

ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura

Nr 8 1/2004

Pod gościnną redakcją
Zbigniewa Białasa



Katowice-Warszawa 2004

Treści

wstęp

Wojciech Kalaga – *Er(r)go* 5

7 rozprawy - szkice - eseje

J.M. Coetzee – *Powieść afrykańska* 9

Dorota Kołodziejczyk – *Trawerses przez glob: studia postkolonialne i teoria globalizacji* 21

Zbigniew Białas – *Brzytwa kapitana Lewisa* 41

Helen Tiffin – *„Biali czytają książki, a my polujemy na głowy”: handel ludzkimi głowami na Borneo* 55

Dominika Ferens – *Zwiedzanie cudzych kolonii. Wiedza i władza w afrykańskich powieściach Karola Maya* 73

Anna Cichoń – *W kręgu zagadnień literatury kolonialnej – W pustyni i w puszczy Henryka Sienkiewicza* 91

Katarzyna Nowak – *W poszukiwaniu głosu: postać dziewczynki w wybranych opowiadaniach pisarek pochodzenia indyjskiego* 109

Leszek Drong – *Maciora czy macocha: postkolonialne dylematy Flanna O'Briena* 123

137 przekłady

Erhard Reckwitz – *„Człowiek i bestia” w spotkaniu kolonialnym – przypadek literacki* 139

163 polemiki - komentarze - rozmowy - uwagi

Johan van Wyk – *Studia postkolonialne mogłyby wiele zyskać... (z Johanem van Wykiem rozmawia Krzysztof Kowalczyk-Twarowski)* 165

Krzysztof Kowalczyk-Twarowski – *Imperialne przestworza, spolegliwi tubylcy: Polska, Rosja, RPA* 173

187 recenzje - noty - omówienia

Alexandra Podgórnjak – *Realizm magiczny jako strategia postkolonialna* 189

Katarzyna Nowak – *Ślady na piasku: kolonialne spotkania, post-kolonialne interpretacje* 193

197 noty o książkach

207 książki nadesłane

Contents

editorial

- Wojciech Kalaga – *Er(r)go* 5

7 studies and essays

- J.M. Coetzee – *The Novel in Africa* 9
Dorota Kołodziejczyk – *Traversing the globe: postcolonial studies and theory of globalization* 21
Zbigniew Białas – *Capt. Lewis' Razor* 41
Helen Tiffin – *“White Men Read Books, We Hunt For Heads Instead”: Head-Hunters from Borneo* 55
Dominika Ferens – *Visiting French and German Colonies: Knowledge and Power in Karl May's African Novels* 73
Anna Cichoń – *Henryk Sienkiewicz's In the Desert and Wilderness from the Perspective of Colonial Studies* 91
Katarzyna Nowak – *In Search of a Voice: the Figure of a Little Girl in Chosen Texts by Writers of Indian Origin* 109
Leszek Drong – *The Sow or the Stepmother: Flann O'Brien's Postcolonial Dilemmas* 123

137 translations

- Erhard Reckwitz – *„Man and His Bestial Other” in the Colonial Encounter: A Literary Case Study* 139

163 commentaries

- Johan van Wyk – *Postcolonial Studies Could Gain a Lot (Krzysztof Kowalczyk-Twarowski talks to Johan van Wyk)* 165
Krzysztof Kowalczyk-Twarowski – *Imperial Expanses, Amenable Natives: Poland, Russia, RPA* 173

187 reviews

- Alexandra Podgórnjak – *Magic Realism as a Postcolonial Strategy* 189
Katarzyna Nowak – *Traces in the Sand: Colonial Encounters, Postcolonial Interpretations* 193

197 notes on books

207 books received

Er(r)go,

jest pięć co najmniej powodów, nie licząc naszych związków z Madagaskarem, dla których warto poświęcić studiom postkolonialnym uwagę i odrzucić zbyt łatwy pogląd, iż podejmuje się je w krajach nie mających z kolonializmem nic wspólnego jedynie ze względu na modę lub ich popularność na Zachodzie.

Trzy powody metodologiczne. Po pierwsze, dyskurs postkolonialny należy do tych sposobów mówienia, które podważają ustalone i znaturalizowane systemy reprezentacji i konstruowania świata, które wskazują, iż reprezentacja jest w istocie kreacją rzeczywistości z perspektywy dominującego i uznanego za naturalny dyskursu ideologicznego – dyskurs postkolonialny charakteryzuje się „nastawieniem polemicznym i potencjałem krytycznym w stosunku do zastałych, skonwencjonalizowanych konstruktów, jak rasa, historia czy tożsamość” (Katarzyna Nowak) oraz, *per analogiam*, wszelkich innych konstruktów. Po drugie, jest to jeden z tych dyskursów, który musi permanentnie przyglądać się sobie, znajdować się w stanie ciągłej autorefleksji, a to z dwóch powodów: z jednej strony, by nie ulec przesyleniu kategoriami konstruowanymi przez kultury mające tendencję do dominacji i marginalizowania innych kultur, i by w ten sposób nie dokonywać ich krypto re-kolonizacji, z drugiej zaś strony, by – w ekspiacyjnej negacji wszystkiego, co zachodnie, europejskie lub własne – nie ulec „terrorowi marginesu”. Po trzecie, dyskurs postkolonialny uświadamia nam i w praktyce analitycznej demonstruje lokalność każdej – w tym i naszej, czy szerzej, zachodniej – kultury. Domagając się przeformułowanie historii i geografii oraz nowego spojrzenia m. in. na „historiozofię” kartografii, wskazuje na nieunikniony perspektywizm wiedzy. I władzy. Nauki wynikające z powyższego, to lekcja krytycznego konstruktywizmu i krytycznej autorefleksji oraz wyczulenia na grozę i siłę politycznych ideologii rozproszonych lub ukrytych w pozorowanej niewinności znaku.

Powód egzystencjalny. Jeszcze jedna lekcja wrażliwości na Innego.

Powód merytoryczny. Można postulować systematyczne badania postkolonialne w Europie Wschodniej i Środkowej; zachowując lub modyfikując przesłanki zachodnich studiów postkolonialnych, mogłyby one zainteresować się własnym obszarem, którego specyficzne doświadczenie kolonialne i postkolonialne jest od dziesiątków lat udziałem.

Numerem tym – pod gościnną redakcją Zbigniewa Białasa – rozpoczynamy cykl podobnych wydań w przyszłości, kiedy co jakiś czas do gościnnej opieki edytorskiej zapraszając będziemy wybitnych specjalistów w dziedzinie, w której mieścić się będzie problematyka planowanych numerów.

Er(r)go,

there are at least five good reasons – apart from Polish connections with Madagascar – why postcolonial studies deserve our attention despite the facile conclusion that they owe their popularity in countries which have never had anything to do with colonialism to academic fashion or to the West’s huge interest in such issues.

Three methodological reasons. First of all, the postcolonial discourse belongs among those modes of expression which undermine established and naturalized systems of representing and constructing the world, systems which indicate that representation is at bottom a creation of reality from the perspective of a dominant ideological discourse – the postcolonial discourse is characterised by “a polemical thrust and a critical potential in relation to such ossified and conventionalized constructs as race, history and identity” (Katarzyna Nowak) and, by analogy, to any other construct. Secondly, it is one of those discourses which must permanently keep an eye on itself, continue scrutinising itself so as, on the one hand, not to get saturated by the categories constructed by those cultures which tend to dominate and marginalize other cultures (and thus re-colonize them on the sly) and, on the other hand, not to yield – by way of an expiatory negation of whatever is western, European or our own – to “the terror of the marginal”. Thirdly, the postcolonial discourse brings to our attention and – by means of its own analytical practice – demonstrates the localism of each culture. By insisting on rewriting history and geography and on developing a new perspective on the “historiosophy” of cartography, it exposes the inevitable perspectivism of both knowledge and power. What follows from the above is a lesson in critical constructivism and self-reflection as well as in sensitivity to the awesome power of political ideologies which are dispersed or concealed in the ostensible innocence of the sign.

An existential reason: yet another lesson in sensitivity to the Other.

An essential reason: One may postulate systematic postcolonial research in Eastern and Central Europe; by retaining or modifying the premisses of western postcolonial studies, Eastern and Central Europe could get interested in its own area which has experienced colonialism and postcolonialism in its own peculiar way.

This issue – whose guest editor is Zbigniew Białas – inaugurates a series of similar ones to be published in the future; we intend to invite renowned specialists in the fields which subsequent issues of *Er(r)go* will be concerned with to act as their guest editors.

ER(R)GO

rozprawy | szkice | eseje

Powieść afrykańska

Na przyjęciu spotyka X, którego nie widziała od lat. Czy wciąż uczy na Uniwersytecie w Queensland, pyta? Nie, odpowiada on, przeszedł na emeryturę i teraz pracuje na statkach, pływa po świecie puszczając stare filmy, opowiadając emerytom o Fellinim i Bergmanie. Nigdy nie żałował tego kroku. „Dobrze płacą, można pozwiedzać, i wiesz co? Ludzie w tym wieku rzeczywiście słuchają, co masz do powiedzenia.” Zachęca ją, by spróbowała: „Jesteś ważną osobą, znaną pisarką. Liniowce, dla których pracuję, z radością cię zatrudnią, będziesz ozdobą ich kolekcji. Dyrektor jest moim znajomym. Tylko powiedz, a wspomnę przy nim twoje nazwisko.”

Jest zainteresowana propozycją. Ostatni raz była na statku w 1958, gdy płynęła z Sydney do Anglii, kraju przodków. Wkrótce potem zaczęli przenosić statki na emeryturę i je złomować, wielkie oceaniczne liniowce, jeden po drugim. Koniec epoki. Ma ochotę znowu tak zrobić, podróżować statkiem. Chciałaby zobaczyć Wyspę Wielkanocną i Wyspę Świętej Heleny, gdzie marniał Napoleon. Chciałaby zobaczyć Antarktydę – nie tylko zobaczyć rozległy horyzont, tamte nagie pustkowia, ale postawić stopę na siódmym i ostatnim kontynencie, by poczuć, jak to jest być żywą istotą wśród niehumanicznego mrozu.

X dotrzymuje słowa. Z siedziby Scandia Lines w Sztokholmie przychodzi faks. W grudniu liniowiec *Northern Lights* wyruszy z Christchurch na piętnastodniową wyprawę na Wyspę Rossa, a potem do Kapsztadu. Czy byłaby zainteresowana pracą w dziale kulturalno-oświatowym? Pasażerowie statków Scandii są, jak to ujmuje list, „wybrednymi osobami poważnie podchodzącymi do rozrywek.” Program będzie kładł nacisk głównie na ornitologię i problematykę ekologii zimnej wody, jednak Scandia będzie zachwycona jeśli znana pisarka Elizabeth Costello wygłosi prelekcję na temat, powiedzmy, współczesnej powieści. W zamian za to, i za czas, który poświęci pasażerom, dostanie miejsce w pierwszej klasie, pokrycie wszystkich wydatków, połączenie lotnicze do Christchurch i z Kapsztadu, a do tego spore honorarium.

Takiej propozycji nie może odrzucić. Rankiem dziesiątego grudnia w Churchtown wsiada na pokład statku. Jej kabina, jak uważa, jest mała ale poza tym zadowolająca, młody koordynator programu kulturalno-oświatowego pełen szacunku, zaś pasażerowie, z którymi siedzi przy stoliku w czasie posiłków, to głównie emeryci, nie narzucający się i sympatyczni.

Wśród nazwisk na liście prelegentów rozpoznaje tylko jedno: Emmanuel Egudu, pisarz z Nigerii. Od czasu, kiedy go poznała na konferencji PEN-Klubu w Kuala Lumpur, minęło wiele lat, więcej niż chce pamiętać. Był wtedy hałaśliwy i zapalczywy; na pierwszy rzut oka wydawał się pozerem. Gdy poznała go lepiej nie zmieniła zdania. Lecz pozer, któż to taki? Ktoś, kto wydaje się kimś innym niż jest? A kto z nas jest

tym, kim się wydaje? A poza tym, może w Afryce jest inaczej. Może to, co uważa za pozę, co bierze za przechwałki, jest oznaką męskości? Skąd może wiedzieć?

Z wiekiem złagodniała w stosunku do mężczyzn. Dziwne, bo w innych sprawach stała się, starannie dobiera słowo, nieco zgorzkniała.

Wpada na Egudu podczas koktajlu u kapitana (na który przyszedł spóźniony). Uśmiecha się do niej szeroko, zamyka ją w uścisku. „Elizabeth!” mówi, „Jak dobrze cię widzieć! Nie miałem pojęcia! Mamy tyle do nadrobienia!”

W jego słowniku „nadrobienie” najwyraźniej oznacza mówienie o tym, czym on się zajmuje. Nie mieszka już w kraju, o czym ją informuje. Stał się kimś w rodzaju, jak to określa, „notorycznego emigranta, tak, jak można być notorycznym kryminalistą.” Ma amerykańskie papiery; zarabia jeżdżąc z wykładami, co zdaje się obejmować również kursy na liniowcach. To jego trzecia wyprawa na *Northern Lights*. Uspokaja się, mówi, relaksuje. Kto by zgadł, mówi, że prowincjusz z Afryki tak skończy? I obdarza ją znowu szerokim uśmiechem, tym wyjątkowym.

Ja też jestem prowincjuszka, chce powiedzieć, ale tego nie robi. To nic specjalnego, pochodzić z prowincji.

Każdy prelegent ma wygłosić krótką mowę. „Wyjaśnij, kim jesteś, skąd pochodzisz,” mówi młody koordynator w swojej starannej angielszczyźnie. Nazywa się Michaił; jest przystojny na swój szwedzki sposób, ale posępny, jak dla niej zbyt posępny.

Jej prelekcja nosi tytuł „Przyszłość powieści,” wykład Egudu jest zatytułowany „Powieść afrykańska.” Ona ma mówić rano, pierwszego dnia po wypłynięciu; on tego samego dnia po południu. Wieczorem można posłuchać wykładu „Życie wielorybów,” z nagraniami.

Michaił sam ją przedstawia. „Sławna australijska pisarka,” tak ją określa, „autorka *Domu przy Eccles Street* i wielu innych powieści. Jesteśmy zaszczyceni mogąc ją gościć wśród nas.” Irytuje ją określanie jej jako autorki książki sprzed tylu lat, ale nic się z tym nie da zrobić.

„Przyszłość powieści” to wykład, który wygłaszała wcześniej, wiele razy, w formie skróconej albo rozwiniętej w zależności od okazji. Na pewno są też skrócone i rozwinięte wersje powieści afrykańskiej i żywotów wielorybów. Tym razem wybiera wersję skróconą.

Gdy czyta swój tekst nie jest pewna, czy nadal wierzy w to, co mówi. Te tezy musiały być dla niej ważne, gdy je spisała po raz pierwszy lata temu, ale po tylu odczytach wydają się wyeksploatowane, nieprzekonujące. Z drugiej strony, nie bardzo już wierzy w wiarę. Rzeczy mogą być prawdziwe, nawet jeśli się nie wierzy w ich istnienie, i odwrotnie. W gruncie rzeczy wiara może być niczym więcej jak tylko źródłem energii, jak bateria podłączana do pomysłu, by umożliwić jego wykonanie. Jak to, co się dzieje z pisaniem: wiara w to, w co trzeba wierzyć, żeby wykonać robotę.

Na odczycie Emmanuela siada dyskretnie z tyłu. Tymczasem zjedli dobry lunch; płynęli na południe, a morze wciąż było spokojne; mogło się zdarzyć, że część miłej widowni – liczącej, zgadywała, około pięćdziesięciu osób – zamierza

się zdrzemnąć. Właściwie ona sama też mogłaby się zdrzemnąć; w takim wypadku najlepiej byłoby pozostać niezauważoną.

„Zastanawiacie się czemu wybrałem na temat mojego wykładu powieść afrykańską,” zaczyna Emmanuel, bez wysiłku, gromkim głosem. „Cóż jest wyjątkowego w powieści afrykańskiej? Dlaczego jest ona wyjątkowa, na tyle wyjątkowa by przykuć naszą uwagę?”

Przyjrzyjmy się temu bliżej. Wszystkim nam wiadomo, że alfabet nie powstał w Afryce. Wiele rzeczy powstało w Afryce, więcej niż byście się spodziewali, ale nie alfabet. Alfabet został tam przyniesiony, najpierw przez Arabów, a następnie przez Europejczyków. W Afryce samo pisanie, nie wspominając o pisaniu powieści, jest niedawnym wynalazkiem.

Czy powieść może istnieć bez pisania powieści? Czy mieliśmy w Afryce powieść przed przybyciem naszych przyjaciół – kolonizatorów? Pozwólcie, że na razie zadam to pytanie, a wrócę do niego później.

Druga uwaga: czytanie nie jest typowym afrykańskim sposobem spędzania czasu. Muzyka, tak; taniec, tak; rozmowa, tak – mnóstwo rozmów. Ale czytanie, nie, a szczególnie czytanie grubych powieści. My Afrykańczycy zawsze uważaliśmy czytanie za rzecz robioną w samotności. To nas peszy. Kiedy my, Afrykańczycy odwiedzamy wielkie Europejskie miasta, takie jak Paryż czy Londyn, widzimy jak ludzie w pociągu wyciągają książki z toreb czy kieszeni i zamykają się każdy w swoim własnym świecie. Za każdym razem, gdy ktoś wyciąga książkę, to jest znak. Znak, który mówi: zostawcie mnie w spokoju, czytam. A to, co czytam, jest z pewnością bardziej interesujące niż ktokolwiek z was.

My w Afryce tak nie robimy. Nie lubimy się odcinać od innych ludzi i zamykać się w swoim świecie. I nie przywykliśmy do tego, by nasi sąsiedzi zamykali się w swoim świecie. Afryka to kontynent, gdzie ludzie się wszystkim dzielą. Czytanie w samotności nie oznacza dzielenia. To tak, jakby jeść samemu albo rozmawiać z samym sobą. To nie w naszym stylu. Uważamy, że to dziwactwo.”

My, my, my, pomyślała. *My Afrykańczycy*. To nie w *naszym* stylu. Nigdy jej się nie podobało to *my* wykluczające innych. Może i Emmanuel jest starszy, może doznał błogosławieństwa amerykańskich papierów, ale wcale się nie zmienił. Afrykańskość: wyjątkowa tożsamość, wyjątkowe przeznaczenie.

Odwiedzała Afrykę: była na wyżynach Kenii, Zimbabwe, na bagnach Okavango. Widziała czytających Afrykańczyków, zwykłych Afrykańczyków, na przystankach, w pociągach. Nie czytali powieści, przyznaje, czytali gazety. Ale czyż gazeta to nie tak samo własny świat jak powieść?

„Po trzecie,” mówi Egudu, „w wielkim, dobrym systemie globalnym, w którym obecnie żyjemy, Afryce przydzielono pozycję biedaka. Afrykanie nie mają pieniędzy na luksusy. W Afryce książka musi oferować coś w zamian za pieniądze, które się na nią wydało. Co mi da przeczytanie tej historii, zapyta się Afrykańczyk? Jak na mnie wpłynie? Możemy ubolewać nad podejściem Afrykańczyków, panie i panowie, ale nie możemy go zignorować. Musimy podejść do niego poważnie i postarać się je zrozumieć.

Oczywiście w Afryce także powstają książki. Ale książki, które tworzymy, są dla dzieci, to książki do nauki, najprościej mówiąc. Jeśli chcesz zarobić na publikowaniu książek w Afryce, to musisz zająć się książkami dla dzieci, które będą kupowane hurtowo przez system edukacji i czytane w szkołach. Nie opłaca się publikować książek pisanych przez pisarzy z wielkimi ambicjami, pisarzy piszących o dorosłych i o sprawach, które obchodzą dorosłych. Tacy pisarze muszą szukać zbawienia za granicą.

To tyle, jeśli idzie o przygnębiające generalizacje. Skierujmy teraz uwagę na nas samych, na was i na mnie. Oto jestem tutaj, wy wiecie, kim jestem, macie to w programie: Emmanuel Egudu, z Nigerii, autor powieści, wierszy, sztuk, ba, laureat Literackiej Nagrody Wspólnoty Narodów (Dział Afrykański). I oto jesteście wy, bogaci ludzie, albo przynajmniej zamożni, jak to określacie (nie myślę się, prawda?), pochodzący z Ameryki Północnej i Europy, nie zapominajmy także o reprezentacji Australazji, i chyba nawet słyszałem japoński gdzieś na korytarzu. Płyniecie tym wspaniałym statkiem w kierunku jednego z najodleglejszych zakątków globu, by go zbadać, a może zaliczyć jako jedną z pozycji na waszej liście. Oto jesteście, słuchając po dobrym lunchu wykładu Afrykańczyka.

Wyobrażam sobie, że zadajecie sobie pytanie, co ten Afrykańczyk robi na pokładzie? Dlaczego nie siedzi przy swoim biurku, w ojczystym kraju, robiąc to, co powinien robić, jeśli rzeczywiście jest pisarzem, a mianowicie pisząc książki? Dlaczego mówi cały czas o powieści afrykańskiej, o rzeczy, która może nas interesować w niewielkim stopniu?

Krótką odpowiedź na to pytanie jest taka, że Afrykańczyk zarabia na życie. W swoim własnym kraju, jak już wyjaśniłem, nie może zarabiać na życie. W swoim własnym kraju (nie będę rozwijał tej myśli, wspominam o tej kwestii tylko dlatego, że jest ona prawdziwa w wypadku wielu pisarzy afrykańskich) nie jest właściwie mile widziany. W swoim własnym kraju jest on nazywany intelektualistą dysydem, a intelektualiści dysydenci muszą postępować ostrożnie, nawet w nowej Nigerii.

I oto widzimy go tutaj, w szerokim świecie, zarabiającego na życie. Częściowo zarabia pisząc książki, które są publikowane, czytane, dyskutowane i oceniane w większym stopniu przez obcokrajowców. Reszta jego dochodu to źródła wypływające z pisarstwa. Pisze recenzje książek innych pisarzy dla gazet w Europie i Ameryce. Uczy na uniwersytetach w Ameryce, mówiąc młodzieży Nowego Świata o egzotycznym przedmiocie, w którym jest ekspertem tak samo, jak słoń jest ekspertem w temacie słoń: o powieści afrykańskiej. Przemawia na konferencjach; pływa na liniowcach. Pracując w ten sposób, mieszka pod tymczasowym adresem. Wszystkie jego adresy są tymczasowe, nie ma stałego miejsca zamieszkania.

Jak myślicie, panie i panowie, czy łatwo jest temu człowiekowi pozostać wiernym jako pisarzowi swojemu prawdziwemu ja, gdy ci wszyscy obcy ludzie oczekują, by ich zadowolić, każdego dnia redaktorzy, czytelnicy, krytycy, studenci, wszyscy oni na wstępie wiedzą, czym jest lub powinno być pisarstwo, czym jest lub powinna być powieść, czym jest lub powinna być Afryka, ale także czym jest

lub powinno być poczucie zadowolenia? Czy myślicie że to możliwe, by człowiek ten pozostał nietknięty przy całej presji wywieranej na niego, by zadowolali innych, by był tym, kim oni myślą, że powinien być, by tworzył to, co oni myślą, że powinien tworzyć?

Mogliście tego nie zauważyć, ale chwilę temu powiedziałem coś, przez co powinniście wytężyć słuch. Wspomniałem o swoim prawdziwym ja i o byciu wiernym temu ja. Gdybyśmy mieli chwilę, powiedziałbym wiele więcej na temat prawdziwego ja i jego implikacji, ale nie jest to właściwa okazja. Niemniej jednak, musicie sobie zadawać pytanie, jak w czasach anty-fundamentalizmu, w czasach przelotnych tożsamości, które nakładamy, nosimy i wyrzucamy jak ubranie, jak w tych czasach usprawiedliwiam termin mojego prawdziwego ja, jako afrykańskiego pisarza?

Pragnę przypomnieć, że z fundamentalizmem w myśli afrykańskiej wiąże się wiele napięć. Może słyszeliście o ruchu czarnych w latach czterdziestych i pięćdziesiątych. Murzyńskość, wedle założycieli ruchu, jest podstawą wspólną dla wszystkich Afrykańczyków i wyróżnia ich spośród innych. I chodzi nie tylko o Afrykańczyków w Afryce, ale także tych w olbrzymiej diasporze w Nowym Świecie i teraz w Europie.

Chcę zacytować słowa senegalskiego pisarza i myśliciela Szejka Hamidou Kane'a. Europejski dziennikarz przeprowadzał wywiad z Szejkiem Hamidou. «Mam wątpliwości, powiedział dziennikarz, co do pana uznania dla pewnych pisarzy jako prawdziwie afrykańskich. Pisarze ci piszą w obcym dla nich języku, po francusku, znajdują wydawców i czytelników w obcym kraju, zwłaszcza we Francji, czy w związku z tym mogą być nazywani prawdziwie afrykańskimi? Czy nie są raczej francuskimi pisarzami pochodzenia afrykańskiego? Czy język nie jest ważniejszy niż pochodzenie?»

Oto odpowiedź Szejka Hamidou: Są oni prawdziwie afrykańscy, gdyż urodzili się w Afryce, żyją w Afryce, ich [wrażliwość] jest afrykańską wrażliwością. [To, co ich wyróżnia, zasada się] w doświadczeniu, wyczuleniu, rytmie, stylu.' Dalej Szejk mówi tak: 'Za pisarzem francuskim albo angielskim stoi tysiącletnia tradycja pisarska[...]. My [z kolei] jesteśmy spadkobiercami tradycji przekazu ustnego.'

„Odpowiedź Szejka Hamidou nie jest mistyczna. Nie jest też metafizyczna. Nawet nie jest anty-materialistyczna. I z pewnością nie jest oparta na przynależności rasowej. Po prostu oddaje pewne nieuchwytnie właściwości kultury, które niełatwo sprecyzować, więc często są pomijane. Sposób, w jaki ludzie odczuwają swoje ciała. Sposób, w jaki poruszają rękami. Sposób, w jaki chodzą. Sposób, w jaki się uśmiechają lub marszczą brwi. Melodia ich mowy. Sposób śpiewania. Barwa głosu. Sposób tańczenia. Sposób, w jaki się trzymają za ręce, dotyk dłoni, palców. Sposób, w jaki się kochają. Sposób, w jaki leżą po tym, jak się kochają. Sposób, w jaki myślą. Sposób, w jaki śpią.

My, pisarze afrykańscy, możemy zawrzeć te wszystkie przymioty w naszym pisarstwie (pozwólcie mi przypomnieć, że słowo *powieść*, gdy weszło do użycia w Europie, nie miało prawie znaczenia: oznaczało formułę pisania, które nie mia-

ła formuły, nie miała zasad, wymyślała dla siebie reguły w trakcie powstawania) – my, pisarze afrykańscy, możemy zawrzeć je jak nikt inny, gdyż nie straciliśmy kontaktu z cielesnością. Powieść afrykańska, prawdziwie afrykańska, jest powieścią ustną. Na kartce jest nieruchoma, w połowie żywa; budzi się do życia gdy głos z głębi ciała wypowiada ją, ożywia ją oddechem.”

Powieść ustna. Elizabeth uważa, że to niejasna koncepcja. „Powieść o ludziach, którzy żyją w kulturze ustnej,” chciałaby powiedzieć, „nie jest powieścią ustną. Tak, jak powieść o kobietach nie jest powieścią kobiecą.”

Egudu ciągnie dalej. „Twierdzą zatem, że powieść afrykańska przez swoje istnienie, jeszcze przed napisaniem pierwszego słowa, jest krytyką powieści zachodniej, która poszła tak dalece drogą bezcielesnego pisania – by wspomnieć tylko Henry’ego Jamesa czy Prousta – że jedynym właściwym sposobem jej odbioru jest czytanie w samotności i ciszy. Zakończę, panie i panowie – widzę, że mój czas mija – cytatem na poparcie tez moich i Szejka Hamidou. Nie będę cytował Afrykańczyka, ale człowieka pochodzącego ze śnieżnych pustkowi Kanady, wielkiego znawcę kultur ustnych, Paula Zumthora.

„Począwszy od siedemnastego stulecia,” pisze Zumthor, ‘Europejczycy rozplenili się po całym świecie jak zaraza, najpierw ostrożnie, ale później w niekontrolowany sposób, niszcząc życie pod rozmaitymi postaciami, rośliny, zwierzęta, środowisko, języki. Każdego dnia na świecie znika kilka języków: odrzucone, zdławione... jednym z symptomów tego zgubnego procesu było od samego początku... zjawisko, które nazywamy literaturą: i literatura znalazła podłoże do rozwoju stając się ostatecznie wyrazielką niezmiernych wymiarów człowieczeństwa, a wszystko to poprzez zaprzeczenie. Musimy przestać... dobrze traktować pisarstwo... Prawdopodobnie wielka i nieszczęśliwa Afryka, zubożona przez nasz polityczny imperializm przemysłowy, jest najbliżej celu, bo jest ona najmniej dotknięta pisarstwem.»”

Egudu mówił z siłą, może nawet z pasją; walczył o siebie, o swoją misję, o swój lud. Jednak coś jej się w wykładzie Emmanuela nie podoba, coś co ma związek z przekazem ustnym i mistyką tego przekazu. „Zawsze to ciało!”, myśli, „Nacisk na cielesność, i głos jako tajemnicza esencja wydobywająca się z ciała.” Murzyńskość: myślała, że Emmanuel wyrośnie z tej pseudo-filozofii. Najwyraźniej tak się nie stało. Najwyraźniej postanowił ją zatrzymać jako część swojego zawodowego tonu. No cóż, życzy mu powodzenia.

Egudu kończy. „Dziękuję państwu, panie i panowie, za wysłuchanie egzotycznego mówcy przedstawiającego egzotyczny temat. Bądźmy szczerzy. Dla Zachodu wszyscy Afrykańczycy są egzotyczni, jeśli nie są postrzegani jako zwyczajne dzikusy. Taki nasz los. Nawet tu, na tym statku płynącym na kontynent, który powinien być najbardziej egzotyczny ze wszystkich, i najdzikszy, na kontynent nie mający innych rdzennych mieszkańców oprócz morsów i pingwinów, czuję, że jestem egzotyczny.”

Pojawiają się śmiechy. Egudu obdarza ich wielkim uśmiechem, ujmującym, pozornie spontanicznym. Ale ona nie wierzy, że ten uśmiech jest szczerzy, nie wierzy, że to uśmiech z głębi serca, jeśli stamtąd pochodzi uśmiech. Jeśli bycie

egzotycznym jest losem, który wybiera Egudu, to jest to straszny los. Nie wierzy, że on o tym nie wie, że w głębi serca nie buntuje się przeciwko niemu. Jedna czarna postać wśród morza białych.

„Powieść afrykańska” miała być, jak wszystkie wykłady na statku, lekką pogawędką. Nic w programie nie ma być trudne. Egudu jednak niesie to zagrożenie, że będzie trudny. Z boku, dyskretnym skinieniem głowy kierownik artystyczny, wysoki Szwed w błękitnym uniformie daje znak, i Egudu podporządkowuje się, z gracją kończąc występ.

Załoga na statku to Rosjanie, także stewardowie. Właściwie wszyscy oprócz oficerów i przewodników to Rosjanie. Muzykę na pokładzie zapewnia orkiestra grająca na bałajkach – pięć kobiet i pięciu mężczyzn. Ich akompaniament przy kolacji jest trochę zbyt cikliwy jak na jej gust, po kolacji, w sali tanecznej, grają żywiej.

Dyrygentka, a także okazjonalnie śpiewaczka, jest blondynką po trzydziestce. Zna parę słów po angielsku, co jej wystarcza by zapowiadać kolejne numery. „Zagramy kawalek, który po rosyjsku nazywa się *My Little Dove. My Little Dove.*” W jej wymowie *dove* rymuje się z *stove*, a nie, jak powinno, z *love*. Ze swymi trylami piosenka brzmi z węgierska, brzmi po cygańsku, po żydowsku, jakkolwiek tylko nie z rosyjska; ale kimże ona jest, Elizabeth Costello, dziewczyna z antypodów, by to oceniać?

Siedzi z parą z jej stolika, pijąc drinka. Są z Manchesteru, jak mówią, oboje zapisali się na jej wykład i nie mogą się go doczekać. Steve i Shirley. Przypuszczają że nie są małżeństwem.

Ku jej uldze rozmowa schodzi na temat prądów morskich, o których Steve zdaje się wiedzieć wszystko, oraz na temat małych stworzonek, których są tony na kilometr kwadratowy i których życie polega na ciągłym unoszeniu się z prądem morskim, łagodnym dryfowaniu przez lodowate wody, zjadaniu i byciu zjadanymi, rozmnażaniu się i umieraniu, niezauważanymi przez historię. Turyści ekologiczni, tak się określają Steve i Shirley. W zeszłym roku puszcza amazońska, w tym ocean południowy.

Egudu stoi przy wejściu, rozgląda się. Macha do niego, i on podchodzi. „Przyłącz się,” mówi ona. „Emmanuel. Shirley. Steve.”

Gratuluje mu wykładu. „Tak sobie myślałam, gdy pan mówił,” zaczyna Shirley, „że może druk nie jest dla pana jako pisarza najlepszym medium. Myślał pan, by komponować bezpośrednio na taśmę? Dlaczego iść okrężną drogą przez spisywanie? Niech pan opowiada swoją historię bezpośrednio słuchaczom.”

Emmanuel potrząsa głową. „Afrykańczycy chcą czegoś więcej niż tylko siedzieć w ciszy i słuchać taśmy kręcącej się w maszynie. To by było jak bałwochwalstwo. Afrykańczycy potrzebują żywego obcowania, żywego głosu.”

Żywy głos. Zapada cisza, gdy ich trójka kontempluje żywy głos.

„Jesteś tego pewien?” oponuje Elizabeth. „Afrykańczycy nie mają nic przeciwko słuchaniu radia. Radio to głos, ale nie żywy głos, żywe obcowanie. To, czego żądasz, jak myślę, to nie tyle głos, co przedstawienie: żywy aktor odgrywa-

jący dla ciebie tekst. Jeśli tak jest, jeśli tego żądają Afrykańczycy, to zgadzam się, nagranie nie wystarczy. Jednakże powieść nigdy nie miała być scenariuszem do przedstawienia. Od początku powieść miała tę zaletę, że nie polegała na przedstawieniu. Nie można mieć przedstawienia na żywo i taniej, łatwej dystrybucji. To niemożliwe. Jeśli tego rzeczywiście wymagasz od powieści – by była kieszonkowym zbiorem kartek i jednocześnie żywym stworzeniem – to zgadzam się, powieść nie ma przyszłości w Afryce.”

„Nie ma przyszłości,” zastanawia się Egudu. „To jakie oferujesz rozwiązanie, Elizabeth?”

„Rozwiązanie czego? Nie oferuję rozwiązania. To, co oferuję, to innego rodzaju pytanie. Dlaczego jest tylu afrykańskich pisarzy i żadnej powieści afrykańskiej wartą uwagi? Wydaje mi się, że to jest ważniejsze pytanie. A ty sam w swoim wykładzie dałeś wskazówkę, jak na nie odpowiedzieć. Egzotyka. Egzotyka i jej pokusy.”

„Egzotyka i jej pokusy? Zaintrygowałaś nas, Elizabeth. Powiedz, co masz na myśli.”

Gdyby chodziło tylko o Emmanuela i ją, w tym momencie by wyszła. Jest zmęczona jego drwiącym tonem, ma dosyć. Ale przed obcymi, przed klientami, muszą trzymać się razem, on i ona.

„Powieść angielska,” mówi, „jest pisana głównie przez Anglików dla Anglików. To sprawia, że jest ona powieścią angielską. Powieść rosyjska jest pisana przez Rosjan dla Rosjan. Ale powieść afrykańska nie jest pisana przez Afrykańczyków dla Afrykańczyków. Afrykańscy pisarze mogą pisać o Afryce, o doświadczeniach afrykańskich, ale oglądają się przez ramię, cały czas, gdy piszą, na obcokrajowców, którzy będą ich czytać. Czy im się to podoba, czy nie, przyjmują rolę tłumaczy, tłumacząc Afrykę światu. Jak jednak możesz zagłębiać się w swój świat, jeśli jednocześnie musisz ten świat tłumaczyć innym? To tak, jak w wypadku naukowca, który stara się skupić na swych badaniach, w tym samym czasie wyjaśniając to, co robi grupie nie zaznajomionych z tematem uczniów. To zbyt wiele jak na jedną osobę. Tak się nie da, nie można tego zrobić dogłębnie. Wydaje mi się, że to jest twój podstawowy problem. Musisz odgrywać swoją Afrykańskość i jednocześnie pisać.”

„Bardzo dobrze, Elizabeth!” mówi Egudu. „Doskonale to rozumiesz. Odkrywasz i wyjaśniasz.” Wyciąga rękę, poklepuje ją po ramieniu.

Gdybyśmy byli sami, myśli ona, uderzyłabym go.

„Jeśli dobrze rozumiem” – Elizabeth ignoruje Egudu, zwracając się do pary z Manchesteru – „to tylko dlatego, że my w Australii przeszliśmy przez to samo. Doszliśmy jednak do innego punktu. W końcu pozbyliśmy się nawyku pisania dla obcych, gdy dorośli właściwi australijscy czytelnicy, co stało się w latach sześćdziesiątych. Nie pisarze – bo ci już istnieli. Pozbyliśmy się tego nawyku, gdy nasz rynek, rynek australijski zdecydował, że stać go na wspieranie naszej literatury. To jest lekcja, którą możemy zaoferować. Tego Afryka może się od nas nauczyć.”

Emmanuel stracił swój ironiczny uśmiech. „Elizabeth i ja znamy się od dawna,” mówi. „Mamy za sobą wiele dyskusji. To nic między nami nie zmienia, prawda, Elizabeth? Jesteśmy kolegą i koleżanką po fachu, pisarzami. Częścią wielkiej, ogólnoswiatowej braci piszącej.”

Nie pisarzami, myśli ona: artystami estradowymi. Cóż innego robią na pokładzie tego drogiego statku, udostępniając swój czas, jak to określało zgrabnie zaproszenie, ludziom, którzy ich nudzą i których oni powoli zaczynają nudzić? Prowokuje ją, bo jest niespokojny. Ma ich dosyć, chce czegoś nowego.

Śpiewaczka skończyła swój numer. Dostaje słabe brawa. Kłania się, kłania się raz jeszcze, bierze swoją bałałajkę. Zespół zaczyna grać taniec kozacki.

Jej zdaniem cała ta mowa o powieści ustnej, która nie straciła więzi z ludzkim głosem i przez to z ciałem, powieści nie oderwanej od ciała jak powieść zachodnia, ale mówiącej o prawdzie ciała, ma za zadanie podtrzymanie starej mistycznej aury Afryki jako ostatniego źródła pierwotnej ludzkiej energii. Emmanuel obwinia swoich zachodnich wydawców i czytelników, że wymagają od niego egzotycznych przedstawień Afryki; ale on, Emmanuel, ma swój udział w egzotycznym jej przedstawianiu. Śledziła jego karierę, więc może powiedzieć, że nie napisał żadnej ważnej książki w ciągu ostatnich dziesięciu lat. Gdy go spotkała, wciąż mógł nazywać siebie pisarzem. Teraz zarabia na życie mówiąc. Jego książki po prostu uwiarygodniają go, nic więcej. Może być artystą estradowym jak i ona, ale nie pisarzem, już nie. Jeździ z wykładami dla pieniędzy, a też i dla innych zysków. Dla seksu, na przykład. Jest ciemny, egzotyczny, ma kontakt z siłami życiowymi; nawet jeśli nie jest młody, przynajmniej dobrze się trzyma, nosi swój wiek z godnością. Jaka Szwedka nie okazałaby się dość naiwna?

