, crtali karte, provodili popise stanovništva, opisivali različite ljude, njihove običaje, religiju, jezike itd., koje su organizirali u niz klasifikacija. Takve su klasifikacije pohranjene u "imperijalni arhiv znanja",

foucaultovsku knjižnicu svih knjižnica. Ali taj arhiv "niti je bio zgrada, niti kolekcija tekstova, već kolektivno zamišljena veza svega što se zna i svega što bi se moglo saznati, fantastična reprezentacija glavnog epistemološkog obrasca, virtualni fokus za heterogena lokalna znanja u metropolama i carstvu" (Richards 1993: 11). To oduševljeno klasificiranje različitih znanja dovelo je do razvoja i multiplikacije raznovrsnih stereotipova. Različite rasne i etničke grupe uključene su u arhiv upravo kroz postupak stereotipizacije. Upravo ovdje Richards pokazuje važnost fantazije u konstrukciji entiteta kojeg nazivamo realnost. Upravo ta moćna fantazijska konstrukcija imperijalnog arhiva popunjivala je procijep između britanske želje za kontrolom i nemoći absolutne kontrole.

6. Poput Webstera, Elisabeth Rata (2000) smatra da je pogrešno govoriti o preživljavanju maorske kulture koja bi bila neovisna od povijesnih procesa i kapitalističke proizvodnje. Svojim uključivanjem u europsku ekonomiju Maori su postali radnička klasa i njihove kulturne forme su služile (posebno tijekom ponovnog oživljavanja maorske kulture) kao instrument prepoznavanja klasnih odnosa.

7. Ovaj argument može se izvesti samo ako se prihvati koncept lažne svijesti. Maori uhvaćeni u lažnu svijest koja stereotipizira njihovu tradicionalnu kulturu, njihovo maorstvo, i time maskira njihovu "pravu" društvenu poziciju, poziciju potlačene grupe. Stoga im je potrebno čvrsto vodstvo koje bi im ukazalo na njihove "prave" interese:

"Bojim se mogućnosti da se ono što ja smatram obranom maorskih interesa može pogrešno shvatiti, pa čak i iskoristiti kao napad na njih. To se čini neizbjegnjivo jer interes koji ja namjeravam napasti shvaćaju sami Maori kao vlastite interes – ali ako su, u slučaju da je moj argument točan, uistinu lažni, jer to zapravo nisu pravi interesi Maora, uopće me ne zabrinjavaju nanošenje štete ili uvrede Maorima." (Webster 1998: 258)

Lažna svijest podrazumijeva da se može zauzeti objektivna pozicija s koje se može odrediti što je "lažan", a što "stvaran" interes. Za Laclaua (1990) i Žižeka (1989) ne samo da je nemoguće zauzeti takvu poziciju, već je i sama ideja da tako nešto postoji ideološka iluzija.

8. Naravno, ti tekstovi evociraju anksioznost kolonizatora koja se pojavljuje zajedno s autoritetom promatranja novih doseljenika s poznavanjem onog što se događalo u ranijim valovima doseljavanja kada su Europljani postajali "podređeni domorocima".
9. Istovremeno je vlada pomagala kopačima Pakehama koji su se prijavili za kupovinu malih farmi i pokazali želju za naseljavanjem na jednom mjestu. Ali to nije činila i za Maore. Da bi ironija bila veća, zemlja koju je vlada smatrala neproduktivnom bila je maorska, a između 1891. i 1911. vlada je otkupila gotovo 16.200 km² zemlje od Maora kako bi ju dala farmerima koji su se željeli naseliti тамо sa svojim obiteljima (Binney 1990: 206).
10. Ali takav negativan stav nije spriječio The New Zealand Shipping Company u reklamiranju iskopavanja smole u Priručniku za naseljavanje Novog Zelanda objavljenom 1893. godine. Priručnik je savjetovao obiteljsku migraciju prema vladinim pravilima, ali isto tako je sugerirao da je kopanje smole odličan dodatni posao za farmere. "Vješti i marljivi kopači smole mogu zaraditi i do 3 ili 4 funte tjedno, a nešto šilinga mogu zaraditi i djeca" (Petrie 1999: 213). Važno je napomenuti da istovremeno kad se Novi Zeland reklamira kao raj za britanske obitelji 125.000 bivših imigranata napušta zemlju zbog siromaštva i nezaposlenosti (Smith i Callan 1999: 17).

Drugo poglavlje

1. U isto vrijeme neki su dijelovi Hrvatske pod austrougarskom, osmanском i francuskom vlašću. Primjerice, neki dijelovi Dalmacije su bili pod Venecijom gotovo 400 godina, sve do 1797. (Violich 1998).
2. Dok su kontinentalni Hrvati (Hrvatska i Slavonija) dobili mađarsko-hrvatske putovnice, oni s obale (Istra i Dalmacija) imali su austrijske. Mađarsko-hrvatske putovnice izdavale su se u Hrvatskoj i Francuskoj, a na prednjici je bio grb Hrvatske, Slavonije i Dalmacije povezan trobojnicom: crven, bijeli, plavi. Austrijske su putovnice bile izdavane na njemačkom.
3. Reed smatra da, "osim Hrvata, čija je miroljubiva invazija izazivala toliko komešanja krajem 19. i početkom 20. stoljeća, ne postoji grupa kojoj bi bilo pridodano toliko krivih imena" (Reed 1948: 72). Marshall (1968) primjećuje da čak i slavni antropolog Raymond Firth,

pišući za novine nakon detaljne studije o iskapanju smole, Hrvate naziva "Česi iz Dalmacije i susjednih slavenskih provincija – koje popularno nazivaju Austrijancima" (New Zealand Herlad, North Auckland, Special Supplement, 11. travnja 1923., str. 9).

4. Budući da je novozelandska javnost stalno sumnjala da Hrvati kuju zavjere, uzak krug hrvatskih vođa na Novom Zelandu pokušao je stvoriti sliku kako su Hrvati "više nego spremni" sudjelovati u borbama na strani Britanije. Tako su ponudili 600 svojih ljudi za rat, te prikupili 6000 funti za ratni fond. Na kraju, 72 Hrvata završilo je u novozelandskoj vojsci. (Popis vojnika iz Prvog svjetskog rata nalazi se u Dalmatinskom povijesnom i genealoškom društvu, Auckland.)

Treće poglavlje

1. Polja smole Ahipara poznata među lokalnim stanovništvom kao Opo-ka – rupe za kopanje.
2. Ne zna se ni datum, ni mjesto na koje su stigli na Aotearou (Davidson 1992: 6). Neki autori (Salmond 1991) smatraju da su se prva naselja pojavila negdje oko 800. godine.

Četvrto poglavlje

1. U Cyclopedija of New Zealand Joseph Evans je opisan kao "hotelijer, kucap smole, glavni trgovac i vlasnik trgovine i zemljoposjednik na Wai-papakauriju. Imao poslovnice u Awanui, Houhori, Te Kao i Waiharari" (1902: 2. sv., 601). Njegov sin Edward "je rođen u Mangateteu 1873. i većinu života je proveo u Awanui. Godine 1896. preuzeo je brigu o trgovini svog oca u naselju Te Kao, gdje je samo trgovina smolom prerasla sve poslove gospodina Evansa u ostalim poslovnicama" (1902: 2. sv., 609).
2. Postoje zapisi o tome da su neki Maori održavali hakari na poljima smole:
"Tisuće funti potrošeno je samo za jedan hui. U blizini mjesta Kawakawa 1891. Maori su marljivo iskapali smolu gotovo šest mjeseci kako bi pripremili dotad neviđen hui u čast dolaska maorskog kralja Tawhi-aoa." (New Zealand Herald, 31. ožujka 1891., str. 4)
3. Hone se pobunio i skidao zastavu s jarbola još tri puta (Sorrenson 1992: 151).
4. Dalmacija nije nikada bila pod direktnom osmanskom vlašću, ali

su se na tom prostoru odigravali granični sukobi između Venecije i Osmanskog Carstva. Tijekom 17. stoljeća Venecija je uspostavila cjelovit sustav obrane uzduž dalmatinske granice s Osmanskim Carstvom. Lokalne stanovnike koji su povremeno napadali osmanske karavane i postrojbe nazivali su odmetnicima (hajducima). Odmetnike se na Balkanu često poistovjećivalo s borcima za društvenu pravdu. Od srednjeg vijeka pjevači epskih pjesama opisivali su odmetnike kao ljude koje je otjerao u šumu nepravedni sustav. Tijekom osmanske vladavine, posebno u Srbiji i Bosni, odmetništvo je postalo raširen oblik društvenog protesta, što je ponekad znalo poprimiti i formu masovnog pokreta ili pobune. Mnogi su odmetnici bili obični drumski razbojnici, ali ih se smatralo časnim ljudima koji se bore za dignitet i osobnu slobodu, oni su bili "usamljeni borci koji su se suprotstavili uobičajenoj sudbini" (Koljević 1980). To je dovelo do stvaranja karakterističnih likova herojske epske poezije.