Kończy swego drinka. „Idę do siebie,” mówi. „Dobranoc, Steve, Shirley. Dobranoc, Emmanuelu.”

Budzi się w całkowitej ciszy. Zegar pokazuje pół do piątej. Silniki statku nie pracują. Wygląda przez iluminator. Na zewnątrz jest mgła, ale przez mgłę dostrzega łąd nie dalej niż kilometr od statku. To pewnie Wyspa Makaria: myślała, że dotrą tam dopiero za kilka godzin.

Ubiera się i wychodzi na korytarz. W tym samym momencie drzwi kabiny A-230 otwierają się i wychodzi z nich rosyjska śpiewaczka. Ma na sobie ten sam kostium co zeszłej nocy, bordową bluzę i czarne spodnie; niesie buty w ręce. W niesprzyjającym świetle wygląda raczej na czterdziestkę niż trzydziestkę. Obie odwracają wzrok gdy się mijają.

A-230 to kabina Egudu, to wie.

Idzie na górny pokład. Jest tam już kilku pasażerów, ubranych ciepło na ten mróz. Opierają się o barierki, patrzą w dół.

Morze pod nimi zdaje się żywe, pełne zwierząt wyglądających jak ryby, duże, lśniące czarne ryby, które wynurzają się, kotłują i skaczą na falach. Nigdy czegoś takiego nie widziała.

„Pingwiny,” mówi mężczyzna stojący obok. „Pingwiny królewskie. Przypląnęły, żeby się z nami przywitać. Nie wiedzą, jakimi jesteśmy stworzeniami.”

„Och,” mówi ona. A następnie: „Takie niewinne? Są aż takie niewinne?”

Człowiek patrzy na nią dziwnie, odwraca się do swojej towarzyszki.

Zostaną na Makarii do południa, wystarczająco długo dla tych z pasażerów, którzy chcą zwiedzić wyspę. Wpisuje swoje nazwisko na listę zwiedzających.

Pierwsza łódź wyrusza po śniadaniu. Dostęp do lądu jest trudny, wzdłuż półek skalnych i przez gęste krasnorosty. Na koniec musi jej pomóc jeden z marynarzy, podtrzymać ją, jakby była starą kobietą.

Czytała o Wyspie Makarii. W dziewiętnastym wieku była centrum przemysłu opartego na pingwinach. Zabijano tu setki tysięcy pingwinów, wrzucając je do odlewanych z żelaza kadzi parowych, by oddzielić cenny olej od bezużytecznych resztek. Albo nie zabijano, tylko zaganiano je kijami, po trapie i przez krawędź do kipiącego kotła.

Mimo tego ich spadkobiercy niczego się nie nauczyli. Wciąż wypływają, by powitać gości, wciąż wykrzykują pozdrowienia, gdy ci zbliżają się do kolonii („Ho! Ho!” wołają szorstkim głosem, podobni do małych ludzików), pozwalają się dotknąć, pogłaskać lśniące futro.

Łódź wróci po nich o jedenastej. Do tej pory mogą swobodnie odkrywać wyspę. Na wzgórzu jest kolonia albatrosów, mogą robić ptakom zdjęcia, ale proszeni są by nie zbliżać się za bardzo, by ich nie przestraszyć. To pora godowa albatrosów.

Oddala się od reszty towarzystwa, by znaleźć się po chwili na równinie porośniętej zmierzwioną trawą, ponad linią brzegową.

Nagle coś przed sobą widzi. Na początku myśli, że to skała, gładka, biała z szarymi plamkami. Potem zauważa, że to ptak, większy niż jakikolwiek widziany przez nią w życiu. Poznaje długie, opadające dziób, olbrzymi mostek. Albatros.

Albatros patrzy na nią bez ruchu i, jak jej się zdaje, z rozbawieniem. Spod niego wyziera mniejsza wersja tego samego długiego dzioba. Piskłę jest bardziej wrogie. Otwiera dziób, wydaje długi, cichy krzyk ostrzegawczy.

Ona i dwa ptaki trwają w bezruchu, obserwując się nawzajem.

Jak przed wygnaniem z rajy, myśli. Tak musiało być przed wygnaniem z rajy. Mogłabym nie zdążyć na łódź, zostać tutaj. Bóg by się mną zaopiekował.

Ktoś za nią stoi. Odwraca się. To rosyjska śpiewaczka, teraz ubrana w ciemnozielony płaszcz z opuszczonym kapturem, włosy ma przykryte chustką.

„Albatros,” mówi cicho do kobiety. „To angielska nazwa. Nie wiem, jak same się nazywają.”

Kobieta przytakuje. Wielki ptak patrzy na nie spokojnie. Dwie osoby są dla niego równie obojętne jak jedna.

„Nie ma z panią Emmanuela?” pyta.

„Nie. Na statku.”

Kobieta nie wydaje się skora do rozmowy, ale Elizabeth kontynuuje. „Wiem, że jest pani jego przyjaciółką. Ja też jestem, albo byłam. Jeśli mogę spytać, co pani w nim widzi?”

To dziwne pytanie, aroganckie przez swój intymny charakter, nawet niegrzeczne. Ale wydaje jej się, że na tej wyspie, przy okazji, która się nie powtórzy, można powiedzieć wszystko.

„Co widzę?” mówi kobieta.

„Tak. Co pani widzi? Co pani się w nim podoba? Jaka jest zagadka jego wdzięku?”

Kobieta wzrusza ramionami. Elizabeth zauważa, że ma farbowane włosy. Co najmniej czterdziestoletnia, pewnie ma w kraju rodzinę na utrzymaniu, jedną z tych rosyjskich familii, ze schorowaną babką, awanturującym się mężem alkoholikiem, synem nierobem i córką z ogoloną głową i purpurową szminką. Kobieta, która umie trochę śpiewać, ale pewnego dnia, raczej prędzej niż później, okaże się że ma już z górki. Grając na bałajce dla obcokrajowców, śpiewając kiczowate rosyjskie piosenki, zbierając napiwki.

„On wolny. Ty mówisz po rosyjsku? Nie?”

Potrząsa głową.

„Niemiecki?”

„Trochę.”

“*Er ist freigebig. Ein guter Mann.*”

Freigebig, szczodry, wypowiedziane z ciężkim rosyjskim g. Czy Emmanuel jest szczodry? Nie przyszłoby jej to do głowy. Z rozmachem, tak. Z gestem.

“*Aber kaum zu vertrauen,*” zauważa. Od lat nie mówiła tym językiem. Czy nim posługiwali się w łóżku zeszłej nocy: niemieckim, nowym językiem imperialnym? *Kaum zu vertrauen*, nie można mu ufać, ma nadzieję, że dobrze to wymawia.

Kobieta znów wzrusza ramionami. “*Die Zeit ist immer kurz. Man kann nicht alles haben.*” Pauza. Kobieta znowu mówi. “*Auch die Stimme. Sie macht dass man*” – szuka słowa – “*man schaudert.*”

Schaudern. Drżeć. Głos, który wprawia w drzenie. Wymieniają coś jakby zaczątek uśmiechu. Co do ptaka, są tam dość długo, by stracił nimi zainteresowanie. Tylko pisklę, wyglądające spod matki, wciąż zachowuje ostrożność.

Głos. Pamięta Kuala Lumpur, gdy była młoda, albo prawie młoda, przespała trzy noce z rzędu z Emmanuelem Egudu, wtedy też młodym. „Poeta ustny,” powiedziała, drocząc się z nim. „Pokaż, co potrafi poeta ustny.” I położył ją, położył się na niej, przytknął wargi do jej uszu, otworzył usta, tchnął oddech w jej uszy, pokazał.

Przełożyła Katarzyna Nowak

Trawerssem przez glob: studia postkolonialne i teoria globalizacji

Celem mojego artykułu jest przeanalizowanie znaczenia kategorii przestrzennych w studiach postkolonialnych. Kategorie te są widoczne w samej problematyce postkolonializmu, jeśli zdefiniujemy ten obszar jako próbę naszkicowania od nowa map nowoczesności w ten sposób, aby pokazać jej umiejscowienie i lokalność.¹ Ważność kategorii przestrzennych uwidacznia się również w metaforyce języka postkolonializmu. Dyskusja, czy studia postkolonialne są bardziej podporządkowane paradygmatom historii, czy też paradygmatom geografii (a raczej kartografii podbojów imperialnych), toczy się już od jakiegoś czasu. Nie jest moim zamiarem opowiedzenie się po żadnej ze stron, a to z tego powodu, że historiografię europejską łączy z geografiami ekspansji kolonialnej wzajemność obopólnych inspiracji i zależności. Celem mojej analizy jest przekonanie czytelnika, że ten charakterystyczny “niepokój przestrzenny” studiów postkolonialnych lokuje tę dziedzinę pośród współczesnych teorii globalizacji.

Postkolonializm podjął się szeregu badań na temat, jak idea nowoczesności konsolidowała się równolegle do rozwoju kartografii centrum/peryferii, czyli kartografii kolonialnej ekspansji europejskich imperiów. Rewizje postkolonialne dokonały się w wielu dyscyplinach: historii – Subaltern Studies Group,² antropologii kulturowej, literaturze, oraz *cultural studies*. W największym uogólnieniu można powiedzieć, że we wszystkich tych obszarach postkolonializm ma na celu podważyć logikę temporalności,³ na której została oparta koncepcja nowoczesności. W miejsce uniwersalizującego historyzmu postkolonializm proponuje różnicującą kartografię podmiotowości, w której umiejscowienie podmiotu, jego pozycyjność, jego wewnętrzne napięcie pomiędzy ruchem (migracją, podróżą, wykorzeniem) a trwaniem w miejscu (zadomowieniem, zakorzeniem) ukazuje tożsamość jako heterotopię: miejsce, gdzie spotyka się kilka różnych, często niekompatybilnych lub wzajemnie obcych przestrzeni. Wykorzystanie definicji heterotopii z kategorii ściśle przestrzennych na tożsamościowe ma rewolucyjny efekt – ukazuje ona niewystarczalność dychotomii ja/inny, koniecznej dla celów analitycznych w konstruowaniu spójnej tożsamości, lecz wyrzucającej niebezpieczeństwo kryzysu i niezgodności wewnętrznej bezpiecznie na zewnątrz.

Metaforyka języka postkolonializmu, a zwłaszcza to, jak operuje on metaforami przestrzennymi, odzwierciedla zaangażowanie dziedziny w zadanie gruntownego przemyślenia podstaw humanistyki i nauk społecznych tak, aby były w stanie śledzić trajektorie podziałów społecznych oraz wzory dominacji i marginalizacji. Postkolonializm zawsze wykazywał się specjalnym wyczuleniem na problematykę kulturowych/narodowych granic, granic przynależności, linii podziału, które każą

nam rozróżniać między narodem a mniejszościami. W rezultacie tej zwiększonej czujności, jeśli można znaleźć wspólny mianownik dla krytyków postkolonialnych tak od siebie oddalonych metodologicznie i politycznie jak Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak, czy Benita Parry (co odpowiada z grubsza podziałowi na inspiracje Foucaultem, dekonstrukcją, oraz materializmem marksistowskim), to będzie to świadomość, że każdą tożsamość kulturową, każdą umiejscowioną podmiotowość należy postrzegać nie jako zamkniętą całość, lecz jako interakcyjną – a może też wielojęzyczną – i z pewnością dynamiczną, strukturę. A jeśli wielojęzyczną, to w przypadku wielu postkolonialnych obszarów, wielojęzyczną ‘upiornie’:⁴ jest to jednojęzyczność nawiedzana innymi, zapomnianymi językami. Wezwanie do ‘transnarodowo’ (w przeciwieństwie do ‘międzynarodowo’) zakorzenionej wyobraźni jest podstawą, czy też wspólnym początkiem, rozmaitych, często ze sobą skonfliktowanych nurtów postkolonializmu. ‘Trans-narodowy’ jest określeniem, które zawiera krytykę statycznych modeli tożsamości, i nie oznacza bynajmniej kwestionowania sensu samej tożsamości (dywagacje, które ciągną się wokół postkolonializmu od ‘zarania’ – czy jest to kolejny przejaw postmodernizmu, czy może walka z tymże, a szczególnie jego rzekomym nihilizmem – odbijają się echem właśnie w refleksji nad tożsamością). Określenie to pokazuje raczej, że dla znacznej liczby ludzi na świecie poczucie domu jako zakorzenienia pozostaje słabe, jest nieosiągalnym luksusem, a nie przedmiotem kontestacji. ‘Trans-narodowy’ z indeksem postkolonialnym każe nam zauważyć, w jaki sposób lokalność nie pozostaje w miejscu, jako że jest częścią procesów ciągłych zmian. ‘Trans-narodowy’ oznacza także krytyczną uwagę zwróconą ku procesom globalizacyjnym, lecz jest to uwaga, która nie pozwala postrzegać relacji globalny/lokalny jako równoznacznej z podziałem na aktywny/bierny.

Najważniejsze jest jednak to, że takie właśnie umiejscowienie ‘pomiędzy’ – na pograniczu różnych wersji geografii i historii, każe zadać pytanie o wytrzymałość, czy też trwałość postkolonializmu. Jak zauważył kiedyś Ali Behdad, postkolonializm jest spóźniony. Pojawił się jako refleksja nad kolonializmem i antykolonialnymi walkami, wojnami, ruchami. Byłby więc postkolonializm próbą odczytania kolonialnej przeszłości i jej współczesnych następstw nie tylko dla celów archiwalnych i analitycznych. Podstawą postkolonializmu jest dekolonizowanie myśli. Wydawałoby się, że wystarczy ‘tylko’ nazwać i opisać wszystkie mechanizmy powstania, rozwoju i legitymizacji władzy kolonialnej, aby postkolonializm stał się domeną badaczy rzeczy przeszłych. Jako taki, powinien postkolonializm oczekiwać własnego schyłku. Jest to z założenia dziedzina przejściowa, która w wersji optymistycznej mogłaby zakończyć się pełnym rozliczeniem historii kolonializmu, lecz, w wersji realistycznej, na naszych oczach przechodzi w analizę globalizacji.

Logiką teorii postkolonialnej powinno być dążenie do tego, aby sama jej nazwa uległa przedawnieniu. To właśnie przestrzenna świadomość charakterystyczna dla najciekawszych motywów w postkolonializmie, świadomość, że świat jest strukturą o wiele bardziej skomplikowaną i wielostronnie dynamiczną niż binar-

ny układ: metropolia i peryferie, sprawia, że komponent ‘postkolonialny’ staje się coraz bardziej śladem w trans-narodowych – wieloosiowych i wielokierunkowych – studiach nad kulturą, które są podstawą postkolonializmu. Dla przykładu: w teoriach zajmujących się szczelinowością [*interstitiality*] przestrzeni społecznej, szczególnie w teorii pogranicza i antropologii globalizacji,⁵ wyraźnie widać sygnaturę postkolonialną.

Jednocześnie kategoria literatury postkolonialnej, jeszcze niedawno fundamentalna dla postkolonializmu, szybko traci swoją ważność. Inaczej mówiąc, z biegiem czasu kategoria ta, nigdy zresztą nie w pełni zaakceptowana przez środowiska pisarzy lub badaczy literatury z obszarów byłych kolonii, ujawnia swój niejednoznaczny status, oraz nieprzystawalność do nowych zjawisk literackich, chociażby takich, jak literatura wielokulturowych metropolii. ‘Literatura postkolonialna’ może oznaczać wszystko, od literatury produkowanej w krajach postkolonialnych (Indie, Karaiby, Nigeria, RPA, Kenia; bardziej dyskusyjnie: Australia, Kanada, Irlandia; w nowych rozwinięciach postkolonializmu poza obszar języka angielskiego, poza historię kolonializmu brytyjskiego, literaturę frankofońską – Algieria, Maroko, Senegal, Karaiby francuskie, literaturę ‘hispanic’, czyli latynoską, szczególnie pogranicza amerykańsko-meksykańskiego, czy filipińską, tak, że zasięg terminu ‘literatura postkolonialna’ staje się zatrwajająco globalny), do literatury tworzonej przez pisarzy pochodzących z byłych kolonii i osiadłych w metropolii (Sam Sevlon, Caryl Philips, itd.). Często znów kategoria ta oznacza i jeden, i drugi typ jednocześnie, czego przykładem może być niedawny noblista V.S. Naipaul, lub też znakomity pisarz z Gujany, Wilson Harris.

W sposobie funkcjonowania kategorii ‘literatura postkolonialna’ widać jednak tendencję do faworyzowania autorów tej ostatniej właśnie grupy, czyli pisarzy-imigrantów (Rushdie, Naipaul, etc.). Indeks ‘postkolonialny’, którego zadaniem było od początku określenie pewnej różnicy – literatura np. w języku angielskim, ale nieco ‘inna’ od głównego nurtu literatury brytyjskiej: bo język ma inny idiom, bo autor nie jest Brytyjczykiem, albo przynajmniej nie jest nim z pochodzenia – otóż indeks ten zaciera tak naprawdę lokalność literatury, chociaż początkowo miał ją niejako podkreślać, i pozwala się przywłaszczyć metropolii. W rezultacie, w obrębie tej kategorii pisarze ‘metropolitalni’, tacy jak V.S. Naipaul, zyskują rangę autorytetu na temat peryferii, która pozbawiona jest swojej specyficznej lokalności, jak zauważył Edward Said,⁶ i staje się abstrakcyjnym oznacznikiem wtórności, braku produktywności i samodzielności, politycznej inercji itd. W każdym swym znaczeniu, literatura postkolonialna oznacza tak czy inaczej pewien stopień współdziałania z metropolią, która, choć od dawna jest przedmiotem ataku i postkolonialnej ‘zemsty’, wciąż jednak jest najważniejszym i największym konsumentem różnicy, w tym różnicy kulturowej. W tym sensie, według opinii niektórych krytyków postkolonializmu, zadaniem powieści postkolonialnej jest w głównej mierze handel różnicą.⁷

Być może lepszym kontekstem dla kategorii ‘postkolonialny’ jest więc język i miejsce, lokalność – dlatego też osobiście wolę i promuję określenia takie jak:

‘anglojęzyczna’ lub ‘francuskojęzyczna’ literatura Karaibów, w miejsce zbyt niejasnej geograficznie, kulturowo i społecznie literatury ‘postkolonialnej’. Ponadto, pojawił się nowy interesujący typ powieści pod pewnym tylko kątem spokrewnionej z problematyką postkolonializmu. Powieść ta przerasta ramy definicji literatury postkolonialnej; jej tematyka przedstawia ogrom przestrzennego rozproszenia i przepływu ludzi i całych generacji szeroko poza dychotomię imperialnej metropolii i kolonialnych peryferii. Powieść tę, z autorów można wymienić Salmana Rushdiego; Amitava Ghosha; czy też nowych bestsellerów jak Hari Kunzru i Zadie Smith; proponuję nazwać powieścią globalizacji. Jej głównym tematem jest doświadczenie emigracji/imigracji – przemieszczenia – przedstawione w pejzażach uskoków tektonicznych i w fabule nieustannego przekraczania granic na politycznych, kulturowych, etnicznych, i rasowych mapach.

Metaforyka przestrzeni rozszczępionych, wielorakich ‘pomiędzy’ i ‘poprzez’, najcelniej opisuje kondycję postkolonialną. W języku teorii postkolonialnej jest to właśnie heterotopia: pojemna granica między rebelią a kapitulacją. Pokróćce przeanalizuję dwa przykłady. Gayatri Chakravorty Spivak, która wypracowała koncepcję procesu kolonizacji jako ‘*worlding*’ (sam termin jest celowo dwuznaczny – oznacza ‘uświatowienie’ – podniesienie miejsc zajętych podbojem kolonialnym zachodnich imperiów do rangi członka ‘świata’, czyli historii, nowożytności, industrializacji itp.; termin ma wszakże drugą stronę – ‘*worlding*’ jako proces separowania kolonii od imperium, proces, który doprowadził do podziału na Pierwszy i Trzeci Świat). Drugim przykładem jest Homi Bhabha, który rozwija teorię kultury jako przestrzeni granicznych i szczelinowych: naród pomiędzy swoją funkcją ‘pedagogiczną’ a ‘performacyjną’; podmiot kolonialny pomiędzy wierną imitacją wzorców imperialnych a podstępny przerysowaniem i zniekształceniem dyskursu imperialnego.

Oboje wyznaczają sobie za cel wypracowanie projektu ‘trans-narodowej piśmienności’⁸ oraz ‘trans-nacjonalności’,⁹ jako przeciwieństwa uniwersalizujących tendencji nowożytności, z postkolonialnej perspektywy widzianej jako przede wszystkim ekspansja i konsolidacja imperializmu. Projekt taki musiałby stawić czoła wyzwaniom, jakie niesie ze sobą konieczność tłumaczenia kulturowego, rozumianego jako rozszczępienie gładkiej powierzchni kultury i penetrowanie jej granic; odkrywanie ‘trzeciej przestrzeni’¹⁰ jako marginesu, z którego możliwy jest opór wobec rozmaitych sił niwelujących lokalność i różnicę. Czytelnik od razu zauważy w tym projekcie krytyczny stosunek wobec procesów globalizacyjnych, które przez wielu krytyków postkolonialnych, i Spivak wyraźnie się tutaj wypowiada, widziane są jako neokolonialna ekspansja Zachodu, dziś głównie w formie amerykanizacji. Zarówno Spivak, jak i Bhabha oskarżani byli często o zasłanianie trudnych i nierozwiązanych problemów postkolonializmu teoretycznym kuglarstwem.

Dwaj główni oponenci teorii postkolonialnej, zwłaszcza reprezentowanej przez Spivak i Bhabhę, to Arif Dirlik i Aijaz Ahmad,¹¹ sprzeciwiający się przerostowi teorii nad analizą prawdziwych problemów społecznych i politycznych w studiach

postkolonialnych, oraz proponujący materialistyczną krytykę w problematyce postkolonialnej. Obaj oponenti *establishmentu* postkolonialnego wskazują na bardzo ważny dylemat postkolonializmu, a mianowicie na nierozstrzygnięty problem własności terminologii i metodologii, które stanowią podstawę postkolonialnego aparatu krytycznego. Po pierwsze, krytyków postkolonialnych raz po raz nachodzi poczucie winy, że są niejako kolaborantami metropolii, mimo, że większość z nich określa się jako opozycja wobec ‘postkolonializmu metropolitalnego’, czyli takiego, który inspirowany jest głównie trendami w teoretycznych debatach zachodniej akademii. Linia podziału między postkolonializmem ‘metropolitalnym’ a ‘rebelianckim’ nie do końca co prawda odpowiada podziałowi na centrum i peryferie, lecz też ma coś z napięcia między tym, co uchodzi za globalne, i tym, co uchodzi za lokalne. Arif Dirlik krytykuje postkolonializm, albo wręcz odmawia tej dziedzinie racji bytu, oskarżając go o niemożność wyrwania się z klatki (zachodniego) języka teoretycznego. Sprawa jest o wiele bardziej skomplikowana niż idea poszukiwania oryginalności: własnego języka filozofii. Tym bardziej, że Arif Dirlik, i wielu postkolonialnych krytyków mu pokrewnych, w końcu również opiera się na filozofii na wskroś zachodniej, jaką jest marksizm. Chodzi tutaj raczej o rozwinięcie projektu uwłaszczeniowego, wynikiem którego będzie nie kolejne zjawisko kooptacyjne, lecz możliwość analizy kulturowej poza paradygmatem normatywnego Zachodu i derywacyjnych peryferii.¹² Treścią krytyki Dirlika, Ahmada, nieco nowszych rozwinięć San Juana lub Neila Lazarusa,¹³ jest więc sprzeciw wobec współwiny postkolonializmu we wcielaniu Trzeciego Świata w obręb dyskursu zachodniego, w wyniku czego Trzeci Świat staje się jedynie ‘horyzontem egzegetycznym’ (Bhabha) dla wiedzy, w domyśle zachodniej.

Należy zwrócić szczególną uwagę na to, jak badania nad kolonialnym zarządzaniem przestrzenią i jego postkolonialnymi – przechodzącymi w globalne – implikacjami spotykają się z językiem teorii we wspólnym zadaniu konceptualizacji różnicy. W obrębie owych badań możemy wyodrębnić kilka głównych obszarów: a) relacja peryferii do metropolii, główny przedmiot badań teorii i literaturoznawstwa postkolonialnego; b) przemieszczenia kulturowe na skutek kolonialnych spotkań – w tym kontekście konceptualizacja mimikry [naśladownictwa] i hybrydowości jako widocznych efektów procesu ‘worlding’ – przyjmowania do świata; c) globalizacja jako proces, który zmusza do przededefiniowania lokalności: miejsca, regionu, państwa narodowego wobec globalnych interakcji, które przekraczają granice tego, co lokalne i zakłócają jego integralność, albo przynajmniej zmieniają jego strukturę. Wspólnym celem we wszystkich tych obszarach badań jest poszukiwanie nowych kierunków namysłu teoretycznego nad ponadnarodową/państwową przestrzenią kulturową, tak, aby uniknąć nie tylko banalnej, ale przede wszystkim nie do końca prawdziwej linii podziału na globalną jednolitość (co implikuje, że procesy globalizacyjne zmierzają do ustandaryzowania i ujednolicenia wszelkich różnic) i zróżnicowaną lokalność. Nowe ścieżki są konieczne, aby opis procesów globalizacyjnych był adekwatny do skomplikowanego

wania i zróżnicowania zjawiska, czyli do tego, aby mieć krytyczny wgląd w globalizację bez demonizowania jej. W moim przekonaniu postkolonializm już jakiś czas temu przerósł swoją lokalność – rozumianą jako historyczno-geograficzne oznaczenie doświadczeniem dominacji kolonialnej. Jako dyskurs teoretyczny i zróżnicowana wiedza, przekroczył postkolonializm swój początkowy obszar działania, którym była analiza dyskursu kolonialnego i kolonialnej historii, a także ich współczesnych przejawów jako przykładów postkolonialności, czy też ‘kondycji postkolonialnej’. Wydaje mi się więc, że ostatecznie rozwinięcia w studiach postkolonialnych, szczególnie tam, gdzie krytycznie analizowana jest konceptualizacja przestrzeni kulturowej i jej powiązania historią kolonializmu, jest najcenniejszym przyczynkiem do wiedzy o globalizacji, a także najciekawszym nowym rozwinięciem w studiach postkolonialnych.

Dzieje się tak prawdopodobnie dlatego, że podstawą i warunkiem studiów postkolonialnych zawsze była lokalność. Pomimo wielostronnych krytyk i oskarżeń o dostarczanie zachodniej teorii przedmiotu analizy, postkolonializm, ustanawiając się rzecznikiem peryferii w opozycji do dyskursywnej dominacji metropolii, nawet, jeśli sama koncepcja peryferii jest najczęściej jedynie strategicznym miejscem opozycyjności, uświadamia i aktywnie promuje zmianę postrzegania przestrzennych skutków kolonialnych podbojów. Mapa kolonialna, jak pokazuje Graham Huggan w swoim studium powiązań pomiędzy kartografią a kolonializmem,¹⁴ wpisuje w ‘naturalny przedmiot’ (świat, który, jak twierdzi, wiernie naśladuje) uprzednią obecność Zachodu. W tym właśnie sensie zadaniem postkolonialnego odczytania mapy na nowo jest przemieszczenie ‘oryginalnej’ obecności Zachodu poprzez ukazanie sztuczności tejże, czyli ujawnienie, że oryginał jest protezą.¹⁵ Jeśli przyjmiemy, że literatura postkolonialna jest wyzwaniem dla kolonialnej mapy, wówczas, według Huggana, ‘mapa nie jest już dłużej wizualnym paradygmatem dla ontologicznego niepokoju, którego źródłem są nieudane próby zdefiniowania narodowej kultury; przeciwnie, mapa staje się miejscem produktywnego niepodobieństwa’.¹⁶

Porównanie dwóch tekstów będzie przykładem dla tezy Huggana. *Jądro ciemności* Conrada jest najlepszym przykładem na to, jak moment najwyższego triumfu ekspansji imperialnej jednocześnie ujawnia klęskę tego przedsięwzięcia, a szczególnie jego misji cywilizacyjnej. *The Palace of the Peacock* [Pałac pawia] Wilsona Harrisa jest, podobnie jak *Jądro ciemności*, także opisem podróży w głąb interioru. Podróż Marlowa w dół rzeki Kongo przynosi inne poznanie, niż to antycypowane w dzieciństwie, gdy fascynowały go białe plamy na mapach, kusząc obietnicą wielkich odkryć. Mapa kolonialna, której głównym zadaniem jest wypełnienie białych miejsc nazwami ustanowionymi przez kolonizatora, oznajmia stan własności tożsamy z rozprzestrzenianiem się postępu. Przestrzeń ulega racjonalizacji, lecz doświadczenie Marlowa uczy go zupełnie czegoś przeciwnego. Zarówno mapa kolonialna, jak i zapiski wysłannika cywilizacji, Kurtza, prowadzą wprost do jądra: nieopanowanej żądy władzy. W *The Palace of the Peacock* Harrisa motyw podróży inspirowany jest pracą autora jako kartografa

i zawiera echa jego fascynacji bogactwem interioru, wobec którego wszystkie narzędzia nazewnicze i kartograficzne są niewystarczające. W *Jądrze ciemności* Marlow jako chłopiec ulega pokusom podboju, którego obrazem jest mapa, a następnie odkrywa, że mapa jest jednym z narzędzi utajniania prawdy o kolonializmie; w *The Palace of the Peacock* Harrisa podróż w głąb interioru jest podróżą niekoniecznie do początku czasu, jak w *Jądrze ciemności*, lecz przede wszystkim podróżą, która czas linearny, a więc samo pojęcie historii jako chronologicznego następstwa wydarzeń, unieważnia. Podróż taka pokazuje, jak niewystarczająca jest kartografia i diachronia – potrzebny jest zupełnie nowy język, który umożliwiłby zarysowanie wielowymiarowych powiązań między czasem, przestrzenią, mitem i snem. Różnica w funkcjonowaniu mapy w obu powieściach może stanowić podstawę do zdefiniowania różnicy między powieścią kolonialną a postkolonialną. Dla pierwszej paradygmat dominacji kolonialnej nie jest do przewyciężenia – nawet jeśli jest przedmiotem krytyki. Dla drugiej zaś paradygmat przewyciężenia jest głównym tematem, ale też i problemem – poszukiwanie nowego języka, szkicowanie nowych map, to powracające tematy i metafory, których celem jest właśnie odkrycie ‘niepodobieństw’ znoszących izomorfizm mapy, kultury, historii w narracjach narodu, państwa, czy też imperium.

Rysowanie map na nowo, czy też przeszkicowanie poprzednich sprawia, że należy poddać rewizji podstawę dynamiki kolonialnej – czyli związek metropolii i peryferii. Wczesny postkolonializm poszukiwał możliwości odwrócenia hierarchicznego podziału globu po kolonializmie w narracjach ‘odwróceń’. W poszukiwaniu dziedzictwa postkolonializm lat 80. inspirował się antykolonialnymi ideami pan-afrykanizmu i ‘negritude’, inspiracje te łącząc z triumfalizmem ‘dyskursywnej zemsty’ – atakiem pisarstwa z byłych kolonii na główny nurt literacki metropolii. Stąd sławne tytuły z tego okresu, które są dziś w kanonie myśli postkolonialnej: ‘Imperium odpisuje w odwecie’,¹⁷ recenzja Salmana Rushdiego dla *Times Literary Supplement*, tytuł zapożyczony nieco później do pierwszego studium ustanawiającego paradygmaty literatury postkolonialnej, *The Empire Writes Back*, autorów Ashcroft, Griffiths.¹⁸ Jak to zwykle bywa z tekstami zarysowującymi podstawy nowej dziedziny, ten również stał się obiektem surowej krytyki. Pierwszym zarzutem jest zbyt łatwe przewyciężenie (post)kolonialnego paradygmatu binarnego: ‘dominująca metropolia’ i ‘przytłumione peryferie’, ponieważ w logice zwrotu w hierarchii zawarte jest potwierdzenie nierówności. Podział na literaturę mistrzów: ‘angielski’ metropolii i literaturę odrzuconych: ‘angielski’ peryferii, z pewnością był potężnym impulsem do rewindykacji kano-nów, lecz także niósł ze sobą groźbę, że podział, który miał emancypować, wzmocni jeszcze bardziej istniejącą hierarchię.

Przykładem może być Derek Walcott, noblista z 1992 roku, który pokazał, że język ‘pomniejszy’ – angielski nasycony karaibskim ‘pidgin’, nie tylko tworzy poezję, ale też język ‘większy’, język angielski mistrzów, poddaje oglądowi nie jako aspirant, lecz jako pełnoprawny właściciel, który operuje nim według uznania. Przykładem przeciwnym zaś jest kolejny noblista rodem z Karaibów, V.S.

Naipaul, który z kolei identyfikuje się z językiem (byłego) imperium jako doskonałością, a próby samodzielnej ekspresji z byłych kolonii odrzuca jako nieuchronnie nieudolne imitacje niedoścignionego wzorca. Owe dwa przykłady, zasadniczo pokazujące odmienne funkcjonowanie hierarchii metropolia/peryferie, są tak czy inaczej dowodem na wywłaszczenie i samo-alienację społeczeństw doświadczonych kolonizacją. Poezja Walcotta z pewnością nie jest triumfalistyczna – z jednej strony ma to być odwet za narzucenie języka, lecz też jest to odwet pokonanego kolonialną jednojęzycznością. Trudno też dopatrzeć się triumfalizmu u Naipaula. W jego powieściach perspektywa z pozycji metropolii jest stwierdzeniem konieczności i kłęski jednocześnie.

Odwroćcie hierarchii należy traktować raczej jako projekt, niż dokonane zadanie, choć i wtedy nie pozbywa się go do końca problematyczności. Jeśli, w uproszczeniu, postkolonializm miałby się spełnić jako emancypacja peryferii poprzez takie operowanie dominującym wciąż dyskursem i językiem, w wyniku którego zwraca się on przeciwko sobie i staje się narzędziem opozycji, wówczas tak czy inaczej wrócilibyśmy do wyjściowego problemu, jakim jest alternatywa. Jeśli dominujący dyskurs zawiera w sobie podstawy do samoprzewyciężenia, powstaje pytanie, czy nie powielamy w ten sposób logiki postępu zawartej w historiografii imperialnej. Jak zauważyła Ann McClintock w znanym artykule 'The Angel of Progress'¹⁹ [Anioł postępu], jest jeszcze zbyt wcześnie, aby pozwolić sobie na wykończenie skomplikowanej historii imperializmu metanarracją postępu. W tym sensie można postrzegać odwrócenie paradygmatycznej hierarchii jako przykład, jak przestrzenna relacja wciąż podporządkowuje się historycznym wyjaśnieniom. Czyli: peryferie uczynią z narzędzia dominacji, jaką jest język kolonizatora, broń przeciwko tejże dominacji i obalą hierarchię, która skazywała ich na gorszy status. Historia nowożytnych dezintegracji imperiów kolonialnych obfituje w przykłady kuszącego historyzmu: napływ imigrantów byłych kolonii stanowi koniec ery, w której prawa obywatelskie opierały się na kategorii narodowości, a raczej etnicznego pochodzenia, i skutkuje chwalebny rozszerzeniem praw obywatelskich. Modelowi odwetowemu nie można odmówić przełomowej roli w promowaniu pisarstwa z peryferii poza kolonialnym jeszcze paradygmatem literatury Wspólnoty Narodów [Commonwealth]; model ten spełnia również ważną funkcję eurystyczną, jako że opiera się na zasadzie dynamiki i wzajemnego napięcia. Jednakże, oprócz wspomnianego już efektu auto-demokratyzacji dyskursu kolonialnego, który model ten może implikować, ma on zasadniczą wadę: zamyka twórczość i myśl krajów byłego imperium w relacji do metropolii.

Po ponad dwóch dekadach obecności studiów postkolonialnych w takich dyscyplinach, jak literaturoznawstwo, *cultural studies*, antropologia kulturowa, historia, *area studies* itd., kwestia zdekolonizowania mapy pozostaje więc wciąż otwarta. W wersji 'miękkiej' będziemy mogli obserwować poszerzanie przestrzeni między liniami podziałów, eksplorowanie nisz, szpar międzykulturowych, rozszczepień języka, ambiwalentnych hybrydyzacji na styku wartości, dziedzictw, poglądów. W wersji tej postkolonializm postrzegany jest jako specyficzna derywa-

cja ‘zachodniego’ postmodernizmu²⁰ – specyficzna, bo jednocześnie stanowiąca niejako warunek postmodernistycznych przesileń. Czy mamy tutaj do czynienia bardziej ze zjawiskiem ‘wymyślenia tradycji’ [Hobsbawm], czyli dorabianiem początków do narracji filozoficznej właśnie rozwijanej, jaką jest postmodernizm, czy też może z intensywną metaforyzacją, a więc i uniwersalizacją znaczenia postkolonializmu, trudno rozstrzygnąć. W efekcie jednak znów docieramy do wyjściowego problemu, jakim jest diaboliczne wręcz sprzęgnięcie peryferii z metropolią. Choć postkolonialna mapa odzwierciedla zmiany, zasadniczy paradygmat nie uległ zachwianiu. Dlatego też postkolonializm skazany jest na status dyskursu derywacyjnego. Mimo, że język teoretyczny postkolonializmu jest oczywiście językiem ‘zachodniej’ filozofii, a właściwie właśnie dlatego, krytyk postkolonialny nie może operować nim niewinnie. Stąd tocząca się już wiele lat debata między ‘materialistami’ w postkolonializmie a ‘dekonstrukcjonistami’, wciśnięta jest w dodatkową ramę ideologiczną, w której ci pierwsi mają pozycję aktywistów, czy też ‘organicznych intelektualistów’, a drudzy ‘postkolonialistów metropolitalnych’, lub też ‘informatorów’. W uproszczeniu, debata zesłała już dość dawno od kwestii zniesienia binarności nękających studia postkolonialne i skoncentrowała się na meta-poziomie, na dociekaniu, kto lepiej reprezentuje sprawy peryferii, i, tym samym, kto ma większe prawo wypowiadać się w jej imieniu. Ten uproszczony obraz pokazuje, że w dwuznacznym zakorzenieniu postkolonializmu w filozofii zachodniej problem tkwi nie tyle w kwestii własności: kto jest posiadaczem dyskursu, ani też w kwestii transcendentalności – czy postkolonializm można uznać za autorytet krytyczny wobec Zachodu, lecz w próbach wypracowania i zdefiniowania podmiotu postkolonialnego.

Podmiot postkolonialny, czy też, w innych słowach, podmiot wypowiedzi z perspektywy postkolonialnej, jest to koncepcja, która połowicznie jest koniecznością, a połowicznie fiaskiem w dyskursie postkolonialnym. Realizowana jest w kilku głównych modelach: 1) ‘*subaltern*’, podmiot występujący z pozycji strategicznie niemożliwej możliwości wypowiedzi – podmiot kolonialny, któremu dosłownie i symbolicznie odebrano język (Spivak); 2) hybryda (Homi Bhabha), postulat wieloskładowej i elastycznej podmiotowości, który jednak pozostaje w teorii Bhabhy horyzontem ideologicznym raczej, niż zrealizowaną formą, zwłaszcza, kiedy Bhabha chce nas przekonać, że postulat ten zrealizował, a mianowicie w jego spożytkowaniu derridiańskich koncepcji *differance* i *suplementu*; 3) model natywizmu (Benita Parry), który, chociaż powołuje się na Frantza Fanonę jako fundamentalną inspirację, przemilcza jego ostrą krytykę ideologii natywistycznych przedstawioną w *The Wretched of the Earth*. Wszystkie te modele łączy wysiłek umiejscowienia podmiotu, wykazania jego specyficzności i lokalności, a tym samym zdeuniwersalizowania jego podstaw. Złożony proces ‘deuniwersalizacji’ dokonuje się na dwóch poziomach: na jednym uniwersalizm nowożytności/nowoczesności ukazany jest jako lokalny (lokalna projekcja uniwersalistyczna, Dipesh Chakrabarty z jego projektem prowincjalizacji Europy), na kolejnym poziomie dokonuje się artykulacji podmiotu z pozycji, które

ukazują jego nieciągłość w sensie historycznym/społecznym/tożsamościowym, a także jego marginalność i szczelinowość. Niepowodzenie prób zapewnienia stabilnego podmiotu postkolonialnego jako miejsca wypowiedzi krytycznej jest w tym sensie nieuchronne, że, słowami Spivak, stanowi ono świadectwo niepowodzenia samego procesu dekolonizacyjnego.²¹

Kolonializm dla krytyka postkolonialnego jest, znów słowami Spivak, ‘przemocą, która umożliwia dyskurs’ [‘*enabling violence*’]. Oczywiście, w tym warunku zaistnienia krytyki postkolonialnej, a tym artykulacji podmiotu postkolonialnego, tkwi zasadniczy błąd logiczny, aporia postkolonializmu: przemoc umożliwia udział w dyskursie kolonizatora, tak jak kapitalizm w postaci ekspansji terytorialnej uprzemysławiającej się Wielkiej Brytanii pchnął Indie na tory historii świata. Aporię postkolonialnej wypowiedzi Homi Bhabha lokuje w ‘nieprzyjaznym domu powieści’ nawiedzanym językami.²²

Dobłą stroną tego typu niepowodzeń jest to, że stymulują potencjał krytyczny postkolonializmu w kontraście do teorii opierających się na pozornie bardziej pomyślnym modelu podmiotowości. Jednym z nich jest multikulturalizm, zespół dociekań nad tym, jak państwo ma zarządzać wielokulturowym społeczeństwem w zgodzie z tradycją liberalnej demokracji. Jednym z najsilniejszych bodźców do rozpoczęcia debaty jakieś dwie dekady wstecz były żądania studentów na amerykańskich kampusach, aby poszerzyć program akademicki w naukach społecznych i humanistycznych tak, aby reprezentował różnorodność grup społecznych składających się na słuchaczy. Dla tych architektów multikulturalizmu, którzy chcą wyprowadzić jego podstawy tradycji liberalizmu, kwestia pogodzenia indywidualizmu, na którym liberalizm się opiera, z tożsamością zbiorową, jest wciąż trudnym problemem. Same rozbieżności w definiowaniu grup społecznych – kto jest mniejszością, jak określić relację mniejszości do większości i instytucji państwowych, jakie modele wspomagania różnorodności kulturowej powinno się promować – pokazują, że definicje te opierają się wciąż na następującym problemie: do jakiego stopnia mniejszość mieści się w ramach tolerancji większości? Jeśli więc dobrze się tym debatom przyjrzeć, zauważymy, że w większości z nich mamy do czynienia niekoniecznie z propozycjami pogłębionego spojrzenia na różnorodność kulturową, jej dynamikę i interakcyjność, lecz tak naprawdę z postępującą biurokratyzacją i banalizacją różnicy. Widać to na przykładzie amerykańskiej polityki tożsamościowej – ‘*identity politics*’ – z powodzeniem operującej na uniwersytetach. Jest ona niejako kwintesencją tego, co Stanley Fish nazwał kiedyś ‘multikulturalizmem butikowym’,²³ czyli takim, który, w uproszczeniu, promuje różnicę jako konsumencki towar: nieco narodowej kuchni i folkloru, nieco mitycznych przedstawień ojczyzny przodków, całkiem sporo interesu politycznego.

Debatę na temat multikulturalizmu postrzegam jako przeciwieństwo do wysiłków postkolonializmu, który walczy z etnograficznymi (w efekcie często etnocentrycznymi) implikacjami izomorfizmu tożsamości, miejsca i kultury. Izomorfizm ten, kiedyś fundamentalny dla konsolidacji dyskursu kolonialnego, długo też tkwiący w założeniach antropologii kulturowej i etnografii, obecnie determinuje

sposób, w jaki liberalizm projektuje zarządzanie kulturą w polityce multikulturalizmu. Co różni postkolonializm od multikulturalizmu, to właśnie kwestia dystansu między trzema kategoriami: miejscem, kulturą, i tożsamością. Po pierwsze, multikulturalizm w swej dominującej postaci nie jest w stanie powiedzieć nam zbyt wiele na temat, jak grupy społeczne powstają, reprodukują się czy odnawiają, jak współgrają między sobą, jak jednostki określają swoją relację wobec grup, których są członkami. Po drugie, w większości programów multikulturalizm opiera się na koncepcji różnorodności, która bliska jest gettu kulturowemu, ponieważ zakłada stabilność i niezmienność grup mniejszościowych. Choć nie można przecenić wartości projektów multikulturalizmu, i zanegować wymiernych sukcesów, główny nurt debaty dowodzi, że często ważniejsze jest dla debatujących pokazanie pojemności liberalizmu, niż przeformułowanie kryteriów uznania różnorodności poza protekcyjną tolerancją. Różnorodność w polityce multikulturalizmu nie jest traktowana jako wyzwanie dla koncepcji tożsamości, a więc, na dłuższą metę, dla pozycji i władzy grupy dominującej. Dyskusje co jest cywilizowanym dialogiem, jakie są granice tolerancji, są dowodem na to, że różnorodność, w pojęciu podmiotu wypowiedzi na rzecz multikulturalizmu, jest problemem, czynnikiem zagrażającym fundamentowi demokratycznego państwa. Granica na 'my' i 'oni' jest wciąż podstawą dialogu. Nie ma w projektach multikulturalizmu pytań, jak dominująca grupa może zagrażać obywatelskim prawom mniejszości. Postęp mierzy się odniesiem do poprzednich nieudanych asymilacyjnych modeli, nie zaś do wyzwania, które pojawiają się na bieżąco. Polityka multikulturalizmu jest raczej próbą dowiedzenia hojności państwowych instytucji w promowaniu (czytaj 'tolerowaniu') wielokulturowości. Rezultatem takiej hojności są podziały etniczno-rasowe oraz inne opierające się na esencjonalistycznie pojętej tożsamości. Mnożą się one np. w programach akademickich. Choć ma to miejsce w imię pluralizmu, podstawowy podział na większość/mniejszość i wszystkie jej pochodne odnoszące się do rasy, narodowości, itd., pozostaje w dużej mierze niezakłócony, podporządkowany standardowi pozornie tylko kulturowo nienacechowanych instytucji.²⁴

Postkolonializm dąży do przerysowania map, które obecnie przedstawiają jedynie rozproszone monady (Michaelsen, Johnson). Podstawowym zadaniem jest rozbicie triady miejsce/kultura/tożsamość, i zaproponowanie w zamian szereg modeli przenikania się i nakładania, porowatości granic. W uogólnieniu, zadanie to polega na śledzeniu przemieszczeń widocznych po rozszczepieniu owych trzech podstawowych kategorii. Proces ten ma dowieść, że nie mamy do czynienia z sekwencją zdarzeń: wyjściowa jedność, rozszczepienie, rozproszenie. Zbyt łatwo zresztą sekwencja ta wyjaśniałaby skomplikowane mechanizmy społeczne prostym historyzmem. Większy nacisk na przestrzenność tożsamości, a może raczej procesów tożsamościowych, daje szansę uchwycenia miejsc krzyżowania się wielu form tożsamości i zarysowania kierunków interakcji. Mimo, że propozycje przesunięcia uwagi krytycznej z historycznych uwarunkowań tożsamości na przestrzenne spotkały się z oskarżeniem, że w rezultacie doprowadzą do ucieczki w syn-

chronię, warto przekonać się do tej metody. Rzeczywiście, gdy weźmiemy pod uwagę dorobek Homiego Bhabhy, zauważymy, że nie przykłada on wagi do sumiennego kontekstualizowania historycznych uwarunkowań przykładów, na których się opiera, konstruując np. model mimikry kolonialnej, czy hybrydyzacji dyskursu kolonialnego. Jest to jednak zaniedbanie strategiczne – nie jest celem Bhabhy przepisanie historii, lecz rozproszenie jej, i mam na myśli historię kolonialną, na wiele pomniejszych i nieciągłych historycznych rzeczywistości (narracji), tak, aby powstał bodziec do myślenia o ‘trans-nacjonalności’ jako ‘problemie nadawania znaczenia szczelinowym pasażom i procesom różnicy wpisanej w przestrzeń ‘pomiędzy’, w załamaniu się czasu, z którego przedzie się globalny tekst’.²⁵

Wezwanie, aby szkicować mapy globalizacji poprzez poszukiwanie znaczeń dla miejsc wypowiedzi na liniach podziału, a nie wewnątrz wytyczanych przez nie obszarów, przechodzi w efekcie w wezwanie do kwestionowania arbitralności tychże podziałów poprzez ukazanie, jak mało wyraziste i nieciągłe są ich granice. Postkolonialne rozważania, jak rysować mapy globalizacji, podkreślają kluczowe znaczenie granic dla tego procesu. Główne pytanie to: jak przedstawić tożsamość, aby zachować jej złożoność, na którą składa się rasa, etniczność, narodowość, przynależność klasowa, płeć społeczna, itd.? Być może, gdy granica przestaje być arbitralną linią i staje się przestrzenią interakcyjną, gdy binarność podziału gubi się w nieokreśloności pogranicza, a z jednoczesności tego, co wewnątrz i poza wyłania się Trzecia Przestrzeń [Third Space], wówczas otwiera się możliwość przewyciężenia dialektyki podziału i linearności historyzmu.

Nie chodzi tutaj o to, że postkolonializm jest szczególnym adwersarzem współczesnej historiografii. Nie sądzę również, aby w nieufności postkolonializmu wobec projektów historiograficznych można było widzieć postmodernistyczny zanik wiary w wielkie metanarracje. Traktowanie studiów postkolonialnych jako akademickiej bojówki demonizowanego (bo nigdy niezdefiniowanego) postmodernizmu jest stałym elementem krytyki konserwatywnej prasy amerykańskiej. Krytyka ta nie jest w najmniejszym stopniu merytoryczna i odzwierciedla raczej typowe niezrozumienie między dziennikarskim i akademickim stylem pisania. Postkolonializm w swym ostrożnym traktowaniu pisma historii jest dziedziną świadomą historyczności dyskursu w ogóle, czyli jego zmienności w zależności od czasu i miejsca. Rewizje historii zarówno kolonialnej jak i anty-kolonialnej (podstawowej dla rozwoju nacjonalizmów sprzeciwiających się dominacji kolonialnej) są zbyt ważnym elementem studiów postkolonialnych, aby ogłosić ahistoryczność lub anty-historyczność dyscypliny. Niuanssem, bez którego jednak nie sposób zrozumieć podstaw działania postkolonializmu, jest uaktywnienie historii przez pokazanie, że jest częścią teraźniejszości. Wezwanie Gayatri Chakravorty Spivak, aby zmienić kierunek studiów postkolonialnych i przeformułować je na między-narodowe studia nad kulturą [rozłączność zaznaczona celowo], czy też poszukiwania Bhabhy trans-narodowego wielorakiego uniwersalizmu, to wcześnie i ważne głosy w postkolonializmie sygnalizujące konieczność wypracowania

teorii teraźniejszości. W teorii takiej świadomość historyczna byłaby ważnym czynnikiem analizy krytycznej. Z projektów, które zarysowują koncepcję wielostronnej i wielokierunkowej ‘rozszerzonej’ teraźniejszości można wymienić następujące: Subaltern Studies Group, której głównym celem było/jest umiejscowienie w kolonialnej i postkolonialnej (narodowej) historii głosów grup ‘podrzędnych’; projekty ‘mundializacji’, w której pomniejsze ‘satelity’ przejmowałyby i zmieniały, czy też dostosowywały, globalne (czyt. Zachodnie) paradygmaty czyli, inaczej mówiąc, są to projekty lub próby teoretyzowania potencjału „krytycznego kosmopolityzmu”. Tytuły wielu ostatnio opublikowanych prac w obszarze postkolonializmu zdradzają silniejszą potrzebę mówienia o nowoczesności/teraźniejszości tak, aby ukazać nowoczesność nie jako pojedynczy moment (wyłoniony w konkretnym czasie i miejscu), lecz jako rozproszony i rozłączny konglomerat wydarzeń i dyskursów: Dipesh Chakrabarty *Provincializing Europe* i *Habitations of Modernity*; Walter D. Mignolo *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*; Arjun Appadurai *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*; E. San Juan Jr. *After Postcolonialism. Remapping Philippines – United States Confrontations*; Geeta Chowdhry i Sheila Nair, *Power, Postcolonialism, and International Relations*. To jedynie kilka przykładów jak postkolonializm dryfuje w kierunku studiów nad lokalnością, regionalizmem, i globalizacją.

Wszystkie te interdyscyplinarne badania nad fluktuacjami lokalności i przemieszczenia (lub, w języku Gauchariego i Deleuza deterytorializacji i reterytorializacji – ich metafora łączy jako modelu łączenia miejsc poza logiką binarności jest częstym odniesieniem w studiach postkolonialnych), pokazują konieczność przedstawienia różnicy jako aktywnego pogranicza między większością a mniejszością, poza ograniczeniami tożsamościowo określonej różnorodności, czyli kultury poza polityką multikulturalizmu. Co więcej, głosy ze strony antropologii kulturowej sygnalizują potrzebę uchwycenia różnicy poza kulturą.²⁶ W innych słowach, jest to potrzeba takiego określenia granic kultur, narodów, etniczności itd., aby pokazać, że związek przestrzeni i kultury jest o wiele bardziej chwiejny i nierówny, niż zwykliśmy myśleć. Akhil Gupta pisze: ‘fragmentaryczna przestrzeń będąca podstawą definicji antropologii jako studium kultur (w liczbie mnogiej) może stanowić jeden z powodów, dlaczego nie udało się do tej pory napisać historii antropologii jako biografii imperializmu’.²⁷ Autor ten, wzywając do większego uczulenia na sposób konceptualizacji przestrzeni w antropologii, zwraca uwagę, że funkcją granicy nie jest bynajmniej zapewnienie temu, co zakreśla, spójności i zwartości. Granica, a przede wszystkim jej ‘szczelinowy’ obszar zwany pograniczem, jest heterotopią. Jest to przestrzeń otwarta na ‘konceptualizację różnicy kulturowej bez odwoływania się do ortodoksyjnej idei „kultury”’.²⁸ Otwarcie takie oznacza dwie rzeczy. Po pierwsze, pokazuje, że umiejscowienie kultury jest zawsze zmienne. Prace antropologów takich jak Amitav Ghosh (*In an Antique Land*) ujawniają rzecz zdawałoby się oczywistą, lecz zapomnianą w tradycji badań nad kulturą, a mianowicie to, że dynamiczny potencjał kultury nie jest by-

najmniej cechą nowoczesności. Po drugie, heterotopia pogranicza jest tą przestrzenią, w której jedna ze stałych cech kultury – samo-diasporyzacja – spotyka się z inną potężną siłą deterytorializacyjną – z ‘zespołami działań kulturowych, które nie przynależą’.²⁹ Gupta odnosi się tutaj do Fredrica Jamesona, definiującego postmodernizm jako kulturową dominantę w dużym stopniu spokrewnioną z wolnym przepływem kapitału w dobie późnego kapitalizmu.³⁰ W kategoriach przestrzennych coraz trudniej więc myśleć o miejscu kultury jako wypadkowej grupy społecznej, ciągłości historycznej i relacji do całości polityczno-geograficznej takiej jak państwo. Gdy weźmiemy pod uwagę znaczenie sił ‘deterytorializujących’ – banalnym wręcz przykładem są media i cyberprzestrzeń – okaże się, że każda lokalna jednostka kulturowa jest tylko punktem na drodze ruchomych pejzaży społecznych i kulturowych.

Poszukiwanie miejsca ‘poza kulturą’, czyli poza bezproblemową zgodnością tożsamości, kultury, języka, etniczności itd., jest w podstawowym sensie poszukiwaniem lokalności jako żywego doświadczenia świata. Arjun Appadurai, autor *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (1996), który w ten właśnie sposób definiuje przedmiot badań antropologa kultury, rozpoczyna swą analizę procesów globalizacyjnych od podstawowego pytania: jak uchwycić to, co lokalne, w ‘nowym porządku niestabilności’.³¹ W tej paradoksalnej sytuacji, gdy płynność i przemieszczenie stają się zasadą porządku, ‘ruchome obrazy napotykają zdetytorializowaną widownię, w wyniku czego powstają diasporyczne sfery publiczne’.³² Zarówno dla Appaduraja, jak i Gupty, kwestia lokalności stanowi znaczną trudność, zwłaszcza w kolonialnym/postkolonialnym kontekście. Gupta zwraca uwagę, że znalezienie miejsca dla ‘hybrydowych kultur postkolonialności’³³ jest bardzo problematycznym zadaniem, a to dlatego, że trzeba zadać sobie pytanie, czy kultury te stanowią jedynie siłę zakłócającą łączność miejsca/kultury/narodu (tożsamości zbiorowej), czy też raczej tworzą nową kategorię kulturową. Na polu literatury problem ten można ciekawie obrazuje kontrast między dwoma pisarzami: V. S. Naipalem i Salmanem Rushditem. Tam, gdzie Naipaul widzi klęskę postkolonialności (w sensie kondycji kultury postkolonialnej), czyli w jej, jak to widzi, niemożności samodzielnej myśli i tworzenia, Rushdie widzi wielki potencjał uwolniony w procesach derywacji, melanzów, krótko mówiąc, w nicowaniu starego na nowe.

Appadurai nawiązuje do swojego własnego przejściowego związku z postkolonialnością. Najpierw, jeszcze w Indiach, gdy widział się jako wcielenie angielskiego dżentelmena, czyli doświadczał typowej fantazji naśladownictwa kolonialnego; następnie, już w Ameryce, jako fascynację bezwzględną i uzależniającą siłą tego kraju. Książka *Modernity at Large* jest próbą utworzenia podstaw dla ‘teorii przerw’ [*theory of rupture*], która stanowiłaby narzędzie do analizowania globalizacji przebiegającej po rozłącznych trajektoriach przepływu mediów, ideologii, kapitału i etniczności.³⁴ Arjun Appadurai wprowadza w ruch to, co Clifford Geertz nazwał ‘światem w kawałkach’³⁵ – świat poza podziałami, które stanowiły podstawę dla wiedzy o światowych systemach. Centralnym punktem

studium globalizacji Appaduraja jest wyobraźnia jako logika dnia codziennego. Wyobraźnia w rzeczywistości globalnych przepływów nie jest czynnikiem kompensacyjnym dla jednostki przytłumianej społecznymi nakazami; nie jest to więc eskapistyczna fantazja, lecz ważne źródło działania na przecięciu globalnych, 'zapośredniczanych przez media przedstawień' z lokalnym żywym doświadczeniem świata. Wyobraźnia ma siłę tworzenia z pamięci i pragnień diaspory – która jest tutaj synonimem rozproszenia i przemieszczenia – nowego źródła identyfikacji i siły dla zbiorowości. Tak powstają 'nowe mitografie' – 'postacie/tematy dla nowych projektów społecznych, nie tylko kontrapunkt dla pewników dnia codziennego'.³⁶

Wyobraźnia, jak dowodzi Appadurai, zamienia bierną konsumpcję towarów i przedstawień w aktywny proces przepisywania tychże w 'lokalne repertuary/programy ironii, gniewu, humoru i opozycji'.³⁷ Komentując na temat wybuchów nienawiści etnicznej w różnych miejscach globu, a szczególnie w Europie lat 90., przestrzega przed tendencją do odczytywania odnowionych nacjonalizmów jako fali pierwotnego sentymentu. Grozi to podziałem na narody/społeczności wolne od nacjonalistycznego ukąszenia, w domyśle kraje Europy zachodniej, lub szeroko rozumiany Zachód, i resztę – społeczności wciąż ulegające pierwotnym emocjom nienawiści rasowej i etnicznej, a więc niejako biologicznie nacjonalistyczne. Appadurai widzi w wojnach etnicznych lat 90. rezultat manipulowania tożsamością i różnicą kulturową dla celów politycznych. Jego definicja kulturalizmu jako 'świadomej mobilizacji różnic kulturowych na użytek większej narodowej lub trans-narodowej polityki'³⁸ podkreśla różnicujący, w przeciwieństwie do substancjalnego, aspekt kultury. W ideologii nacjonalistycznej nie mówi się o różnicy kulturowej jako dynamicznym aspekcie każdej kultury, lecz o autentyczności jako podstawie tożsamości narodowej, która z definicji jest zagrożona. Appadurai wydaje się nie zauważać, że autentyczność taka również jest 'wymyślona',³⁹ a więc wyobraźnia również spełnia ważną rolę w powstaniu i formowaniu programów nacjonalistycznych/fundamentalistycznych. Podkreśla on rolę wyobraźni pozytywnie opozycyjną wobec polityki autentyczności. W roli tej wyobraźnia współgra w tworzeniu nieortodoksyjnych, ruchomych i hybrydowych praktyk kulturowych, w których autentyczność rozumiana jako paszport do pełnoprawnego działania kulturowego jest albo nieważna, albo wręcz nieistniejąca. Jego przykłady – bary karaoke w Korei, w których hity popularnej muzyki zachodniej imitowane są z wiernością, która zaciera granice między wykonaniem autentycznym a naśladowanym; masowa popularność telenoweli hinduskich w Nigerii, do tego stopnia, że scenariusze filmowe stają się scenariuszami dla żywych biografii – można uzupełniać bardziej bliskimi nam przykładami – np. młodzi raperzy z blokowisk polskich miast; itd. W przykładach tych mamy do czynienia z procesami zawłaszczania i identyfikacji opartych na sile wyobraźni jako kluczowej dla życia strategii.

Postkolonialny komponent w teoriach globalizacji rozprasza narrację 'globalnej ekumeny', scenariusza autorstwa Ulfa Hannerza (ROK), zgodnie z którym

to scenariuszem ‘kultura peryferyjna będzie krok po kroku asymilować importowane znaczenia i formy, stapiając się stopniowo z centrum’.⁴⁰ Teoria globalizacji inspirowana studiami postkolonialnymi, ale też trudniejszym do określenia zespołem wpływów dawnych struktur kolonialnych na współczesne społeczeństwa, który w artykule tym nazwałam ‘kondycją postkolonialną’, ma swoje źródło w koncepcji kultury rozumianej nie jako akumulacja treści, lecz jako ‘strategia żyć-wa’. W miejscu tym widoczne jest powiązanie między Akhilem Gupta, Homim Bhabhą, i Arjunem Appadurajem. Bhabha stawia sobie za cel wypracowanie koncepcji kultury w której różnica aktywizuje się wewnątrz i w przekraczaniu granic kultury. Gupta, nawiązując do podstawowej zasady socjologicznej, mówiącej, że każda forma postrzegania, a więc tworzenia, miejsca, jest społecznym konstruktem, pokazuje, jak kultura podróżuje trawersem poprzez miejsca, destabilizując podział na ‘my’ i ‘oni’.⁴¹ Mobilność ta, jak podkreśla, uzmysławia konieczność zbudowania teorii szczelin, rozwinięcia topografii opartej na wielowymiarowych siatkach, tak, aby umiejscowienie kultury w klasie, płci społecznej, rasie, etniczności, języku, religii, zachowało swój interakcyjny, a więc i polityczny, charakter. Appadurai z kolei obiera za cel badań kulturę w jej formie przymiotnikowej, czyli z pewnością nie zamknięty byt, lecz żywą rzeczywistość ‘rozszerzonej teraźniejszości’.

Śledząc wszechobecność globalnych pejzaży, którą można zdefiniować w inspiracji Jamesonem jako rozproszoną po świecie – globalnie zdeterytoralizowaną – kulturową formację Zachodu, a przy tym koncentrując na heterotopkach powstałych na skutek globalnych przepływów, teoria globalizacji, inspirowana postkolonializmem, staje się dyskursem pozycyjności. ‘Pozycyjność’ oznacza tutaj miejsce dla krytycznego oglądu, niejako transcendentalne wobec totalności sił globalizujących, a jednak wewnętrzne. Oznacza też miejsce, w którym ‘niesamowitość [*the uncanny*] różnicy kulturowej’ okazuje się być ‘osobliwością tego, co znane’ [*strangeness of the familiar*].⁴² Jest to również miejsce, z którego promuje się nową kosmopolityczną myśl.⁴³ Taki krytyczny (Mignolo) lub społecznikowski (‘grassroots’ – Appadurai)⁴⁴ kosmopolityzm ma szansę rozwinąć się z, w słowach Homiego Bhabhy, z potrzeby oparcia naszego poczucia wzajemności w kondycji zmienności. Amitav Ghosh napisał w *In an Antique Land*: ‘wszyscy jesteśmy podróżnikami po Zachodzie’. Stwierdzenie to nie pozbawione jest przebiegłości, ponieważ ten właśnie Zachód w sposób widoczny gubi swą wyrazistość i tożsamość, a przy tym władzę, w zapiskach podróżników z rodzaju Ghosha. Czytelnik jego powieści i narracji antropologicznych zastanawia się, czy ma do czynienia z nowym, samo-świadomym orientalizmem, jako że autor ten inkrustuje swoje teksty niezwykle bogatym egzotycznym detalem. A może poetyka celowej, często ironicznej egzotyki sygnalizuje pojawienie się takiego właśnie nowego kosmopolityzmu, osadzonego w rodzimych językach i pejzażach?

‘Rodzimy kosmopolita’, termin Homiego Bhabhy,⁴⁵ który podkreśla paradoksalność nowej ‘globalnej ekumeny’ – ekumeny opartej na grze różnic – bliski jest w swojej wewnętrznej sprzeczności koncepcji jednojęzyczności Derridy: 1. Za-

wsze mówimy tylko jednym językiem [który nie jest moim językiem, ponieważ jestem Obcym w języku, który zamieszkuję]; 2. Nigdy nie mówimy jednym językiem. Mówić swoim językiem tak, aby być zrozumianym, a jednak utrzymać różnicę i lokalny idiom, znaczy tyle, co mówić w tłumaczeniu. Jest to proces 'odpodobnienia' *lingua franca* globalnego języka poprzez tłumaczenie na lokalne rodzime języki. W metaforze tłumaczenia kulturowego docieramy do sedna problematyki lokalności i globalności. Tłumaczenie jest tym procesem językowym, który, jeśli nawet najlepiej przeprowadzony, pozostawia ślady usuniętej obecności. W tym sensie stan lokalności i zdomowienia, które jest wynikiem migracji – 'przeniesienia przez język', czyli tłumaczenia właśnie, nawiedzane jest poczuciem 'osobliwości tego, co znane'. Przykładów na taką śladową obecność jest mnóstwo: dla Derridy Paryż jest właśnie taką spektralną/upiorną metropolią; Londyn Naipaula to miasto skarłatego ducha dawnej świetności. Nawiedzanie ma też odwrotny kierunek: Stuart Hall, jedna z najważniejszych postaci brytyjskich *cultural studies*, pamięta, że jako chłopiec wiedział więcej o żonkilkach z wiersza Wordswortha, niż o tropikalnych kwiatach na Jamajce, gdzie mieszkał. Podobne doświadczenie notuje George Lamming w metaforze śniegu w tropikach. Nowa wyobraźnia przestrzenna nie jest więc tak do końca nowa – jej podstawą jest stan opóźnienia, przyjscia w następstwie poprzednika, podróży w granicach Zachodu, który jest metonimią globalności. Lecz sposób, w jaki zainspiruje szkicowanie nowych map, zwłaszcza map tożsamości i przynależności kulturowej, może mieć zasadnicze znaczenie w promowaniu aktywnego uczestnictwa w procesach globalizacyjnych.

Przypisy:

¹ Dipesh Chakrabarty, Walter Dignolo, Graham Huggan, do których będę jeszcze się odnosić.

² Grupa historyków, którzy od lat 80. wydali serię prac na temat historii Indii – kolonialnej i postkolonialnej, ze szczególnym uwzględnieniem udziału grup społecznych (chłopi, niskie kasty, niedotykalni), wyeliminowanych w głównym nurcie historiografii Indii, w anty-kolonialnej mobilizacji. Główne nazwiska: Ranajit Guha, Partha Chatterjee e.a.

³ Lawrence Grossberg, *Identity and Cultural Studies. Is That All There is?*, w: Stuart Hall, Paul du Gay, red., *Questions of Cultural Identity*, Sage, 1997, s. 87–107.

⁴ Jacques Derrida, *Jednojęzyczność Innego, czyli...*, „Literatura na świecie”, grudzień 1998.

⁵ W postkolonializmie Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge 1994, Gloria Anzaldúa *Borderlands=la frontera, the new mestiza*, 1987, także Akhil Gupta, James Fergusson, Arjun Appadurai, Renato Rosaldo itd.

⁶ Edward Said, *Intellectuals in the post-colonial world*, „Salmagundi” 70/71, 1986, s. 44 – 64.

⁷ Kwame Anthony Appiah, *Is the 'Post-' in Postmodernism the 'Post-' in 'Postcolonial?'*, „Critical Inquiry” 17 (winter 1992).

⁸ Gayatri Chakravorty Spivak, *Teaching for the Times*, w: McClintock, Anne; Mufti, Aamir; Shohat, Ella, red.: *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*, University of Minnesota Press 1997.

- ⁹ Homi Bhabha, *The Commitment to Theory, w: Location of Culture*, 1994.
- ¹⁰ Edward Soja wykorzystuje termin Henri Lefebvre'a [Third Space] w: *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Maiden MA, Oxford, Blackwell Publishers.
- ¹¹ Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Verso 1992; Arif Dirlik, *The Post-colonial Aura*, „Critical Inquiry” 20:2, 1994.
- ¹² Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: a Derivative Discourse?* Zed Books, 1986.
- ¹³ E. San Juan, Jr., *After Postcolonialism: Remapping Philippines – United States Confrontations*, Rowman & Littlefield Publishers 2000; Neil Lazarus, *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*, Cambridge University Press 1999.
- ¹⁴ Graham Huggan, *Decolonizing the Map: Post-Colonialism, Post-Structuralism and the Cartographic Connection*, w: Adam, Tiffin, red., *Past the Last Post*, Harvester Wheatsheaf, Londyn 1991.
- ¹⁵ Derrida, *Jednojęzyczność...*
- ¹⁶ Tamże, s. 129.
- ¹⁷ Salman Rushdie, *The Empire writes back with a vengeance*, „Times Literary Supplement”, oraz *Commonwealth Literature Does not Exist, Imaginary Homelands*, Granta Books 1992.
- ¹⁸ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Postcolonial Literatures*, Routledge 1989.
- ¹⁹ Ann McClintock, *The Angel of Progress...* w: Patrick Williams, Laura Chrisman, *Colonial Discourse Analysis and Post-Colonial Theory*, Harvester Wheatsheaf 1994.
- ²⁰ Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West*, Routledge 1991.
- ²¹ Spivak, *Teaching for the Times*, w: McClintock, Mufti, Shohat, s. 496.
- ²² Bhabha, *The World and the Home*, w: McClintock, Mufti, Shohat, s. 445 – 455.
- ²³ Stanley Fish, *Boutique Multiculturalism, or Why are Intellectuals Afraid of Hate Speech?*, „Critical Inquiry” 23 (1997), s. 378–396.
- ²⁴ Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford University Press 2001.
- ²⁵ Bhabha, *Commitment to Theory*, s 217. [‘problem of signifying interstitial passages and processes of difference inscribed in the in-between, in the temporal break-up that weaves the global “text”’]
- ²⁶ Zob. Akhil Gupta, Lila Abu-Lughod.
- ²⁷ Akhil Gupta, James Ferguson, *Beyond „Culture”: Space, Identity, and the Politics of Difference*, w: Rosaldo, Renato; Inda, red.: *The Anthropology of Globalization. A Reader*, Blackwell 2002, s. 67.
- ²⁸ Tamże, s. 77.
- ²⁹ Tamże, s. 77.
- ³⁰ Fredric Jameson, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press 1991.
- ³¹ Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press 1996, s. 4.

³² Tamże, s. 4.

³³ Gupta, Ferguson, s. 66.

³⁴ „Etniczność” ma tu znaczenie celowo szerokie – oznacza duże grupy społeczne, do których nie pasuje definicja narodu, jako że ich cechą jest przemieszczenie, ani diaspory, ponieważ nie jest to jeszcze stan osadzenia w nowym miejscu.

³⁵ Clifford Geertz, *Świat w kawałkach*, tłum. Dorota Kołodziejczyk, w: Marcin Brocki, Dorota Wolska, red., *Clifford Geertz. Lokalna lektura*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, seria Anthropos, 2002.

³⁶ Appadurai, *Modernity at Large*, s. 6.

³⁷ Tamże, s. 7.

³⁸ Tamże, s. 25.

³⁹ Zob. Eric Hobsbawm, Terence Ranger, wyd., *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press 1983.

⁴⁰ Ulf Hannerz, *Notes on the Global Ecumene*, w: Rosaldo, Ina, s. 12.

⁴¹ Gupta, Ferguson, s. 77.

⁴² Bhabha, *The World and the Home*, s. 447, 449.

⁴³ Seria czasopisma „Public Culture”, wydana pt. *Millennial Quartet*, Chicago University Press 2000.

⁴⁴ Walter D. Mignolo, *The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism* „Public Culture” 2000, 12 (3): 721–748; Arjun Appadurai, *Grassroots Globalization and the Research Imagination*, „Public Culture” 2000, 12 (1), s. 1–19.

⁴⁵ Bhabha, „Public Culture” 2000.

Brzytwa kapitana Lewisa

1. Dryfujące zwłoki, a odkrycie Ameryki

Okazuje się, że w sposób czysto symboliczny, chociaż niezupełnie zgodnie z tym, co sugerują podręczniki historii, podróżujące ciała rzeczywiście ponoszą odpowiedzialność za odkrycie (czy jak to się dzisiaj mówi, wynalezienie) Ameryki. Dokładniej zaś rzecz ujmując: dwa ciała. A jeszcze dokładniej: dwa martwe ciała unoszące się na morskich falach. Kiedy u schyłku piętnastego wieku prądy oceaniczne wyrzuciły na wybrzeże Azorów dwa trupy, których rysy sugerowały nieznaną dotąd rasę ludzi, Krzysztof Kolumb zainteresował się znalezionymi zwłokami i uwierzył w istnienie nieznanych ziem na zachodzie. Wybitny podróżnik epoki Oświecenia, Alexander von Humboldt, opisuje ten incydent w swoich dziełach, chociaż nie tłumaczy w jaki sposób można było rozpoznać rysy nieznannej rasy, skoro ciała tak długo przebywały w oceanicznej wodzie.¹ Nawet gdybyśmy chcieli podeprzeć się zdumiewającym sformułowaniem D.H. Lawrence'a ze słynnego tomu *Studies in Classic American Literature*, że „rozkładający się biały człowiek przedstawia zaiste okropny widok,”² sformułowaniem, które może sugerować, iż istnieje rasowa różnica w estetyce cielesnego składu i rozkładu; nawet gdybyśmy pod wpływem tegoż sformułowania wysnuli wniosek, że widocznie wyłowione ciała nie były okropne, a więc zapewne nie białe, musielibyśmy przyznać, że pozostawałyby pewne luki logiczne w takim rozumowaniu.

Dzisiaj wiemy już, że Kolumb był oszustem, który fałszował mapy Afryki, aby łatwiej uzyskać niezbędne fundusze, więc w zasadzie interesuje nas tylko symboliczne, nie zaś praktyczne znaczenie tej anegdoty.³ Zresztą anegdota, od czasów Kolumba właśnie, wypełniają literaturę podróżniczą i nie należy ich ignorować, ponieważ, jak twierdzi Stephen Greenblatt, są znaczącymi produktami każdej kultury i ukazują – na zasadzie pojedynczych przeblysków – istotne strategie i techniki reprezentacji.⁴

Zacząłem od ciał i na tym polu pozostanę. „Intymny związek między ciałem a umysłem,” pisał Thomas De Quincey w roku 1803, „nie doczekał się jeszcze odpowiedniego opracowania teoretycznego, ani zastosowania w praktyce.”⁵ W dzisiejszych czasach, z powodu istotnych przewartościowań w filozofii i krytyce, De Quincey mógłby poczuć przynajmniej częściową satysfakcję. Współczesny materializm w najprzeróżniejszych postaciach (estetyka Bachtina, postmodernizm Lyotarda i Derridy, epistemologia Foucaulta, schizoanaliza Deleuzego i feminizm Irigaray, etc.) uparcie kwestionuje twierdzenie, że ciało można relegować na pozycje służebne względem rozumu. Postmoderniści podkreślają, iż ciało odgrywa niebagatelną rolę w konstytuowaniu i destabilizowaniu mówiącego (i piszącego) podmiotu.⁶ Jednakże, z pełną świadomością, że ciała i znaczenia splatają się tak dynamicznie (i równie szczęśliwie) jak grupa Laokoona, kiedy w grę wchodzi

studia kolonialne i postkolonialne, rezultat materialistycznego uwikłania okazuje się biletem w jedną zaledwie stronę.

W większości istotnych studiów postkolonialnych, począwszy od tekstów Frantza Fanona z lat pięćdziesiątych dwudziestego wieku, poprzez zbiór ważnych esejów na temat „rasy” i literatury, wydanych przez Henry’ego Louisa Gatesa w roku 1985, a skończywszy na opracowaniach Anne McClintock z połowy lat dziewięćdziesiątych, ciało postrzega się jako rodzaj szczególnego tekstu, na którym i przy pomocy którego łatwo wyznaczyć znamiona odrębności bądź to z powodu prowokującej widzialności ciała („stan relatywnej nagości”⁷) bądź przeciwnie, z powodu jego irytującego ukrycia (np. w krajach arabskich bądź też, symbolicznie, jak w *Jądrze ciemności* Conrada).⁸ Jednak, by w ogóle sprawdzić czy ocenić, w jakim stopniu postkolonialne ciało było i pozostaje do dzisiaj polem bitwy o dyskursywną władzę, należałoby zacząć od uświadomienia sobie istoty somatyki samego podróżnika – jego zgody bądź braku zgody na własne ciało *vis-à-vis* innych ciał, jego metod tłumaczenia somatyki na semantykę. Chyba nigdzie bowiem łączność między fizycznością a psychiką nie jest bardziej oczywista niż w literaturze podróżniczej, chyba nigdzie kartezjański postulat dychotomii między ciałem i umysłem nie jest bardziej skompromitowany niż w tejże literaturze, gdzie komponent somatyczny musi być, chcąc nie chcąc, istotną częścią składową dyskursu.