5. *U pjesmama iz 16. stoljeća Marko ubija brata jer se nisu mogli dogovoriti oko ostavštine i vlasništva. U pjesmama iz 18. stoljeća, iako je opisano kako Marku Turci ubijaju brata, a on u osveti pobije mnogo Osmanlija, Marka se opisuje kao turskog vazala. U 19. stoljeću on je spremjan umrijeti za istinu, ali isto tako ubija iz zabave. Na kraju, posebno u Srbiji i kojoj je osobito snažna pobuna protiv Osmanlija, Marko postaje narodni heroj, nadčovjek koji pobjeđuje Osmanlike svojim čarobnim mačem i nevjerojatno sposobnim konjem. U svim tim pjesmama njegova sudbina prikazuje povijesne događaje na različitim stranama Balkana. Neke od pjesama o Kraljeviću Marku imaju komičnu strukturu kojom se naglašavaju njegove mane. Primjerice, volio je piti vino i opisan je kao osoba koja se lako uzbudi. Ali te mane se nisu smatrале nedostacima, nego komplimentima (Koljević 1980: 176–185).*
6. *Tomas se u intervjuu također sjeća da su Dalmatinci čitali iz knjige, "a imali su i knjigu iz koje su recitirali, uz što bi svi ostali kimali glavama i govorili: 'Dobra, dobra.' Kada bi se jedan umorio dodao bi knjigu sljedećem koji bi nastavio." Običaj javnog čitanja knjiga, obično epske poezije, opisao je talijanski putopisac i znanstvenik Alberto Fortis u Putovanju po Dalmaciji (1774). Fortis je bio fasciniran načinom na koji bi ljudi u Dalmaciji slušali one koji bi im čitali. Publiku je često bila vrlo emotivna, neki bi plakali. Fortis je takvo ponašanje tumačio kao nemogućnost razvoja sofisticiranog načina mišljenja, pa su stoga*

njihove "inferiorne" duše bile taknute primitivnim pričama o prošlosti (Fortis 1984: 58). Fortis Dalmatince naziva Morlacima, plemenitim divljacima. Taj običaj učenja, ponavljanja i dodavanja pjesmama fascinirao je i neke njemačke romantičare u 19. stoljeću (npr. Jacoba Grimma). U 20. stoljeću neki su američki i britanski istraživači (po put Milmana Parryja) pokušali dokazati, izučavajući "jugoslavensku usmenu epiku", da su pjesme "najvećeg epskog pjevača", Homera, sastavljene od usmenih predaja. Postoji niz izvješća iz kojih je vidljivo da se takav običaj zadržao među Dalmatincima i na poljima smole:

"Uvečer kada bi strugali smolu jedan bi od nas uvijek čitao novine ili knjigu... a mi bi ga slušali. Neki od kopača su bili nepismeni. Nisu znali ni čitati, ni pisati. Slušali bi i pokušavali zapamtiti. Poslije bi mogli sve ponoviti. Jako ih je zanimalo saznati sve što se dalo, htjeli su znati sve o svjetskoj politici... i tako." (kazivač prve generacije, rođen 1896. pokraj Vrgorca, Stoffel 1994: 159)

Postoje i zapisi koji ukazuju na to da su i Maori imali sličan običaj javnog čitanja. Primjerice, John Eldon Gorst u knjizi Maorski kralj (1864) opisuje kako su se Maori zanimali za svijet i globalnu politiku. Budući da nisu mogli čitati engleske novine ili knjige, znali bi sjesti uokolo vatre dok bi "jedna domorotkinja... koja je odlično znala engleski" glasno čitala (Gorst 2001: 30).

7. Taj trenutak povezivanja može se razumjeti kao trenutak nesvjesnog kozmopolitizma, verzije Gilroyevog Crnog Atlantika.
8. Marshall u svom magisteriju *Iskopavanje kauri smole* od 1885. do 1920. primjećuje kako su "molbe za državljanstvo drugih nacionalnosti bile rješavane u razumnom roku, dok bi se Dalmatincima obično odgovaralo da je molba 'u postupku'. Ponekad se na molbe Dalmatinačaca nikada ne bi ni odgovorilo" (Marshall 1968: 239).
9. Za potpunije razumijevanje migracija Hrvatica vidi: Božić-Vrbančić (2003).
10. "Kako bih se malo razveselila, hodala sam hodnikom gledajući slike svojih rođaka, onih koji su izgledali bogato. Ujak Tony u svom kaputu s kragnom stoji ispred svoje limuzine koje se tako i tako mogu vidjeti samo na fotografijama. Teta Rose u svojim visoko zakopčanim cipelama, mamina rođakinja Beppa koja na glavi ima šešir s toliko pera da izgleda kao da bi svaki čas mogla poletjeti sa slike. Stric Alexander... ah! to je rođak s manirama. Definitivno ugledan, sjetan, pun stila... Pokušala sam ga čak predstaviti Mamie Hegarty kao lorda, ali se nije

dala impresionirati; osim toga, rekla je, lordovi ne dolaze iz Dalmacije, a čak i ako dolaze, mi im ne bismo bili u rodu. Zašto? Jer smo došli ovdje iskapati smolu, znala je sve o nama Austrijancima..." (Batistich 1987: 66–67).

11. Canvin u svom magisteriju o Jugoslavenima u Aucklandu, napisanom 1970., primjećuje kako je lojalnost selu snažna i u novozelandskom okruženju. Stereotipovi unutar grupe nastavili su cirkulirati, pa su tako muškarci iz Podgore vjerovali da su bolji i marljiviji od drugih (Canvin 1970: 47). Tijekom istraživanja primijetila sam da se i danas, u drugoj i trećoj generaciji Dalmatinaca na Novom Zelandu, pravi razlika između onih čiji su roditelji ili bake i djedovi rođeni u mjestima pokraj mora i onih koji su rođeni u unutrašnjosti.
12. Primjerice, prvi Jugoslavenski klub osnovan je 1930., Hrvatsko kulturno i dobrotvorno društvo 1933., a slični su se klubovi otvarali u Whangareiju, Hamiltonu, Wellingtonu i mjestu Kaitaia (Trlin 1968: 14–15).
13. Antiindijsko raspoloženje bilo je vrlo snažno i tvrdilo se da "nažalost mi na Novom Zelandu znamo malo o Arijcima iz Indije... Naše je znanje ograničeno tek na stanovnike centralne Indije, koji su degradirana rasa" (Belich 2001: 230).
14. Godine 1891. Maori su posjedovali preko 44.500 km² zemlje, a već 1920. samo 19.424 km² i gotovo sva je bila na North Islandu (Belich 2001: 192). Od toga preko 3000 km² je bilo dano u zakup Europljana, a još 3000 km² je procijenjeno kao nepovoljno za kultiviranje (King 1992: 291).
15. Te Puea je rekla: "rekli su nam da se moramo boriti za kralja i zemlju... Dobro, to je u redu. Mi imamo kralja. Ali mi nemamo zemlje. Ona nam je oduzeta. Nek nam vrate našu zemlju i možda ćemo ponovno promisliti" (King 1977: 78).
16. "Godine 1936. mlada Maorka iz Ahipare pojavila se pred Vrhovnim sudom u Aucklandu. Optužena je za smrt svoje bebe stare sedam mjeseci jer joj nije pružila sve potrebno za preživljavanje, hranu i medicinsku skrb... Majka i dijete živjeli su u maloj raupo whare s još šestero djece i troje odraslih... Iako je obrana tvrdila da je dijete rođeno u gladi te da su i ostali ukućani, uključujući i majku, patili od gladi, nisu uspjeli uvjeriti porotu koja ju je proglašila krivom, ali ju je ipak na kraju pomilovala" (Koning i Oliver 1993: 19).
17. Vidi rad Rahile Gupte (1988) o ženama iz južne Azije u Britaniji. Ona tvrdi da su obiteljske mreže, nastale kao oblik otpora rasizmu, služile

podršci, ali su istovremeno “zaustavile i onemogućile” borbu azijskih žena protiv muške dominacije.

Peto poglavlje

1. Tijekom 1960-ih započeo je niz protesta Maora koji su tražili prava na temelju Sporazuma. Stvoreno je nekoliko novih maorskih organizacija, poput Novozelandskog maorskog vijeća i Lige za dobrobit Maorki. Od početka 1970-ih maorski protesti dobili su podršku sve većeg broja Pakeha. Tada se počeo pojavljivati koncept multikulturalizma i bikulturalizma u javnim politikama. Polako je počela politička promjena – uspostavljen je Waitangi sudište kao oblik “pravnog prostora za žalbe u vezi s maorskom zemljom”, a u obrazovanju, u kojem su Maori zahitjevali više taha Maori, ili maorske edukacije, uspostavljeni su novi programi na sve tri razine – osnovnoj, srednjoj i fakultetskoj (Webster 1998: 34). Maorski vrtići (*kohanga reo*) otvoreni su 1980-ih i prvi put vlada je započela razmatrati dvojezično obrazovanje. Tada se pretpostavljalo da tek 15% Maora govori maorskим jezikom.
2. Otac Whine Cooper bio je Heremia Te Wake, vodeći poglavica pleme- na Te Rarawa. Whina Cooper izabrana je 1951. za prvu predsjednicu Lige za dobrobit Maorki, što je bila narednih pet godina. Godine 1975. uspostavila je Te Roopu o Te Matakite i vodila maorski marš za zemlju od sela Te Hapua na sjeveru do parlamenta u Wellingtonu. Taj je marš dramatično pokazao odlučnost Maora da više neće dopustiti gubitak zemlje. Ostala je važna i aktivna sudionica maorskih protesta i 1980-ih (King 1994: 251).

Šesto poglavlje

1. Koncept čiste memorije Pierrea Nore kritizirali su mnogi znanstvenici (Struken 1997; Hamilton 1994; LaCapra 1998; King 2000; Tonkin 1992; Kartel 1999) kao “odviše nostalgičan” i problematican. Sve te kritike naglašavaju da memorija nikad nije stabilna, spontana i čista. Ona je uvijek “pod utjecajem elemenata koji ne proizlaze iz iskustva samog” (LaCapra 1998: 21).
2. Za usporedbu vidi studiju Anne-Marie Fortier (2000) o oblikovanju osjećaja pripadnosti talijanskih migranata u Britaniji.
3. Do Prvog svjetskog rata to je bio dio Austro-Ugarske, a nakon toga Kra-

ljevine Srba, Hrvata i Slovenaca, koja je preimenovana u Kraljevinu Jugoslaviju, nakon Drugog svjetskog rata u Socijalističku Federativnu Republiku Jugoslaviju, a 1991. godine proglašena je Republika Hrvatska.