A jednak, gdyby sądzić po braku studiów krytycznych w tej dziedzinie, fizyczności podróżnika odmawia się większego znaczenia. Odkrywcy, niczym artyści uliczni, używają swych ciał jako materiału do pracy i podobnie jak to ma miejsce w przypadku artystów ulicznych, publiczność w dużej mierze ignoruje ich popisy. W rezultacie postulat De Quinceya dotyczący intymnego związku między ciałem i umysłem pozostaje niezrealizowany do dzisiaj, jeśli rozpatrujemy znakomitą większość krytyki postkolonialnej dotyczącej literatury podróżniczej. Nie musimy posuwać się tak daleko jak romantyczny filozof, który w *Ostatnich dniach Immanuela Kanta* nieco na wyrost stawia ciało *przed* umysłem,⁹ ale w czasach neo-darwinowskich, post-freudowskich i post-postmodernistycznych, powinniśmy przynajmniej spróbować ustalić niektóre kody decydujące o tym, że czasami podróżnicy chcą, jak Odyseusz w konfrontacji z Cyklopem, zaprzeczyć swej cielesności, albo odwrotnie, bronią bezwzględnego prymatu fizyczności, jak to ma miejsce w przypadku barona Münchhausena.

2. Trzy ćwiartki człowieka i inne ułamki

Edmund Husserl w eseju „The World of the Living Present and the Constitution of the Surrounding World External to the Organism” podkreśla, że ruch jest naczelnym aktem kognitywnym, przez który „ja” doświadcza i rozumie swoją spójność w opozycji do reszty świata.¹⁰ Podróżujące ciało, spojone kośćmi, mięśniami i skórą, ciągle zmienia swą pozycję w relacji do otoczenia i w ten właśnie sposób przekonuje się o swej spistości i unikalności.

Wielu filozofów nie zgodziłoby się z tą teorią. Ciało nie jest nieprzenikalne i najlepiej pisał o tym zapewne Michaił Bachtin w studium o twórczości Rabela-

isa.¹¹ Bachtin utrzymuje, że w czasach Renesansu, czyli w epoce wielkich odkryć geograficznych, ciało nie można jeszcze było rozpatrywać samych w sobie, ponieważ przekraczały one granice izolacji. Bachtin przeciwstawia klasyczny obraz kompletnego człowieka i groteskowy obraz człowieka niekompletnego, otwartego, nieoddzielonego od reszty świata granicami, ale przerastającego samego siebie i stapiającego się z otoczeniem.¹² Poszczególne akty ludzkiego dramatu odgrywane są na styku ciała i świata zewnętrznego.¹³ Człowiek klasyczny jest samowystarczalny, a granice oddzielające go od zewnętrznego świata są ostro zarysowane. Człowiek groteskowy z kolei zaprzecza podziałowi między *ciałem w ruchu* a *tym, czym to ciało nie jest*, gdyż formuła taka mogłaby mieć zastosowanie jedynie w przypadku człowieka klasycznego.

Husserl, w odróżnieniu od Bachtina, przeciwstawił teoretycznie ciało w ruchu i świat poza ciałem w ruchu, tak jakby sprawa takiego podziału była bezdyskusyjna, ale przecież na poziomie praktyki kulturowej sytuacja jest znacznie bardziej złożona. Na przykład, jeśli podróżujące ciało spojone kośćmi, mięśniami i skórą ciągle zmienia swą pozycję względem tego co istnieje poza nim (i w ten oto sposób przekonuje się o swojej spójności i unikalności), co dzieje się z tą spójnością i unikalnością w sytuacji, gdy części ciała oddzielają się od jego reszty? Jak te utracone części funkcjonują symbolicznie? Jak będzie funkcjonowało ciało bez nich? Te pytania, wprowadzające pewną fantazję anatomiczną, albo, jak powiedziałby Bachtin „swobodną rozgrywkę między ludzkim ciałem i jego organami”¹⁴ cieszyły się popularnością nie tylko w czasach średniowiecznych czy renesansowych. W *Mardi*, fikcji, którą Melville pragnie przedstawić za prawdę, jak zaznacza w Przedmowie, powyższy dylemat znajduje się w centrum epizodu amputacyjnego: „A zatem, gdzie jest teraz Samoa? W martwym ramieniu zwisającym tak wysoko jak Haman? Czy raczej w żywym korpusie poniżej? Czy ramię odcięto od ciała, czy ciało od ramienia? Szczątkowa część Samoa żyła, więc mówimy, że to korpus był nim.”¹⁵ Mając zaś na myśli Admirała Nelsona, Melville szacuje, że podczas zmagania pod Teneryfą Nelson „ujmując rzecz fizjologicznie był zaledwie trzema ćwiartkami człowieka.”¹⁶

Wspomniałem już symbolikę dwóch rozkładających się całości w postaci dryfujących ciał i będę poniekąd kontynuował dwójkową arytmetykę, ponieważ w eseju tym pragnę przyrzeć się bliżej zapiskom słynnej ekspedycji Meriwethera Lewisa i Williama Clarka. Amerykanie, przedzierając się przez kontynent ku wybrzeżu Pacyfiku, mają świadomość, iż kontynuują misję rozpoczętą przez Kolumba, chociaż Lewis przyznaje melancholijnie, że flota, którą dysponuje ekspedycja jest „nie tak godna podziwu jak flota Kolumba albo kapitana Cooka.”¹⁷

W *Dziennikach* Lewisa i Clarka znajdziemy ciekawy materiał do analizy problemów wprowadzonych przez Husserla i Bachtina. Na polu fantazji anatomicznych mamy na przykład do czynienia z opisami Clarka dotyczącymi zwyczajów Mandanów, którzy dowodzą smutku po śmierci bliskiej osoby poprzez kaleczenie własnego ciała: „często się bowiem zdarzało, że sobie obcinali 2 małe palce u dłoni, a czasem więcej, dla podkreślenia swoich dzikich afektów.”¹⁸ Brak pal-

ców jest oznaką smutku żałobnika, symbolizuje dobrowolne oddanie części własnego ciała światu zewnętrznemu. Ale Lewis i Clark opisują także praktyki, które pozwalają częściom ciała przemieszczać się w innych kierunkach, w dodatku z większą swobodą. Notują zjawiska, które w tradycyjnej krytyce literackiej byłyby zinterpretowane jako przejście synekdochiczne.¹⁹

Namacalnym przykładem (dosłownie) takiego synekdochicznego przejścia jest kolekcja nadmiernej ilości palców jako znak odwagi wojownika. Podczas rozmowy z wodzem Indian Columbia, Clark podziwia woreczek z amuletami zawierający czternaście pomalowanych na czerwono palców. Zostały zdobyte w boju i kapitan Clark dziwi się tylko, że jest to inne trofeum niż zabierane zazwyczaj: „to pierwszy znany mi przypadek, żeby Indianin zamiast skalpu brał jakieś inne trofeum wyczynów na martwych ciałach wrogów.”²⁰

Redukowanie wrogiego ciała i wzbogacanie własnego zdobytymi częściami jest przeciwieństwem żałoby. W symbolicznym świecie palców, które można oddzielać i którymi można manipulować, żałoba wymaga pogardy dla własnego ciała, podczas gdy zwycięstwo w bitwie wymaga celebracji cielesności i nadmiaru.

Lewis i Clark nie tylko widzą i opisują amputacje. Czasem sami są chirurgami, na przykład kiedy musieli odciąć odmrożone palce u stóp indiańskiego chłopca przyniesionego do ich kwatery zimowej w Fort Mandan. Clark relacjonuje chłodno zabieg dokonany przy użyciu piły: „Kapitan Lewis odciął odmrożone jakiś czas temu palce u stopy chłopca.”²¹ A kiedy kilka dni później konieczne okazuje się odcięcie palców u drugiej stopy, pisze równie chłodno: „Odcieśliśmy chłopcu palce u nóg.”²²

Na marginesie można zaznaczyć, że historie amputacji umieszczają Lewisa i Clarka solidnie w kanonie amerykańskiej literatury. Sharon Cameron w ciekawym studium na temat cielesności dochodzi do wniosku, że literatura amerykańska od samego początku skupia się na kwestiach rozpadu i parcelizacji ciała.²³ Wprawdzie Cameron nie cofa się w swych przykładach aż do czasów Lewisa i Clarka, ale z łatwością znalazłaby tu potwierdzenie swych odkryć dotyczących genezy literatury amerykańskiej.

3. Dlaczego Lewis i Clark nie stworzyli metaforyki rzeźączki

Można odnieść wrażenie, że język oświeceniowego raportu z podróży jest szczególnie odporny na wyrażanie bólu. Zapiski ekspedycji Lewisa i Clarka dostarczają bogatej dokumentacji dowodzącej, że westchnienia i jęki umęczonego ciała nie poddają się strukturom lingwistycznym i opierają się dyskursywności.

Kiedy jeden z członków ekspedycji przypadkowo postrzelił Lewisa biorąc go za łosia, Lewis notuje:

Właśnie strzelałem do łosia [...] kiedy kula trafiła mnie w lewe udo, a także przecięła od tyłu moje prawe udo na głębokość kuli; trafienie było bardzo bolesne; natychmiast zrozumiałem, że Cruzatte zamiast do łosia przypadkowo strzelił w moją stronę [...] krzyknąłem więc w jego kierunku, do diaska, postrzeliłeś mnie.²⁴

Lewis dociera do łodzi o własnych siłach i informuje załogę o incydencie: „powiedziałem im, że jestem ranny, ale chyba nie śmiertelnie” po czym kontynuuje notatki. Dopiero później przyznaje, że cierpi i prawie nie może chodzić. Sam opatruje ranę i opisuje swój stan używając neutralnego żargonu medycznego (krwawienie, ale kość i arteria nienaruszone), nocą notuje wysoką gorączkę i stwierdza, że spędził „bardzo nieprzyjemną noc.”²⁵ Czytając tę relację trudno wprost uwierzyć, że Lewis opisuje przeszywający ból. Zresztą cierpienia zmusiły go w końcu do zamilknięcia: „ponieważ w obecnej sytuacji pisanie przysparza mi okropnego bólu, przerywam aż mój stan się polepszy, a mój przyjaciel kapitan Clark będzie kontynuował zapiski.”²⁶

Zdaniem Lewisa rana była niegroźna, ale po zbadaniu jej Clark stwierdza, że jest „zaiste paskudna.” Relacja Clarka uzmysławia czytelnikowi, że sytuacja była poważna, ale po raz kolejny mamy do czynienia z medycznym słownictwem, obiektywizującym i poniekąd odpornym na ból.

Susan Sontag uświadomiła nam, że w kulturze i literaturze choroby i niedyspozycje często funkcjonują w sposób metaforyczny, ale zasada ta nie wydaje się obowiązywać ani w czasach oświeceniowych, ani w literaturze podróżniczej, chyba że mamy do czynienia z satyrą Swifta, który tak czy owak w dwudziestym drugim rozdziale *Podróży Guliwera* wyśmiewa pomysł metaforyzowania chorób. Pomysł, że chore ciało jest intrygujące i pokrewny pomysł, że choroba wyróżnia jednostkę, to wynalazki Romantyzmu i może gdyby Lewis i Clark podróżowali choćby o dekadę później, ich inklinacje byłyby zupełnie inne.

W *Dziennikach* poświęcono sporo miejsca chorobom i niedyspozycjom zarówno samych dowódców, jak i innych członków ekspedycji, ale uniknięto „pułapek metaforyzacji”²⁷ i estetyzacji stanu chorobowego poprzez obraną metodę: polega ona na chłodnym katalogowaniu schorzeń. Lista wszystkich omawianych chorób byłaby nader nudna, ale te, które wspomniane są najczęściej mogą zrobić wrażenie na czytelniku: chore oczy, chore stopy, chore gardła, grypa, ropnie, wrzody, rozwolnienie, dyzenteria, skrofuły, reumatyzm, bóle zębów, bóle głowy, gorączka i zimnica, ospa i zawroty głowy, udar słoneczny, przemęczenie, stłuczenie, rany cięte, malaria, wole, kolka, ukąszenie żmii, zapalenie wyrostka robaczkowego, rzeżączka, syfilis, zwichnięte ramiona, opuchnięte palce, odmrożenia, liczne choroby skóry i cała lista niezidentyfikowanych chorób. Ciekawe jednak, że nie ma ani jednej wzmianki o gruźlicy – naczelnej chorobie u Sontag. Banalizowanie i katalogowanie dolegliwości eliminuje potrzebę „naczelnictwa” konkretnej choroby²⁸ i nie pozwala ani na poetykę, ani na metaforykę fizycznych niedyspozycji.

4. Nie powinno się spożywać ziemi

Wracając do kwestii poruszonych w eseju Husserla musimy zaznaczyć, że w najnowszych trendach krytyki psychoanalitycznej rozwinęło się nieco podobne stanowisko, widoczne szczególnie w późnych pracach Julii Kristevej. Możemy przyjąć argumentację dotyczącą zasadniczości „materii odtraconej,” przez co

definiowane jest „wszystko co musimy porzucić, od czego musimy się oddalić, aby być”²⁹ począwszy od paznokci, a na odchodach skończywszy. Kiedy koncepcję tę zastosuje się do dyskursu podróźniczego widać, że jest ona ekwiwalentna do taktyki przetrwania w ruchu, ponieważ porzucanie i oddalanie się jest taktyką przeżycia, zaś „aby być” Kristevej staje się „aby przeżyć” i „aby kontynuować ruch.” Sam akt geometrycznego oddalania się od wszystkiego, co człowiek za sobą zostawia jest miarą ciągłości podróży i jej sukcesu. W ten oto ograniczony sposób geometria stosowana i stosowana wektorialność łączą się bezpośrednio z odtrąceniem. Lecz nawet zakładając, że koncepcje psychoanalityczne nas nie interesują, koncepcje odtrąconej materii powinny nas interesować, wiążą się bowiem z tym, co sygnalizowaliśmy w kwestii amputacji oraz chorób, w wyniku których odrzucane są nie tylko paznokcie, ale i palce, i całe ręce, zaś zdegrustowane ego oddala się od nich w pośpiechu. Powinniśmy też pamiętać o odwrotnych sytuacjach, to znaczy nie takich, gdzie jakaś część opuszcza ciało stając się organicznie częścią świata zewnętrznego, ale takich, gdzie świat zewnętrzny wdzierza się w ciało. Innymi słowy, materia wchłaniana jest równie interesująca jak materia wydalana. Najbardziej prozaiczna wersja tego kierunku przenikania dotyczy spożywania pokarmu. W akcie jedzenia bowiem ciało przekracza swoje granice, jak to zauważył Bachtin:

[ciało] połyka, pożera, rozdziera świat na strzępy, wzbogaca się i wzrasta kosztem świata. To podczas spotkania człowieka ze światem, odbywającego się w otwartych, gryzących, rozdrabniających, żujących ustach człowiek smakuje świat, przedstawia go swemu ciału, czyni zeń część samego siebie.³⁰

Biorąc pod uwagę ludzką wszystkożerność, najbardziej interesujące wydają się te przypadki, które znajdują się na peryferiach przyswajalności. Jeśli podróżnik komentuje dietetyczne zwyczaje innych ludów, to jednocześnie w sposób niebezpośredni pisze o tym, co jego ciało mogłoby lub czego nie mogłoby wchłoniąć, co on sam uznaje za obrzydliwe, co powoduje bunt i konwulsje, co zmusza do wymiotów – czyli produkowania materii odrzuconej.

Dwa najbardziej interesujące przypadki znajdują się na dwóch biegunach przyswajalności: geofagia (jedzenie ziemi) i antropofagia. Indianie Otomak na przykład „połykają olbrzymie ilości ziemi” kiedy są głodni, a dokładniej jedzą glinę pieczoną w ogniu, bez dodatków czegokolwiek organicznego, czy to w formie tłuszczu czy mąki.³¹ Pochłanianie żywności na ogół powoduje wydalenie resztek strawionej materii, ale w przypadku geofagii bez dodatków czegokolwiek organicznego, procesy trawienne okazują się niemal bezcelowe, skoro na końcu trawiennej odysei to co się wydala jest – jeśli pominąć śladowe ilości mikroelementów – tym samym, co się wchłaniało. W większości tradycyjnych mitologii i w systemach przedstawień symbolicznych to ziemia wchłania człowieka, a potem następuje moment ponownych narodzin. Geofagia przekreśla i ośmiesza język tradycyjnej symboliki, niszczy jej optymistyczne, odrodzeniowe podstawy. Z jednej strony bowiem geofagia przeczy uniwersalności mitu o możliwości od-

rodzenia poprzez „degradację” (rozumianą jako połknięcie przez ziemię). Z drugiej zaś strony teoretycznie umożliwia scenariusz pisany jakby dla barona Münchhausena albo Lemuela Guliwera. Po czym miałby podróżować podróżnik, gdyby cała ziemia została wchłonięta, albo, co gorsza, wchłonięta i wydalona? W dodatku akt ten może budzić zawiść, bowiem pochłanianie ziemi przez tubylca jest gestem właściciela, symbolem pragnienia tubylca, by zjednoczyć się z otaczającą go ziemią. O ile takie pragnienie zapewne nie jest podróżnikowi obce, ziemia, po której kroczy nie należy do niego. A zatem, rewolta podróżnika przeciwko geofagii jest zarówno rewoltą ciała przeciwko monstrualności, jak i symbolem zawiści.

Tu jawi się nam granica dla triumfalizmu rodem z Bachtina. Kiedy twierdzi on, że spotkanie jedzącego człowieka ze światem jest aktem zwycięstwa, ponieważ człowiek pożera świat, nie będąc jednocześnie przezeń pożerany, a granice między światem a człowiekiem zacierają się na korzyść człowieka,³² nie powinno się zapominać iż:

[1] zwycięskie ciało pochłania pokonany świat i ulega odnowie *tylko wówczas*, gdy konsumpcji towarzyszy trawienie. W przypadku geofagii nie ma odnowienia, a więc nie ma zwycięstwa ciała nad światem.

[2] geofagia jest nie tylko znakiem klęski, ale także znakiem monstrualności, ponieważ stanowi akt potencjalnie destrukcyjny. Zjadacz ziemi wyjada bowiem ziemię, po której stąpa. Wszelkie tendencje inkorporacyjne są podejrzane i nic dziwnego, że w psychoanalizie pochłanianie jest uznawane za tendencję zgonną.³³

Geofagię odnotowuje się w Nowej Kaledonii i Peru, wśród mieszkańców wybrzeży Gwinei, wśród niewolników na Martynice oraz na Jawie, gdzie kobiety jedzą ziemię, by stracić apetyt i zeszczupleć (zapewne dawna odmiana anoreksji).³⁴ W *Dziennikach* Lewisa i Clarka geofagii nie wspomina się bezpośrednio, ale Clark przypisuje niektóre choroby Indian Nez Perces faktowi, iż jedzą żywność z piaskiem.³⁵

Kanibalizm to znacznie bardziej skomplikowana kwestia, którą tutaj możemy jedynie zasygnalizować skrótowo. Kiedy wkładem w ludzkie ciało jest fragment ludzkiego ciała, to jest w tym gest ku samozagładzie. Ciało, które może strawić ludzkie ciało jest potencjalnie ciałem samobójczym.

5. Ciało poruszone...

Ekspedycja podróżnicza to przede wszystkim akty powtarzania i nudy wynikające z konieczności codziennego dokonywania niemal tych samych gestów i czynności. By nadać sens tej jakże często zniechęcającej rutynie, podróżnik musi obrzydzać sobie kulturę bezruchu. W filozofii trend ten pojawia się prawdopodobnie wraz z Diogenesem i trwa niemal bez przerwy wzdłuż szeregów „space-rujących filozofów” aż po Nietzschego, który – gdyby pisał nieco wcześniej – objawiłby wszystkim podróżnikom nie tylko *telos*, ale i stosowną maksymę. „*Siedźcie jak najmniej*”, wzywa Nietzsche w *Ecce Homo*; „nie dawajcie wiary żadnej myśli, która nie zrodziła się poza murami, kiedy człowiek poruszał się swobodnie

– kiedy to same mięśnie uczują.³⁶ Zarówno w *Zmierzchu bożyszcz* jak w *Ecce Homo* Nietzsche oznajmia z charakterystyczną pewnością siebie, że życie siedzące to grzech przeciwko duchowi świętemu.³⁷ Nie ma wątpliwości, że słowa te uradowałyby większość podróżników, pośrednio celebrując ich wysiłek jako cnotę i wyczyn intelektualny.

Wróćmy jednak do kwestii materii odtrącanej (wydalanej) i materii wchłanianej. Możliwe jest jeszcze inne, bardziej hiperboliczne spojrzenie na podróżowanie. Jeśli osiadła społeczność tworzy, jak to zazwyczaj ma miejsce, statyczną *body politic*, nieco na modłę Lewiatana, wówczas podróżnicy są z tej społeczności wydaleniem, odtrąceniem w tym sensie, że to co „wydalone” czasowo dystansuje się od statycznego lewiatanowskiego korpusu. Można tu wprawdzie podnieść logiczny sprzeciw: czy jest prawdopodobne, by to co wydalone mogło aktywnie oddawać się ruchowi? Sprzeciw taki jednak może i powinien być *oddalony*, ponieważ mówimy wciąż o sferze symbolicznej i poruszające się części ciała nie są bynajmniej czymś nowym w setkach mitów i baśni. A i poza baśniami nie jest to bynajmniej pomysł rewolucyjny. W groteskowych obrazach ciała podstawową rolę zawsze pełnią te części, które potrafią oddzielić się od korpusu i prowadzić niezależną egzystencję, ukrywając resztę ciała jako coś drugorzędnego.³⁸ To co amputowane i „odtrącone” mogło z pewnością poruszać się w hiperbolach Emersona dotyczących kondycji społecznej. Emerson pisze wszak, że „członki uległy amputacji i wałęsają się z dala od korpusu jak jakieś chodzące potwory: tu jakiś palec, tu szyja, żołądek albo i łokieć, ale nigdy nie człowiek.”³⁹

Wszystko to prowadzi nas w sposób nieunikniony do najpoważniejszego aspektu „odtrącenia”, czyli do depresji (melancholii). Lewis miał do czynienia z depresją zarówno jako świadek, jak i ofiara. W drodze powrotnej znowu do obozu podróżników przyprowadzono kilka chorych Indianek. Jedną z nich cierpiał na melancholię. Lewis, który – mówiąc szczerze – powinien już wówczas wykazać nieco więcej zrozumienia, relacjonuje sucho: „robiła wrażenie bardzo smutnej i z opisu choroby wyglądało to na histerię.” Histeria była wówczas uznawana za żeńską odmianę męskiej „hipochondrii,” a obie były podgrupami mieszczącymi się w znacznie szerszym pojęciu melancholii. Lewis i Clark zalecają tradycyjne lekarstwo: trzydzieści kropli laudanum, które – jako tynktura opium – jest środkiem uspokajającym, ale nie jest lekarstwem na depresję.⁴⁰

Samobójstwo Meriwethera Lewisa w roku 1809, trzy lata po zakończeniu ekspedycji, spowodowane nasilającą się depresją, było jednocześnie aktem samo-okaleczenia i likwidacją ciała. Żadna dawka laudanum nie mogła temu zapobiec. Lewis strzelił sobie w głowę, strzelił sobie w pierś, ale ponieważ śmierć nie nadchodziła – w końcu był bardzo silny fizycznie – kiedy nad ranem znaleziono go w agonii „zawzięcie ciął się brzytwą, od stóp do głów.”⁴¹ I tu dochodzimy do sedna sprawy w kwestii podróży i melancholii, melancholii uczeplonej każdej formy ruchu, a jest to dziedzina, której należałoby się przyjrzeć nieco dokładniej niż to zrobił nawet Claude Levi Strauss, który przyczynił się jedynie do nieco anegdotycznego i powierzchownego rozpowszechnienia idei smutku tropików.

Kiedy Lewis był młodzieńcem, boso polował w śniegu, co nieodmiennie dziwiło Thomasa Jeffersona. Wzbudzało to jednak nie tylko podziw dla hartu młodzieńca, ale sugerowało również tkwiący w nim niepokój.⁴² Tyle że podróżnika musi trawić niepokój niemal z definicji; podróżnik pozostaje bowiem w głębokiej niezgodzie ze statycznością ciała, z punktowością – z punktem, w którym ciało akurat znajduje się w danym momencie. Podróżnik bez wątplenia preferuje następstwo punktów, preferuje wektory i linearność znacznie bardziej niż punktowość ciała względem czasoprzestrzeni. Groteskowe przedstawienia Don Kichota i jego wydłużone narzędzia doskonale parodiują i podsumowują tę predyspozycję. Umysł podróżnika to umysł donkiszotowski, odrzuca bowiem nie tylko stateczność ciała, ale i możliwość sukcesu. W przypadku Lewisa jest to oczywiste. Jego biograf, Stephen E. Ambrose, zastanawia się dlaczego Lewis, ignorując rozkazy swoich zwierzchników, przestaje przez dłuższy czas prowadzić zapiski z chwilą, gdy ekspedycja dociera do Pacyfiku. Innymi słowy, Lewis nie notuje momentu triumfu.⁴³ Triumf oznaczał punkt, w którym ekspedycja musiała zawrócić. Triumf oznacza poczucie końca oraz moment, w którym dynamiczny wektor przestaje być wektorem i zamienia się w statyczny punkt, albo obraca się niejako przeciwko samemu sobie podczas podróży polegającej na powtórzeniu, zwiżaniu się, powrocie. W przypadku Lewisa odchodzimy radykalnie od optymistycznej wizji podróżowania, opartej na campbellovskim odczytaniu pierwotnych mitów, a jakże często używanej w interpretowaniu amerykańskiego konceptu „nowego początku.”⁴⁴ Standardowe składniki: opuszczenie znanego świata i wniknięcie w jakieś źródło mocy, nie zawsze przynoszą w rezultacie życiodajny powrót. Nawet jeśli powrót jest sukcesem, wciąż może on być sukcesem bardziej śmiertelnośnym niż życiodajnym. Stąd melancholia Lewisa.

Lewis, który po zakończeniu podróży przykłada brzytwę do własnego umierającego już korpusu w akcie ostatecznego tatuazu – mści się na ciele, które podróżowało i podróż zakończyło. Pisanie brzytwą po ciele jest o tyle istotne, że pomimo wielokrotnych prób, Lewisowi nie udało się przygotować dzienników do druku. Nawiasem mówiąc, Alexander Mackenzie, który poprzedzał Meriwethera Lewisa badając części Ameryki północnozachodniej, podróżując z Montrealu nad Pacyfik, również nie potrafił przygotować swoich dzienników do druku i popadł po podróży w ciężką depresję.

Podróżnik, w niezgodzie z granicami i konwencjonalnymi ograniczeniami, przecina różne dziedziny i żyje na krawędzi nieznanego. Trudno opędzić się od freudowskich paraleli. W swych późniejszych pracach, przede wszystkim w *Poza zasadą przyjemności* Freud stwierdza, że celem naczelnym życia jest śmierć, a zatem stan, w którym nie ma napięć i stresów. Powiedzieć, że celem każdej ludzkiej podróży jest jej zakończenie – byłoby stwierdzeniem banału, ponieważ ta metaforyka została już wyeksploatowana, nie tylko w tekstach literackich (życie to podróż i inne pokrewne frazesy). Chodzi o coś więcej. Jako że niezwykle trudno jest określić granicę między tymi, którzy ryzykują życiem, szukają śmierci udając, że chcą ją oszukać, a tymi, którzy nie mogą się jej doczekać, podróżowa-

nie w ekstremalnych warunkach można zdefiniować jako zachowanie pośrednio samobójcze. Jeśli się tej możliwości nie bierze pod uwagę, trudno będzie zrozumieć zarówno polowanie w śniegu bez butów, jak i prowokowanie nieustannych zagrożeń, sytuacje graniczne, ciągły ruch i ciągły wysiłek. Jeśli libido i zasada przyjemności są siłami, które zmuszają nas do ciągłego ruchu (wczesny Freud), to celem całej tej szaleńczej mobilności jest ostateczny spokój (późny Freud). Kiedy Jean Baudrillard diagnozuje kulturę szybkości, proponuje podobną teorię, tyle że w bardziej ograniczonym zakresie. Uważa bowiem, że współczesna Ameryka charakteryzuje się „nostalgiczną tęsknotą, by formy powróciły do bezruchu pod przykrywką intensyfikacji ruchu.”⁴⁵ Jest to nic innego jak parafraza ogólnej zasady Freuda i jej trafność nie ogranicza się ani do ponowoczesnej Ameryki, ani do zawrotnych szybkości. Zasada ta jest również prawdziwa w przypadku ślimaczego tempa ekspedycji Lewisa i Clarka, w przypadku wszystkich meandrów ruchu naznaczonego piętnem Thanatosa.

Ciało podróżnika jest miarą kierunków położenia i odległości. Medyczny doradca Lewisa, doktor Benjamin Rush, jeden z najwybitniejszych medyków Oświecenia wielokrotnie powtarzał, by Lewis zaufał dobroczynnemu działaniu bezruchu, pozycji poziomej i czasowej beczynności. Jego zdaniem w przypadku najmniejszej nawet niedyspozycji Lewis powinien zaprzestać marszu. „Odpoczywaj pan w pozycji horyzontalnej” pouczał Rush i dodawał: „więcej pan wypoczniesz leżąc w pozycji horyzontalnej przez dwie godziny niż odpoczywając w jakiegokolwiek innej pozycji przez znacznie dłuższy okres czasu.”⁴⁶ Pionowość pozycji człowieka oznacza gotowość do działania. Ciało w pionie, to ciało przed którym otwiera się przestrzeń, ciało poziome jest jedynie ciałem zajmującym przestrzeń. Przyjęcie przez zmęczonego podróżnika pozycji horyzontalnej jest oznaką biologicznej pokory.⁴⁷ Możliwe, że doktor Rush nie docenił zagrożenia płynącego z zaakceptowania pozycji poziomej.

Są przypadki skrajne i typowe. Niektórzy podróżnicy (np. Alexander von Humboldt), oszukują pęd ku śmierci, zasadę nirwany, pragnienie spokoju i ucieczki od nadmiernej ilości bodźców metodą doktora Rusha: wieszają hamaki na drzewach i nic nie robią przez cały dzień, dla innych – jakby dla niedouczonej preegzystencjalistów – rozwiązaniem jest tylko samobójstwo.

Meriwether Lewis nie jest rzecz jasna jedynym podróżnikiem, który dokonał żywota w kategorię sposób. Jeden z najznakomitszych podróżników i pisarzy Oświecenia, hrabia Jan Potocki w 1815 roku strzelił sobie w głowę kulą odlaną ze srebrnej łyżeczki. Pierwszy Europejczyk, który zbadał Jezioro Wiktorii, angielski podróżnik John Manning Speke, autor *Journal of the Discovery of the Source of the Nile* (1863) zastrzelił się podczas polowania w roku 1864. Samobójstwo Ernesta Hemingwaya może wynikać z tej samej logiki. Można też spekulować na temat znacznie szerszego spektrum kompulsywnych podróżników o samobójczych zapędach, którzy zapłacili życiem, bo w sposób ekstrawagancki nadstawiali karku: poczynając na przykład od Mungo Parka i Lawrence’a z Arabii, a skończywszy na setkach martwych himalaistów i żeglarzy.

Na dłuższą metę (czasami na bardzo długą metę) podróżowanie mężczy zarówno ciało, jak i umysł. Czasami nakazuje poruszonemu umysłowi wyeliminowanie poruszonego ciała. Pamiętając o etymologii słowa „poruszenie” [emocja: łacińskie – *emotio*, *-onis* pochodzi od *motus*, biernego imiesłowu *moveo*] możemy uznać, że podróżowanie to jedna z najbardziej *poruszających* form pragnienia śmierci.

Przypisy:

¹ Alexander von Humboldt, *Personal Narrative of Travels to the Equinoctial Regions of the New Continent During the Years 1799 – 1804 by Alexander de Humboldt and Aime Bonpland; with maps, plans &c., written in French by Alexander de Humboldt, and translated into English by Helen Maria Williams*, vols. I & II; third edition, London, Longman 1822, tom I, s. 59.

² D.H. Lawrence, *Studies in Classic American Literature*, New York, Penguin 1977, s. 141.

³ O kłamstwach Kolumba można wyczytać w: Arthur Davies Behaim, *Martellus and Columbus*, „The Geographical Journal” 143 (3), listopad 1977, s. 451 – 459. O wierze Kolumba w predestynację por. Djelal Kadir, *Columbus and the Ends of the Earth: Europe’s Prophetic Rhetoric as Conquering Ideology*, Berkeley, University of California Press 1992. Jednym z najbardziej znanych opracowań dotyczących wynaleźnienia, a nie odkrycia Ameryki jest studium Tzvetana Todorova, *The Conquest of America: The Question of the Other. [La Conquete de l’Amerique: la question de l’autre; 1982]*, przeł. Richard Howard, New York, Harper 1992.

⁴ Stephen Greenblatt, *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*, Oxford, Clarendon Press 1991, s. 3.

⁵ Grevel Lindop, *The Opium Eater: A Life of Thomas De Quincey*, London, Dent 1981, s. 98, także w: Paul Youngquist, *De Quincey’s Crazy Body*, „PMLA”, vol. 114, maj 1999, s. 346 – 358; ten cytat s. 346.

⁶ Por. Elizabeth Gross, *The Body of Signification* w: John Fletcher i Andrew Benjamin, red. *Abjection, Melancholia and Love...*, s. 82.

⁷ Ten cytat: Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London, Routledge 1992, s. 92. Pisałem szerzej na ten temat w *Mapping Wild Gardens*, Essen, Die Blaue Eule 1997, s. 130–139.

⁸ Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, przeł. Charles Lam Markmann, New York, Grove Weidenfeld 1968. [*Peau noire, masques blancs*, (Paris: Seuil), 1965]; Henry Louis Gates, Jr., red., *‘Race’, Writing, and Difference*, Chicago: University of Chicago Press 1985; Anne McClintock, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, New York, Routledge 1995, także: Bill Ashcroft, Gareth Griffith and Helen Tiffin, red., *Key Concepts in Postcolonial Studies*, London, New York, Routledge 1999, s. 183–186.

⁹ Thomas De Quincey, *Ostatnie dni Immanuela Kanta*, przeł. Artur Przybysławski (Kraków, Oficyna Literacka 1996).

¹⁰ Por. Rebecca Solnit, *Wanderlust: A History of Walking*, Harmondsworth, Penguin 2000, s. 27.

¹¹ Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World*, przeł. Hélène Iswolsky, Bloomington, Indiana University Press 1984.

¹² Por.: Bakhtin, *Rabelais and His World*, s. 23–25.

¹³ Np. Bakhtin, s. 317.

¹⁴ Bakhtin, *Rabelais and His World*, s. 345–46.

¹⁵ Herman Melville, *Mardi and a Voyage Thither* (The Writings of Herman Melville, vol. 3), Evanston, Chicago, Northwestern University Press and the Newberry Library 1970, s. 78.

¹⁶ Melville, *Mardi*, s. 78.

¹⁷ Istnieje wiele wydań dzienników ekspedycji Lewisa i Clarka. W niniejszym tekście wszystkie odnośniki do pomnikowej edycji: *The Journals of the Lewis and Clark Expedition*. Gary E. Moulton, red., Lincoln, University of Nebraska Press 1983. [Dzienniki podzielono w następujący sposób: tom 1. Atlas of the Lewis & Clark Expedition; tom 2: 30 sierpnia, 1803 – 24 sierpnia, 1804; tom 3: 25 sierpnia, 1804 – 6 kwietnia, 1805; tom 4: 7 kwietnia – 27 lipca, 1805; tom 5: 28 lipca – 1 listopada, 1805; tom 6: 2 listopada, 1805 – 22 marca, 1806; tom 7: 23 marca – 9 czerwca, 1806; tom 8: 10 czerwca – 26 września, 1806; tom 9: The Journals of John Ordway, 14 maja, 1804 – 23 września, 1806, and Charles Floyd, 14 maja – 18 sierpnia, 1804; tom 10: The Journal of Patrick Gass, 14 maja, 1804 – 23 września, 1806]. Ten cytat: tom 4, s. 9.

¹⁸ *Lewis and Clark Expedition* tom 3, s. 198.

¹⁹ Por. Sharon Cameron, *The Corporeal Self: Allegories of the Body in Melville and Hawthorne*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press 1981, s. 4. Jako przykład służy epizod w *The Narrative of Arthur Gordon Pym of Nantucket* Edgara Allana Poe, gdzie człowiekowi wyrzucającemu zwłoki za burtę zostaje w dłoniach zgangrenowana noga trupa.

²⁰ *Lewis and Clark Expedition* tom 5, s. 351.

²¹ *Lewis and Clark Expedition* tom 3, s. 279.

²² *Lewis and Clark Expedition* tom 3, s. 281.

²³ Por.: Cameron, *The Corporeal Self*, s. 10.

²⁴ *Lewis and Clark Expedition*, tom 8, s. 155.

²⁵ *Lewis and Clark Expedition*, tom 8, s. 155.

²⁶ Por. Stephen E. Ambrose, *Undaunted Courage: Meriwether Lewis, Thomas Jefferson, and the Opening of the American West*, New York, Simon Schuster 1997, s. 398.

²⁷ Susan Sontag, *Illness as Metaphor*, p. 5.

²⁸ Sformułowanie Sontag, s. 72.

²⁹ Victor Burgin, *Geometry and Abjection*, w: John Fletcher and Andrew Benjamin, red., *Abjection, Melancholia and Love: The Work of Julia Kristeva*, London, Routledge 1990, s. 117.

³⁰ Bakhtin, *Rabelais and His World*, s. 281.

³¹ Humboldt, *Personal Narrative of Travels*, tom V, s. 641.

³² Bakhtin, *Rabelais and His World*, s. 281.

³³ Por. Bruno Bettelheim, *Cudowne i pożyteczne; o znaczeniach i wartościach baśni*, przeł. Danuta Danek, Warszawa, PIW 1985, tom 2, s. 9.

³⁴ Humboldt, *Personal Narrative of Travels*, tom V, s. 648–652.

³⁵ Humboldt, *Personal Narrative of Travels*, tom V, s. 373.

³⁶ Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals/Ecce Homo*, przeł. Walter Kaufmann, New York, Vintage Books 1989, s. 239–240.

³⁷ Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 240.

³⁸ Por. Bakhtin, s. 317.

³⁹ Ralph Waldo Emerson, *The American Scholar*, w *The Complete Works*, Boston and New York, Houghton, Mifflin and Co 1903, tom. 1, s. 83.

⁴⁰ *Lewis and Clark Expedition*, tom 7, s. 272–273.

⁴¹ Por. Ambrose, *Undaunted Courage*, s. 471–480.

⁴² Por. Ambrose, *Undaunted Courage*, s. 30.