4. *Ima mnogo priča hrvatskih potomaka s Novog Zelanda koje su slične Victorovoj u osjećaju pripadanja kako Novom Zelandu, tako i Hrvatskoj. Primjerice, navodim slučaj Matije Henderson koja je 1980-ih prvi put posjetila selo svoje majke, Gornju Podgoru. Nakon što su je rođaci toplo primili, Matija je otišla vidjeti majčinu kuću. Bila je oduševljena. Mogla se jasno sjetiti svake sobe i svakog kamena, sjetila se i mirisa lavande i ružmarina. Matija je znala da to nisu njezina sjećanja, već sjećanja njene majke i bilo joj je teško vjerovati da zvuci i glasovi majčinog djetinjstva mogu biti toliko urezani u njeni sjećanju:*

"Znam da pripadam Novom Zelandu, moj je život u mjestu Kaitaia... znaš... ali emocije su bile toliko snažne... Bila sam stvarno zbunjena... istovremeno mi je, s jedne strane, znaš... sve bilo blisko, a s druge sve nekako novo i strano... ali mogu ti reći... miris Dalmacije, krš, stijene, Jadran... taj je miris nekako već bio dio mene..." (intervju s Matijom Henderson, Kaitaia, 1999.)

U svojim memoarima Nikad izgubljena za riječi Amelia Batistich sjeća se prvog posjeta zemlji svojih roditelja:

"JAT-ov je avion sletio u Beograd. Sjećam se kako sam gledala dole govoreći sama sebi: 'To je Jugoslavija, ja sam tu...' Predala sam putovnicu, viza mi je bila potvrđena – toga se uopće ne sjećam. Jedno čega sam bila svjesna bio je žamor glasova oko mene, gužva užurbanih ljudi koji su odlazili ili dolazili iz nekog jugoslavenskog mjesta – i ja sam bila jedna od njih. Sjećam se kako sam sjedila među njima i gledala za-mišljeno oko sebe. Svi su izgledali poput mene, s tim slavenskim licima koje sam toliko dobro znala. Osjećala sam se kao Saggy-Baggy slonić iz Zlatne knjige koju bih čitala svojoj djeci. Kad je bio malen, Saggy-Baggy se pomiješao s tigrovim mladuncima i odrastao s njima. Nitko nije izgledao poput njega. Onda je jednog dana odlutao i našao se usred krda slonova, svi su izgledali baš kao i on. A upravo tako sam se i ja cijelo vrijeme osjećala u Jugoslaviji. Posvuda oko mene čujem poznati govor materinjeg jezika s kojim sam odrasla u Dargavilleu... Odveli su me u Zaostrog [mjesto odakle su njeni roditelji]... Čitavim putem do Zaostroga pokušavala sam vidjeti bilo kakav trag napoleonske ceste. Nisam uspjela. Cesta kojom smo putovali zvala se magistrala, otmjeno ime za otmjenu cestu. Kada smo skrenuli prema Zaostrogu osjetila

sam golemo uzbudjenje. Kakav će biti moj prvi pogled na selo? Koji će mi zvukovi zaželjeti dobrodošlicu? Bila sam u šoku. Spuštali smo se nizbrdicom, a ispred mene je bilo more i obala i stotine sretnih turista. Kiosci sa suvenirima, tržnica s hrpama breskvi, krušaka i lubenica, a na tranzistoru je svirala pjesma 'Hang Down Your Head, Tom Dooley'. Ali kad sam došla do majčine kuće preplavile su me sve njene priče. Vidjela sam dominantnu figuru svoje bake... ispunila je ulaz svojom pojavnosću. Mogla sam vidjeti svoju majku i njene četiri sestre gore na balkonu... Stajala sam pred ruševinom doma mojih predaka u kojem su se Barbarići rađali, živjeli i umirali u deset generacija – još jedna ruševina u hrpi ruševnih kuća u napuštenom gornjem selu, selo, ugniježđeno ispod stjenovite planine mojih roditelja – Zaostrog."

Cijeli svoj život na Novom Zelandu Amelia je provela između dva svijeta. Dalmacija je bila dom, dom koji nije nikada vidjela, ali ipak ga je živjela kroz pripovijetke svojih roditelja, rođaka i prijatelja Dalmatinaca. Trauma djetinjstva u kojem je bila označena "drugačijom" vidljiva je u prepričavanju priče o Saggy-Baggy sloniču. No na putu natrag Amelia shvaća da je njen pravi dom Novi Zeland:

"Kad smo se spustili u zračnu luku u Sydneyju novozelandski glasovi oko mene zapjevali su mojim osjetilima. Tada sam znala tko sam i što sam, Novozeljanka koja ide kući. Kući gdje i pripadam. Jugoslavija se skinula s mene poput kože. Nije zaboravljena – nikada niti neće – ali to nije moje mjesto, ni mjesto moje djece. Sudbina nas je dovela na drugi kraj svijeta i ovdje smo pustili korijenje, u ovoj zemlji, poput onih talijanskih maslina u Cornwall parku, mi s našim stranim licima i stranim običajima. Sjećam se dolaska u Beograd u kojem su svi izgledali poput mene, ali sada vidim kako je ono što je iza lica stvar koja nas čini onime što jesmo..."

Sedmo poglavlje

1. <http://www.mft.govt.nz/support/kpm//framework.html#>, Role of Government Policy.
2. Još četiri godine nakon izgradnje Te Papa je bio najveći muzejski projekt na svijetu.
3. Zahtjevala su se prava vezana uz Sporazum, poput prava na zemlju i službenu upotrebu maorskog jezika.
4. Anna Yeatman kritizira takav maorski stav jer unatoč tome što su

Maori bili podređeni na Novom Zelandu, maorski separatizam i zahtjevi za pravdom onemogućavaju "recipročno poštovanje za iste takve zahtjeve drugih", i ignoriraju činjenicu da Maori koegzistiraju s Pakehamom, što znači da binarna opozicija Maori – Pakeha "neprestano dovodi u opasnost da će se zaboraviti ne samo one Novozelandane koji su izvan tog binarizma, već i kompleksnost unutar ta dva identiteta" (Yeatman 1995: viii). Na taj način, prema Yeatman, maorski zahtjevi za posebnim identitetom i privilegijama konstruirani su na isti način kao i oni koji su dosad stvarali privilegirane statuse pojedinog subjektiviteta. O problemima maorskih zahtjeva kao i kritike bikulturalne politike na Novom Zelandu vidi također Ramesh Thakur (1995).

5. *O vezi između jedenja, moći i oblikovanja identiteta vidjeti i: Probyn (2000).*

Literatura

- Adams, P. 1977. *Fatal Necessity: British Intervention in New Zealand, 1830-1847*. Auckland: Auckland and Oxford University Presses.
- Ahmed, S. 1998. *Differences that Matter: Feminist Theory and Postmodernism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ahmed, S. 2000. *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*. London: Routledge.
- Alcorn, M. 1996. Talking with Jesse Helms: The Relation of Drives to Discourse. *Journal for the Psychoanalysis of Culture & Society* 1: 81–91.
- Althusser, L. 1995. Ideology and Ideological State Apparatuses. In S. Žižek (ur.), *Mapping Ideology*. London: Verso. Str. 100–141.
- Anderson, B. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Anon. 1902. *Cyclopaedia of New Zealand*, Vol. 2. Auckland: Cyclopaedia Company Ltd.
- Asad, T., ur. 1974. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca.
- Asad, T. 1991. Afterword: From the History of Colonial Anthropology of Western Hegemony. U: *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, ur. G. W. Stocking. Madison: University of Wisconsin Press. Str. 314–324.
- Asad, T. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Ballara, A. 1998. *Iwi: The Dynamics of Maori Tribal Organisation from c. 1769 to c.1945*. Wellington: Victoria University Press.
- Barbieri, V. 1990. *The Makarsko Primorje*. Motovun: Motovun Publishing Enterprise.

- Barrington, J. M. i T. H. Beaglehole. 1974. *Maori Schools in a Changing Society*. Wellington: New Zealand Council for Educational Research.
- Bassett, J. 1999. Colonial Justice: The Treatment of Dalmatians in New Zealand during the First World War. *New Zealand Journal of History* 33: 155–179.
- Basso, K. 1996. Wisdom Sits in Places: Notes on a Western Apache Landscape. U: *Senses of Place*, ur. S. Feld i K. Basso. Santa Fe: School of American Research Press. Str. 53–91.
- Batistich, A. 1964. Dalmatian Yesterdays in Dargaville. *New Zealand Home Journal*, March: 23–26.
- Batistich, A. 1980. *An Olive Tree in Dalmatia*. Auckland: Longman Paul.
- Batistich, A. 1987. *Sing Vila in the Mountain*. Auckland: Hodder and Stoughton.
- Batistich, A. 2001. *Never Lost for Words, Stories and Memories*. Auckland: Auckland University Press.
- Belich, J. 1996. *Making Peoples: A History of the New Zealanders from Polynesian Settlement to the End of the Nineteenth Century*. Auckland: Penguin.
- Belich, J. 2001. *Paradise Reforged: A History of the New Zealanders from the 1880s to the Year 2000*. Auckland: Allen Lane, The Penguin Press.
- Bell, L. 1992. *Colonial Constructs: European Images of Maori 1840–1914*. Auckland: Auckland University Press.
- Bell, C. 1996. *Inventing New Zealand*. Auckland: Penguin.
- Benjamin, W. 1970. Thesis on the Philosophy of History. U: *Illuminations: Essays & Reflections*, ur. H. Arendt. London: Jonathan Cape. Str. 255–267.
- Benjamin, W. 1989. N [On the Theory of Knowledge, Theory of Progress]. U: *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*, ur. G. Smith. Chicago: University of Chicago Press.
- Bhabha, H. 1983. Difference, Discrimination, and the Discourse of Colonialism. U: *The Politics of Theory*, ur. F. Barker. Colchester: University of Essex.
- Bhabha, H. 1984. Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse. *October* 28: 125–133.
- Bhabha, H. 1994. The Other Question: Stereotype, Discrimination and the Discourse of Colonialism. U: *The Location of Culture*, ur. H. Bhabha. London: Routledge. Str. 66–85.
- Bičanić, R. 1981. How the People Live: Life in the Passive Regions: Peas-