⁴³ Ambrose, *Undaunted Courage*, s. 312–313.

⁴⁴ Por. Leo Marx, *The Machine in the Garden: Technology and the Pastoral Ideal in America*, Oxford, Oxford University Press 2000, s. 228.

⁴⁵ Jean Baudrillard, *America*, przeł. Chris Turner, London, New York, Verso 1988, s. 7.

⁴⁶ Donald, Jackson, red. *Letters of the Lewis and Clark Expedition*, tom 1, s. 55.

⁴⁷ Yi Fu Tuan, *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*, Englewood Cliff, NJ, Prentice-Hall 1994, s. 52–63.

„Biali czytają książki, a my polujemy na głowy”: handel ludzkimi głowami na Borneo

„Biali czytają książki, a my polujemy na głowy,” takie to intrygujące słowa miały paść z ust wojownika Iban¹ w rozmowie z angielskim administratorem, podróżnikiem i dyplomatą, Spenserem St. Johnem. Choć na pierwszy rzut oka stwierdzenie to może wydawać się dość enigmatyczne, jest z pewnością bardzo wymowne. Związki pomiędzy Brytanią (lub Europą) a Borneo, pomiędzy „książkami” a „głowami”, zarówno w sensie dosłownym, jak i przenośnym, mają długą i fascynującą historię sięgającą przynajmniej szesnastego wieku. W tym artykule jednakże chciałabym się skoncentrować na wielorakich aspektach „handlu głowami” pod koniec dziewiętnastego wieku i w pierwszych dekadach wieku dwudziestego.

Niewątpliwie, w sensie *dosłownym* handel ludzkimi głowami (jak i zwierzęcymi, szczególnie z rzędu naczelnych) w wieku dziewiętnastym był dość rozpowszechniony.² Istnieje szereg doniesień o Europejczykach parających się handlem głowami ludzkimi w wielu miejscach świata; w Ameryce Południowej, w Nowej Zelandii (żeglarze z Europy kupowali tatuowane ludzkie głowy od nowozelandzkich Maorysów zarówno w osiemnastym jak i dziewiętnastym wieku³), w Australii (od handlarzy z rejonu Oceanii⁴) oraz w Afryce (od afrykańskich pośredników). Pippa Skotnes donosi, że w Muzeum Brytyjskim (Muzeum Historii Naturalnej) można oglądać kolekcję głów, jak się przypuszcza, złupionych jako trofea wojenne od Hotentotów, zabitych na początku dziewiętnastego wieku najprawdopodobniej przez oddziały strzelców. Większość z zebranych tam głów pochodzi z Południowej Afryki, jedna z Mozambiku. „Głowy te zostały odpowiednio wysuszone, wypchane i wyposażone w szklane oczy, które umieszczono w pustych oczodołach (niestety większość z nich obecnie zaginęła).”⁵

Chociaż Europejczycy kolekcjonowali ludzkie głowy głównie w celach naukowych lub pseudo-naukowych, to istnieją również udokumentowane przypadki, kiedy to głowy traktowano jako swego rodzaju osobliwą pamiątkę z podróży. John Frederick Mortlock zapisał w swoim dzienniku w 1816 roku, iż miał okazję:

przeglądać osobliwości, które pewna dama, młoda kobieta, postanowiła zabrać ze sobą z podróży, aby wzbudzić podziw swoich przyjaciół. Zaproponowała, że pokaże mi coś, co może mnie zaskoczyć, i z pewną nieśmiałością wyjęła z pudła na kapelusze stojącego w rogu kajuty doskonale zakonserwowaną głowę Murzyna, którego ciemne gałki oczne zastąpiono kulkami z kolorowego szkła. Jak się okazało, ona i jej mąż (oficer sztabowy) będąc na urlopie w oko-

licach Przylądka Dobrej Nadziei natknęli się na Francuza słynącego z niezwyklej umiejętności konserwowania różnych części ludzkiego ciała w taki sposób, że zachowywały one bardzo naturalny wygląd; sztukę tą nabył podczas wieloletniego pobytu wśród rdzennych mieszkańców.⁶

Do połowy dziewiętnastego wieku również wzrastające zainteresowanie frenologią (a jednocześnie narastająca obawa przed „degeneracją”⁷ rasy europejskiej) spotęgowało już istniejącą modę na kolekcjonowanie i mierzenie „dzikich” głów (w tym również głów przestępców); a do końca wieku rozwinięcie się studiów nad anatomią porównawczą oraz początki psychologii spowodowały, iż nie ustawało wśród Europejczyków zainteresowanie pozyskiwaniem ludzkich głów oraz studiowaniem anatomii innych ras.

Również mniej więcej w połowie dziewiętnastego wieku obserwujemy wzmożone zainteresowanie Borneo, które przekładało się na pojawienie się szeregu publikacji na temat wyspy. Podobnie jak niektóre miejsca w Afryce oraz Ameryce Środkowej i Południowej, Borneo stało się w oczach Europejczyków (szczególnie dla Brytyjczyków i Holendrów) synonimem dzikości zarówno ze względu na występującą tam roślinność, faunę, specyficzną historię i politykę jak i, a nawet rzeklibyśmy, przede wszystkim ze względu na zamieszkujące wyspę ludy. Południowo-wschodnia część Borneo (obecnie jest to należący do Malezji stan Sarawak) począwszy od 1841 roku pozostawała w rękach angielskiego poszukiwacza przygód i radży Sir Jamesa Brooke’a oraz jego ekstrawaganckiego siostrzeńca Charlesa. James Brooke zarządzał tym terytorium po tym, jak sułtan Brunei scedował na niego prawo własności do ziemi. Zaś sam sułtanat ze swoją długą historią o bajkowych wręcz bogactwach również przyczynił się do wzmocnienia legendy o Borneo. Z kolei stan Sabah znajdujący się w północnej części wyspy, od końca dziewiętnastego wieku pozostawał pod protektoratem British North Borneo Company. Holenderska część wyspy (obecnie Kalimantan) jeszcze rzadziej odczuwała bezpośrednią obecność Europejczyków, Holendrzy najczęściej pozostawali w okolicach wybrzeża zajmując się handlem, polegając na pośrednikach, którzy dostarczali im towary (takie jak np. gutaperka) z głębi kraju.

Borneo było również „rajem dla przyrodników.” Alfred Russell Wallace spędził na Borneo kilka miesięcy, a tytuł jego książki *The Malay Archipelago: Land of the Orang-Utan and Bird of Paradise (Archipelag Malajski: Kraina orangutanów i rajskich ptaków)* może wydawać się zachęcający dla czytelników, którzy fascynują się tego typu popularnonaukowymi publikacjami. Borneo zamieszkiwały ponadto różne gatunki rzadkich i pięknych ptaków, między innymi dziwnie wyglądający dzioborożec, człekopodobne małpy makakowate i orangutany, można tutaj również napotkać owadożerne rośliny z rodziny kokornakowatych oraz największy kwiat na ziemi, raflezję (bukietnicę). Borneo wielu kojarzy się również z wiecznie żywą legendą o ludziach posiadających ogony (*orang buntut*), o pirackich Malajach i Dajakach, a w szczególności o najślynniejszych na świecie łowcach głów należących do ludu Iban. Nie dziwi zatem fakt, iż Borneo było często prezentowane na międzynarodowych targach i wystawach. Pod ko-

niec dziewiętnastego wieku na targach w Chicago Borneo reprezentowały orangutany i wojownicy Iban, reklamowani pod wspólnym tytułem: „Dziki człowiek z Borneo.” Określenie to przyjęło się, pozostając w potocznym użyciu aż do późnych lat wieku dwudziestego.

Europejczycy interesowali się antropologią Dajaków, łowców głów z Borneo, jak również frenologią, psychologią i anatomią porównawczą tychże „dzikich” ludów, zresztą często sami w ten czy inny sposób zaangażowani byli w praktyki kolekcjonowania i handlu głowami ludzkimi w wielu miejscach świata. Sam radża James Brooke (a po nim jego siostrzeniec Charles) chętnie wykorzystywał niesnaski pomiędzy wojownikami Iban a innymi ludami, których rezultatem były polowania na głowy, do własnych celów, a więc do kontroli terytorium Sarawak i zdobywania nowej ziemi. James i Charles Brookowie często też wywoływali te konflikty, a nawet brali w nich czynny udział. Istnieje szereg pogłosek o tym, iż Charles sam polował na ludzkie głowy. Podobnie paradoksalnie wyglądała sytuacja europejskich i amerykańskich pisarzy, którzy z jednej strony konstruowali wizerunek łowcy głów jako człowieka niecywilizowanego, opierając się na już istniejącym stereotypie „dzikusa, ludożercy i łowcy głów”, z drugiej zaś sami, w sensie dosłownym i metaforycznym, praktykowali kolekcjonowanie ludzkich głów.

Janet Hoskins, współczesna antropolog, twierdzi, że popularne w dziewiętnastym i dwudziestym wieku relacje o polowaniach na głowy przyczyniły się do tego, iż „w świadomości zachodnich czytelników łowca głów dołączył do kategorii egzotyczności obok stereotypu ludożercy i szlachetnego dzikiego człowieka.”⁸ Wielu dziewiętnastowiecznych pisarzy europejskich łączyło polowania na ludzkie głowy z praktykami ludożerstwa, konstruując w ten sposób kategorię egzotycznego i dzikiego Innego, byli jednak też i tacy, którzy nie ulegali stereotypom. W rzeczywistości większość podróżujących po Borneo jak i mieszkających na wyspie Amerykanów i Europejczyków, szczególnie tych, którzy pisali o Sarawak, bardzo skrupulatnie oddzielało praktyki poławiania głów od praktyk kaniibalistycznych, postrzegając te ostatnie (lub raczej ich brak) jako wyznacznik stopnia ucywilizowania danego ludu. Stąd ludy Dajaków⁹ (które nie praktykowały ludożerstwa) uważano za bardziej cywilizowane.

W drugiej połowie dziewiętnastego wieku zaobserwować można pewną zmianę w postrzeganiu kategorii cywilizacji i dzikości. Obawy związane z procesami osłabienia i upadku Imperium oraz strach przed degeneracją rasy europejskiej spowodowały, iż w świadomości wielu Europejczyków nastąpiło przewartościowanie kategorii cywilizacji i dzikości na korzyść tej drugiej. W człowieku prymitywnym dostrzegano energię, uczciwość, witalność i spontaniczność, czyli to, co Rousseau uważał za „naturalny” zestaw cech, a którego tak brakowało słabnącej, podporządkowanej postępowi, uprzemysłowionej Europie. Co więcej, (jak dwa wieki wcześniej zauważa Montaigne¹⁰) różnica pomiędzy Europą „pożerającą” resztę świata w sensie handlowym i militarnym a domniemanymi praktykami „dzikich” ludożerców straciła na znaczeniu, z wyjątkiem zakrojonej na szeroką

skalę europejskiej profanacji innych kultur, która odbywała się, tak jak w *Jądrze ciemności* Josepha Conrada, pod pozorem niesienia postępu i wymiany handlowej.

Podkreślając, że ludom Dajaków (oraz najśłynniejszym wśród nich wojownikom Iban) obce były praktyki ludożerstwa, wielu europejskich i angielskich pisarzy dziewiętnastowiecznych starało się podważyć tezę, na jakiej zasadzała się różnica pomiędzy cywilizowanymi Europejczykami a „dzikimi” mieszkańcami Borneo, zwracając uwagę na zło czające się w europejskiej cywilizacji. Jednakże byli i tacy, którzy dalej eksploatowali stereotyp egzotyczności i dzikości, jaki mogło zaferować im Borneo. Jednym z nich był Carl Bock, który, co znamienne, uporczywie łączył ze sobą praktyki kanibalistyczne i polowania na głowy, mimo, iż większość Europejczyków mieszkających na Borneo jak i antropologów oraz podróżników zgadzała się co do tego, że na wyspie nie znane były przypadki ludożerstwa.

Wydana oryginalnie w języku holenderskim książka Carla Bocka *The Head-Hunters of Borneo* (*Łowcy głów na Borneo*) opatrzona angielskimi rycinami została przetłumaczona do końca 1881 roku na szwedzki, francuski i angielski. Jak zauważa R.H.W. Reece, Bock był z natury bardziej dziennikarzem i popularyzatorem kultury niż naukowcem¹¹ i to właśnie zacięcie dziennikarskie daje o sobie znać w opisach łowców głów, które bardzo często zdradzały uporczywe wręcz odwoływanie się do prześladowanych europejską wyobraźnię stereotypów. Stąd opisy Bocka w wyraźny sposób różnią się od sposobu, w jaki angielscy pisarze mieszkający w prowincji Sarawak próbowali przybliżyć europejskim czytelnikom wizerunek łowcy głów.

Cel podróży Bocka, przyrodnika i podróżnika, w głąb południowo-wschodniej części Borneo (obecnie Kalimantan i Sarawak) był wieloraki. Chciał on obserwować orangutany, stanąć twarzą w twarz z łowcami głów, odnaleźć rzekomo istniejącego *orang buntut* (była to w rzeczywistości jedna z obsesji Bocka), oraz dotrzeć do ludożerców. Ponieważ większość ludów Dajaków nie praktykowała ludożerstwa, odnalezienie jakichkolwiek plemion kanibali często okazywało się prawie tak niemożliwe, jak odnalezienie wciąż nieuchwytnego *orang buntut*. Bock z pewnością kontaktował się z niewielką podgrupą Dajaków o nazwie Tring, jedną z dwóch grup, którym przypisywano skłonności do praktyk kanibalistycznych. Z pewnością wiedział też o wcześniejszych wyprawach podróżników z Europy, takich jak na przykład wyprawa Włocha Odoardo Beccariego czy wyprawy różnych kupców i podróżników holenderskich, znał ponadto dzieła przyrodnika Alfreda Russella Wallace'a oraz administratora Borneo Spensera St. Johna. Bock w znacznym stopniu opierał się na tych właśnie źródłach oraz na wcześniejszych niemal mitologicznych opowieściach o kulturze Dajaków w formowaniu swoich własnych etnograficznych i przyrodniczych „spozrzeń” i to niezależnie od tego, czy sam miał okazję na własne oczy widzieć podobne praktyki. Będąc Norwegiem w holenderskiej części Indii Wschodnich, Bock bardzo często napotykał problemy dotyczące przekładu, uzależniony był bowiem od dwóch lub więcej pośredników, dzięki którym miał poznać i zrozumieć obserwowaną przez siebie kulturę i jej obyczajowość.¹²

Jak już wcześniej wspominaliśmy Bock, będąc bardziej popularyzatorem niż naukowcem, chętnie wykorzystywał szeroko znany stereotyp „dzikiego człowieka” jak i inne stereotypy dotyczące Borneo, i z dużą zapobiegawczością przygotowywał grunt pod publikację swojej książki. *Illustrated London News* ogłosiły wydanie *The Head-Hunters of Borneo* Bocka w czerwcu 1880 roku, nie omieszkawszy przy tym podkreślić niebezpieczeństwa, jakie podjął podczas swojej podróży, oraz obiecując czytelnikom nie tylko „autentyczne spotkanie z plemionami łowców głów” ale też, co przecież nietypowe dla Borneo, z ludożercami. Bock, jak donosiła gazeta, miał „niezwykłą okazję przebywać między Dajakami”, a nawet spędzić „kilka dni” z ich „radzą” Sibau Mobangiem, „człowiekiem dzikim o najbardziej odpychającym wyglądzie i wprost nieprzeciętnej brzydocie.”¹³ Mobang „z całkowitą szczerością opowiedział nieustraszonemu podróżnikowi, że mózg oraz dłoń to dwie najsmaczniejsze części ciała ludzkiego, podczas gdy łopatka zawsze ma lekko gorzkawy posmak.”¹⁴ Jak dalej podaje gazeta, Mobang, pozwoliwszy najpierw Bockowi sporządzić portret swój oraz swych współplemieńców, wręczył podróżnikowi „dwie ludzkie czaszki oraz tarczę w przepiękny sposób udekorowaną ludzkimi włosami.”¹⁵

Jednakże relacja samego Bocka, która ukazała się rok później w języku angielskim, w znacznym stopniu różniła się od rewelacji podanych przez gazetę. Po czasochłonnych poszukiwaniach podgrupy Dajaków, Tring, członkowie której rzekomo dopuszczali się kanibalizmu, Bockowi w końcu udało się sprowadzić ich przywódcę i kilku jego współplemieńców do swojej rezydencji. Zarówno on sam jak i Sibau Mobang czuli się dość „niezręcznie” podczas tego spotkania, mimo iż Bock z radością stwierdził, że jego dotychczasowe wyobrażenia co do „ludożercy i łowcy głów” potwierdziły się: „Jego wygląd zewnętrzny zgadzał się z moimi wyobrazeniami, ukształtowanymi na podstawie relacji o jego okrucieństwie i zepsuciu, ale z pewnością nie byłem przygotowany na to co, zobaczyłem – ucielesnienie odrazy i okropieństwa w ludzkiej postaci.”¹⁶ „Drżąc ze strachu,” ten wyraźnie nerwowy człowiek o oczach, wokół których rozpościerały się „czarne smugi jak cienie zbrodni”¹⁷ był również dla Bocka „obrazem zła”, ponieważ, jak pisze dalej podróżnik, „nieustannie mrugał oczami, nie pozwalając swemu rozmówcy spojrzeć sobie prosto w oczy, tak jakby jego sumienie nie pozwalało mu na to, żeby spojrzeć komukolwiek prosto w twarz.”¹⁸ Praktycznie pozbawiony zębów, Mobang miał sparaliżowaną prawą rękę, przez co nie mógł zginać ani odginać palców prawej dłoni bez pomocy swej lewej ręki. Z tego powodu, jak podaje Bock, nosił on „swoje *mandau* po prawej stronie”, co czyniło z niego jeszcze bardziej odrażającą postać:

Większość z ofiar, które wpadły w jego żądne krwi ręce w ciągu ostatnich kilku lat uśmiercił lewą ręką. W czasie, kiedy pozował do mojego portretu i miałem okazję rozmawiać z nim dzięki mojemu tłumaczowi, jeszcze świeża na jego rękach była krew nie mniej niż siedemdziesięciu ofiar: mężczyzn, kobiet i dzieci, których on i jego współplemieńcy po prostu zamordowali, zjadając ich dłonie i mózgi.¹⁹

W dalszej części relacji Bocka Mobang zwierza się podróżnikowi, że „jego ludzie nie jedzą ludzkiego mięsa codziennie, taka uczta była wyłącznie nieodzownym składnikiem wypraw, których celem było poławianie głów.”²⁰ Zazwyczaj współplemieńcy Mobanga żywili się ryżem i dzikimi owocami, chociaż Bock w dość umiejętny sposób próbuje pominąć ten fakt w swojej opowieści. Zbiory ryżu w ciągu ostatnich dwóch lat były jednak bardzo złe, stąd kiedy Mobangowi i jego współplemieńcom zaoferowano posiłek, pochłaniali go w taki sposób, jakby od dłuższego czasu nie mieli nic w ustach. Nawet uśmiechając się Mobang potwierdza wszelkie dotychczasowe przypuszczenia i wyobrażenia Bocka, jako że na jego twarzy widniał „ponury uśmiech, zwiastujący najgorszy z możliwych koszmarów.”²¹

Zatem z jednej strony Bock opowiadał swoją historię w konwencji: „przygody chłopca w dżungli,” gdzie nieustraszony biały odkrywca otoczony jest spragnionymi mięsa łowcami głów, z drugiej zaś Bock sam dokonywał specyficznego „handlu” głowami. Podczas spotkania z Dajakami z podgrupy Tring Bock miał okazję naszkicować portrety (innymi słowy „sporządzić rysunek głów”) Mobanga i jego współplemieńców, lecz kiedy ów poprosił o nie, Bock wyjaśnił mu, iż jego powinnością jest zachować te portrety (głowy). W formie zadośćuczynienia Bock dał każdemu z nich sznur paciorków, perkal i dwa dolary. W odpowiedzi, Mobang „podaował” podróżnikowi „dwie ludzkie czaszki”, chociaż natura i forma tego gestu pozostają niejasne. W relacji Bocka fragment ten kończy się stwierdzeniem: „[Mobang] aczkolwiek niechętnie, podarował mi również *Kilau* (rodzaj tarczy) zrobione z miękkiego drewna, pomalowane w groteskowe wzory oraz przyozdobione kępkami ludzkich włosów, które układały się w niesamowity wzór.”²²

Bock w dość uporczywy sposób interpretował więc praktyki polowań na głowy i ludożerstwa w kategoriach „dzikości”; inni pisarze, szczególnie ci zamieszkujący region Sarawak postrzegali poławianie głów, zarówno w sensie metaforycznym jak i dosłownym, praktykowanym przez lud Iban, w zupełnie inny sposób. Alfred Russell Wallace widział w nich raczej pewną odmienność smaku u ludzi, którzy pod wszelkimi innymi względami na pewno mogli uchodzić za lud cywilizowany: „poczucie moralności wśród Dajaków jest niewątpliwie wysokie, co może wydawać się dziwne szczególnie jeśli mowa o ludziach słynących głównie z polowań na głowy i piractwa.”²³ Poławianie głów, jak twierdził Wallace, było częścią zwyczaju praktykowanego podczas drobnych wojen pomiędzy wioskami i jeśli możemy tu mówić o braku zasad moralnych, to nie w większym stopniu niż w przypadku handlu niewolnikami, a więc o braku podstawowego poczucia moralności u tych, którzy w podobnych praktykach uczestniczyli.²⁴ Musimy postrzegać ich w odpowiednich kategoriach i w obliczu tej jednej skazy na ich charakterze umieć dostrzec wiele pozytywnych cech, tym bardziej, że są oni w szczególnym stopniu prawdomówni i uczciwi.²⁵

Harriet McDougall, żona misjonarza, pierwsza biała kobieta rezydująca w Sarawak, zostawiła swego syna Charliego w szkole w Anglii. Jej *Letters from Sarawak: Addressed to a Child* (*Listy z Sarawak: adresowane do syna*) zebrano i wy-

dano w 1854 roku. Zawierają one jej wrażenia i spostrzeżenia poczynając od przyjazdu do Kuczing (stolica Sarawak – *przyp. tłum.*) w 1848 roku, jak również fragmenty z dziennika jej męża. Listy te, w których McDougall często przytacza bezpośrednio relacje ze spotkań z ludami rdzennymi, miały zarówno wzbudzać zainteresowanie Charliego jak i służyć mu jako lekcje ze znajomości różnych miejsc i kultur. McDougall często nie wahała się umieścić w swych listach opisów krwawych epizodów, niewątpliwie zdając sobie sprawę, iż dla dziesięciolatka i jego szkolnych kolegów będą one najciekawsze. Z drugiej zaś strony wiele miejsca poświęcała w nich skrupulatnemu objaśnianiu odmienności religijnych i kulturowych, często również starając się znaleźć racjonalną podstawę danych zachowań. Zamiast eksploatować utarte już stereotypy o mieszkańcach Borneo, McDougall w wielu przypadkach je podważa:

Jeszcze parę lat temu słowo Malaj wywoływało w naszej wyobraźni obraz na wskroś złego, okrutnego i mściwego człowieka, który nosząc u pasa ostry nóż nazywany *Kris* nie zawahałby się z pewnością użyć go, gdyby ktoś osmieszył się go obrazić. Jednakże zarówno pan Stamford Raffles jak i nasz radca pan James Brooke, którzy traktują wszystkich ludzi, Malajów, Dajaków czy Europejczyków jak braci, pokazali światu, że Malaj ma nie mniej wrażliwe i oddane serce niż Anglik i, że gdyby tylko pozwolić Malajom żyć w pokoju, okażą się oni ludźmi przyjacielskimi, kochającymi dzieci, dobrze odnoszącymi się do obcych i wdzięcznymi za okazaną im dobroć.²⁶

Religia, jaką wyznają Dajakowie „pod wieloma względami jest poprawna”, choć nie brak w niej błędów, „nie wiedzą o tym, że Bóg jest silniejszy niż diabeł.”²⁷ Stąd, niewątpliwie ze zwykłego strachu przed duchami zła lub diabłami bierze się praktykowany przez Dajaków rytuał poławiania głów.²⁸ W taki sposób McDougall dokonuje psychologicznej interpretacji tego zwyczaju, nie zapominając jednak o szerszym kontekście roli społecznej, jaką odgrywa łowca głów: „Postrzegają oni łowcę głów w takim samym gloryfikującym świetle jak my zwycięskiego wojownika. A podarowanie młodej kobiecie własnoręcznie upolowanej głowy jest swoistym wyznaniem miłości młodego wojownika do kobiety, którą ów pragnie poślubić.”²⁹ Opowiadając o korzeniach tego zwyczaju McDougall w pewien sposób dokonuje „przekładu” kultury Dajaków na język bliższy Charliemu, opierając się na łatwo rozpoznawalnych porównaniach, które pomimo jej mało pochlebnych uwag na temat przemocy, wydają się naturalizować kulturę Dajaków dzięki odnajdywaniu w niej raczej podobieństw niż różnic. „Ofiary” składane przez Dajaków są na przykład porównywalne do znanej nam z Biblii przypowieści o Izraelitach.

Podobnie jak Harriette McDougall, Spencer St. John pisał w kontekście politycznego poparcia dla Brooke’a i jego rządów. Dlatego też, w przeciwieństwie do Carla Bocka, starał się przedstawić praktyki polowań na głowy jako całkowicie odmienne od praktyk ludożerstwa. Jego relacje zwracają również uwagę na to, jak Brookowie (rzekomo) starali się wykorzystać te zwyczaje zarówno na wybrze-

żu jak i w głębi kraju. St. John, w przeciwieństwie do McDougall, która większość czasu pozostawała w stolicy Kucing, miał okazję odbyć kilka wypraw w górę rzeki w głąb Borneo. Rezultatem tych wypraw była poczytna książka *Life in the Forests of the Far East* (*Życie w lasach Dalekiego Wschodu*), wydana w dwóch tomach w 1862 roku. W książce tej St. John jawi się w mniejszym stopniu jako administrator, a w większym jako odkrywca, etnograf, przyrodnik i jako pierwszy Europejczyk, który odważył się zapędzić tak daleko w głąb wyspy. Jego książka stanowi ekscytującą opowieść o odkryciu, przygodzie i odmienności. Jednak jego relacja, podobnie jak listy McDougall, nie czyni z praktyk poławiania głów (z których Dajakowie, a szczególnie lud Iban, najbardziej słynęli w Europie) najistotniejszego wyznacznika różnicy pomiędzy kulturą europejską, a kulturą Dalekiego Wschodu. St. Johnowi nie zależy na umieszczeniu tych praktyk w ramach sensacyjnej opowieści i chociaż słuchając opowieści jednego z wodzów plemiennych o ataku na inną wioskę komentuje: „okrucieństwo tego typu praktyk napawa mnie odrazą,”³⁰ to w wielu przypadkach odnosi się do nich w dość swobodny sposób. Często są one swego rodzaju fundamentem, na którym St. John buduje rodzaj międzykulturowego (męskiego) porozumienia. Kiedy wysłano go w głąb lądu, żeby zbadać doniesienia o „rzekomym niepoprawnym zachowaniu pewnego angielskiego handlarza oraz Malaja z Sarawak,”³¹ St. John spędził dwie godziny na śledztwie, po jego zakończeniu chętnie rozmawiał z Dajakami o polowaniach na głowy, popijając arak i francuską brandy.

Pod wpływem alkoholu rozweselili się i chętniej opowiadali o swych zwyczajach polowań na głowy. Poczulem nieodpartą potrzebę podzielenia się z nimi moimi spostrzeżeniami dotyczącymi tych zwyczajów, to wzmogło jeszcze ich pragnienie. Tamawan porwał butelkę i napełnił szklanki w dwóch trzecich czystym spirytusem, a następnie podał mi jedną z nich prosząc, żebym wypił za przyjaźń między naszymi narodami. Czy mogłem odmówić? Nie. Podniosłem więc szklankę do ust i pośród ożywionych okrzyków pozwoliłem, aby alkohol spłynął do mojego gardła.³²

Zarówno Spenser St. John, Harriette McDougall jak i Carl Bock postrzegali Borneo jako przestrzeń pełną możliwości, miejsce niesamowitości, odmienności, miejsce zwiastujące przeżycie przygody, ale również jako miejsce, gdzie możliwe było nawrócenie i „ucywilizowanie.” McDougall i jej mąż przybyli na Borneo właśnie w tym celu i chociaż pod ich wpływem pozostawały zarówno społeczność malajska, chińska jak i Dajakowie, to właśnie do tych ostatnich najbardziej misja ich była skierowana. Jednakże St. John, podobnie jak Alfred Wallace, który uważał Dajaków za „przyjemniejszych towarzyszy”³³ niż Malaje, postrzegał Dajaków mieszkających na wybrzeżu, w szczególności zaś Dajaków z głębi lądu jako „uspołecznionych.” „Przekonuję się o tym”, pisał „że im bardziej zgłębiam kulturę rdzennych mieszkańców Borneo, tym bardziej wydaje się ona fascynująca. Pokłady energii, jakimi dysponują Dajakowie z wybrzeża zdają się dawać nadzieję na możliwość ich dużego postępu cywilizacyjnego.”³⁴

Podobnie członkowie ludu Sakarang zdradzali dość obiecujące cechy wyglądu zewnętrznego. Byli oni „ludźmi o proporcjonalnej budowie ciała i wyprostowanej posturze.” Cechowali się „dość łagodnym usposobieniem”, byli niemniej jednak „wojowniczy.” Jak pisze dalej St. John „wykazywali słabość do czerwieni w odzieniu”, co sprawiało, że „wyglądali jak grupa angielskich żołnierzy.”³⁵ Chociaż wzrostem nie dorównywali przeciętnemu Anglikowi, zdradzali wiele podobieństw do innych godnych podziwu cech charakterystycznych dla Anglików:

Ich siła fizyczna i wola działania są niezwykle. Sam widziałem jak Dajak niósł ciężkiego Anglika w dół stromego wzgórza. Podobnie zachowują się wobec swoich, gdyby jeden z ich towarzyszy odniósł ciężkie rany, zanieśliby go z powrotem do wioski, niezależnie od tego, jaki dzieliłby ich stamtąd dystans. Od dzieciństwa spędzają dużo czasu na praktykowaniu walk wręcz, pływaniu, bieganiu i pozorowanych pojedynkach (...). Gdyby byli trochę bardziej cywilizowani, mogliby stać się świetnymi żołnierzami, będąc z natury bardzo walecznymi.³⁶

Chociaż ten klasyczny obrazek Anglika niesionego przez służącego mu rdzennego mieszkańca przypomina nam o nieuniknionej hierarchii w stosunkach między kolonizatorami i kolonizowanymi, niemniej jednak według St. Johna Dajakowie wykazują wiele istotnych podobieństw w zakresie wychowania oraz poprawnych zachowań, mimo tego, iż ich kontekst kulturowy jest diametralnie różny. Takie „swojskie” właściwości, jak zamiłowanie do sportu, odwaga w sytuacji wojny, lojalność wobec innych towarzyszy, siła fizyczna i chęć działania, niezależność i poprawność w zachowaniu świadczą o ich niezwykłych przymiotach oraz o dużym potencjale do „ucywilizowania.” Z drugiej zaś strony wielu komentatorów z europejskiego okresu *fin de siecle* wskazywało na niepokojące zmniejszenie się znaczenia lub wręcz zanik powyższych cech wśród Europejczyków.

Na amerykańskim przyrodniku i poszukiwaczu przygód Williamie T. Hornaday'u Dajakowie również zrobili ogromne wrażenie. Hornaday, podobnie jak St. John, nie miał wysokiego mniemania o chrześcijańskich misjach stwierdzając, iż „na Borneo nie ma miejsca dla misjonarzy, ponieważ żadna religia nie jest w stanie ofiarować Dajakom takiego porządku, który w choćby najmniejszym stopniu zwiększyłby ich poczucie harmonii i szczęśliwości.”³⁷ W swojej książce *Experiences of a Hunter and Naturalist in the Malay Peninsula and Borneo (O przypadkach łowcy i przyrodnika na Półwyspie Malajskim i Borneo)* Hornaday opisuje Dajaków w sposób przypominający pisma Rousseau, uważając ich za „najszcześniejszych ludzi pod słońcem,”³⁸ jako że te „dzieci natury (...) posiadają wszystkie podstawowe cnoty”:

Gościnność, poczucie humoru, zdolność do współczucia oraz wyrozumiałość Dajaków nie ustępują innym, znanym mi ludom, i mimo, że ich inteligencja nigdy nie przewyższy naszej, to ich poczucie moralności jest z pewnością dużo większe niż nasze (...) Jeżeli szczęście to cel ludzkiego istnienia, to z pewnością są oni bliżej tego celu niż my. Najbardziej rozwinięta cywilizacja nie potrafiła stworzyć doskonałego modelu społeczeństwa, co pozwala mi twierdzić, iż w błędzie są podstawowe teorie teologii, socjologii i ewolucji.³⁹

Ich jedyną wadą, wbrew pozorom nie jest ich skłonność do polowania na ludzkie głowy, ale skłonność do alkoholu, czyli do tego, co Hornaday nazywa „przekleństwem cywilizacji.”⁴⁰ Hornaday wyklucza również jakiegokolwiek skłonności kanibalistyczne,⁴¹ powołując się jakby mimochodem na autorytet Spensera St. Johna oraz na jedyną, a więc stanowiącą wyjątek, relację (prawdopodobnie Bocka) opisującą przypadki ludożerstwa na terytoriach zajmowanych przez Holendrów.

Ambiwalentny stosunek Hornadaya do praktyk poławiania głów, stosunek, który zresztą dzielali również Alfred Russell Wallace i Spencer St. John, widać wyraźnie w sposobie, w jaki opisał Dajaków morskich i górskich. Z jednej strony Hornaday zdaje się podziwiać ich odwagę i wojownicze skłonności, z drugiej zaś nie mogąc całkowicie pominąć tych mało cywilizowanych praktyk w swojej relacji, rozwiązuje problem, po pierwsze zaliczając je już do przeszłości, a po drugie postrzegając je, podobnie jak Wallace, jako przejaw walki międzyplemiennej. Dajakowie górscy, jak podaje Hornaday, twierdzą, iż „zabieranie głów białych czy Malajów nie zabitych podczas walki było niezgodne z ich zwyczajami.”⁴² Jednakże, prawdopodobnie zdając sobie sprawę z tego, iż odsyłając praktyki poławiania głów do przeszłości, pozbawia w pewnym stopniu opisywany przez siebie lud otaczającej go renomy, dodaje: „pomimo swych obecnie pokojowych zwyczajów, Dajakowie górscy byli w swoim czasie znakomitymi wojownikami.”⁴³ Opisuując przymioty takich grup etnicznych jak Sirambo, Sentah czy Sow, Hornaday w ogóle nie wspomina polowań na głowy, twierdząc, iż „wyróżniają się niezależnością i dostojną postawą, podobnie jak inni Dajakowie, a posiadając niezbędny fundament dobrych zasad, mogą czuć się równymi Europejczykom.”⁴⁴ Hornaday często porównuje „cywilizację” amerykańską lub europejską do kultury łowców głów z Borneo. Jednak porównanie takie zawsze wychodzi na niekorzyść tej pierwszej, w której Hornaday dostrzega zło cywilizacji zachodu. Alfred Wallace w 1869 roku wyraża podobne zaniepokojenie co do wątpliwych korzyści, jakie „cywilizacja” może przynieść rdzennym mieszkańcom Borneo, twierdząc, iż w innych częściach świata wpływ „cywilizacji” był najczęściej, delikatnie mówiąc, szkodliwy, nierzadko sprowadzając się do całkowitej „eksterminacji” kultur i ras.

Pomimo tych zastrzeżeń podejmowane były próby (na przykład przez różnorodnych przedstawicieli Brooke’a w Sarawak, czy też w późniejszym czasie przez przedstawicieli rządu brytyjskiego), aby całkowicie wykorzenić zwyczaj polowań na głowy.⁴⁵ Charlesowi Hose’owi, angielskiemu administratorowi w prowincji Baram, przypisuje się wprowadzenie dość innowacyjnej praktyki wypożyczania ludzkich czaszek. Zdając sobie sprawę z tego, iż ludzkie czaszki odgrywały rolę przedmiotów religijnych niezbędnych w takich rytuałach jak: obrządek narodzin czy śmierci, poświęcanie miejsc, na których miały powstać nowe budowle, wprowadzono system wypożyczania czaszek. Jak podaje Peter Metcalf, oficjalne zbiory głów przechowywane były w „najdalszych fortach.”⁴⁶ Należące do tych zbiorów głowy ludzkie konfiskowano nieposłusznym społecznościom, a wypożyczano

tym, które przystawały na współpracę. Po odbyciu rytuału, czaszkę zwracano regionalnemu przedstawicielowi administracji przy okazji jego następnej wizyty kilka miesięcy, a czasem nawet kilka lat później.”⁴⁷

„Ta swego rodzaju re-rytualizacja”, jak zauważa Metcalf, „nie była pozbawiona komicznego zabarwienia; można sobie tylko wyobrazić jak urzędnik przesuwa kolekcję głów, aby wybrać najlepszą głowę dla wodza, z którym łączą go najlepsze stosunki, a potem być może nawet notuje w odpowiedniej kartotece szczegóły dotyczące tej pożyczki.”⁴⁸ Niemniej jednak, wprowadzenie tej praktyki stawiało w pozycji uprzywilejowanej przedstawiciela administracji, który mógł „nie tylko wypożyczać ludzkie głowy do celów obrządkowych, ale również, z oczywistą bezkarnością, zażądać zwrotu tych relikwii w którymkolwiek momencie.”⁴⁹

Alfred Haddon, antropolog i specjalista anatomii porównawczej rozpoczął swoją wyprawę etnograficzną na wyspy Murraya oraz Nową Gwineę pod koniec dziewiętnastego wieku i zarówno tam, jak i na Borneo, jego wyprawa była pierwszą, której badania koncentrowały się nie na studiowaniu wyglądu zewnętrznego czy kultury materialnej ludów „dzikich”, ale na psychologicznych uwarunkowaniach ich zachowań.

Chociaż wiele wiadomo o cechach wyglądu zewnętrznego (o kształcie i wielkości czaszek itp.) większości ras ludzkich, niewiele wiemy jeszcze o przenikliwości ich zmysłów ani o innych aspektach tego typu, które składają się na psychologię eksperymentalną.⁵⁰

Poza studiowaniem „głów” „ludów prymitywnych” sponsorowana przez Uniwersytet w Cambridge wyprawa Haddona zbierała również czaszki ssaków z rzędu naczelnych (w tym ludzkie czaszki) i odsyłała je do tych instytucji brytyjskich, które, podobnie jak Haddon, zajmowały się psychologią i anatomią porównawczą. Haddon zdawał sobie sprawę z pewnej ironii wynikającej z faktu, iż przebywając w krainie łowców głów sam zajmował się „kolekcjonowaniem głów.” W jego książce pt. *Head-Hunters: Black, White and Brown (Łowcy głów – czarni, biali, brązowi)*, stanowiącej przede wszystkim studium naukowe, nie brak, jak w innych tego typu publikacjach, elementów charakterystycznych dla relacji z podróży. Ponadto naukowy ton jego wywodu często zakłócany jest ironią oraz pewną dwuznacznością. Jego podróżujące „laboratorium psychologiczne” było pierwszym, a więc pionierskim przedsięwzięciem tego typu. Haddon zdawał sobie jednak sprawę z nadchodzących czasów nowoczesnych (których atrybutem były wielorakie nowatorskie urządzenia technologiczne będące również w posiadaniu wyprawy Haddona), które zagrażały dalszemu przetrwaniu rdzennej ludności, a więc niejako zagrażały przedmiotowi badań wyprawy Haddona. Haddon podejmuje się nakreślenia psychologii ludów dzikich, jednakże zarówno metody, jak i sposób zapisywania jego odkryć podporządkowane były zasadom zachodniej epistemologii. Zatem w pewnym stopniu wyprawa Haddona miała swój udział (choć z pewnością nieumyślnie) w procesie stopniowego zanikania przedmiotu jej badań, z czego Haddon zdawał sobie sprawę. Tak jak głowy wiszące u sufi-

tu domu należącego do jednego z rdzennych mieszkańców, które Haddonowi przywiodły na myśl „koszmarną parodię żyrandoli,”⁵¹ tak i sami członkowie wyprawy mieli poczucie pewnej ironii w sytuacji, w jakiej się znaleźli.

Jak zauważa Anna Tsing, „pisanie o przemocy” zawsze było i jest „ugruntowane politycznie:”

Jedną z przyczyn, dla których dziewiętnastowieczni podróżnicy europejscy tak chętnie i obszernie pisali o praktykowanych przez Dajaków polowaniach na głowy ludzkie, była ich fascynacja kategorią dzikości, dla której to istotny był zwyczaj poławiania głów.⁵²

„Współczesnym czytelnikom”, pisze dalej Tsing, „trudno jest wyodrębnić te teksty z całości kolonialnego projektu, w którym przemoc i okrucieństwo okazywane przez Europejczyków, a często określane mianem ‘pacyfikacji’ czy też ‘administracji’, tłumaczono koniecznością zapanowania nad dzikością i zaprowadzenia pokoju.” Do wspomnianych przez Tsing terminów, takich jak „przemoc”, „pacyfikacja” i „rozwój”, w dziewiętnastym i dwudziestym wieku dodać możemy jeszcze „handel”, zarówno w sensie dosłownym jak i przenośnym, bowiem to właśnie „cele handlowe” nadawały ton działaniom Europejczyków i stanowiły podstawę agresji wobec innych narodów i kultur.

Lecz nie tylko współcześni czytelnicy (Tsing pisze w 1996 roku) to dostrzegają. Alfred Wallace, Harriette McDougall, Spencer St. John, William T. Hornaday czy Charles Hose wszyscy oni w ten czy inny sposób, paradoksalnie, zajmowali się „handel głowami” z zamieszkującymi Borneo łowcami głów. Każdy z nich również potwierdzał, chociaż każdy w inny sposób, że „przepaść” między cywilizacją, a tym co określamy mianem dzikości jest faktycznie mniejsza niż się powszechnie uważa. Większość z nich także wyrażała wiele wątpliwości co do zasadności samej cywilizacji i procesów „cywilizacyjnych”, których przecież sami byli nieodłączną częścią.

Nawet w podkoloryzowanych relacjach Carla Bocka z jego bliskich spotkań z łowcami głów i kanibalami dostrzec można, jak kruchy był stereotyp „dzikiego człowieka” stworzony pod koniec dziewiętnastego wieku przez Europejczyków. Zakorzeniona w europejskiej świadomości różnica pomiędzy cywilizacją, a dzikością stopniowo ulegała pewnemu zatarciu ze względu na rosnącą (wśród Europejczyków) świadomość tego, iż z jednej strony ludy postrzegane jako dzikie posiadają swoją cywilizację, z drugiej zaś w zachodnich cywilizacjach obserwować można postępujący proces zdziczenia. Powieści Josepha Conrada pisane na przełomie wieku w ciekawy sposób ilustrują to zatarcie się granic pomiędzy powyższymi kategoriami.

Miejscem akcji jednej z pierwszych powieści Josepha Conrada *Szaleństwo Almayera* (1895) jest Borneo, z kolei w książce *Lord Jim* (1901) Conrad wydaje się po części wzorować na białych radżach z prowincji Sarawak. *Szaleństwo Almayera* w sposób krytyczny łączy w sobie takie kwestie, jak: handel, wyniszczenie ludności rdzennej oraz postępującą wśród Europejczyków degenerację, nato-

miast powieść *Lord Jim* stanowi studium psychologiczne nie, jak to było w przypadku Haddona, „dzikiego człowieka”, ale studium psychologiczne imperialistycznego podróżnika i „zarządcy” z końca wieku. Lecz dopiero w *Jądrze ciemności* (1899), pomimo umiejscowienia akcji w Afryce, podejmuje się Conrad trudnego zadania przededefiniowania terminów: kanibalizm i poławianie głów. W jego rozumieniu terminy te leżą u podstaw europejskiego handlu, śmiernionosnego handlu zarówno głowami miejscowej ludności, jak i handlu kością słoniową. Conrad, jak zauważyła Norman Sherry, traktował napisaną przez Wallace’a książkę *Malay Archipelago* jak „swoją Biblię”, dlatego trzymał ją zawsze przy sobie. Conrad z pewnością znał również *Life in the Forests of the Far East* Spencera St. Johna, i jest wielce prawdopodobne, że przeczytał relację Bocka *The Head-Hunters of Borneo*.

Jądro ciemności tradycyjnie odczytuje się jako ostrzeżenie, które wpisuje się w narastające w Europie pod koniec wieku obawy przed upadkiem i degeneracją: cywilizację zaczęto postrzegać jako swego rodzaju woal, pod którym kryło się zwykle atawistyczne zdziczenie. Kontakt z ludami prymitywnymi, „dzikimi” (czy to w Afryce czy też na Borneo) w łatwy sposób przyspieszał rozbicie tej zewnętrznej skorupy, ukazując, iż kryje się pod nią (dzika) ciemność czającą się w zakamarkach ludzkiego serca. Jednakże takie tradycyjne odczytanie tekstu Conrada jest możliwe tylko wtedy, gdy zignorujemy wiele dość istotnych elementów takich jak fakt, iż to biali przybysze zabijali Afrykańczyków oraz uwagę Marlowa, że „cała Europa” (a nie Afryka) „przyczyniła się do stworzenia Kurtza.”⁵³

W swojej interpretacji powieści Conrada Maryanna Torgovnick również odnosi się do kontekstu współczesnego powstaniu powieści, ale czyni to w trochę inny sposób. Zauważając, iż ani sama „powieść ani jej krytycy” nie mówią zbyt wiele o głowach (poza sugerowanym odniesieniem do kanibalizmu odczytywanym w opisie Marlowa, kiedy ów w końcu dociera do Kurtza i zauważa, że to, co początkowo wyglądało na swego rodzaju elementy dekoracyjne okazuje się nadzianymi na pale głowami ludzkimi), Torgovnick interpretuje ten epizod w kontekście „tekstów współczesnych powieści *Jądro ciemności*, w których odnaleźć można wyraźną fascynację doświadczeniem „bezglowości” (*headlessness*).”⁵⁴ Kolekcjonowanie głów dla tzw. dzikich ludzi miało znaczenie rytualne i było przejawem działań społecznych. Dla Kurtza natomiast, jak pisze Torgovnick, kolekcjonowanie głów było tylko „środkiem w osiągnięciu pewnego celu – władzy.” Poddając się pokusie kolekcjonowania głów ludzkich, Kurtz, twierdzi Torgovnick, wcielał w życie *fantazję cywilizacji zachodniej o dzikości* związaną z grupą *Acéphale* Michela Leirisa. „Literatura tworzona przez członków grupy *Acéphale* wskazuje na to, że doświadczenie bezgłowości było dla Europejczyków takich jak Kurtz sposobem na codzienną monotonną egzystencję oraz mediację języka. Dotykało ono rzeczy podstawowych.”⁵⁵ Symbol, jakim posługiwała się grupa *Acéphale*, pisze dalej, „wyraźnie wskazuje na to, iż jej członkowie postrzegali bezgłowość i przemoc jako formę naturalnej energii.”⁵⁶ *Jądro ciemności* jest oczywiście powieścią bardzo złożoną, która dopuszcza wiele ścieżek interpretacyj-

nych. Jednakże, biorąc pod uwagę fakt, iż Conrad czytał relacje dziewiętnastowiecznych podróżników na Borneo, w mojej interpretacji praktyka eksponowania głów jako trofeów wojennych niesie za sobą zupełnie inny złożony kontekst znaczeniowy niż okrutny, energiczny ideał bezgłowości *Acéphale*. Niemniej jednak, jak dalej zauważa Torgovnick, fakt, że Kurtz uosabia „fantazję zachodu o dzikości” sprawia, iż znaczenie takich kategorii jak polowania na głowy i kanibalizm, rozumiane zarówno dosłownie jak i metaforycznie odnosząc się do bezwzględności Belgów w prowadzeniu swoich interesów w Kongo, rozszerza się na „całą Europę”, oznaczając profanację innych cywilizacji świata w pogoni za bogactwem. (To właśnie „fantazja zachodu o dzikości” motywowała gorliwe poszukiwania Carla Bocka).

Na zakończenie jednak chciałabym powrócić z jądra i serca (europejskiej) ciemności do wpływu, jaki na zamieszkujących Borneo Dajaków miała fascynacja Zachodu praktykami poławiania głów. Reputacja, jaką posiadają członkowie ludu Iban, przekłada się teraz wyraźnie na finanse tj. dolary, które chętnie zostawiają tam turyści płacąc np. za możliwość spędzenia kilku dni w samym sercu dżungli pod opieką swego osobistego przewodnika Iban. Praktyki polowań na głowy według oficjalnych danych nie mają już miejsca, ale jak zauważa wielu współczesnych antropologów, obawy przed „polowaniami na głowy” czasem jeszcze pojawiają się wśród Dajaków na Borneo. Teraz jednakże, to nie rywalizujących z nimi ludów Iban czy Kayan się obawiają, ale indonezyjskich żołnierzy oraz miejscowych przedstawicieli międzynarodowych korporacji (często mających swoje siedziby w Malezji) „polujących” na ropę, minerały oraz drewno. Budowa platformy wiertniczej czy też tamy często wywołuje strach wśród rdzennych mieszkańców, ponieważ nadal wierzą oni, iż poświęcenie miejsca budowy wymaga ofiar z głów ludzkich. Strach ten jest również często celowo potęgowany przez malezyjskie i japońskie przedsiębiorstwa zajmujące się eksportem drewna, które wykorzystują te wierzenia, żeby usunąć miejscową ludność z interesującej ich ziemi.⁵⁷

Z kolei, na przestrzeni dwudziestego wieku można zaobserwować jak tożsamość ludów Iban i Kayan zmieniała się pod wpływem formułowanych na ich temat opinii. W Brunei młody Iban powiedział mi „jesteśmy zacofanym ludem łowców głów”, opinia ta ciągle potęgowana jest dodatkowo przez propagandę islamskiego sultanatu. Z drugiej zaś strony, jak niedawno zauważył Harewell, „podczas wybuchu konfliktu etnicznego pomiędzy Dajakami a Indonezyjczykami w Zachodnim Kalimantanie w 1998 roku, istniało wiele dowodów na to, iż grupy niebezpośrednio zaangażowane w konflikt celowo wzbudzały należący już do historii zwyczaj poławiania głów, aby manipulować nim dla własnych celów.” Tak więc, handel głowami, w sensie fizycznym, psychologicznym, politycznym i metaforycznym, trwa nadal.

Przełożyła Agnieszka Gołda

Przypisy:

¹ Iban to tzw. Dajakowie morscy mieszkający na wybrzeżu Borneo – przyp. tłum.

² Zob. J. Arago, *Narrative of a Voyage Round the World... during the years 1817, 1818, 1819 and 1820*, gdzie Arago pisze: „Posiadałem dwie zabalsamowane głowy Nowozelandczyków, które udało mi się uratować z wraku L’Uranie u wybrzeży Wysp Falklandzkich” (Arago, *Narrative...*, s. 251, przeł. A. Gołda). W dalszej części swojej relacji opowiada on o tym, jak zostały mu one skradzione w Rio, pod koniec podróży w drodze powrotnej do domu, około 1820 roku.

³ Por. np. Gananath Obeyesekere, *Cannibal Feasts in Nineteenth-century Fiji: Seaman’s Yarns and the Ethnographic Imagination*, w: *Cannibalism and the Colonial World*, red. Francis Barker, Peter Hulme and Margaret Iverson, Cambridge, Cambridge University Press 1998, lub Philip Walsh, *Maori Preserved Heads* w: „Transactions of the New Zealand Institute” 1894, 27.

⁴ Zob. „The Sydney Monitor” 17.07. 1840

⁵ Pippa Skotnes, *Query: African Trophy Heads*, w: *H-NET List for African History* 859 (23 Nov 1995). 5 pars. Online. Internet. 1 Dec 1995.

⁶ John Frederick Mortlock, *Experiences of a Convict*, Sydney, Sydney University Press 1816, s. 29–30. (przeł. A. Gołda)

⁷ Zob. Daniel Pick, *Faces of Degeneration: A European Disorder c1848–c1914*.

⁸ Janet Hoskins, *Head-hunting and the Social Imagination in South East Asia*, Stanford, Stanford University Press 1996, s. 1. (przeł. A. Gołda)

⁹ Dajakowie to zbiorcze określenie na całą grupę ludów zamieszkujących Borneo – przyp. tłum.)

¹⁰ Zob. Michel de Montaigne, *Des Cannibales*, w: *The Essayes of Michael, Lord of Montaigne*, przeł. John Florio, London, Dent 1928.

¹¹ R.H.W. Reece, *Introduction*, w: Carl Bock, *The Head-Hunters of Borneo: A Narrative of Travel up the Mahakkam and Down the Barito; also Journeyings in Sumatra*, Oxford, Oxford University Press 1981, s. v.

¹² Zazwyczaj dwóch malajskich pomocników tłumaczyło dla Bocka relacje Dajaków, robiąc notatki po malajsku, które to z kolei tłumaczone były na holenderski przez holenderskich urzędników. Ci zaś byli „stroną zainteresowaną” odpowiednim przedstawieniem zarządzanych przez nich prowincji. (Zob. Reeve, *Introduction*, s. viii.)

¹³ *Illustrated London News*, 18.06.1880

¹⁴ *Illustrated London News*, 18.06.1880

¹⁵ *Illustrated London News*, 18.06.1880

¹⁶ Carl Bock, *The Head-Hunters of Borneo...*, Oxford, Oxford University Press 1981, s. 134. (przeł. A. Gołda)

¹⁷ Carl Bock, *The Head-Hunters of Borneo...*, s. 134.

¹⁸ Carl Bock, *The Head-Hunters of Borneo...*, s. 135.

¹⁹ Carl Bock, *The Head-Hunters of Borneo...*, s. 135.

²⁰ Carl Bock, *The Head-Hunters of Borneo...*, s. 135.

²¹ Carl Bock, *The Head-Hunters of Borneo...*, s. 136.

²² Carl Bock, *The Head-Hunters of Borneo...*, s. 134.

²³ Alfred Russell Wallace, *The Malay Archipelago: Land of the Orang-Utan and the Bird of Paradise*, 1986, s. 99. (przeł. A. Gołda)

²⁴ Jest to raczej niefortunne porównanie, patrząc z perspektywy współczesnego czytelnika.

²⁵ Alfred Russell Wallace, *The Malay Archipelago...*, s. 99.

²⁶ Harriette McDougall, *Letters from Sarawak: Addressed to a Child*, London, Elders and Blight 1854, s. 47. (przeł. A. Gołda)

²⁷ Harriette McDougall, *Letters from Sarawak...*, s. 47.

²⁸ Harriette McDougall, *Letters from Sarawak...*, s. 47.

²⁹ Harriette McDougall, *Letters from Sarawak...*, s. 47.

³⁰ Spenser St John, *Life in the Forests of the Far East*, tom II, London, Smith, Elder & Co 1862, s. 61. (przeł. A. Gołda)

³¹ Spenser St John, *Life in the Forests...*, tom II, s. 104.

³² Spenser St John, *Life in the Forests...*, tom II, s. 104.

³³ Alfred Russell Wallace, *The Malay Archipelago...*, s. 98. (przeł. A. Gołda)

³⁴ Spenser St John, *Life in the Forests...*, tom I, s. 2.

³⁵ Spenser St John, *Life in the Forests...*, tom II, s. 29.

³⁶ Spenser St John, *Life in the Forests...*, tom II, s. 29–30.

³⁷ William T. Hornaday, *The Experience of a Hunter and Naturalist in the Malay Peninsula and Borneo*, New York, Scribners 1885, s. 184. (przeł. A. Gołda)

³⁸ William T. Hornaday, *The Experience of a Hunter and Naturalist...*, s. 185.

³⁹ William T. Hornaday, *The Experience of a Hunter and Naturalist...*, s. 184.

⁴⁰ William T. Hornaday, *The Experience of a Hunter and Naturalist...*, s. 164.

⁴¹ William T. Hornaday, *The Experience of a Hunter and Naturalist...*, s. 158.

⁴² William T. Hornaday, *The Experience of a Hunter and Naturalist...*, s. 160.

⁴³ William T. Hornaday, *The Experience of a Hunter and Naturalist...*, s. 160.

⁴⁴ William T. Hornaday, *The Experience of a Hunter and Naturalist...*, s. 160.

⁴⁵ Jednakże podobnie jak Brooke'owie, rząd brytyjski chętnie wykorzystywał zwyczaj polowania głów dla własnych korzyści, na przykład przeciwko Japończykom podczas drugiej wojny światowej, kiedy to zakaz polowań na głowy został zniesiony.

⁴⁶ Charles Hose, *The Field-Book of a Jungle-Wallah: Shore, River and Forest Life in Sarawak*, London, Witherby 1929, s. 38. (przeł. A. Gołda)

⁴⁷ Peter Metcalf, *Images of Headhunting. W: Headhunting and the Social Imagination in Southeast Asia*, red. Janet Hoskins, Stanford, Stanford University Press 1996, s. 225. (przeł. A. Gołda)

⁴⁸ Peter Metcalf, *Images of Headhunting...*, s. 225.

⁴⁹ Peter Metcalf, *Images of Headhunting...*, s. 225.

⁵⁰ Alfred C. Haddon, *Head-Hunters: Black, White and Brown*, The Thinker's Library, London, Watts and Co. 1932, s. 15. (przeł. A. Gołda)

⁵¹ Alfred C. Haddon, *Head-Hunters: Black, White and Brown...*, s. 215.

⁵² Anna Lowenhaupt Tsing, *Telling Violence in the Meratus Mountains. W: Headhunting and the Social Imagination in Southeast Asia*, red. Janet Hoskins, Stanford, Stanford University Press 1996, s. 211. (przeł. A. Gołda)

⁵³ Joseph Conrad, *Heart of Darkness*, Harmondsworth, Penguin 1986, s. 86. (przeł. A. Gołda)

⁵⁴ Marianna Torgovnick, *Gone Primitive: Savage Intellectuals, Modern Lives*, Chicago; London, University of Chicago 1990, s. 147. (przeł. A. Gołda)

⁵⁵ Marianna Torgovnick, *Gone Primitive...*, s. 148.

⁵⁶ Marianna Torgovnick, *Gone Primitive...*, s. 148.

⁵⁷ Zob. Peter Metcalf, *Images of Headhunting...*, s. 281–5, Anna Lowenhaupt Tsing, *Telling Violence in the Meratus Mountains. W: Headhunting and the Social Imagination in Southeast Asia*, red. Janet Hoskins, Stanford, Stanford University Press 1996, s. 201 oraz Maribeth Erb, *Construction Sacrifice, Rumours & Kidnapping Scares in Manggari: Further Comparative Notes from Flores*, „Oceania” 1991, 62 (2), s. 114–27.

Zwiedzanie cudzych kolonii. Wiedza i władza w afrykańskich powieściach Karola Maya¹

*Podążamy ku egzotycznej inności, aby siebie zatracić, aby
wyzbyć się wszystkiego – wszystkiego poza przywilejem,
dzięki któremu tam dotarliśmy.²*

Karol May (1842–1912) napisał większość swoich powieści o egzotycznych krajach na długo zanim – jako człowiek niemal sześćdziesięcioletni – po raz pierwszy wybrał się w podróż po północnej Afryce i Bliskim Wschodzie. Podzielał niechęć kanclerza Bismarcka i niemieckiej arystokracji do imperialistycznych zapędów nowej klasy średniej. Nie był więc bezpośrednio zaangażowany w rozpoczęty przez Niemcy po roku 1884 podbój Afryki i rejonu Pacyfiku, w wyniku którego kraj ten stał się na krótko trzecią potęgą kolonialną na świecie pod względem posiadanych terytoriów. A jednak May, syn robotnika z Chemnitz, który pisać zaczął z pozycji osoby całkowicie ubezwłasnowolnionej, w więzieniu, gdzie odsiadywał wyrok za drobne oszustwa, skolonizował piórem większość świata, od Turcji, Tunezji i Egiptu przez kraje Ameryki Północnej i Południowej aż po Chiny.³

Z jednej strony jego teksty wpisują się w dyskurs kolonialny, z drugiej zaś zawierają przesłanie anti-imperialistyczne i pacyfistyczne. Ich bohater, zwany w powieściach amerykańskich Old Shatterhand, a w afrykańskich Kara Ben Nemzi, pogardza kolonizatorami-dorobkiewiczami i zaklina się, że nie ma ambicji, by podbijać inne narody. Jednocześnie podróżując przez terytoria brytyjskie czy francuskie przyjmuje władzę, którą raz po raz przekazują mu tubylcy, ponieważ sława jego niezwykłej wiedzy i męstwa dociera wszędzie. Kara Ben Nemzi nie posiada nic i nie ma stałych dochodów; żyje wyłącznie z darów, czasem utrzymywany przez miejscowych władców, czasem przez prostych ludzi. Po spełnieniu wyznaczonej misji – rozwiązaniu zagadki detektywistycznej, przywróceniu ładu i porządku, uratowaniu czarnej wioski przed handlarzami niewolników, czy też uwolnieniu porwanej przez rozbójników beduińskiej księżniczki – biały bohater Maya niezmiennie wyzbywa się władzy i rusza w dalszą drogę.

Stosunek Kary Ben Nemzi do ludzi innych ras jest równie ambiwalentny, jak jego stosunek do władzy w Afryce. Z jednej strony, to właśnie May zaszczerpił wielu Niemcom i Polakom fascynację innością, egzotyką i ludami „prymitywnymi”. Ci, którzy czytali w dzieciństwie przygody Old Shatterhanda i „szlachetnego dzikusa” Winnetou, pamiętają przesłanie o braterstwie krwi białego człowieka i czerwonoskórego. Z drugiej strony, ci sami czytelnicy przyjmują za rzecz oczywistą, że Indianie, Egipcjanie i Chińczycy w powieściach Maya odgrywają prze-

ważnie role wiernych giermków, perfidnych wrogów lub ofiar, których biały bohater ma za zadanie bronić. „Inni” zadają pytania po to, by Old Shatterhand mógł na nie odpowiadać. Old Shatterhand tak bardzo pożąda kontaktu z „innymi”, że studiując materiały etnograficzne w niemieckich bibliotekach chłonie wiedzę na ich temat, a następnie rusza w drogę. Czasem nawet staje się jednym z nich przebierając się to w mokasyny i tunikę z jeleniej skóry, to w kaftan turecki, to w turecki turban. (Sam May regularnie pozował do zdjęć jako Old Shatterhand przebrany za Indianina lub Turka, a tym samym publicznie odgrywał rolę „innego”). Natomiast żaden „inny” nie jest w stanie przeobrazić się w Europejczyka. Żaden „inny” nie staje się autorytetem dla Old Shatterhanda i jeżeli nawet Winnetou uczy go elementów kultury indiańskiej, to o wiele ważniejsza jest germanizacja Winnetou i nawracanie go na chrześcijaństwo. Mimo wszystko Winnetou pozostaje „inny”, a przez to ciekawy dla czytelników.

Miłośnicy Old Shatterhanda wiele uczą się od niego, mniej lub bardziej świadomie. Jako narrator, dzieli się on szczerze swoją encyklopedyczną wiedzą geograficzną i etnograficzną. Dawniej, właśnie na podstawie powieści Maya niemieccy robotnicy budowali sobie pierwszą wizję świata poza Europą i relacji międzyrasowych. Dziś wizja Maya konkuruje z tysiącami innych. Choć Adam Krzemiński w tygodniku *Polityka* 29/2002 przepowiada rychłe zniknięcie powieści Maya z księgarni i dziecięcych sypialni, wciąż pojawiają się na rynku nowe tłumaczenia Maya, a dorośli chętnie czytają je swoim dzieciom do poduszki.⁴ Wracają na nasze ekrany telewizyjne odcinki niemieckiego serialu „Winnetou” z lat 1963–65.⁵ May nadal pozostaje jednym z najpopularniejszych pisarzy niemieckich. Jego tekstów i ich przedruków trudno się doliczyć; wiadomo, że napisał co najmniej 70 powieści, a jego pełna bibliografia jego publikacji liczy ponad 200 stron.⁶ Jak pisze Jeffrey Sammons, „czytali go wszyscy, od Alberta Schweitzera do Alberta Einsteina”.⁷ Jeszcze pod koniec lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku zachęcano pracowników amerykańskiego Departamentu Stanu do czytania powieści Maya, aby mogli lepiej zrozumieć, jak Niemcy postrzegają Stany Zjednoczone i Amerykanów.⁸

Z uwagi na silną obecność Maya w kulturze Europejskiej, warto zastanowić się, jaki faktycznie był jego stosunek do kolonizacji Afryki i dlaczego jego bohater skrzętnie unikał kolonii niemieckich, poruszając się wyłącznie po koloniach brytyjskich i francuskich? Co stanowiło o sukcesie jego twórczości? Jaką rolę odegrała ona w procesie kształtowania się niemieckiej tożsamości narodowej po powstaniu zjednoczonego państwa niemieckiego? Jak May budował swój autorytet podróżnika i etnografa? Kim jest „inny” dla Maya i co oznacza jego przebieranie się za „innego” zarówno w powieściach, jak i w życiu?

May rozpoczął swoją karierę literacką od krótkich opowiadań i powieści odcinkowych około 1870 roku. W 1875 był już redaktorem pisma *Deutsches Familienblatt* oraz *Schlacht und Hütte* dla górników i hutników, a w 1879 redagował katolicki *Deutscher Hausschatz* (patrz Rys. 1). W 1871, za sprawą Bismarcka powstało zjednoczone państwo niemieckie, a sam Kanclerz zaabsorbowany spra-



Rys. 1 Karol May jako redaktor *Deutsches Familienblatt* (1975)

wami wewnętrznymi, takimi jak tworzenie nowoczesnego systemu ubezpieczeń społecznych, nie przykładał większej wagi do wyścigu o kolonie, w którym rywalizowały inne kraje europejskie. Twierdził, że dla Niemiec „polityka kolonialna byłaby jak jedwabiste futra polskiej szlachty, której nie stać na koszule”.⁹ Przed-

siębiorky niemieccy poszukujący nowych źródeł surowców i rynków zbytu byli innego zdania, lecz pozostawał im jedynie udział w belgijskich ekspedycjach militarnych i handlowych, gdyż król Leopold II, w odróżnieniu od Bismarcka, miał duże ambicje kolonialne.

Niemniej jednak, to właśnie w Berlinie odbył się w 1884 r. kongres, na którym mocarstwa europejskie podzieliły między siebie Afrykę. Niemcy mianowały się protektorem rozległych terytoriów, dziś znanych jako Namibia, Togo i Kamerun, których podbicie i utrzymanie wymagało sporych nakładów finansowych, wysiłku i czasu. Historycy od dawna zastanawiają się, co spowodowało tę zmianę w polityce zagranicznej Niemiec. Wskazują na takie czynniki, jak gwałtowny wzrost ludności (podwoiła się ona w latach 1850–1900), chęć współzawodniczenia z europejskimi mocarstwami, ale przede wszystkim presja wywierana przez środowisko przemysłowców.¹⁰ Wiele faktów sugeruje na to, że poczynania kolonialne Niemiec nie były szeroko nagłaśniane, ponieważ nie spotykały się z powszechną aprobatą. Naoczny świadek krwawych wydarzeń w Togo, cytowany w *Journal of Black Studies*, skarży się, że „ilekroć wybuchają walki z tubylcami [...]. obywatelom w kraju [Niemczech] nic się o nich nie mówi poza tym, że była wojna, już się zakończyła i teraz muszą za nią zapłacić. Ani słowa o tym co, jak i dlaczego... Więść telegraficzna niesie, że w protektoracie panuje spokój”.¹¹

Brak informacji o polityce kolonialnej Niemiec nie oznaczał jednak braku zainteresowania cudzymi koloniami i ich egzotycznymi mieszkańcami. May od początku swojej kariery specjalizował się w pisaniu tekstów podróżniczych i przygodowych o ludziach rasowo i kulturowo odmiennych, dla stosunkowo nowej grupy czytelniczej – niemieckich robotników. Zaczynał około roku 1875, od egzotyki lokalnej Romów. Przez wiele lat wracał do tematyki indiańskiej, przeplatając ją orientalną. W Niemczech był to okres intensywnego budowania tożsamości narodowej w oparciu o romantyczne teorie Johanna Herdera i Johanna Fichtego. Zarówno niemieccy intelektualiści, jak i zwykli obywatele poszukiwali definicji narodowej odrębności. Jak pisał Fichte, „Ci, którzy mówią tym samym językiem, są ze sobą połączeni niezliczonymi więzami przez samą naturę, na długo zanim zaczną oddziaływać na nich sztuka; rozumieją się nawzajem i mają dostęp do coraz to lepszych sposobów porozumiewania się; dzielą wspólny los i zgodnie z wolą natury stanowią jedną nierozzerwalną całość. Jeżeli ta jedność zapragnie wchłonąć i wymieszać się z jakimkolwiek ludem o innym pochodzeniu, mówiącym innym językiem, nie obejdzie się bez zamieszania, przynajmniej początkowo oraz bez gwałtownego zaburzenia równomiernego procesu rozwoju rodzimej kultury” (Fichte 19).¹² Równoległe z próbami ujęcia natury „niemieckości” starano się ustalić kim Niemcy nie są. Tu nieocenione okazały się opisy innych ludów, dostarczane masowo przez cały XIX w. przez podróżników, misjonarzy, kupców i urzędników kolonialnych. Teksty etnograficzne i mapy, skrzętnie zbierane w bibliotekach i archiwach państwowych, dostępne były dla nielicznych. Karol May studiował jedne i drugie, aby konstruować tło przygód swego niemieckiego bohatera.

Fakt, że May pisząc w latach dziewięćdziesiątych dziewiętnastego wieku „relacje z podróży” Kary Ben Nemzi (alias Old Shatterhanda, alias Karola Maya) z Tunezji do Egiptu, przeprowadził swojego bohatera przez zajęta przez Francuzów i Brytyjczyków północną Afrykę, a nie przez tereny kontrolowane przez Niemców, może być interpretowany na różne sposoby. Być może literatura orientalistyczna na temat północnej Afryki była po prostu obszerniejsza, a „Orient” powszechnie postrzegano jako ciekawszy i bardziej tajemniczy niż „czarna Afryka”. Przynajmniej takim był wybór umożliwiający autorowi zajęcie opozycyjnego stanowiska wobec imperializmu bez konieczności krytykowania poczynań rodzimych kolonizatorów. Na przykład w powieści *Królowa pustyni*, Kara Ben Nemzi odnajduje zasypany przez burzę piaskową brytyjski transport broni dla pro-brytyjskiego plemienia Beni Suef i udaremnia spisek, dzięki któremu władze kolonialne zamierzały umocnić swoją pozycję w Sudanie. Choć jest pacyfistą słynącym z tego, że nie zabija wrogów, tylko powoła ich na ziemię jednym uderzeniem pięści (stąd przydomek „Old Shatterhand”), Kara nie pozostawia strzelb i amunicji przysypanych piaskiem lecz przekazuje je wrogiemu Brytyjczykowi z plemienia Beni Sallah. Kara przeciwstawia się też dzielnie niewolnictwu. Mówi o sobie: „wędruję, aby poznać kraj i ludzi”,¹³ wcale jednak nie zamierza zachowywać neutralności i zamiast zwiedzać angażuje się w sprawy lokalne.

Bohater Maya tak naprawdę nie musi poznawać ani krajów, ani ludzi, gdyż zna je doskonale z dostępnych publikacji. Wyruszając „w teren” jedynie weryfikuje swoją wiedzę geograficzną, etnograficzną i lingwistyczną. Gdziekolwiek się nie pojawi, wprawia w osłupienie tubylców, mówiąc w ich narzeczu, odnajdując się bezbłędnie w dzikim, pustynnym terenie i udzielając im informacji na temat zwyczajów sąsiednich plemion. Jak słusznie zauważa Jeffrey Sammons, choć bohater Karola Maya przyjeżdża do Ameryki jako żółtodziób, „od samego początku strzela, jeździ konno, orientuje się w terenie i myśli strategicznie lepiej niż najbardziej doświadczony traper. Niczego nie musi się uczyć i nie popełnia błędów”.¹⁴ May tłumaczy te niezwykle umiejętności faktem, że jego bohater poznał Amerykę jak własną kieszeń czytając książki (czyli tak, jak autor, który go stworzył).¹⁵ Wiedza niemieckiego podróżnika staje się legendarna. Pewnego dnia, w Egipcie, Kara Ben Nemzi podsłuchuje taki oto dialog na swój temat:

– Powiadam ci, że nie ma pytania, na które nie potrafiłbyś odpowiedzieć. W głowie jego łączy się ogół wszystkich gałęzi wiedzy. Ale to jeszcze nie wszystko; on jest, jak się zdaje, wielkim wojownikiem.

– Tak, ale mimo to jest obcym. Czy ci się zdaje, że jeżeli Frank był tutaj trzy lub cztery razy, może tutejsze stosunki znać tak dokładnie jak Egipcjanin?

– Uważam, że tak. Każdy z tych uczonych chrześcijan ma mnóstwo książek o obcych krajach i narodach. Oprócz tego mają oni wielkie księgozbiory, należące wprawdzie do państwa, z których jednak każdy może korzystać. Zanim taki obcy wyruszy w daleki kraj, czyta o nim wszystkie książki i przez to poznaje go lepiej niż krajowiec.

– Skąd ty o tym wiesz?

– Spotkałem się z wieloma takimi Frankami w Kairze, a potem jako przewodnik w Moabdah i słyszałem to o nich. Oni mówią językiem naszego kraju i mają mapy tak dokładne, że często lepiej znają drogi niż my. Nic dziwnego zatem, że dają sobie radę w każdym położeniu i nie zdają się na Allaha tak jak my. Jeśli zaś zważysz, że ten efendi jest jednym z najznakomitszych, to przyznasz słusność memu twierdzeniu, że mogę się od niego spodziewać skutecznej pomocy.¹⁶

Wkładając te słowa w usta tubylców May podbudowuje autorytet Kary Ben Nemzi jako etnografa. Jednocześnie zaznacza, że jest on nie tylko mile widziany w Egipcie, ale i użyteczny. To uzasadnienie obecności Kary Ben Nemzi w Afryce wielokrotnie powtarza się w powieściach składających się na „Orientzyklus”.¹⁷ Czarny wódz plemienia Goków wita go następującymi słowami:

– Panie! Wódz Borów powiedział mi o tobie i o twoich czynach. Pochodzisz z kraju, gdzie żyją sami sławni i wielcy ludzie. Zdmuchujesz, słyszę, swoich wrogów jak puch z ręki i nikt zwyciężyć cię nie jest w stanie. (...) Z tego wszystkiego widzę, że ty jeden, jedyny możesz nas uratować. Otóż słuchaj: Ibn Asl jest największym diabłem ze wszystkich łowców niewolników. Nie brak też w jego orszaku ludzi gorszych od szakali. (...) Uzbroję tedy wszystkich moich ludzi, a ciebie poproszę, byś objął nad nimi dowództwo. Czy zechcesz przychylić się do mej skromnej prośby?¹⁸

Ważny jest fakt, że Kara Ben Nemzi nigdy nie zabiega o władzę; powierzają mu ją bezradni tubylcy, którzy uznają jego wyższość. Jest on uosobieniem rycerskości i intelektu, chrześcijańskiej wiary i sprytu, a przede wszystkim pewności siebie. Bohater ten ewidentnie spodobał się niemieckim czytelnikom powieści odcinkowych. Taki wizerunek Niemca, z którym mogli się utożsamiać, podbudowywał ich poczucie własnej wartości i dumy narodowej. Co ciekawe, bohater Maya nie został zaakceptowany przez Amerykanów; nawet pirackie tłumaczenia jego powieści nie miały wzięcia. Jak tłumaczy Jeffrey Sammons, stało się tak nie dlatego, że w Stanach Zjednoczonych rynek wydawniczy był już nasycony rodzimą literaturą przygodową, ale dlatego, że Old Shatterhand/Kara Ben Nemzi jest niemieckim patriotą i intelektualistą. Wraz z uczciwymi, skromnymi niemieckimi osadnikami walczy przeciwko zachłannym i podstępny Jankesom, przed którymi musi też bronić praw Indian.¹⁹ Nacjonalizm Maya przejawia się wyraźnie w wizerunkach czarnych charakterów, według Richarda H. Cracrofta: „mieszaniec, Mormon i Jankes gloryfikują, poprzez porównanie, germańską szlachetność Shatterhanda i jego zgermanizowanego indiańskiego giermka”.²⁰ Choć Old Shatterhand nie jest arystokratą, to przywiązany jest do sztywnej hierarchii społecznej sprzecznej z amerykańskim egalitaryzmem. Również jego wykształcenie i elitarny zawód pisarza zrażały do niego czytelników „dime novels” (powieści popularnych, za 10 centów).²¹ Natomiast w Niemczech właśnie te cechy stanowiły o sukcesie Old Shattarhanda/Kary Ben Nemzi. Umacniały jego (a jednocześnie Karola Maya) wiarygodność i autorytet etnografa-amatora.

Ten autorytet May budował na wiele sposobów, między innymi za pomocą fotografii i rycin z własną podobizną zamieszczanych obok stron tytułowych swo-

DR. KARL MAY

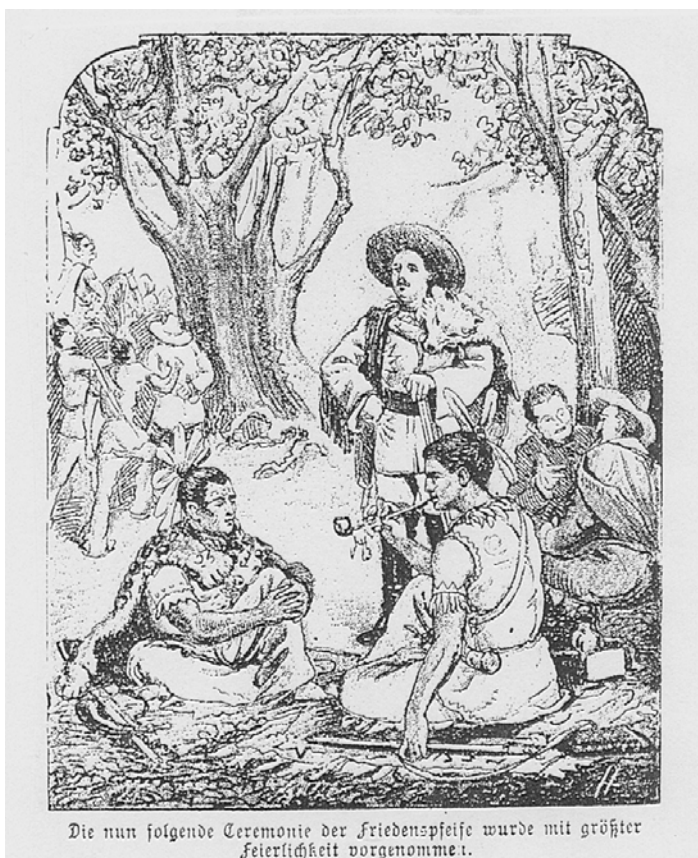


Dr. Karl May
 (A. A. P. H. K. S. G. S. G.)