- ant Life in Southwestern Croatia, Bosnia and Herzegovina, Yugoslavia in 1935. Research Report Number 21: University of Massachusetts.
- Binney, J. 1990a. Kawanatanga and Rangatiranga 1840-1860. U: *The People and the Land, Te Tangata me Te Whenua: an Illustrated History of New Zealand 1820-1920*, ur. J. Binney, J. Bassett i E. Olssen. Wellington: Bridget Williams Books. Str. 77-101.
- Binney, J. 1990b. The Native Land Court and the Maori Community 1865-1890. U: *The People and the Land, Te Tangata me Te Whenua: an Illustrated History of New Zealand 1820-1920*, ur. J. Binney, J. Bassett i E. Olssen. Wellington: Bridget Williams Books. Str. 143-165.
- Binney, J. 1990c. Amalgamation and Separation, 1890-1920. U: *The People and the Land, Te Tangata me Te Whenua: an Illustrated History of New Zealand 1820-1920*, ur. J. Binney, J. Bassett i E. Olssen. Wellington: Bridget Williams Books. Wellington: Bridget Williams Books. Str. 203-235.
- Binney, J. i G. Chaplin. 1990. *Nga Morehu: The Survivors*. Auckland: Oxford University Press.
- Bourdieu, P. i L. Wacquant. 2000. The Organic Ethnologist of Algerian Migration. *Ethnography* 1: 173-182.
- Bowman, G. 1994. 'A Country of Words': Conceiving the Palestinian Nation from the Position of Exile. U: *The Making of Political Identities*, ur. E. Laclau. London: Verso.
- Božić-Vrbančić, S. 2003. Pretty as a Picture: Croatian Women in New Zealand. *History and Anthropology* 14: 73-86.
- Brah, A. 1996. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London: Routledge.
- Brah, A. 2000. The Scent of Memory: Strangers, Our Own and Others. U: *Hybridity and its Discontents: Politics, Science, Culture*, ur. A. Brah i A. Coombes. London: Routledge. Str. 272-291.
- Butler, J. 1993. *Bodies That Matter*. London: Routledge.
- Butler, J. 1999. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Butler, J. 2000. Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism. U: *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, ur. J. Butler, E. Laclau i S. Žižek. London: Verso. Str. 5-44.
- Canvin, J. 1970. *Yugoslavs in Auckland*. Unpublished MA thesis. Department of Anthropology, University of Auckland.

- Clarke, R. 1996. *Kaka Kleskovich Anderson Reunion*. Te Kao: privately published.
- Clifford, J. 1983. On Ethnographic Authority. *Representations* 1: 118–146.
- Clifford, J. 1986. Introduction: Partial Truths. U: *Writing Culture, the Poetics and Politics of Ethnography*, ur. J. Clifford i G. Marcus. London: University of California Press. Str. 1–27.
- Clifford, J. 1988. *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, J. 1997. *Routes, Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Comaroff, J. i J. Comaroff. 1991. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Coney, S. 1993. *Standing in the Sunshine: A History of New Zealand Women Since They Won the Vote*. Auckland: Viking.
- Coote, M. P. 1978. Serbocroatian Heroic Songs. U: *Heroic Epic and Saga*, ur. F. J. Oinas. Bloomington: Indiana University Press, str. 257–286.
- Crkvencic, I. n.d. Iseljavanje nasih ljudi u New Zealand koncem proslog i pocetkom ovoga stoljeca. *Iz povijesti iseljenistva*: 198–205.
- Čizmić, I. 1981. *Iz Dalmacije u Novi Zeland*. Zagreb: Globus.
- Dansey, H. 1971. *Maori Custom Today*. Auckland: New Zealand Newspapers.
- Davidson, J. 1992. The Polynesian Foundation. U: *The Oxford History of New Zealand*, ur. G. W. Rice. Auckland: Oxford University Press. Str. 3–28.
- Derrida, J. 1981. *Positions*. Chicago: Chicago University Press.
- Derrida, J. 1991. “Eating Well”, or the Calculation of the Subject: an Interview with Jacques Derrida. U: *Who Comes After the Subject*. London: Routledge, ur. E. Cadava, P. Connor i J.-L. Nancy. Str. 96–120.
- Douglas, M. 1987. *How Institutions Think*. London: Routledge.
- Dreyfus, H. L. i P. Rabinow. 1983. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Duncan, C. 1992. Art, Museums and the Ritual of Citizenship. U: *Exhibiting Cultures: the Poetics and Politics of Museum Display*, ur. I. Karp i S. Lavine. Washington D.C.: Smithsonian Institute Press.
- Dureau, C. 2001. Recounting and Remembering “First Contact” on Simbo. U: *Cultural Memory, Reconfiguring History and Identity in the Postcolonial Pacific*, ur. J. M. Mageo. Honolulu: University of Hawai'i Press. Str. 130–163.

- Fabian, J. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fabian, J. 1991. *Time and the Work of Anthropology: Critical Essays 1971-1991*. Chur: Harwood Academic Publishers.
- Fairburn, M. 1996. The Farmers Take Over (1912-1930). U: *The Oxford Illustrated History of New Zealand*, ur. K. Sinclair. Oxford: Oxford University Press. Str. 185-211.
- Firth, R. W. 1922. *The Kauri Gum Industry: Some Economic Aspects*. MA thesis. Department of Anthropology, University of Auckland.
- Firth, R. W. 1959. *Economics of the New Zealand Maori*. Wellington: Government Printer.
- Fordyce, S. 1998. *Longwater: Historical Aspects of the Northern Wairoa*. New Plymouth: The Charford Press.
- Fortier, A.-M. 2000. *Migrant Belongings: Memory, Space, Identity*. Oxford: Berg.
- Fortis, A. 1984. [1774] *Put po Dalmaciji*. Zagreb: Globus.
- Foucault, M. 1970. *The Order of Things*. London: Tavistock.
- Foucault, M. 1977. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. London: Penguin.
- Foucault, M. 1978. *The Archaeology of Knowledge*. London: Tavistock Publications.
- Foucault, M. 1980a. Questions on Geography. U: *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*, ur. C. Gordon. New York: Pantheon. Str. 63-78.
- Foucault, M. 1980b. Two Lectures. U: *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*, ur. C. Gordon. New York: Pantheon. Str. 78-109.
- Foucault, M. 1980c. Truth and Power. U: *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*, ur. C. Gordon. New York: Pantheon. Str. 109-134.
- Foucault, M. 1986. Of Other Spaces. *Diacritics* 16: 22-27.
- Foucault, M. 1988. Technologies of the Self. U: *Technologies of the Self*, ur. L. Martin, H. Gutman i P. Hutton. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Foucault, M. 1989. Film and Popular Memory. U: *Foucault Live, Interviews, 1966-84*, ur. S. Lotringer. New York: Semiotext(e) Foreign Agents Series. Str. 89-107.
- Foucault, M. 1998. *The Will to Knowledge, the History of Sexuality: Volume One*. London: Penguin Books.

- Freud, S. 1953. Creative Writers and Daydreaming, *Standard Edition of the Complete Psychological Works*. London: Hogarth Press.
- Friedman, J. 1992. The Past in the Future: History and the Politics of Identity. *American Anthropologist* 94: 837–859.
- Gilroy, P. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.
- Gorst, J. E. 2001. [1864] *The Maori King*. Auckland: Reed.
- Griffin, G. W. 1884. *New Zealand: Her Commerce and Resources*. Wellington: Govt. Print.
- Gupta, R. 1988. Women and Communalism: A Tentative Inquiry. U: *Charting the Journey: Writings by Black and Third World Women*, ur. S. Grewal. London: Sheba Feminist. Str. 23–29.
- Hage, G. 1998. *White Nation: Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society*. Annandale: Pluto Press.
- Halbwachs, M. 1992. *The Collective Memory*. New York: Harper & Row.
- Hall, S. 1992. The Question of Cultural Identity. U: *Modernity and its Futures*, ur. S. Hall, D. Held i T. McGrew. Cambridge: Polity Press. Str. 273–326.
- Hall, S. 1996. Introduction: Who Needs 'Identity'? U: *Questions of Cultural Identity*, ur. S. Hall i P. Du Gay. London: Sage.
- Hall, S. 2000. Cultural Identity and Cinematic Representation. U: *Film and Theory, an Anthology*, ur. R. Toby. Cambridge: Blackwell. Str. 704–715.
- Hamilton, P. 1994. The Knife Edge: Debates about Memory and History. U: *Memory & History in Twentieth Century Australia*, ur. K. Darian-Smith i P. Hamilton. Melbourne: Oxford University Press. Str. 9–32.
- Hardt, M. i A. Negri. 2000. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Harrison, Moss i Piripi. 1987. *Far North America: II Novelis (New Ones)*. Unpublished manuscript. Kaitaia.
- Hingley, B. 1979. *Gumdiggers of the North*. Wellington: A. W. Reed.
- Hirsch, M. 1997. *Family Frames: Photography Narrative and Postmemory*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hochstetter, F. 1997. *New Zealand: Its Physical Geography, Geology and Natural History*. Christchurch: Kiwi Publishers.
- hooks, b. 1992. *Black Looks: Race and Representation*. Boston: South End Press. Str. 21–41.
- Hooper-Greenhill, E. 1995. *Museums and the Shaping of Knowledge*. London: Routledge.