Rys. 2 Karol May jako Old Shatterhand



Rys. 3 Karol May jako Kara Ben Nemzi



Rys. 4 Karol May wśród Indian; ilustracja z książki *Mutterliebe* (1899)

ich powieści oraz w reklamach prasowych. Pozował do nich zazwyczaj w strojach traperów, kowbojów, Turków i Arabów, z nieodłącznym naszyjnikiem z kłów dzikich zwierząt wokół szyi (patrz Rys. 2 i 3). Żeby przekonać czytelnika, że faktycznie przebywał w miejscach, które opisuje, a przygody Old Shatterhanda są jego przygodami (choć może nieco podkolorowanymi), na ilustracjach niektórych książek występuje postać bardzo podobna do Maya (patrz Rys. 4). Z kolei w *Der Mahdi*, powieści o Egipcie z 1891 roku, pojawia się rycina z wizerunkiem Maya w roli europejskiego podróżnika-odkrywcy, w garniturze, muszce i monoklu (patrz Rys. 5). Za pomocą stroju May na przemian niweluje bądź zwiększa dystans kulturowy między sobą i egzotycznymi „innymi”. Autentyczność jego narracji gwarantuje fakt, że był „w terenie” i poznał świat egzotycznych ludzi, których opisuje „od wewnątrz”. Lecz, by nie zostać posądzonym o utratę obiektywizmu i „zdziczenie” (ang. „going native”), co przytrafiło się amerykańskiemu etnografowi Frankowi Hamiltonowi Cushingowi,²² czasem przywdziewa garnitur i muszkę. Tytuł „Dr”, który May dopisywał sobie przed nazwiskiem stanowił dodatkową gwarancję, że jego opisy etnograficzne są oparte na wiedzy naukowej.²³ Również narracja w pierwszej osobie liczby pojedynczej ma sugerować, że powieści Maya są w dużej mierze autobiograficzne. Jeżeli jednak narrator ma być uznany za autorytet, to jego głos musi brzmieć pewnie. Być może to właśnie tłumaczy fakt, że Old Shatterhand „niczego nie musi się uczyć i nie popełnia błędów”.²⁴

Choć May jest często traktowany jak dziwak, literacki hochsztapler, czy wyjątek, jego postać nie jest odosobniona. Przyglądając się analogicznym postaciom historycznym możemy naświetlić pewne polityczne aspekty jego twórczości i zastanowić się nad jego publicznym wizerunkiem. Strategia budowania autorytetu etnograficznego poprzez stworzenie publicznej osoby podróżnika lub osoby odmiennej rasowo nie jest nowa. Antropolożka Susan Stewart opisuje siedemnastowiecznego hochsztaplera Psalmanazara, również niemieckiego pochodzenia, który podawał się za przybysza z Formosy (dzisiejszego Tajwanu), dzięki czemu zrobił karierę we Francji, a następnie w Anglii. Psalmanazar nie tylko wymyślił własną autobiografię, ale również pełny opis etnograficzny mieszkańców Formosy, łącznie z rysunkami strojów mężczyzn i kobiet, podstawowym systemem językowym i alfabetem. Zarabiał na życie pisząc dla angielskich wydawnictw zarówno o Formosie, jak i o innych odległych krajach, które rzekomo poznał w trakcie swoich wędrówek. Godny uwagi jest też fakt, iż nawet po tym, jak jego oszustwo zostało ujawnione (dociekliwy dworzanin znalazł niespójność w jego systemie gramatycznym), wydawcy nie przestali zasypywać go zleceniami na teksty geograficzne i etnograficzne.²⁵

Kilku pisarzy w Kanadzie i Stanach Zjednoczonych pod koniec XIX wieku używało podobnej strategii, na przykład podając się za Indian, gdy wzrosło zapotrzebowanie na autentyczne relacje „innych”. Winnifred Eaton, urodzona w Kanadzie córka Anglika i Chinki, zrobiła karierę jako Japonka z rodu samurajów, pisząc romanse o Japonii, Japończykach i miłości pomiędzy białymi Ameryka-

Der Mahdi.

Reiseerzählung von Karl May.

Erster Band. Am Nile.



1. Kapitel.
Ein Chajjal.

Die Siegreiche,
'El Kábira'
und 'Bau-
waabe el
kilad esch
ichark', das
Ober des
Orientes, so
nennt der
Egypter die
Hauptstadt
seines Lan-
des. Wenn
die erstere
Bezeichnung
längst nicht
mehr am
Platz ist, so
besteht die
zweite doch
zu vollem
Recht. Sairo
ist wirklich
die Pforte
des Orients.
Als solche ist
diese Stadt
dem An-
drange occi-
dentaler
Einflüsse am

meisten ausgesetzt, und die einst Siegreiche ist so altersschwach geworden, daß sie demselben kaum mehr zu widerstehen vermag.

Rys. 5 Karol May jako podróżnik w Północnej Afryce; ilustracja z książki *Der Mahdi* (1891)

nami i Japończykami. Czytano ją w dużej mierze z uwagi na opisy egzotycznych zwyczajów, w przekonaniu, że odkrywa ona tajemnice japońskiej mentalności, która fascynowała zachodnich czytelników w epoce militarnych sukcesów Japonii i szybkiej modernizacji tego kraju. Na codzień Eaton jeździła własnym samochodem, nosiła modne kapelusze i koronkowe kołnierzyki; jako pisarka w czasach swej największej popularności podpisywała się japońsko-brzmiącym pseudonimem Onoto Watanna i pozowała do zdjęć ubrana w kimono. Czasopiśma ilustrowane chętnie publikowały jej artykuły o japońskich świętach, teatrze japońskim, czy hodowaniu drzewek *banzai*, a dziennikarze podczas wojny rosyjsko-japońskiej przeprowadzali z nią wywiady. Podobnie jak Karol May, Eaton nie znała osobiście kraju, o którym napisała kilkanaście książek i dziesiątki opowiadań. Korzystała z bibliotek publicznych, zdobywając wiedzę etnograficzną z literatury podróżniczej o Japonii.²⁶

Zarówno Eaton jak i May swój sukces zawdzięczali w dużej mierze wielkiemu zapotrzebowaniu na autentyczność i egzotykę w krajach uprzemysłowionych, w czasach masowej produkcji i homogenizacji kultury, gdy coraz większy procent ludności zaczynał myśleć o wypełnianiu czasu wolnego od pracy. Jak pisał Dean MacCannell, socjolog badający związki pomiędzy turystyką i nowoczesnością, „człowiek nowoczesny został skazany na poszukiwanie autentyczności gdzie indziej – wszędzie; na chwytanie jej zarysu odbitego w tym, co proste, biedne, czyste i dziewicze – i wśród innych”.²⁷ Również antropolog Brian Spooner zwraca uwagę na proces konstruowania „autentyczności” i utowarowienie jej przez nowoczesne społeczeństwa zachodnie: „autentyczności nie da się określić poprzez wyliczanie obiektywnych, materialnych atrybutów danego wytworu kultury. Składa się na nią nie tylko prawda i zaufanie do tego, co widać gołym okiem, ale również interpretacja prawdy oraz nasze pragnienie autentyczności”.²⁸ W czasach coraz większego wewnętrznego zróżnicowania społeczeństw zachodnich i zalamania się wielu tradycyjnych struktur społecznych, turystyka – zwiedzanie innych, przednowoczesnych światów – to „rodzaj zbiorowego dążenia, by przekroczyć nowoczesną totalność; sposób przewycięzania nieciągłości nowoczesności, włączenia jej fragmentów w całościowe doświadczenie”.²⁹ Dzięki zwiedzaniu, człowiek nowoczesny porządkuje sobie rzeczywistość, by stanowiła „uporządkowaną sekwencję przedstawień, tak jak zdjęcia w rodzinnym albumie”.³⁰ Pisarze tacy jak May i Eaton umożliwiali zwiedzanie innych światów czytelnikom z klasy pracującej – zwiedzanie, na które nie było stać ani jednych, ani drugich, ponieważ turystyka była wówczas przywilejem elit. Łatwo można było „zdemaskować” Maya i Eaton (było nawet kilka takich prób), lecz ich czytelnicy byli raczej zainteresowani podtrzymaniem iluzji autentyczności.

Niemiecki bohater Maya nie tylko zwiedza egzotyczne kraje, ale i staje się „innym”. Jako narrator zawsze dystansuje się w stosunku do swych ról, lecz jako bohater przyswaja sobie „prymitywne” tożsamości równie łatwo, jak zmienia odzienie. Któregoś dnia on i jego egipscy towarzysze trafiają na terytorium niezbyt przyjaznych Goków. Przywódca Egipcjan dodatkowo rozdrażnia Goków

swoim dostojnym i niezrozumiałym dla nich przemówieniem. By ratować sytuację Kara Ben Nemzi wkracza do akcji:

Nie namyślałem się długo, uderzywszy wołu obcasami po bokach, popędziłem przed dowódcę Goków, okrążając go w pełnym biegu kilka razy i wydając przy tym naprawdę dzikie okrzyki. Wreszcie zeskoczyłem z siodła. [...] Po chwili, nabrawszy w płuca świeżego tchu i wyciągnąwszy ramiona jak kaznodzieja począłem głosem donośnym deklamować „Pieśń o dzwonie” Schillera! Podczas tej jakże osobliwej deklamacji nie stałem spokojnie, jak to czynią popisujący się na estradach koncertowych artyści, lecz, ile tylko sił mi starczyło, ilustrowałem ruchami każdą myśl, więc podnosiłem raz jedną nogę, to znów drugą, wymachiwałem rękoma, robiłem przysiady i podskoki [...]. Występ mój wywołał wprost niesłychane wrażenie.³¹

Kara Ben Nemzi znakomicie wczuwa się w rolę człowieka „prymitywnego” według rozumienia dziewiętnastowiecznych prymitywistów zainspirowanych teoriami J.J. Rousseau. Jak pisze Simon During, prymitywizm w epoce nowoczesnej „umożliwiał konstruowanie czy też odnajdywanie siebie w innym, lub poprzez utożsamianie się z innym”.³² Stosowano też strategię „autospektakularyzacji (...) stawania się egzotycznym przedmiotem powszechnej uwagi”.³³ Nie wszystkim wiadomo, że sam Rousseau przez wiele lat nosił strój ormiański; utożsamiał się też z rolą kobiety trudniąc się haftem. Strategię autospektakularyzacji stosowało wielu podróżników i pisarzy u schyłku XIX w. Wśród najbardziej znanych byli Francuz Pierre Loti, Anglik Sir Edwin Arnold i Amerykanin Lafcadio Hearn, którzy wyjechali do Japonii, przywdziali kimona i poślubili Japonki, po czym wielokrotnie opisywali swoje doznania egzotyki w książkach pisanych dla białych czytelników. W Indiach za tubylca przebierał się brytyjski oficer, Sir Richard Burton. Dzięki zdolnościom językowym poznał kilka lokalnych dialektów i władał biegle językiem arabskim. Uwielbiał włóczyć się po niedostępnych dla Brytyjczyków zaułkach indyjskich miast przebrany za tubylca. Do dziś znany jest jako autor wielu książek autobiograficznych, w tym pierwszej relacji z podróży białego człowieka do Mekki. Burton twierdził, że dotarł do celu jedynie dzięki umiejętności przeistaczania się w „innego”. Z kolei wychowana w Algierii Francuzka Isabelle Eberhardt, której losy opisuje Ali Behdad, podobnie jak Kara Ben Nemzi, wielokrotnie przemierzyła pustynie północnej Afryki przebrana za arabskiego młodzieńca. Pielgrzymowała do świętych miejsc i studiowała Koran u znanych nauczycieli muzułmańskich.³⁴

Przykłady można by mnożyć. Dla zrozumienia kim jest „inny” dla Maya i co oznaczało dla niego przebieranie się za „innego”, zarówno w świecie przedstawianym jak i w życiu, warto przyjrzeć się relacjom władzy, w jakie wpisywali się biali zwiedzający „Orient”. Choć wydawałoby się, że podróżując w poszukiwaniu doznań nie naruszają oni miejscowego porządku i nie wadzą nikomu, w wielu przypadkach było wręcz odwrotnie. Na przykład Burton i Eberhardt podróżowali po krajach skolonizowanych, w których raz po raz wybuchały konflikty



Rys. 6 Theodore Roosevelt; ilustracja z *Hunting Trips of a Ranchman* (1885)

Roy.³⁸ Niezależnie od tego, czy udawał Irańczyka czy Afgańczyka, „inscenizował on swoją tożsamość w sposób jak najbardziej ekstrawagancki, stale zwracając uwagę swoich muzułmańskich towarzyszy na własną erudycję, zdolności językowe czy medyczne, umiejętność uwodzenia kobiet, oraz niezwykłą odwagę. Poprawiał nawet muzułmańskich uczonych w kwestiach interpretacji prawa koranicznego.”³⁹ Dokładnie te same zachowania cechują Karę Ben Nemzi, który tak jak Burton wydaje się być przekonany, że potrafi „grać tubylców lepiej niż oni sami”.

“Dziczenie” (ang. *going native*), było z jednej strony czymś przerażającym, przed czym przestrzegali misjonarze (ponieważ groziło utratą chrześcijańskich wartości) i antropolodzy (obawiający się degeneracji białej rasy), a z drugiej strony czymś pożądanym dla wielu białych podróżników na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku. W literaturze naukowej i w prasie często można było przeczytać, że biała rasa na skutek „przeciwywilizowania” zatraciła siły witalne i pierwiastek męskości, które odzyskać mogła jedynie poprzez naśladowanie ludzi „prymitywnych” i nacisk na wychowanie fizyczne w rozwoju chłopców. Nastąpiła moda

i powstania. Nie byli oni w stanie zachować neutralności i mimo pewnych oporów przyczynili się do umocnienia władzy kolonialnej. Jak pisze Parama Roy, Burton połączył przyjemne z pożytecznym pisząc raporty ze swoich eskapad dla przełożonych. Donosił między innymi o nastrojach panujących wśród lokalnej ludności a nawet o domach publicznych odwiedzanych przez brytyjskich żołnierzy.³⁵ Szpiegiem stała się też, wbrew własnej woli, Isabelle Eberhardt. Pod przymusem donosiła francuskim wojskowemu o liczebności wojsk plemiennych i ich lokalizacji. Przyczyniła się, tym samym, do zagłady przynajmniej jednego zaprzyjaźnionego plemienia.³⁶

Zarówno Karol May jak i Richard Burton byli przekonani, że o ile człowiek „cywilizowany” może z powodzeniem naśladować ludzi „prymitywnych”, o tyle ludzie „prymitywnych” stać jedynie na kiepską imitację białych.³⁷ „Burton bywał czasem niezmiernie pewny siebie, obnosząc się ze swoją wiedzą i sprytem,” pisze



Rys. 7 Karol May; ilustracja z tomu XIX
Freiburger Reiche (1902)

na eugenikę, a wraz z nią na skauting, ćwiczenie orientacji w terenie i innych sprawności. Modę tę w umiejętny sposób wykorzystał współczesny Mayowi prezydent Stanów Zjednoczonych Theodore Roosevelt. Co ciekawe, sięgnął on po tę samą strategię autokreacji co May, lecz zrobił to w imię imperializmu, a nie w geście antyimperialistycznym jak May. Według Gail Bederman, ten młody, ambitny, nowojorski polityk, startujący w wyborach lokalnych, a następnie do Kongresu, miał opinię zniewieściałego młokosa. Aby zmienić swój wizerunek kupił rancho w Południowej Dakocie i w krótkim czasie opublikował dwie książki o życiu na pograniczu. W udzielonym w 1884 r. wywiadzie dla jednej z gazet powiedział: „Ci znajomi, którzy widzą we mnie polityka w białych, irchowych rękawiczkach, byłiby zaskoczeni, gdyby mogli zobaczyć mnie galopującego dzień w dzień przez prerię, odzianego w skórzaną koszulę i *chaparajos*, z wielkim *sombrero* na głowie”.⁴⁰ Na rycinie z tego okresu postać Roosevelta w stroju trapera do złudzenia przypomina Karola Maya (patrz Rys. 6 i 7); różnią ich tylko nakrycia głowy, lecz wiemy z cytowanego powyżej wywiadu, że Roosevelt również lubił nosić *sombrero*. Obaj mężczyźni stoją w podobnych pozach, w strojach przyozdobionych frędzlami w stylu indiańskim, ze strzelbą na piersi. Ani Roosevelt, ani May nie porzestali na zapożyczaniu elementów indiańskich. Według Bederman, Roosevelt

do zbudowania swego nowego, męskiego wizerunku potrzebował jeszcze wyprawy wojennej do Portoryko i safari po Afryce Wschodniej. Na wojnę wybrał się jako ochotnik, na przekór swoim doradcom. Zarówno jego udział w wojnie jak i zwiedzanie Afryki były mocno nagłaśniane przez prasę. Po wygraniu wyborów prezydenckich w 1901 i 1905 r., Roosevelt zapisał się w historii, obok prezydenta Williama McKinleya, jako jeden z najbardziej pro-imperialistycznie nastawionych amerykańskich prezydentów.

Zwiedzanie, jak widać na przykładach Karola Maya, Sir Richarda Burtona, Isabelle Eberhardt czy Theodora Roosevelta, jest więc uwikłane w struktury wiedzy i władzy. Nie mniej problematyczne jest utożsamianie się z „innym”. Jak pisze Leslie Fiedler, „Rodzimy się teoretycznie biali; w dzieciństwie pozwala nam się wyobrażać sobie, że jesteśmy Indianami; w wieku dojrzewania możemy sobie być wyimaginowanymi murzynami; dopiero później oczekuje się od nas, że ustakujemy się i powrócimy do tego, czym naprawdę jesteśmy, czyli do bycia białymi”.⁴¹ Zarówno zwiedzanie jak i stawanie się „innym” jest więc oparte na asymetrii w stosunkach rasowych i choćby zwiedzający szczerze utożsamiał się z „innym” to nie rezygnuje z przywileju powrotu do domu.

Poszukiwanie egzotycznej inności może mieć wiele przyczyn poza „prostą ciekawością świata”: poczucie alienacji, marginalizacji czy ubezwłasnowolnienia, potrzeba dowartościowania się lub zmiany wizerunku, poszukiwanie dowodów własnej rasowej czy też kulturowej wyższości. Zwiedzać można na różne sposoby: jadąc na safari jak Roosevelt, wtapiając się na długie lata w inną kulturę jak Eberhardt, czy też czytając książki w więziennej bibliotece i pisząc fantastyczne książki podróżnicze jak May.

Władza płynąca z wiedzy o innych krajach i ludziach też może być bardzo różna. Eberhardt, przebijając się za arabskiego pielgrzyma, zrzuciła gorset nakazów i zakazów obowiązujących francuskie kobiety z klasy średniej, lecz ponownie utraciła swobodę, gdy jej wiedza o saharyjskich plemionach stała się potrzebna władzom kolonialnym. Dla Kary Ben Nemzi wiedza była towarem wymiennym, niemieckim produktem, który po przewiezieniu do Afryki wielokrotnie zwiększył swoją wartość i stawał się nie tylko doskonałym źródłem utrzymania, ale i narzędziem władzy. Roosevelt niewątpliwie zdobył władzę polityczną dzięki dobremu pochodzeniu, wykształceniu i wybitnym zdolnościom, lecz swój wizerunek męskiego i mężnego polityka zbudował właśnie dzięki obcowaniu z tym co „prymitywne” i „dzikie”. Obcowanie z „innością”, choćby tylko w sferze wyobraźni, umożliwiło Mayowi szybki awans społeczny i dało pokaźne zarobki. W pewnym sensie zawładnął on też wyobrażeniami kilku pokoleń Europejczyków o nie-Europejczykach.

Przypisy:

¹ Artykuł ten powstał dzięki stypendium John F. Kennedy Institut, Freie Universität, Berlin. Za pomoc w zbieraniu materiałów i cenne uwagi krytyczne dziękuję Izabeli Cichoń, Dorocie Kłodziejczyk, Anecie Dybskiej, Krystynie Mazur i Jerry’emu Shuchhalterowi. Tłumaczenia cytatów ze źródeł anglojęzycznych – D. Ferens. Rys. 1, 2, 3, 4, 5, 7 pochodzą z: Gerhard Klussmer i Heine Plaul, red., *Karl May: Biographie in Documenten und Bildern*. Rys. 6 przedstawiający Theodore’a Roosevelta pochodzi z: Bederman Gail, *Manliness and Civilization*.

² Jonathan Dollimore, *Desire and Difference. Homosexuality, Race, Masculinity*, w: *Race and the Subject of Masculinities*, red. Harry Stecopoulos i Michael Uebel, Durham, Duke University Press 1997, s. 29.

³ Klaus Farin, *Karl May: Ein Popstar aus Sachsen*, München, Verlag Thomas Tilsner 1992.

⁴ Adam Krzemiński, *Sorry, Winnetou. Dlaczego już nikt nie czyta książek o Indianach*, „Polityka” (20 lipca 2002) 29, s. 44–46.

⁵ Liczne ekranizacje powieści Karola Maya omawia: Unucka Christian, *Karl May im Film: Eine Bilddokumentation*, Herbertshause, Vereinigte Verlagsgesellschaften Franke & Co. K.G. 1980.

⁶ Heine Plaul, *Illustrierte Karl May Bibliographie*, München, K.G. Saur 1989.

⁷ Jeffrey Sammons, *Ideology, Mimesis, Fantasy: Charles Sealsfield, Friedrich Gerstäcker, Karl May and Other German Novelists of America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1998, s. 250.

⁸ Richard H. Cracroft, *The American West of Karl May*, „American Quarterly” 1967 19 (2), s. 258. Patrz również: von Feilitzsch Heribert, *Karl May: The Wild West as Seen in Germany*, „Journal of Popular Culture” 1993 27 (3), s. 173–189.

⁹ Finley McKichan, *Germany 1915–1939: The Rise of German Nationalism*, London, Oliver and Boyd 1992, s. 98.

¹⁰ McKichan, *Germany 1915–1939...*, s. 98. Patrz również: Berghahn Volker R., *Imperial Germany 1871–1914*, Providence, Berghahn Books 1994.

¹¹ Carol Aisha Berkshire-Belay, *German Imperialism in Africa: The Distorted Images of Cameroon, Namibia, Tanzania and Togo*, „Journal of Black Studies” 1992 23 (2), s. 241.

¹² Johann Gottlieb Fichte, *Thirteenth Address*, w: *Addresses to the German Nation*, red. George A. Kelly, New York, Harper Torch Books 1968, s. 190.

¹³ Karol May, *Królowa pustyni*, Kraków, Małopolska Oficyna Wydawnicza, brak daty publikacji, s. 23.

¹⁴ Sammons, *Ideology, Mimesis...*, s. 231.

¹⁵ Warto sobie uświadomić, że wielu współczesnych Mayowi antropologów również znało inne ludy jedynie z relacji podróżników, kupców, misjonarzy i urzędników kolonialnych. Wymóg robienia własnych wielomiesięcznych a nawet wieloletnich badań terenowych został wprowadzony dopiero w latach dwudziestych dwudziestego wieku, pod wpływem dokonania Bronisława Malinowskiego.

¹⁶ May, *Prawo pustyni*, s. 30–32.

¹⁷ „Orientzyklus” to seria powieści Maya, których akcja toczy się na Bliskim Wschodzie lub w Afryce Północnej. Najobszerniejsze z wydanych dotychczas opracowań powieści Maya w ujęciu postkolonialnym, to: Berman Nina, *Orientalismus, Kolonialismus und Moderne: Zum Bild des Orient in der deutschsprachigen Kultur*, Stuttgart, M & P Verlag für Wissenschaft und Forschung 1996.

¹⁸ Karol May, *Decydujące starcie*, Kraków, Małopolska Oficyna Wydawnicza, brak daty publikacji, s. 79.

¹⁹ Sammons, *Ideology, Mimesis...*, s. 250.

²⁰ Cracroft, *The American West of Karl May*, s. 257.

²¹ Sammons, *Ideology, Mimesis...*, s. 255. Pisząc swoje amerykańskie powieści May wzorował się na twórczości Jamesa Fenimore’a Coopera. Jednak Old Shatterhand zdecydowanie różni się od Skórzanej Pończochy Coopera, człowieka który wychował się na łonie natury. Szczegółowo porównuje te dwie postaci Richard H. Cracroft, op.cit.

²² Przypadek ten bardzo ciekawie opisuje Curtis Hinsley. Cushing spędził wiele lat w wiosce plemienia Zuni w Nowym Meksyku. Gdy opublikował swoje teksty etnograficzne uznano, że zbytnio identyfikuje się z przedmiotem swoich badań a poetycki język, którym starał się opisać niektóre elementy kultury Zuni świadczy o subiektywizmie jego metody badawczej. Patrz: *Zunis and Brahmins: Cultural Ambivalence in the Gilded Age*, "Romantic Motives: Essays on Anthropological Sensibility", red. George W. Stocking, Jr., Madison, University of Wisconsin Press 1989, s. 169–207.

²³ May podawał się nie tylko za naukowca z tytułem doktora i za podróżnika. Jak podają jego biografowie, wcześniej był karany za udawanie lekarza i adwokata.

²⁴ Sammons, *Ideology, Mimesis...*, s. 231.

²⁵ Susan Stewart, *Antipodal Expectations: Notes on the Formosan 'Ethnography' of George Psalmanazar*, w: *Romantic Motives: Essays on Anthropological Sensibility*, red. George W. Stocking, Jr. Madison, University of Wisconsin Press 1989.

²⁶ Patrz Diana Birchall, *Onoto Watanna: The Story of Winnifred Eaton*, Urbana, University of Illinois Press 2001, i Dominika Ferens, *Edith and Winnifred Eaton: Chinatown Missions and Japanese Romances*, Urbana, University of Illinois Press 2002.

²⁷ Dean MacCannell, *Turysta: Nowa Teoria Klasy Próżniaczej* (1976), Warszawa, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA 2002, s. 64.

²⁸ Brian Spooner, *Weavers and Dealers: The Authenticity of an Oriental Carpet*, w: *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press 1986, s. 198–200.

²⁹ MacCannell, *Turysta...*, s. 19.

³⁰ MacCannell, *Turysta...*, s. 23.

³¹ May, *Decydujące starcie*, s. 76.

³² Simon During, *Rousseau's Patrimony: Primitivism, Romance, and Becoming Other*, w: *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*, red. Francis Barker, Peter Hulme i Margaret Iversen, Manchester, Manchester University Press, 1994. s. 47.

³³ During, *Rousseau's Patrimony...*, s. 64.

³⁴ Ali Behdad, *Belated Travelers: Orientalism in the Age of Colonial Dissolution*, Duke, Durham, 1994.

³⁵ Parama Roy, *Oriental Exhibits: Englishmen and Natives in Burton's Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah*, „Boundary 2” 1995 22 (1), s. 185–210.

³⁶ Ali Behdad, *Belated Travelers...*, s. 152–176.

³⁷ Patrz również: Homi Bhabha, *Of Mimicry and Man*, w: *The Location of Culture*, London, Routledge 1994, s. 85–92.

³⁸ Roy, *Oriental Exhibits...*, s. 190.

³⁹ Roy, *Oriental Exhibits...*, s. 198.

⁴⁰ Gail Bederman, *Manliness and Civilization: A Cultural History of Gender and Race in the United States, 1880–1917*, Chicago, University of Chicago Press 1995, s. 175.

⁴¹ Leslie Fiedler, *Waiting for the End* (1966), New York, Stein and Day 1972, s. 134.

W kręgu zagadnień literatury kolonialnej – *W pustyni i w puszczy* Henryka Sienkiewicza

Europejska literatura kolonialna¹ powstawała nie tylko w krajach, które same były potęgami imperialnymi, ale również na obszarach, gdzie doświadczenie polityczne kształtowało się całkowicie odmiennie. Ciekawym i szczególnym przypadkiem są dzieła polskich autorów pisane w czasie zaborów, gdy Polska nie miała samodzielnego bytu państwowego i znajdowała się w sytuacji kraju podporządkowanego. Pomimo tej specyficznej sytuacji politycznej powstały tu utwory podejmujące problematykę ekspansji terytorialnej i podporządkowania ludności rdzennej Europejczykom. Znamiennym tekstem tego trendu posługującego się charakterystycznymi dla siebie kodami, konwencjami gatunkowymi i dyskursami jest niewątpliwie *W pustyni i w puszczy* (1911) Henryka Sienkiewicza.² Warto może zastanowić się, jak zastosowane w powieści Sienkiewicza kody i konwencje wpłynęły na wymowę utworu, jaki obraz nadał kolonializmowi pisarz kraju podbitego, jak przedstawił Afrykę i jej mieszkańców i wreszcie jakim celom mógł służyć jego dyskurs kolonialny.

W okresie romantyzmu powieści poetyckie z egzotycznym tłem, takie jak *Farys* Adama Mickiewicza czy też *Arab* Juliusza Słowackiego, w znacznym stopniu ukształtowane pod wpływem Byrona, wyrażały romantyczny heroizm, dawały możliwość ucieczki od cywilizacji, służyły jako alegoryczne przypowieści o kondycji uciśnionych narodów. Od połowy dziewiętnastego wieku, po klęsce drugiego powstania niepodległościowego, romantyczny rewolucjonizm ustąpił miejsca nowym światopoglądom: pozytywizmowi Augusta Comte'a i utylitaryzmowi Herberta Spencera i Johna Stuarta Milla. Porzuciwszy ideę wyzwolenia kraju poprzez akcję zbrojną, pozytywwiści propagowali pracę organiczną. Jako spadkobiercy racjonalizmu, postulowali szerzenie oświaty i upowszechnianie nauki, sądząc, że podniesienie poziomu intelektualnego doprowadzi do moralnego odrodzenia narodu. Istotne znaczenie w tym procesie odgrywała literatura, w szczególności powieść o charakterze dydaktycznym, z przesłaniem, adresowana zarówno do dorosłych jak i do młodzieży. Literatura miała dostarczać pozytywnych wzorców zachowań i kreować godne naśladowania przykłady. Prócz powieści osadzanych we współczesnej Polsce, coraz częściej pojawiały się teksty o polskich emigrantach, którzy ze względów politycznych nie mogli wrócić do kraju i poszukiwali ojczyzny na obczyźnie. W tym też czasie, tj. pod koniec dziewiętnastego wieku, niezwykłą wręcz popularność zdobywały przekłady literatury obcej, w szczególności zaś powieści podróżniczo-awanturniczej: robinsonady, opowieści pionierskie Coopera, *Chata wuja Toma* Stowe, historie Stevensona i Juliusza Verne, autora szczególnie uwielbianego.³

W takim oto kontekście politycznym (zabory) i kulturowo-literackim (dominacja pisarstwa dydaktycznego i przekładów) Henryk Sienkiewicz rozważał napisanie powieści afrykańskiej. Wiązało się to z jego planami egzotycznej podróży w latach 1890/91, która wzbudziła, jak pisze Wiesław Kot, tak ogromne zainteresowanie w prasie europejskiej, że francuski kardynał Charles Lavigerie zamówił u Sienkiewicza powieść o handlu niewolnikami w Afryce Wschodniej. Rzec miała się ukazywać w odcinkach równolegle w gazetach francuskich i polskich. W ramach pomocy kardynał Lavigerie udzielił Sienkiewiczowi listów rekomendacyjnych do misji katolickich i pisarz zatrzymywał się wielokrotnie w takich placówkach podczas swej wyprawy. Jednakże jedynym bezpośrednim owocem podróży były *Listy z Afryki*, a zapowiadana powieść, już w innym kształcie, ukazała się dopiero dwadzieścia lat później.⁴

Krytyka polska gruntownie i wnikliwie badała powinowactwa *W pustyni i w puszczy* z licznymi utworami literatury światowej.⁵ Taki szeroki, międzynarodowy kontekst wydaje się tu szczególnie uzasadniony – polska literatura nie ukształtowała jeszcze tradycji powieści przygodowej dla młodego czytelnika i Sienkiewicz tworzył swoje dzieło ze świadomością konwencji i w odniesieniu do zachodnich, szczególnie anglojęzycznych, wzorców gatunku. Toteż, jak wielokrotnie zwracano uwagę, Staś Tarkowski, przy zachowaniu cech indywidualności, jest bohaterem ukształtowanym na podobieństwo takich postaci, jak Tom Sawyer i Huck Finn, troszczących się o osoby słabsze i bezbronne. To także pomysły piętnastoletni kapitan Juliusza Verne, który w obliczu niebezpieczeństw nigdy nie traci głowy, a po porwaniu statku przez piratów opiekuje się małym chłopcem i jego matką, dając tym wyraz swojej lojalności i odpowiedzialności. *W pustyni i w puszczy* to także opowieść umiejscowiona w egzotycznym tle, jak u Stevenson, *Maryatta* czy *Colette*. Dostrzegano tu również niewątpliwe wpływy kiplingowskiej *Księgi dżungli*, baśni o głębokiej przyjaźni, o symbiozie ludzi i przyrody, o jednoznacznych zasadach moralnych. Podobnie jak Kipling, Sienkiewicz alegoryzuje świat zwierząt, dopatrując się w nim analogii do świata ludzi. Chyba należałoby dodać, że inspiracje dotyczą też *Kima*: pod wieloma względami Staś przypomina kiplingowskiego bohatera – chłopiec zna Afrykę lepiej niż niejeden rdzenny mieszkaniec, włada licznymi językami, radzi sobie w kontaktach z ludźmi i zdobywa ich sympatię. Tak jak Kim – „mały przyjaciel całego świata” – Staś, „dziecko pustyni”, odznacza się niebywałą energią, inwencją i ciekawością. Czytając powieść Sienkiewicza, nie można naturalnie przeoczyć nader oczywistego nawiązania polskiego pisarza do Daniela Defoe.⁶

Niezależnie od tego, które konkretne utwory literackie potraktujemy jako potencjalne inspiracje dla Sienkiewicza, można łatwo zauważyć, że tekst ten jest skonstruowany w oparciu o szereg konwencji, charakterystycznych właśnie dla literatury kolonialnej. Zasadniczy wpływ na kształt fabuły mają tu więc nie tyle nawiązania do indywidualnych autorów, ale sama architektura tekstu narzucająca wymogi gatunkowe przygodowej powieści podróżniczej z egzotycznym tłem adresowanej do młodzieży, robinsonady oraz romansu.

Te konwencje gatunkowe można uznać za jeden z nośników ideologii kolonialnej tekstu. Bohater w czasie **podróży**, która ma dla niego znaczenie i dosłowne (w tym przypadku ucieczkę od prześladowców i powrót do bezpiecznego miejsca), i przenośne (poznanie siebie i rozwój osobisty), przemierzając się przez obce tereny i penetrując je, prowadzi swoistego rodzaju rekonesans i zwiad. Pokonywanie długiej drogi staje się naturalnym pretekstem do poznawania kontynentu z jego historyczną, polityczną, etniczną i geograficzną specyfiką. Podróż, zasadzająca się na odkrywaniu nieznannej Europejczykom Afryki i uzupełnianiu białych plam na mapach, imituje w sposób metaforyczny proces zajmowania terytoriów.⁷ Warunkiem wstępnym kolonizacji jest rozpoznanie, opisanie i nazwanie podbijanego obszaru. Do przyszłej kolonizacji upoważnia „odkrywcę” i jego następców znajomość kontynentu, umiejętność przetrwania i skuteczność w podporządkowaniu sobie kraju i ludzi. W wędrówce obfitującej w coraz to nowe wyzwania bohater sprawdza się jako osoba, która oswoja wrogi mu świat, potrafi nad nim zapanować i go wykorzystać.

Świat egzotyczny, odległy od znanej rzeczywistości zarówno w kategoriach realnego jak i psychologicznego dystansu, jest jakby niezapisaną kartą, krainą pozornie otwartą, czekającą na odkrycie i tekstualne ujęcie. Przez przypisywaną mu odmiennosc, wyzwala wyobraźnię i buduje niezwykle oczekiwania. Afrykańska egzotyka w europejskim piśmarstwie często przybiera wymiar inspirującej fantazji, w której wszystko jest potencjalnie możliwe, a bohater ma szansę sprawdzić się w ekstremalnych warunkach nie mających ekwiwalentu w świecie znanym. Może on wykazać przymioty ducha i ciała, udowodnić swą męskosc bądź (jak w przypadku młodego bohatera) „stać się mężczyzną”.⁸ Również i u Sienkiewicza, Afryka ma być dla Stasia polem doświadczalnym i kuźnią charakteru zarazem, miejscem konfrontacji z zadaniem „nad siły nawet dorosłego człowieka.” (177).

Jak pisze Martin Greene w *Dreams of Adventure, Deeds of Empire*, kod **przygody** ma w literaturze kolonialnej specyficzną funkcję – daje możliwość ukazania pomysłowości i witalności białego bohatera. Ten łowca wrażeń, wyrzutek, „urodzony awanturnik” czy, jak w przypadku młodego Tarkowskiego – wygnaniec, jest człowiekiem przedsiębiorczym, pomysłowym, silnym i niestrudzonym. Staś żyje w przeświadczeniu, że „zdolny jest do wszelkiego rodzaju czynów bohaterskich....i pragnął też najgoręcej, żeby kiedykolwiek zdarzyła się sposobność do takich czynów, szczególnie w obronie Nel” (9). Zaradność, inteligencja i determinacja pomagają mu pokonywać przeciwności losu. Dzięki swojej wyjątkowej wiedzy, racjonalnemu myśleniu, umiejętności dedukcji oraz wrodzonemu sprytowi wychodzi cało z opresji, a po pewnym czasie zdobywa w sposób jakby naturalny i niekwestionowany pozycję przywódcy. Przewagę nad innymi, w szczególności nad rdzennymi mieszkańcami Afryki, daje mu sprawne posługiwanie się przedmiotami wytworzonymi przez nowoczesną cywilizację – najnowszą bronią (słynnym angielskim sztucercem), prochem, racą, kompasem czy lunetą.⁹

Paradygmatycznym tekstem egzotycznej przygody jest naturalnie *Robinson Crusoe*. W sienkiewiczowskiej **robinsonadzie** bohater jest zaledwie cztertnasto-

letnim chłopcem. Jak zauważa E. Boehmer,¹⁰ wraz z rozkwitem tego typu tekstów w dziewiętnastym wieku, postać pierwszoplanowa staje się coraz to młodszą, co podkreśla jedynie jej wyjątkowość i sugeruje, że biali chłopcy potrafią opanować odległe terytoria i władać rdzenną ludnością. Jest to jeden ze sposobów utrwalania poglądu o wyższości rasowej Europejczyka. Jednocześnie młody wiek bohatera pozwala usprawiedliwić jego uproszczony światopogląd, niepełne rozumienie zawiłości moralnych i historycznych, tłumaczy gwałtowność i ewentualne niedociągnięcia charakteru, z których zresztą wyrasta w wyniku doświadczenia zdobytego podczas akcji. Chłopiec może ulegać mitom i legendom i odpowiada mu idealizm moralny.¹¹ Odmłodzenie bohatera ma więc istotny wymiar ideologiczny – pozwala na odsunięcie uwagi od kwestii ekonomicznych, zasadniczych przecież dla kolonializmu, i skoncentrowanie się na przygodzie.