- Howarth, D. 2000. *Discourse, Concepts in the Social Science*. Buckingham: Open University Press.
- Howarth, D. i Y. Stavrakakis. 2000. Introducing Discourse Theory and Political Analysis. U: *Discourse Theory and Political Analysis*, ur. D. Howarth, A. Norval i Y. Stavrakakis. Manchester: Manchester University Press. Str. 1–24.
- Hutching, M. 1998. *New Zealanders by Choice*. Wellington: Department of Internal Affairs.
- Hutton, P. 1993. *History as an Art of Memory*. London: University of Vermont.
- Jameson, F. 1991. *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. London: Verso.
- Kahn, M. 1996. Your Place and Mine: Sharing Emotional Landscapes in Wamira Papua New Guinea. U: *Senses of Place*, ur. S. Feld i K. Basso. Santa Fe: School of American Research Press. Str. 167–197.
- Katriel, T. 1999. Sites of Memory: Discourses of the Past in Israeli Pioneer-ing Museums. U: *Cultural Memory and the Construction of Identity*, ur. D. Ben-Amos i L. Weissberg. Detroit: Wayne State University Press. Str. 99–136.
- Kavanagh, G. 2000. *Dream Spaces: Memory and the Museum*. London: Leicester University Press.
- Keene, F. 1974. *Rangatira from Aupouri*. Whangarei: Privately published.
- Keene, F. 1987. *Women Today & Yesterday*. Whangarei: Allied Graphics.
- Kereama, M. 1968a. By Gum, We Have a Church. U: *The Tail of the Fish: Maori Memories of the Far North*, ur. E. Craig. Auckland: Published privately. Str. 27–30.
- Kereama, M. 1968b. Going Out with the Tide. U: *The Tail of the Fish: Maori Memories of the Far North*, ur. E. Craig. Auckland: Published pri-vately. Str. 74–76.
- King, M. 1977. *Te Puea: A Biography*. Auckland: Hodder and Stoughton.
- King, M. 1982. *Whina: A Biography of Whina Cooper*. Auckland: Hodder and Stoughton.
- King, M. 1992. Between Two Worlds. U: *The Oxford History of New Zealand*, ur. G. W. Rice. Auckland: Oxford University Press. Str. 285–308.
- King, M. 1994. *Maori: A Photographic and Social History*. Auckland: Reed.
- King, N. 2000. *Memory, Narrative, Identity: Remembering the Self*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. 1998. *Destination Culture: Tourism, Museums and Heritage*. Berkeley: University of California Press.

- Koljević, S. 1980. *The Epic in the Making*. Oxford: Clarendon Press.
- Koning, J. i W. H. Oliver. 1993. *Economic Decline & Social Deprivation in Muriwhenua 1880-1940*. Waitangi Tribunal – Muriwhenua Claim.
- Kosović, A. 1908. *Dalmatinac iz Tudjine*. Split: Splitska Drustvena Tiskara.
- LaCapra, D. 1998. *History and Memory after Auschwitz*. London: Cornell University Press.
- Laclau, E. 1990. *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London: Verso.
- Laclau, E. 1995. Subject of Politics, Politics of the Subject. *Differences* 7: 146–165.
- Laclau, E. 1996. *Emancipation(s)*. London: Verso.
- Laclau, E. 2000. Structure, History and the Political. U: *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, ur. J. Butler, E. Laclau i S. Žižek. London: Verso. Str. 182–213.
- Laclau, E. 2000. Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics. U: *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, ur. J. Butler, E. Laclau i S. Žižek. Str. 44–90.
- Laclau, E. 2001. The Politics of Rhetoric. U: *Material Events, Paul de Man and the Afterlife of Theory*, ur. T. Cohen, B. Cohen, H. Miller i A. Warminski. Minneapolis: University of Minnesota Press. Str. 229–254.
- Laclau, E. i C. Mouffe. 1985. *Hegemony & Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- Laclau, E. i L. Zac. 1994. Minding the Gap: The Subject of Politics. U: *The Making of Political Identities*, ur. E. Laclau. London: Verso. Str. 11–40.
- Leopold, S. 1995. *Tambura u Hrvata*. Zagreb: Golden marketing.
- Lord, A. 1981. *The Singer of Tales*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lowenthal, D. 1985. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lowenthal, D. 1998. *The Heritage Crusade and the Spoils of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mackey, E. 1999. *The House of Difference, Cultural Politics and National Identity in Canada*. London: Routledge.
- Maleuvre, D. 1999. *Museum Memories: History, Technology, Art*. Stanford: Stanford University Press.
- Mander, J. 1994. *Story of a New Zealand River*. Auckland: Godwit.

- Marcus, G. 1989. Imagining the Whole: Ethnography's Contemporary Efforts to Situate Itself. *Critique of Anthropology* 9: 7–30.
- Marcus, G. i D. Cushman. 1982. Ethnographies as Texts. *Annual Review of Anthropology* 11: 25–69.
- Marcus, G. i J. Clifford, ur. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. London: University of California Press.
- Marcus, G. i M. Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marshall, B. W. 1968. Kauri-Gum Digging 1885–1920: A Study of Sectional and Ethnic Tensions. MA thesis: The University of Auckland.
- Maxwell, A. 1999. *Colonial Photography and Exhibitions: Representations of the 'Native' and the Making of European Identities*. London: Leicester University Press.
- McKay, F., ur. 1971. *Poetry New Zealand*. Christchurch: Pegasus Press.
- Metge, J. 1971. *The Maoris of New Zealand*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Metge, J. 1995. *New Growth from Old: The Whanau in the Modern World*. Wellington: Victoria University Press.
- Mitcalfe, B. 1984. *Northland, New Zealand*. Auckland: Coromandel Press.
- Moore, H. 1990. Anthropology and Others. *Visual Anthropology Review* 6: 66–72.
- Moore, H. 1994. *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*. Bloomington: Indiana University Press.
- Moorehead. 1968. *The Fatal Impact: An Account of the Invasion of the South Pacific 1767–1840*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Murphy, H. 1999. *Te Kaupupa Tikanga-a-rua ki roto i nga Whare Taonga o Aotearoa: Anei ko te Huarahi; Bicultural Developments in Museums of Aotearoa: a Way Forward*. Wellington: Museum of New Zealand Te Papa Tongarewa.
- Muru, S. 1988. Moj Dobri, E Hoa, *Film Treatment*. Auckland.
- Museum of New Zealand. 1989. *A Concept for the Museum of New Zealand Te Papa Tongarewa*. Wellington: Museum of New Zealand.
- Museum of New Zealand Te Papa Tongarewa. 1998. *Te Papa, Our Place: A Souvenir*. Wellington: Museum of New Zealand Te Papa Tongarewa.
- National Archives. 1990. *Family History at National Archives*. Wellington: Bridget Williams Books – National Archives.

- National Museum of New Zealand. http://www.tepapa.govt.nz/who_we_are/nmonz.html (pristupljeno 2. listopada 2003.).
- New Zealand Museums. <http://www.nzmuseums.co.nz/> (pristupljeno 2. listopada 2003.).
- Newman, A. K. 1977. [1881] A Study of the Causes Leading to the Extinction of the Maori. U: *The Maori Population*, ur. R. P. Hargreaves i T. J. Hearn. Dunedin: Hocken Library. Str. 11–31.
- Ngata, A.T. 1977. [1899] Maori Population Statistics. U: *The Maori Population*, ur. R. P. Hargreaves i T. J. Hearn. Dunedin: Hocken Library. Str. 33–39.
- Nobilo, Z. 1987. House of Nobilo. Auckland.
- Nora, P. 1996. *Realms of Memory: The Construction of the French Past*. New York: Columbia University Press.
- Orange, C. 1988. *The Treaty of Waitangi*. Wellington: Allen & Unwin Port Nicholson Press.
- Orbell, M. 1996. *The Illustrated Encyclopaedia of Maori Myth and Legend*. Christchurch: Canterbury University Press.
- Owens, J. M. R. 1974. *Prophets in the Wilderness: The Wesleyan Mission to New Zealand 1918–1927*. Auckland: Auckland and Oxford University Press.
- Owens, J. M. R. 1992. New Zealand Before Annexation. In G.W. Rice (ed.), *The Oxford History of New Zealand*. Auckland: Oxford University Press. Str. 28–57.
- Park, J. 1991. Introduction. U: *Ladies a Plate, Change and Continuity in the Lives of New Zealand Women*, ur. J. Park. Auckland: Auckland University Press. Str. 17–23.
- Pearson, D. 1990. *A Dream Deferred: The Origins of Ethnic Conflict in New Zealand*. Wellington: Allen & Unwin.
- Petrie, H. 1998. The ‘Lazy Maori’: Pakeha Representations of Maori Work Ethic 1890–1940: MA thesis, University of Auckland.
- Petrie, H. 1999. ‘Filthy Places and Beastly People’, Gumdigging in Northland to 1930. U: *Look North: Over the Hills and Far Away, Proceedings of the New Zealand Society of Genealogists Conference 4th – 7th June 1999*, ur. V. Parker i K. Vautier. Auckland: Forum North.
- Phillips, J. 1987. *A Man’s Country? The Image of the Pakeha Male*. Auckland: Penguin.
- Pigott, J. 1996. *Broken English*. Auckland: Hodder Moa Beckett.
- Pope, J. 1884. *Health for the Maori: A Manual for Use in Native Schools*. Wellington: George Didsbury, Government Printer.

- Probyn, E. 2000. *Carnal Appetites: FoodSexIdentities*. London: Routledge.
- Prpić, G. J. 1971. *The Croatian Immigrants in America*. New York: Philosophical Library.
- Puharich, N. 1997. A Day in the Life. U: *The Figs and the Vines: Gumdigging in Kaipara*, ur. M. Brown i A. Spoelstra. Ruawai: Dalmatian Pioneer Trust.
- Rata, E. 2000. *A Political Economy of Neotribal Capitalism*. Lanham: Lexington Books.
- Reed, A. H. 1948. *The Gumdiggers: The Story of Kauri Gum*. Wellington: A.H. and A.W. Reed.
- Richards, T. 1993. *The Imperial Archive: Knowledge and the Fantasy of Empire*. London: Verso.
- Romanenko, S. 1992. National Autonomy in Russia and Austro-Hungary: a Comparative Analysis of Finland and Croatia-Slavonia. U: *Nationalism and Empire: the Habsburg Empire and the Soviet Union*, ur. R. Rudolph i D. Good. New York: Center for Austrian Studies, University of Minnesota. Str. 109–133.
- Rushdie, S. 1991. *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*. London: Penguin Books.
- Ryburn, W. 2000. *Tall Spars, Steamers & Gum: A History of the Kaipara from Early European Settlement 1854-1974*. Auckland: Kaipara Publications.
- Said, E. 1978. *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. London: Penguin.
- Said, E. 1993. *Culture and Imperialism*. London: Chatto & Windus.
- Salmond, A. 1991. *Two Worlds: First Meetings between Maori and Europeans 1642-1772*. Auckland: Viking.
- Salmond, A. 1994. *Hui: A Study of Maori Ceremonial Gatherings*. Wellington: Reed.
- Satchell, W. 1971. *Land of the Lost*. London: Sidgwick and Jackson Ltd.
- Scherzer, K.R. 1863. *Narrative of the Circumnavigation of the Globe by the Austrian Frigate 'Novara'. Undertaken by Order of the Imperial Government, in the Years 1857, 1858 and 1859*. London.
- Sharp, A. 1997. *Justice and the Maori: the Philosophy and Practice of Maori Claims in New Zealand since the 1970s*. Auckland: Oxford University Press.
- Sharp, A. 2003. Traditional Authority and the Legitimation Crisis of 'Urban Tribes': the Waipareira Case. *Ethnologies Comparées, Oceanie, Début de Siècle*.

- Simon, J. 1998. *Nga Kura Maori, the Native Schools System 1867-1969*. Auckland: Auckland University Press.
- Sinclair, K. 1996. *The Oxford Illustrarted History of New Zealand*. Auckland: Oxford University Press.
- Slocombe, A. 1993. *An Archaeological Survey of the Far North*. Department of Conservation, Northland Conservancy ISSN 1172-577X.
- Sluga, G. 2001. Bodies, Souls and Sovereignty. *Ethnicities* 1: 207–232.
- Smith, Albert William. 1952. The Development of the Kauri-gum Industry and Its Role in the Economy of Northland, N.Z. University of Washington.
- Smith, A. M. 1998. *Laclau and Mouffe, the Radical Democratic Imaginary*. London: Routledge.
- Smith, P. i L. Callan. 1999. *Our People Our Century*. Auckland: Hodder Moa Beckett.
- Smythyman, K. 1971. An Ordinary Day Beyond Kaitaia. U: *Poetry New Zealand*, ur. F. McKay. Cristchurch: Pegasus Press. Str. 88–92.
- Sorrenson, M. P. K. 1975. How to Civilize Savages. *The New Zealand Journal of History* ix: 97–110.
- Sorrenson, M. P. K. 1992. Maori and Pakeha. U: *The Oxford History of New Zealand*, ur. G. W. Rice. Auckland: Oxford University Press. Str. 141–167.
- Stavrakakis, Y. 1999. *Lacan & the Political*. London: Routledge.
- Sterling, M. i J. Cresswell. 1985. *Otamatea Kauri & Pioneer Museum, Matakohe*. Matakohe: The Museum.
- Stocking, G. W. 1968. *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. New York: Free Press.
- Stoffel, H.-P. 1988. Slaviches in Polynesian zum Serbokroatisch-Maorischi-Englischen Sprachkontakt in Neuseeland. *Selecta Slavica* 12: 344–358.
- Stoffel, H.-P. 1994. Dialect and Standard Language in a Migrant Situation: the Case of New Zealand Croatian. *New Zealand Slavonic Journal*: 153–170.
- Stoffel, H.-P. 1996. The Dalmatians and Their Language. *Atlas of Languages for Intercultural Communications in the Pacific and Asian Regions*, U: ur. S. A. Wurm, P. Muhlhausler i D. T. Tyron. Berlin: Mouton de Gruyter. Str. 191–194.
- Stokes, E. 1997. *A Review of the Evidence in the Muriwhenua Lands Claims*. Wellington: Waitangi Tribunal.

- Stoler, A. L. 1989. Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule. *Comparative Studies in Society and History* 31: 135–136.
- Stoler, A. L. 1995. *Race and the Education of Desire, Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press.
- Stoler, A. L. 2000. Sexual Affronts and Racial Frontiers: European Identities and the Cultural Politics of Exclusion in Colonial Southeast Asia. U: *Hybridity and its Discontents: Politics, Science, Culture*, ur. A. Brah i A. Coombes. London: Routledge. Str. 19–56.
- Stoler, A. L. i F. Cooper. 1997. Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda. U: *Tensions of Empire, Colonial Cultures in a Bourgeois World*, ur. A. L. Stoler i F. Cooper. Berkeley: University of California Press. Str. 1–59.
- Stone, H. 1996. *The Museum Makers*. Matakohe: Matakohe Kauri Museum.
- Stratton, J. i I. Ang. 1998. Multicultural Imagined Communities: Cultural Difference and National Identity in the USA and Australia. U: *Multicultural States: Rethinking Difference and Identity*, ur. D. Bennett. London: Routledge. Str. 135–163.
- Sturken, M. 1997. *Tangled Memories: the Vietnam War, the Aids Epidemic, and the Politics of Remembering*. Berkeley: University of California Press.
- Sutherland, T. 1963. *Maui and Me: A Search for a Fisherman's El Dorado*. Wellington: A.H.&A.W. Reed.
- Szászy, M. 1990. Maori-Yugoslav Relations. Unpublished essay.
- Szászy, M. 1995. Seek the Seeds for the Greatest Good of All People. U: *Toi Wahine: the Worlds of Maori Women*, ur. K. Irwin i I. Ramsden. Auckland: Penguin. Str. 131–137.
- Thakur, R. 1995. In Defence of Multiculturalism. U: *Immigration and National Identity in New Zealand: One People, Two Peoples, Many Peoples?*, ur. S. Greif. Palmerston North: Dunmure Press. Str. 255–282.
- Thomas, N. 1994. *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government*. Cambridge: Polity Press.
- Thomson, A. 2000. [1859] *The Story of New Zealand: Past and Present – Savage and Civilized*. Christchurch: Kiwi Publishers.
- Tomas, N. n.d. The Gumfields of Lake Ohia: Unpublished research essay. University of Auckland.
- Tonkin, E. 1992. *Narrating Our Pasts: the Social Construction of Oral History*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Torfing, J. 1999. *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Žižek*. Oxford: Blackwell.
- Trlin, A. D. 1968. Yugoslav Settlement in New Zealand, 1890-1961. *New Zealand Geographer* 24: 1-22.
- Trlin, A. D. 1979. *Now Respected, Once Despised: Yugoslavs in New Zealand*. Palmerston North: Dunmore Press.
- Trlin, A. D. i M. Tolich. 1995. Dalmatian or Croatian. U: *Immigration and National Identity in New Zealand: One People, Two Peoples, Many Peoples?*, ur. S. W. Greif. Palmerston North: Dunmore Press. Str. 217-255.
- Urlich Cloher, D. 2002. *The Tribes of Muriwhenua: Their Origins and Stories*. Auckland: Auckland University Press.
- Vasil, R. 1993. *Biculturalism, Reconciling Aotearoa with New Zealand*. Wellington: Institute of Policy Studies.
- Vela, F. 1997. *Croatia Mine*. Chritschurch: Quoin Press.
- Vergo, P. 1993. Introduction. U: *The New Museology*, ur. P. Vergo. London: Reaktion Books. Str 1-6.
- Violich, F. 1998. *The Bridge to Dalmatia: A Search for the Meaning of Place*. London: The Johns Hopkins University Press.
- Walker, R. 1995. Immigration Policy and the Political Economy of New Zealand. U: *Immigration and National Identity in New Zealand: One People, Two Peoples, Many Peoples?*, ur. S. Greif. Palmerston North: Dunmore Press. Str. 282-303.
- Ward, A. 1973. *A Show of Justice*. Auckland: Auckland and Oxford University Press.
- Ward, J. i E. G. Wakefield. 2000. [1837] *The British Colonization of New Zealand*. Christchurch: Kiwi Publishers.
- Webster, S. 1998. *Patrons of Maori Culture: Power, Theory and Ideology in the Maori Renaissance*. Dunedin: University of Otago Press.
- Wevers, L. 2002. *Country of Writing: Travel Writing and New Zealand 1809-1900*. Auckland: Auckland University Press.
- Wilson, J. O. 1966. National Groups: Yugoslavs. U: *New Zealand Encyclopedia*, ur. A. H. McLintock. Wellington: Government Printer.
- Wright, H. M. 1959. *New Zealand 1769-1840: Early Years of Western Contact*. Cambridge: Harvard University Press.
- Yeatman, A. 1995. Justice and the Sovereign Self. U: *Justice and Identity: Antipodean Practices*, ur. M. Wilson i A. Yeatman. NSW: Allen & Unwin.

- Yelavich, P. n.d. *Život Hrvata iseljenika u novoj zemlji (Croatian immigrants in New Zealand)*. Unpublished manuscript. Waiharara.
- Young, R. 1990. *White Mythologies: Writing History and the West*. London: Routledge.
- Young, R. 1995. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge.
- Žanić, I. 1998. *Prevarena povijest: guslarska estrada, kult hajduka i rat u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini 1990. – 1995. godine*. Zagreb: Durieux.
- Žižek, S. 1989. *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.
- Žižek, S. 1990. Beyond Discourse-Analysis. U: *New Reflections on the Revolution of Our Time*, ur. E. Laclau. London: Verso. Str. 249–261.
- Žižek, S. 1993. Enjoy Your Nation as Yourself. U: *Tarrying with the Negative: Kant Hegel and the Critique of Ideology*, ur. S. Žižek. Durham: Duke University Press. Str. 201–286.
- Žižek, S. 1994. *The Metastases of Enjoyment*. London: Verso.
- Žižek, S. 1996. Re-visioning ‘Lacanian’ Social Criticism: The Law and Its Obscene Double. *Journal for the Psychoanalysis of Culture & Society* 1: 15–27.
- Žižek, S. 1997. *The Plague of Fantasies*. London: Verso.
- Žižek, S. 1999. *Ticklish Subject: An Essay in Political Ontology*. London: Verso.
- Žižek, S. 2000. Da Capo senza Fine. U: *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left* ur. J. Butler, E. Laclau i S. Žižek, London: Verso. Str. 213–263.

Dokumenti, novine i prospekti

- New Zealand Appendices to the Journals of the House of Representatives. 1879. G - 1.
- New Zealand Appendices to the Journals of the House of Representatives. 1880. G - 4.
- New Zealand Appendices to the Journals of the House of Representatives. 1881. E - 2.
- New Zealand Appendices to the Journals of the House of Representatives. 1883. E - 2.
- New Zealand Appendices to the Journals of the House of Representatives. 1891. G - 5.

New Zealand Appendices to the Journals of the House of Representatives.
1893. H - 25.

New Zealand Appendices to the Journals of the House of Representatives.
1898. H - 12.

New Zealand Appendices to the Journals of the House of Representatives.
1914. C - 12.

New Zealand Parliamentary Debates. 1898. (105).

Auckland Star, 4. svibnja 1893.

New Zealand Herald, 31. ožujka 1891.

New Zealand Herald, 29. studenog 1892.

New Zealand Herald, 25. ožujka 1893.

New Zealand Herald, 29. travnja 1898.

New Zealand Herald, 27. listopada 1898.

New Zealand Herald, 26. travnja 1899.

New Zealand Herald, 11. veljače 1907.

New Zealand Herald, 14. listopada 1909.

New Zealand Herald, 11. travnja 1923.

New Zealand Observer 13. svibnja 1893.

New Zealand Observer, 27. svibnja 1893.

New Zealand Observer, 11. kolovoza 1900.

North Auckland Times, 31. kolovoza 1909.

North & South, kolovoz 2003.

Pucki List, 16. svibnja 1901.

The North Auckland Age, 8. ožujka 1909.

Weekly News, 3. prosinca 1892.

Weekly News, 19. svibnja 1888.

Zora, 3. siječnja 1914.

Nau Mai Haere Mai, Welcome to Te Marae o Te Papa Tongarewa – Te Papa
leaflet, n.d., the Museum of New Zealand, Te Papa Tongarewa, Wellington.

Totich Collection, letter number 11, Auckland Institute and Museum Library.

Directions for Teachers of Native Schools 1880.

Audio snimke

Stoffel, H.-P., Ahipara 1973., interview with Lovro Petricevich, Croatian language, possession: Hans-Peter Stoffel, University of Auckland.

Stoffel, H.-P., Ahipara 1973., interview with Ivan Kostanich, Croatian language, possession: Hans-Peter Stoffel, University of Auckland.

Stoffel, H.-P., Ahipara 1973., interview with Lina and Mijo Kovacevich, Croatian language, possession: Hans-Peter Stoffel, University of Auckland.

Stoffel, H.-P., Ahipara 1972., interview with Veger, Croatian language, possession: Hans-Peter Stoffel, University of Auckland.

Kazalo

A

- Ahmed, Sara 108, 109, 111, 122, 176,
180, 185, 190, 210, 239, 246,
248, 249, 250, 250–251, 261
Alcorn, Marshall 253
Althusser, Louis 19, 261
Anderson, Benedict 63, 64, 86, 259
Anderson, Tuna *vidi* Klesković, An-
drija
Asad, Talal 259

B

- Babich, Peter 68–69
Babić, Jakov 69
Babić, Josip 69, 88
Babić, Petar 68–69
Babić, Stjepan 69
Ballara, Angela 16, 35, 37, 39, 259
Barbieri, Veljko 62, 64
Barrington, J. M. 47, 126
Basset, Judith 53, 84
Basso, Keith 106
Batistich, Amelia 66, 67–68, 113–114,
147–148, 149, 150–151, 160,
267–268, 270–271
Beaghole, T. H. 47, 126
Belich, Antica 145–146
Belich, James 16, 35, 37, 39, 40,

71–72, 120, 152–153, 155–156,
157–159, 262, 268

- Belić, Ivan 145–146
Bell, Claudia 197, 199
Benjamin, Walter 149, 202, 212
Bhabha, Homi 80
Bičanić, Rudolf 64, 144
Bilich, John 72–73
Binney, Judith 35, 37, 38, 134, 264
Bledisloe, Charles Bathurst 166
Bourdieu, Pierre 61
Bowman, Glenn 64
Božić-Vrbančić, Senka 267
Brah, Avtar 23, 110–111, 122, 169, 171,
177, 209, 212, 261
Buck, Peter (*Te Rangi Hiroa*) 24, 47,
155

C

- Callan, Louise 47, 264
Canvin, J. 128, 153, 160, 268
Chaplin, Gillian 134
Clark, Helen 239–240
Clifford, James 9, 10, 13, 17, 220–221,
259
Coates, Gordon 84
Collins, Tudor 202
Coney, Sandra 128
Cook, Duncan 156

Cook, James 262
 Cooper, Whina 45–46, 155, 185, 188,
 269
 Coote, Mary Putney 120
 Covich, Nicholas 205
 Cresswell, J. 200

Č

Čizmić, Ivan 62, 84

D

Dansey, Harry 162–163
 Davidson, Janet M. 265
 de Man, Paul 250
 Derrida, Jacques 251
 Diković, Vinko 69–70, 107
 Dilke, Charles Wentworth 39
 Dreyfus, Hubert L. 123
 Duncan, Carol 195

E

Evans, Edward 115–116, 265
 Evans, Joseph 76, 115–116, 265

F

Fairburn, Miles 260
 Firth, Raymond 39, 48, 265
 Fordyce, Stephen 48
 Fortier, Anne-Marie 269
 Fortis, Alberto 266–267
 Foucault, Michel 10, 14–15, 16, 17,
 18–20, 24, 35–36, 38, 44, 45, 46,
 50, 79–80, 95, 123–124, 125,
 196, 198, 202, 247
 Franić, Joseph 73
 Franić, Mato 105, 106
 Freud, Sigmund 110
 Froude, James Anthony 40

G

Gareljić, Jakov 167
 Gareljić, M. 70
 Gilroy, Paul 209, 267

Gorst, John 196
 Gorst, John Eldon 126, 267
 Griffin, G. W. 53
 Grimm, Jacob 267
 Gupta, Rahila 268

H

Hage, Ghassan 70, 161, 234–235, 240
 Halbwachs, Maurice 96
 Hall, Stuart 14, 18, 19, 114, 132
 Hardie Boys, Michael 249
 Hardt, Michael 247
 Harrison, Moss 129
 Hartley, Leslie Poles 13
 Heke, Hone 114, 118, 120, 122, 265
 Henderson, Matija 167, 270
 Hingley, Bert 83, 101
 Hirsch, Marianne 212
 Hobson, William 260
 Hochstetter, Ferdinand von 67
 hooks, bell 251
 Hooper-Greenhill, Eilean 196
 Housham, Eva 113, 128–129
 Hristić, Ante 128
 Hutching, Megan 70
 Huyssen, Andreas 96, 195, 259

J

Jameson, Fredric 241, 250
 Jelich, Marija *vidi* Yelich, Marija
 Jelić, Marko *vidi* Yelich, Marko
 Jurlina, Clem 128, 203, 206, 208, 211
 Jurlina, Milan 203–204, 205, 206, 208,
 210, 211, 213, 221
 Jurlina, Victor 143, 203, 205, 206–207,
 209, 211–213, 221, 222

K

Kahn, Miriam 97
 Katriel, Tamar 202
 Kavanagh, Gaynor 211
 Keene, Florence 146
 Kereama, Matire 102–103

King, Michael 16, 40, 46, 123, 155, 156, 159, 268, 269

Kirk, Norman 236–237, 239

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara 197, 230, 231

Klesković, Andrija 129, 130–133, 166

Klesković, Erina 129, 130–133, 166

Koljević, Svetozar 120, 121, 266

Koning, John 157, 268

Kosović, Ante 106–108

Kostanić, Ivan 116

Kovačević, Lina 137–140

Kovačević, Mijo 137–140

Kovich, Mate 201

Kraljević Marko 121, 266

Krznarić, Drago 70

L

Lacan, Jacques 20, 22, 80, 81, 250, 259, 260

LaCapra, Dominick 269

Laclau, Ernesto 10, 19–23, 71, 106, 157, 158, 159, 170, 190, 235, 236, 260–261, 263

Lord, Albert B. 120

Lowenthal, David 13–14, 108, 218, 259

M

Maleuvre, Didier 196

Malinowski, Bronisław 9

Marshall, Brian 79, 264, 267

Masesey, William 84

Maxwell, Anne 196

McKay, Frank 163

Metge, Joan 16, 35, 104, 115, 119, 162

Milich, Marica 64–65, 167

Mitcalfe, Barry 49, 74–75

Morgan, John 126

Mouffe, Chantal 10, 19–21, 22–23, 71, 106, 159, 170, 190

Muldoon, Robert 161–162, 237

Murphy, H. 238

Muru, Selwyn 116–118

N

Nancy, Jean-Luc 251

Negri, Antonio 247

Newman, Alfred 127

Ngata, Apirana 47, 53, 155, 156, 186

Nizich, Mate 205

Nobilio, Stevo 168

Nobilio, Žuva 144, 168

Noiriel, Gérard 172

Nora, Pierre 13–14, 25, 195, 197–198, 207, 220, 259, 269

Northwood, Arthur 202

Northwood, Charles 202

Northwood, Richard 202

O

Oliver, W. H. 157, 268

Orange, Claudia 237, 260

Orbell, Margaret 104, 164

P

Park, Julie 54, 139

Parry, Milman 267

Pearson, David 75

Petrichevich, Ilija 205

Petrichevich, Lina 113

Petrichevich, Lovro 122, 129, 133–137, 166, 182, 193, 223

Petrichevich, Makereta 122–123, 129, 133, 134, 136–137, 166, 183

Petrichevich, Simon 113

Petrie, Hazel 37, 48, 52, 53, 264

Phillips, Jock 54, 84, 141, 202

Pigott, Johanna 241–246

Pomare, Maui 47, 155

Pope, James 42–45, 46–47, 50, 51–52

Pratt, Mary Louise 220

Preradović, Petar 205

Probyn, Elspeth 272

Prpic, George Jure 65–66

Puncharich, N. 110

R

- Rabinow, Paul 123
 Radetich, Jacob 77
 Radich, Martha 113, 128
 Radović, Niko Nedjeljko 82
 Rata, Elizabeth 263
 Ratana, Wiremu 158–159
 Reed, A. H. 48, 73, 264
 Richards, Thomas 262–263
 Romanenko, Sergei 62
 Ross, Bob 199, 200, 201
 Rua Kenana 154
 Rushdie, Salman 108
 Ryburn, Wayne 49, 51

S

- Said, Edward 244
 Salmond, Anne 16, 35, 37, 42, 44, 45,
 104, 115, 119–120, 259, 262, 265
 Samuels, D. 249
 Sarich, Kipi Robert 168
 Satchell, William 54–55
 Sayad, Abdelmalek 61
 Scherzer, Karl von 66
 Seddon, Richard John 78
 Seutch, Nikola 77
 Sharp, Andrew 200, 237, 262
 Simich, C. 249
 Simich, Clem 208
 Simich, Mate 175
 Simich, Miri 145, 169, 171, 172–181,
 190–191, 192
 Simich, Natasha 181–182, 192
 Simich, Rudy 172, 174–176, 177–180
 Simon, J. 41, 43, 45
 Sluga, Glenda 63, 87
 Smith, Albert William 48, 49, 116
 Smith, Anna Marie 170, 182
 Smith, Paul 47, 264
 Smithyman, Kendrick 163–164
 Smoljak, Josip 65
 Soljak, Miriam 128
 Soljak, Petar 128

- Sorrenson, M. P. K. 16, 35, 38, 39, 120,
 125, 127, 265
 Srhoj, Millie 208
 Stanich, Shime 205
 Sterling, M. 200
 Sterling, Mervyn David 199
 Stoffel, Hans-Peter 17, 62, 93, 106, 116,
 129, 133, 137, 138, 154, 259, 267
 Stokes, Evelyn 37, 115
 Stoler, Ann Laura 126
 Stone, H. 201, 202
 Struken, Marita 16, 259, 269
 Sučić, Mijo 165
 Sunde, Rudi 108–109
 Sutherland, Temple 105
 Szászy, Mira 31, 113, 122–123, 169,
 171, 182–191, 193, 249

Š

- Šarić, Ivan 168

T

- Tasman, Abel 262
 Te Paea 154, 268
 Te Rangi Hiroa *vidi* Buck, Peter
 Thakur, Ramesh 272
 Thomas, Nicholas 41, 243–244
 Thomson, Arthur 125
 Tomas, Ante 118, 128
 Tomas, Wiremu 118–119, 120, 121,
 140, 154, 266
 Torfing, Jacob 19
 Totić, John 143
 Tregear, Edward 153
 Trlin, Andrew Drago 67, 84, 160, 208,
 262, 268

U

- Uđur, Šimun Mijo 30, 31, 90, 91
 Ulrich Cloher, Dorothy 104
 Urlich, Peter 172, 173–174, 175–176
 Urlich, Simon 205

V

- Vasil, Raj 237–238
Vela, Florida 142–143, 144
Vela, Ivan 68
Vergo, Peter 196
Vezich, Peter 201
Violich, Francis 62, 63, 64, 65, 264
Vraneš, Marijan 167

W

- Wacquant, Loïc 61
Wakefield, Edward Jerningham 124, 126
Walker, Ranginui 237
Ward, Alan 35
Ward, John 124, 126
Webster, Steven 16, 35, 40–41, 158, 263, 269
Wevers, Lydia 39, 40
Wilson, J. O. 161
Wright, Harrison M. 35

Y

- Yeatman, Anna 272
Yelash, Ivan 205

- Yelash, Ross Leroy 225
Yelash, Toni 213, 214, 216, 217, 218, 219, 223, 225
Yelash, Tony 214–220, 225, 227
Yelavich, Drago 203
Yelavich, Peter 74
Yelavich, Steve 201, 221
Yelich, Marija 150–151
Yelich, Marko 150–151
Young, Robert J. C. 124–125
Yurkushich, Ivan 205
Yurlina, Clem *vidi* Jurlina, Clem

Z

- Zac, Lilian 170, 261

Ž

- Žanić, Ivo 120–121
Žižek, Slavoj 10, 20, 21–23, 80–81, 86, 108, 151, 171, 181, 236, 246–247, 250, 253, 261, 263Ć

O autorici

Senka Božić-Vrbančić doktorirala je 2004. godine sociokulturnu antropologiju na Sveučilištu u Aucklandu, Novi Zeland. Radila je na Sveučilištu u Aucklandu (Novi Zeland), Sveučilištu u Melbourneu (Australija), Sveučilištu u Lavovu (Ukrajina), Institutu za antropologiju (Zagreb) i Sveučilištu u Zadru, gdje je trenutačno izvanredna profesorica na Odjelu za etnologiju i antropologiju. Područja njezinoga interesa su vizualna kultura, migracije, politike sentimentalnosti i politike različitosti (etnička, rodna, klasna). Objavila je velik broj radova, a dobitnica je i nekoliko nagrada za znanstveni rad. Knjiga *Tarara* skraćena je verzija doktorskog rada za koji je autorica 2005. godine dobila nagradu za najbolji doktorski rad Sveučilišta u Aucklandu. Knjiga je namijenjena širokom čitateljstvu.

CIP zapis je dostupan u računalnome katalogu Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod brojem 000988896.

2018/7227

O-H 27 -03- 2018



TARA

Maori i Hrvati na N...

NACIONALNA I SVEUČILIŠNA
KNJIŽNICA U ZAGREBU

785370

TARARA je riječ novozelandskih Maora koja označuje Hrvate, pripadnike etničke skupine s kojom su Maori bili u bliskome "dodiru" krajem 19. i početkom 20. stoljeća na novozelandskim kopalištima kauri smole. Maori tom riječju označuju i zemlju iz koje su Hrvati došli u Aotearou (Novi Zeland), pa se tako na maorskom zemljovidu između Italije, Austrije i Mađarske nalazi zemlja Tarara. Neobični "susret" Hrvata i Maora, uglavnom Dalmatinaca i pripadnika maorskih plemena Te Aupouri, Ngati Kuri, Ngati Kahu i Te Rarawa, odigrao je u početku nesporazumima, strahovima i podsmjesima, i počivao je na teškome radu i kolonijalnoj eksploataciji Novog Zelanda. Postupno taj je "susret" prerastao u stvaranje maorsko-hrvatske zajednice na Novom Zelandu.

Senka Božić-Vrbančić analizira različitu građu, od dokumenta, pisama, pozicije, dnevnika, fotografija, filmova, prikaza u muzejima, usmene predaje, životnih priča itd. kako bi ukazala na fluidnost i ambivalentnost maorsko-hrvatskoga identiteta na Novom Zelandu, ali ujedno i na širi društveno-povijesni kontekst koji je omogućio i oblikovao njihov "susret". Raspon analizirane građe je zadivljujući, a etnografski pristup autorice, inspiriran suvremenim postkolonijalnim, feminističkim i kritičkim teorijama, nudi antiesencijalističku kritiku identiteta te ukazuje na nelinearnost i političku dimenziju prošlosti koja još uvijek oblikuje povijesnu sadašnjicu.

Sara Ahmed, Sveučilište Goldsmith, London

U većini dosadašnjih analiza bivših useljeničkih kolonijalnih zemalja uglavnom dominiraju pitanja o odnosu autohtonog stanovništva spram nove (post)kolonijalne većine. Knjiga Tarara, teorijski sofisticirana i izvrsno napisana, briljantan je korektiv toj analizi ukazivanjem na kompleksnosti odnosa između manjina i autohtonog stanovništva, u ovome konkretnom slučaju Maora i Hrvata na Novom Zelandu.

Ghassan Hage, Sveučilište u Melbourneu

hic sum

isbn: 978-953-222-812-0



9 78953 228120

149 kn • www.jesenski-turk.hr

NACIONALNA I SVEUČILIŠNA KNJIŽNICA ZAGREB



992049280

Slika na naslovniči: Carl Pao, *Maka*