Mogłoby się wydawać, że istotne odstępstwo od przygodowego romansu Daniela Defoe stanowi u Sienkiewicza przełamanie **homogeniczności** świata bohaterów-mężczyzn. Przygoda egzotyczna na ogół rozgrywa się przecież między mężczyznami. Mówi o nich i do nich jest adresowana i mimo że akcja rozgrywa się daleko od znanego świata, jest niezwykle przystępna dla czytelnika właśnie dzięki możliwości pełnej identyfikacji adresata z postaciami fikcyjnymi. W literaturze kolonialnej, jak to wielokrotnie wykazywano,¹² szczególnie silne więzi między bohaterami wynikają ze wspólnoty ich przeżyć i doświadczeń. Martin Green zauważa, że na ogół przynależą oni do kilku kast, którym, historycznie rzecz biorąc, powierzano zdobywanie i utrzymywanie imperiów, a więc do wojskowych wszelkich szczebli, handlowców i braminów (pisarzy i naukowców). Oprócz wspólnych zadań, łączyła ich wspólnota zainteresowań – w przypadku kasty wojskowej była nią pasja do polowania.¹³ Kolonie były też polem działań profesjonalistów wszelkich zawodów – urzędników, inżynierów, lekarzy czy misjonarzy. W przedstawianiu tych bohaterów, niezależnie od ich cech indywidualnych, dominuje tendencja do podkreślania tego, co ich łączy. Angielski oficer, szwajcarski geograf, grecki misjonarz czy też polski inżynier natychmiast nawiązują porozumienie: są tacy sami etnicznie, wywodzą się z europejskiej tradycji kulturowej i historycznej, łączy ich religia. Staś jako dziecko Polaka i Francuzki oraz niemalże przybrany syn pana Rawlisona, mimo podkreślanej jednoznacznie tożsamości narodowej, jest też Europejczykiem i, choć w zupełnie innym wymiarze etycznym niż Kurtz z *Jądra ciemności*, symbolizuje ten kontynent.

Świat męskiej wspólnoty i solidarności wyklucza aktywną rolę kobiet. Większość kanonicznych tekstów literatury kolonialnej nie wprowadza **postaci kobiecych** bądź redukuje ich rolę do określonych stereotypów. W powieści Sienkiewicza, mimo że Nel występuje jako jedna z czołowych postaci, jej funkcja wydaje się też być ograniczona. Figuruje ona przecież w znacznej mierze jako kolejna, a może nawet najtrudniejsze, zadanie dla bohatera: Staś nie tylko musi przebyć setki mil po czarnym kontynencie, ale i bezpiecznie przeprowadzić po nim kruchą i delikatną dziewczynkę. Do konfrontacji z wrogimi ludźmi, spotkań z drapieżnikami i trudów przetrwania, a więc popularnych motywów egzotycznej po-

wieści przygodowej, dołączone tu jest dla bohatera rycerskie wyzwanie. W *pustyni i w puszczy* zresztą w sposób jawny nawiązuje do tradycji romansu rycerskiego, gdy Staś zwierza się Nel:

czasem mi się zdaje, że ja jestem błędnym rycerzem. [...] Dawno, dawno temu, w Średnich Wiekach, byli tacy rycerze, którzy jeździli po świecie i szukali przygód. Walczyli z olbrzymami i smokami i wiesz? Każdy miał swoją damę, którą opiekował się i której bronił (124).¹⁴

Nel, nawet jako bohaterka pierwszoplanowa, nie przełamuje stereotypów, którym podlegały reprezentacje białych kobiet w literaturze kolonialnej, gdzie występowały jako istoty słabe, uzależnione od otaczających je mężczyzn i niezdolne do samodzielnego funkcjonowania. Zielonooka Angielka o płowych włosach jest postrzegana przez bohaterów powieści jako typ białej kobiety-anioła. Na mężczyznach sprawia wrażenie dziewczynki kruchej i delikatnej, całkowicie od nich zależnej. Od samego początku akcji wyzwala w nich instynkty opiekuńcze i szarmanckie zachowanie: ojciec, pan Tarkowski, oficerowie podróżujący pociągiem, nie wspominając Stasia, prześcigają się w chęci spełniania jej życzeń, dbania o jej wygodę i bezpieczeństwo. Nie tylko ze względu na wiek, lecz również wdzięk oraz przypisywaną jej płci dobroć, niewinność i naiwność, wzbudza wokół siebie sympatię i czułość. Niezrównana uroda białej dziewczynki ma robić wrażenie na wszystkich postaciach powieści: Murzyni, jak twierdzi narrator, bez wahania wierzą, iż jest ona dobrym duchem i widzą ją jako „jasne bóstewko, łagodne, słodkie i uśmiechnięte, podobne do białego ptaka i białego kwiatu” (203).

Trudno jednak nie zauważyć, że Nel jest rozkapryszoną i przebiegłą osobą, wykorzystującą swój wdzięk do uzyskiwania określonych, często egoistycznych celów. W jej postaci wyraźnie zarysowany jest też stereotyp „chytrej małej kobietki” (143). Nic nie wskazuje na to, by dojrzała w czasie podróży i rozwinęła się pod wpływem dramatycznych wydarzeń. Symptomatyczną w tym względzie jest chyba scena, gdy Nel nie chce rozstać się z Kalim, który dotarł do swego plemienia i odzyskał należną mu pozycję. Mimo, że kaprys Nel może Kalego kosztować utratę władzy, a samotny powrót do wioski narazić jego życie, dziewczynka przedkłada swoją przyjemność nad wszelkie racjonalne względy. Choć Nel manipuluje mężczyznami, nigdy nie podważa ich autorytetu, całkowicie im ufa i powierza swój los. Czytelnik nie jest zdziwiony, gdy w epilogu dowiaduje się, że osiemnastoletnia Angielka wyrosła na piękną kobietę, poślubiła Stasia i, podobnie jak żona Allana Quartermaina, towarzyszyła swemu mężowi w sentymentalnej afrykańskiej podróży.

Zachowanie Nel nigdy nie wykracza jednak poza granice niewinnej kokieterii. Rola kobiety-uwodzicielki jest w powieści Sienkiewicza powierzona Arabce, Fatmie. Ta orientalna piękność, o smukłej, powabnej sylwetce, zachowuje się z godnością, ale i drapieżnością. Jest świadoma swej urody i wrażenia, jakie wywiera na mężczyznach. Krótkie opisy tej postaci przeniknięte są seksualnością. Fatma jawi się jako kobieta pełna namiętności, której „serce w piersiach skowy-

czy z tęsknoty za mężem” (14), jako żona, która nie może znieść rozłąki: ”poczęła płakać i zarazem wyć żałośnie, jak czynią na wschodzie niewiasty po stracie mężów i synów”(14). Jest w niej coś pierwotnego i wzbudzającego pożądanie. Jej „lubo dzikie oczy” (13) czy „ponure spojrzenie pięknych oczu” (16) mają w sobie niebezpieczną moc. Fatma jest niebezpieczna dla białego mężczyzny – pociągająca, uwodzicielska i namiętna, jest groźna i zdradliwa, co podkreśla pan Rawlison mówiąc o niej, że ”kłamie, jak tylko na wschodzie kłamać umieją” (16). Mizoginicznych portretów kobiet dopełnia obraz Mei, Murzynki, która opisywana jest w biologicznych i lemarkowskich kategoriach jako postać na niższym etapie ewolucji: „Na młodą Murzynkę dość było spojrzeć, aby odgadnąć, że należy do plemienia Dinka lub Szylluk, miała bowiem niezmiernie długie i cienkie nogi, jakimi oznaczają się oba te szczepy zamieszkujące pobrzeża Nilu i brodzące na podobieństwo żurawi lub bocianów po jego rozlewiskach” (117). Mea postrzegana jest jako regresywna seksualność.

Obok kodów i konwencji gatunkowych istotnym elementem przesądzającym o kolonialnym przesłaniu tekstu jest jego **rama narracyjna** przyjmująca formę opowiadania wszechwiedzącego narratora nieuczestniczącego bezpośrednio w akcji utworu i spoglądającego na świat przedstawiany z szerokiej, odgórznej perspektywy. Narrator, budując więź z czytelnikiem poprzez bezpośrednie zwroty, przez powierzanie mu informacji niedostępnych bohaterom, zdobywa jego zaufanie i jawi się jako wiarygodne i kompetentne źródło wypowiedzi. Przemawia z różnych pozycji kognitywnych: czasem, w formie dyskursu popularno-naukowego, opisuje ze swobodą znawcy specyfikę afrykańskiej fauny, flory, geografii czy historii, innym razem wypowiada się jako autorytet moralny bazujący na „uniwersalnych” i ogólnie przyjętych zasadach etycznych. Nadaje swoim komentarzom wymiar obiektywnego, opartego o fakty i dostępny stan wiedzy sprawozdania. Uwiarygodnieniu tych informacji służą liczne przypisy odautorskie odnoszące świat przedstawiany w powieści do pozaliterackiej rzeczywistości – do wydarzeń politycznych, odkryć podróźników, doniesień prasowych czy publikacji książkowych.

Narrator w swojej reprezentacji Afryki polega przede wszystkim na percepcji wzrokowej. Wyraźnie zarysowana tu tendencja okulocentryczna przypisuje obserwacji uprzywilejowany status w poznawaniu świata. Percepcja wzrokowa staje się tu ekwiwalentem kartezjańskiego „oka rozumu”, jest postrzeganiem nie tyle zmysłowym, co racjonalnym „ogarnianiem przez umysł”.¹⁵ Narrator „używa” czytelnikowi swego punktu widzenia do ujrzenia, a w konsekwencji do zrozumienia obrazu. Czasem oczyma narratora, a czasem z perspektywy dzieci-bohaterów czytelnik poznaje Afrykę. Sienkiewiczowska Afryka nie pochłania, nie przytłacza: często można ją oglądać z dystansu – z okien pociągu, ze szczytu wzgórza, z grzbietu wielbłąda, z jakiegoś uprzywilejowanego punktu. Paradoksalnie, w tej opowieści przygodowej dzieci, a przez nie i czytelnicy, równie często „doświadczają” Afrykę, co ją zwiedzają, oglądają i interpretują. Charakterystyczny dla tej metody opisu jest poniższy fragment tekstu:

'Wyspę' otaczało morze dżungli i *widok* z niej był ogromnie rozległy. Od wschodu *siniąło* pasmo gór Karamojo. Na południu *widać* też było znaczne wyniosłości, które, wnosząc z ich ciemnej barwy, musiały być pokryte lasem. Natomiast ze strony zachodniej *wzrok* leciał aż do *granicy widnokrzęgu*, na której dżungla stykała się z niebem. Staś *dojrzał* jednakże za pomocą *lunety* Lindego liczne parowy i rozrzucone rzadko potężne drzewa, wznoszące się jak kościoły nad trawami. W miejscach, gdzie trawy nie wybujały jeszcze zbyt wysoko, nawet *gołym okiem* można było *zobaczyć* całe stada antylop i zebra lub gromady słoni i bawołów. Tu i ówdzie bawoły pruły szarozieloną powierzchnię dżungli, jak statki prują powierzchnie morza. Tuż nad rzeką igrało kilkanaście kozłów wodnych, a inne wynurzały co chwila swe rogate łby z głębin. Tam, gdzie toń była spokojna, wyskakiwały nad nią co chwila owe ryby, które łowił Ali, i migocąc jak srebrne gwiazdy w powietrzu, zapadały na powrót w wodę. Staś obiecywał sobie przeprowadzić tu, gdy się pogoda ustali, Nel i *pokazać* jej całą tę menażerię (187).

Narrator pokazuje krajobraz afrykański, ustawiając go w perspektywie wizualnej. Patrzymy z góry na otaczającą nas przestrzeń, zajmujemy centralne miejsce oglądu, przyglądamy się, „gapimy” i ogarniamy wzrokiem jakby z pozycji właściciela sceny.¹⁶ Jest to niewątpliwie sposób patrzenia, który Edward Said nazywa spojrzeniem orientalistycznym. Panoramiczna wizja sprawia wrażenie obiektywnej, bezstronnej i prawdziwej, a szeroki ogląd ma dawać dodatkowo poczucie bezpieczeństwa: oglądanie otwartego krajobrazu wytwarza w obserwatorze poczucie przewidywalności tego, co się jeszcze może przydarzyć, choć, oczywiście, jest to uczucie złudne,¹⁷ tak jak złudna jest wartość poznania poprzez patrzenie *na świat*, a nie *w świat*.¹⁸

Mimo wszystkich zabiegów, które mają nadawać wypowiedzi narratora wrażenie obiektywizmu, ogląd jest tu specyficzny. Spojrzenie nie pochodzi bowiem z nieokreślonego miejsca,¹⁹ lecz z konkretnych pozycji estetycznych i poznawczych, jest usytuowane jednoznacznie jako perspektywa europejska. Zresztą ta właśnie perspektywa jest tu jedynym kierunkiem oglądu – Europejczycy patrzą na Afrykę, sami pozostając niewidzialnymi. Nawet gdy obraz stwarza odmienne wrażenie i imituje percepcję ludności rdzennej – jest to wyraźnie obraz wymyślony przez Europejczyków, ale przypisywany np. Murzynom. Znamienna będzie tu scena, gdy dzieci wkraczają do wioski M'Rua i Nel jedzie na słoni. Narrator opisuje tę scenę jakby z punktu widzenia Murzynów, choć, oczywiście, ich doznania są im narzucone:

...tego, by słoń stał się niewolnikiem człowieka i pozwalał sobie siedzieć na karaku, *nikt z nich nigdy nie widział i żadnemu podobna rzecz nie chciała się w głowie pomieścić*. Toteż widok, jaki mieli przed sobą, tak dalece *przechodził wszelkie ich pojęcie, że sami nie wiedzieli*, co im wypada czynić: walczyć czy uciekać, gdzie oczy poniosą, choćby przyszło zostawić wszystko na łaskę losu (201).

Narrator Sienkiewicza pretendujący do roli obiektywnego obserwatora jest jednak manipulatorem: wybiera informacje i nadaje im wymiar ważności, de-

cyduje, co jest godne opisu. Wiedza jego, jego wybory, jego przeoczenia są wyraźnie nacechowane ideologicznie i intelektualnie. Mówi z pozycji europejskich założeń estetycznych, określa, co jest ładne, a co nie spełnia oczekiwań. Tak więc, skały na stepie są „porozrzucane w dzikim nieładzie”(37), piaski pustyni mają „jednolitą, jałową barwę” (77), chaty w osadzie murzyńskiej pokryte są „dziwnie baniastymi dachami” (100). Proeuropejskie założenia estetyczne znakomicie uwidacznia opis dwóch miast. Podczas gdy w Chartumie można dostrzec europejskie koncepcje urbanistyczne, obraz Obdurmanu nie jest „czytelny” dla oglądającego:

Obdurman inaczej przedstawił się dzieciom niż Chartum. Tam były murowane domy piętrowe, były mudiria, to jest pałac gubernatora, w którym zginął bohaterski Gordon, był kościół, szpital, budynki misyjne, arsenał, wielkie koszary dla wojska i pełno większych i mniejszych ogrodów ze wspaniałą podzwrotnikową roślinnością. Omduran zaś wyglądał raczej na wielkie obozowisko dla dzikich. Fort, który wznosił się w północnej stronie osady, został z rozkazu Gordona zburzony. Zresztą, jak okiem sięgnąć, miasto składało się z okrągłych stożkowatych chat skleconych ze słomy dochnu. Wąskie cierniowate płotki odgradzały te budy od siebie i od ulicy. Gdziekolwiek widać było także namioty, widocznie zdobyte na Egipcjanach. Indziej kilka palmowych mat pod rozpiętym na bambusach kawałkiem brudnego płótna stanowiło całe mieszkanie (84).

Oglądający nie są tu „zadowoleni” z Afryki, gdyż zawodzi ona ich oczekiwania estetyczne.

Są też w powieści obrazy odmienne, dostarczające satysfakcji osobie oglądającej, jak np. scena, gdzie Nel patrzy na pustynię jadąc do Kairu:

Z okien wagonu dzieci mogły dojrzeć obładowane wielbłądy idące długim sznurem, jeden za drugim, przez piaszczyste rozłogi. Przed każdym wielbłądem szedł Arab w czarnym płaszczu i białym zawoju na głowie. Małej Nel przypominały się obrazki z Biblii, które oglądała w domu, przedstawiające Izraelitów wkraczających do Egiptu za czasów Józefa. Były one zupełnie takie same. Na nieszczęście, nie mogła przypatrywać się karawanom... (18).

Źródłem przyjemności estetycznej jest tu rozpoznawalność obrazu, jego znajomy wygląd i możliwość „przetłumaczenia” go na bliskie obserwatorowi kategorii. (Do tego zagadnienia powrócimy później.)

Estetyzacja opisów nie stanowi jednak najczęściej spotykanej strategii *W pustyni i w puszczy*.²⁰ Sienkiewiczowska Afryka jest przede wszystkim miejscem poznania, porządkowania, określania, nazywania. O takim podejściu decyduje tu zapewne zadanie, które przyświeca pisarzowi – zadanie dydaktyczne, by oprócz przekazania norm i wartości moralnych, dokształcić czytelnika i dać mu konkretną wiedzę. Ogląd pisarza jest więc nie tylko estetyzujący, ale i systematyzujący, wyjaśniający, przybliżający czytelnikowi nieznaną kontynent. Jak pisze Martin

Jay, wizja zaspokaja tu ciekawość, nie zdumienie (wonder) i jest charakterystyczna dla technologicznego myślenia ery nowoczesności.²¹

Jak więc przedstawia się sienkiewiczowska wizja Afryki? Jego reprezentacja wykazuje wiele wspólnych cech z angielskimi dyskursami kolonialnymi utrwalającymi obraz kontynentu jako **nieznanego terytorium**. Odkrywanie wraz z bohaterem regionów nieistniejących jeszcze na mapach (tak jak conradowskie białe plamy na mapach Kongo w *Jądrze ciemności*) sprawia, że Afryka jawi się czytelnikowi jako kontynent jakby powstający na jego oczach, dopiero co nabierający znaczeń, „w procesie”, jako miejsce egzotycznego poznawania. Wprawdzie Sienkiewicz jest świadom, że kategoria „nieznany” nie jest bezwzględna, że ma tu ograniczone znaczenie i odnosi się tylko do Europejczyków, ale w jego powieści wiedza o Afryce uwiarygodnia się wyłącznie przez weryfikację dokonaną przez ludzi białych. Symptomatyczna w tym względzie jest zapewne wyprawa Lindego, szwajcarskiego podróżnika niemieckiego pochodzenia, członka licznych towarzystw geograficznych, którego międzynarodowy status odzwierciedla europejskie zainteresowanie Afryką. Jego ostatnia, zakończona tragicznie ekspedycja do „nieznanych dotychczas gór Karamojo”, nie jest heroiczną eksploracją niezbadanych obszarów, lecz raczej podróżą, której celem jest po prostu zobaczenie tego miejsca i potwierdzenie obiegowych informacji.²² Co więcej, Linde nie przemierza Afryki sam, lecz w towarzystwie „przeszło dwustu pagazich” darowanych mu przez króla Ugandy. Jak się dowiadujemy z tekstu, cała ta grupa lokalnych przewodników i tragarzy, ułatwiła mu „całkowicie podróż i zwiedzanie gór Karamojo” (180).

Istotny wkład miejscowych przewodników nie zmienia jednak faktu, że „wiedza lokalna” i doświadczenia tubylców są postrzegane jako nieprzydatne. Nie można na nich polegać, bo jawią się jako niepewne, nieczytelne, niekomunikatywne – należy je zastąpić i „przetłumaczyć” na rozpoznawalne kategorie. Temu między innymi służy działalność kartografów, którzy nazwy tubylców wymazują i zastępują własnymi. Gdy Staś zmierza do kraju Wa-himów, czuje się bardzo niespokojny, bo podróżuje po całkowicie nieznanym mu obszarze: kraj ten nie figurował na współczesnych mapach, Linde tam nie dotarł, a wiedza Kalego jest dla Stasia niewiarygodna:

Linde wspomniał o jakimś wielkim jeziorze, o którym wiedział tylko z opowiadań, a Kali twierdził na pewno, że z jednej strony tego jeziora, które nazywał Bassa-Narok, mieszkają Wa-hima, z drugiej Tamburu. Gdyby mówił mu o nim tylko Kali, przypuszczałby, że to jest Wiktoria-Nianza, *ale nie mógł mylić się w ten sposób Linde* (197).

Mimo, że bohaterowie Sienkiewicza raczej oglądają i opisują, niż odkrywają Afrykę, mit **dziewiczych terytoriów** wyraźnie pobudza ich wyobraźnię, kształtując w nich uczucie dumy i wyzwalając instynkt zaborczy. Poniższe dwie sceny znakomicie chyba ilustrują to zjawisko:

Dzieci patrzyły z podziwem na ten dziewiczy las, na który może jeszcze nigdy nie spojrzwały oczy białego człowieka [...] Nel wypytywała Stasia o nazwy roz-

maitych drzew, białych ptaków, a on odpowiadał jak umiał. Na koniec oświadczyła, że chce zejść z konia i *nazbierać dużo kwiatków* (135).

Innym razem dzieci prowadzą następującą rozmowę:

– Widzieliśmy coś takiego, czego nie widziały nigdy oczy żadnego Europejczyka. I wiesz, co myślę – że jeśli dojdziemy szczęśliwie do oceanu, to nikt nam nie uwierzy, gdy powiem, że w Afryce są słonie wodne. – *A gdybyś jednego z nich złapał i zabrał z nami do oceanu* – rzekła Nel... (233).

Nel zawłaszcza „odkrywane” miejsca i, jak doświadczony podróżnik, chce zabrać eksponat, dowód, który uwiarygodni nowatorską opowieść.

Polityczny i ekonomiczny wymiar ekspedycji geograficznych najlepiej w powieści ilustruje misja kapitana Glena, który miał jechać do „Mombasa i objąć w zarząd cały kraj przyległy do tego portu i ciągnący się aż do nieznannej krainy Tamburu” (19). Chociaż cel podróży angielskiego wojskowego jest tu jednoznacznie przedstawiony, Staś ignoruje jej imperialny aspekt, gdyż walor przygodowy i odkrywczy znacznie silniej działają na jego wyobraźnię:

Staś, który z zapałem czytał podróże po Afryce, wiedział, że Mombasa leży o kilka stopni za równikiem i że kraje przyległe, jakkolwiek zaliczane już do strefy interesów angielskich, są jeszcze naprawdę mało znane, *zupełnie dzikie, pełne słoni, żyraf, nosorożców, bawołów wszelkiego rodzaju antylop*, z którymi wyprawy i wojskowe, i misyjne, i kupieckie zawsze się spotykają. Zazdrościł też kapitanowi Glenowi z całej duszy i zapowiedział, że musi go w Mombasa odwiedzić i zapolować z nim na lwy lub bawoły. (19)

W sposób charakterystyczny dla bohatera literatury kolonialnej, chłopiec posiada prekoncepcje „niezbitych” terytoriów i w wyobraźni powielił obiegowe stereotypy popularne w ówczesnej Europie, przedstawiające Afrykę głównie jako dziką przyrodę, niezamieszkałą przed przybyciem białych. Przykład ten znakomicie potwierdza spostrzeżenie E. Boehmer, że zanim odkryto zamorskie terytoria, wykreowano ich wizerunek na podstawie obiegowych opinii ukształtowanych przez wielowiekowe reprezentacje tekstualne.²³

Opisy fauny i flory, w które obfituje tekst, przypominają momentami strony atlasów przyrodniczych. W powieści pojawia się, jak zauważył W. Kot, blisko sto pięćdziesiąt gatunków roślin i podobna ilość zwierząt. Znane, przedstawiane stereotypowo (lew jako król zwierząt, hiena jako wyraz tchórzostwa etc.), gruntują w czytelniku oczekiwany obraz Afryki. Nowe natomiast, pomimo niemal encyklopedycznych definicji, mistyfikują ten wizerunek, nadając Afryce raz to kształt **rajskiego ogrodu**, innym zaś razem aurę baśniowego, a czasem i demonicznego miejsca. Obrazowanie Afryki wpisywane jest, jak to nazywa Elleke Boehmer, w „schematy interpretacyjne”, z których najpopularniejsze było przedstawianie obszaru egzotycznego w kategoriach biblijnych – raju i pastoralnego ogrodu Eden.²⁴ Tą metaforą można było nadać afrykańskiej i każdej innej egzotyce znany

i rozumiały kształt. Staś z entuzjazmem myśli o wyprawie do Medinet, gdyż „[w]ielka obfitość wód, żyzność gleby i wspaniała roślinność tworzą w niej jakby raj ziemski” (10). Tereny przy piramidach, które dzieci zwiedzają, to „kraj żyzny, wspaniały, a same brzegi, porośnięte wrzosem i trzciną roją się od pelikanów, czerwonaków, czapli, dzikich gęsi i kaczek” (26). Wokół Góry Lindego, „[p]owietrze jest zdrowe, bezpieczeństwo zupełne, żywności w bród i pięknie jak w raju” (188). Nad jeziorem Bassa-Narok z kolei bogactwo ptaków i pastoralny urok przywołują skojarzenia z Edenem:

Wśród drzew roiło się ptactwo. Różne gatunki gołębi, wielkie dzioborożce, które Staś nazywał tukanami, kraski, szpaki, synogarlice, i niezliczone przesliczne bengalis kręciły się w gąszczu liści, lub przelatywały z jednej kępy na drugą, pojedynczo lub stadami, mieniając się jak tęcza. Niektóre drzewa wydawały się z daleka okryte różnokolorowym kwieciami. Nel zachwycała się szczególnie widokiem rajskich muchołówek i czarnych, podszytych pąsowo, sporych ptaków, które odzywały się głosem pastuszej fujarki (211/212).

Symptomatyczne jest jednak, że w tym raju biały człowiek nieustannie poluje i zamienia pierwotny ogród w teren łowny.

Innym, charakterystycznym chwytem literatury kolonialnej, jest nadawanie znaczeń przestrzeni przez opisywanie jej w kategoriach wartości **kamieni szlachetnych i złota** – metalu, który, jak pisze M. Green,²⁵ jest emblematyczny dla imperiów. Tak oto wygląda pora dżdżysta, gdy dzieci przebywają w „Krakowie”:

Tu kilkanaście razy na dzień wiatr przepędzał po niebie wzdęte obłoki, które zalewały ziemię obficie, po czym znów rozbłyskiwało słońce, jasne, jakby świeżo wykapane, i zalewało złotym światłem skały, rzekę, drzewa i całą dżunglę. Najniższe, bliskie ziemi obłoki barwiły się wiśniowo, górne, lepiej oświetlone, rozlewały się na kształt jezior z purpury i złota, a drobne wełniste chmurki mieniły się jak *rubiny, ametysty i opale*. Nocami, między jedną falą dżdżu a drugą, księżyc zmieniał w *brylanty* krople rosy wiszące na liściach mimoz i akacji a światło zodiakalne świeciło w odświeżonym powietrzu jaśniej niż w innych porach roku. (152).

Świt na pustyni jest przedstawiany w podobnych kategoriach, gdy niebo przybiera „barwę muszli perłowej”, chmury „mieniają się jak opale” i „zabarwiają złotem” (45).

Na przeciwnym biegunie sytuują się obrazy Afryki jako **krainy śmierci, zagrożenia i chorób**. Ta ambiwalencja w traktowaniu kontynentu widoczna jest już na samym początku powieści, gdy Staś przechadza się nad jeziorem egipsko-arabskiego pogranicza.

Słonawe jego wody poczynały lśnić złotem i drgać odbłaskami pawich piór. Po arabskim brzegu ciągnęła się, jak okiem sięgnąć płomienna piaszczysta pustynia – *głucha, złowroga, martwa*. Między szklanym, jakby obumarłym niebem a bezmiarem pomarszczonych piasków nie było śladu żywej istoty. Podczas

gdy na kanale *wrzało życie*, kręciły się łodzie, rozlegały świsty parowców, a nad Menzaleh migotały w słońcu stada mew i dzikich kaczek – tam, na arabskim brzegu była jakby *kraina śmierci*. (6)

Współlistniejące tu negatywne i pozytywne obrazowanie nadaje Afryce wewnętrznie sprzeczny, mistyczny kształt.

Specyfikę, ale i zarazem „typowość afrykańskiej egzotyki” w powieści Sienkiewicza mają podkreślać różne zjawiska optyczne i meteorologiczne – zorze poranne i wieczorne, burze piaskowe, śpiewające piaski, fatamorgana, kuliste pioruny, monsuny, tropikalne burze, trąby powietrzne. Wymiaru niebezpieczeństw dopełniają opisy licznych chorób, na jakie ludzie tu zapadają: dyzenteria, febra, tyfus, ospa i śpiączka są równie groźne, jak ukąszenia skorpionów, muchy tse-tse czy węży. Linde zresztą nazywa Afrykę „trupiarnią” (173). Choć określenie to mogłoby przywoływać słynne słowa Kurtza – „Groza! Groza!” – z *Jądra ciemności*, nic nie wskazuje na to, by Linde wypowiedział je z trwogą conradowskiego bohatera. Choroby w powieści Sienkiewicza nie pełnią roli symbolicznego dystansu odgradzającego bohaterów od rzeczywistości i tłumaczącego ich ambiwalencję moralną, lecz podkreślają wizerunek Afryki jako kontynentu „zakazonego” i zacofanego.²⁶

Afryka Sienkiewicza to obszar zamieszkały przez Arabów wielu narodowości, Murzynów różnorodnych plemion i odwiedzany niemal masowo przez białych misjonarzy, podróżników i profesjonalistów, dla których jest ona poletkiem do uprawiania misji cywilizacyjnych i religijnych. Można tu chyba zapożyczyć powiedzenie Maud Diver znamienne określające relacje między białymi w Indiach, że biali to „jedna wielka rodzina, obcy pod jednym niebem”. Nie wzbudza bowiem niczyjego zdziwienia fakt, że w najbardziej nieoczekiwanych miejscach Stasia ratują z opresji a to szwajcarski geograf, a to grecki misjonarz, a to znowu angielski odkrywca czy lekarz. Wszyscy ci przedstawiciele białej rasy pełnią w powieści ważne i cenione role. **Kolor biały** jest zresztą w *W pustyni i w puszczy* kolorem znaczącym i wartościującym. Ocena etyczna zachowania postaci bądź jej zdolności intelektualne wyrażane są często w tych kategoriach. Chrzest powoduje, że Mea „ma teraz duszę białą” (190), zaś po naukach Stasia mózg Kalego „powinien być biały” (225).

Gradacja bohaterów wyraźnie przebiega wzdłuż opozycji między Europejczykami a Afrykanami. Tu natomiast też jest zarysowany dalszy podział na Arabów i Murzynów. Arabowie, których Sienkiewicz darzy wyraźną antypatią, utożsamiani są z handlem niewolnikami, fanatyzmem religijnym, wstecznictwem i zdradzieckim charakterem. Często też noszą cechy demoniczne: ich „straszne, tatuowane twarze” (84), ryki podobne do „dzikich zwierząt” (84), zachowanie „rozbastwionej ciżby” i „dziczy” (84) sprawiają, że „widok ich był w ogóle przerażający” (79). Murzyni natomiast, z nielicznymi wyjątkami otwarcie wrogich plemion, postrzegani jako osoby dobrotliwe i naiwne, podporządkowani są wizerunkowi *szlachetnego dzikusa*. „Murzyni bowiem, póki mahometanizm nie wypełni ich dusz nienawiścią do niewiernych i okrucieństwem, są raczej bojaźli-

wi i łagodni” (210).²⁷ Różnica w traktowaniu Arabów i Murzynów ma zapewne podłoże religijne. Sienkiewicz wyraźnie obawia się islamistów, podczas gdy w Murzynach widzi potencjalnych katolików. Choć próby nawracania ich nie przekraczają w powieści powierzchownych, a wręcz i humorystycznych deklaracji, pisarz jakby wyraża tu przekonanie, że religia przekształca się w trwałą obyczaj i przynajmniej na takim poziomie zakorzeni się w murzyńskich plemionach. Ten pobłażliwy stosunek do Murzynów w konsekwencji utrwała ich miejsce jako postaci komicznych i źródło *comic relief* akcji. W powieści Sienkiewicza uderza jednak czytelnika różnica w opisach bezpośrednich czarnych bohaterów, a ich wizerunkiem wyłaniającym się z akcji. Kali, wbrew deklaracjom narratora i komentarzom Stasia, jest osobą bardzo pracowitą – zdobywa jedzenie, poluje, pilnuje Nel, mało śpi, cały czas dba o innych. W charakterystyce tej postaci wyraźnie widać, że Sienkiewicz powiełał stereotypy dominujące wtedy w Europie.

Znamienna jest w *W pustyni i w puszczy* reprezentacja rdzennej ludności, przedstawianej z etnograficznego punktu widzenia. Pełna jest detali dotyczących wyglądu, obyczaju, obrzędu, życia społecznego i plemiennego, stroju a nawet diety. Orientalistyczne spojrzenie utrzymane jest w wyraźnej opozycji do familiarnego portretowania białych bohaterów. Strategia ta jest kolejnym elementem powieści Sienkiewicza, która zbliża jego tekst do angielskich dyskursów kolonialnych: dyskursów wykluczania (*othering*), katalogowania, i stosowania różnych skali czasowych.

Murzyni opisywani są najczęściej w kategoriach cech zewnętrznych i, jak to nazywa S. Mills,²⁸ są redukowani do „list cech fizycznych” – krępej, mocno zbudowanej sylwetki (117), szerokich piersi, dorodnych postaci, silnych ramion (200). Wygląd niektórych z nich wywołuje lemarkowskie skojarzenia ze światem zwierzęcym – długie nogi podobne są do nóg brodzących po rozlewiskach ptaków (117), a zręczność porównywana jest ze zwinnością szympansov (129). Przedstawia się ich w kategoriach cech fizycznych, a nie umysłowych. Ludzie ci wyraźnie są reprezentowani jako istoty na niższym szczeblu rozwoju niż Europejczycy – albo jako dzieci, które wymagają opieki dorosłych, albo jako uwsteczniiona forma ewolucji człowieka. Przedstawianie ludności rdzennej jako zacofanej względem białych, jak to wykazywał Johannes Fabian, dawało kolonizatorom uzasadnienie ich działalności. W powieści Sienkiewicza wielokrotnie pojawia się pogląd, że Murzyni „to są dzieci” (179), że „łatwo wybuchają i czasem z błahych powodów” (239), że oddają się „zawsze dla nich słodkiemu próżnowaniu” (246). Choć tego typu stereotypy na ogół nie pochodzą od głównego bohatera, lecz od postaci drugoplanowych, Staś podziela przekonanie, że ludność Afryki należy cywilizować, gdyż jest ona uwsteczniiona i przez to „skazana” na nadrabianie zaległości względem rozwiniętego świata. Widzi ich więc jako „niedorozwiniętą kopię Europejczyków” i zakłada, że chcą oni podążać tą samą trajektorią rozwoju, co biali, gdyż nie istnieje żadna inna możliwość historyczna.²⁹ Powieść Sienkiewicza, podobnie jak wiele robinsonad, propaguje przeświadczenie, że ludność rdzenna chce naśladować Europejczyków, upodabniać się do nich i wręcz ich

imitować. Prowadzi to w efekcie do tworzenia auto-etnograficznych reprezentacji Afrykanów, gdzie idiom kolonizatora zastępuje ich samo-reprezentację.³⁰

I wreszcie pytanie o **tło historyczne** powieści. Zaproponowana przez Sienkiewicza interpretacja historii wzbudza wiele kontrowersji. W powstaniu Mahdiego przeciw egipskiej i brytyjskiej dominacji pisarz widzi jedynie bunt „dzikich hord” (13), które nie chcą przejść na drogę postępu i zaprzestać handlu niewolnikami. Motywem działania Arabów nie jest, według niego, ruch wyzwolńczy, lecz ślepy fanatyzm religijny. Dlatego postrzega ich jako groźnych barbarzyńców. Anglia natomiast jawi się Sienkiewiczowi jako potężne imperium, które buduje Kanał Suezki, zatrudnia miliony robotników wszelkiej narodowości i nie pozwala handlować niewolnikami; to, w jego wizji, siła postępową, starająca się wypłenić barbarzyńskie praktyki i wprowadzić zbawczy postęp. Jest oczywiste, że Sienkiewicz, podobnie jak Kipling, wierzył w misję cywilizacyjną białego człowieka.

Pomimo tych dominant, w tekście widzimy też pewne zabiegi dystansowania się od stronnicznej interpretacji powstania. Historia konfliktu Mahdystów z rządami Egiptu i Anglii jest zwykle przedstawiana w formie wykładów Pana Rawlisona dla Stasia. Wprawdzie Pan Tarkowski wątpi, czy te poglądy są słuszne, ale, jak to sugeruje narrator, Polak powstrzymuje się od komentarza, motywowany zapewne wdzięcznością do kraju, który dał mu azyl i pracę, oraz z osobistej przyjaźni do ojca Nel:

...pan Tarkowski [...] podejrzewał, że Anglia życzy sobie w duszy, by Mahdi odebrał Sudan Egiptowi po to, by później odebrać go Mahdiemu i uczynić z tej ogromnej krainy posiadłość angielską. Nie podzielił się jednak pan Tarkowski tymi podejrzeniami z panem Rawlisonem nie chcąc urażać jego uczuć patriotycznych (12).

Uwaga Tarkowskiego wyraźnie sugeruje, że ma on odmienne polityczne zaprawy, ale nie są one artykułowane głośno. Bezpośrednia krytyka angielskiej polityki wobec Afryki pochodzi natomiast od Stasia, choć i on sprzeciwia się raczej konkretnym przejawom dyskryminacji, niż procesom, które do nich prowadzą.³¹ Największe rozczarowanie przeżywa, gdy dowiaduje się, że Gordon, „rycerz bez skazy i bojaźni, człowiek przy tym sprawiedliwy i dobry” (86) zginął, a Anglia nie przyszła mu na ratunek. Traci wtedy wiarę w humanitarne nastawienie Brytyjczyków do afrykańskiej misji i postrzega ją w kategoriach profitów politycznych i ekonomicznych. Wreszcie i sam narrator negatywnie ocenia postawy etyczne panujące wśród polityków i narodów ówczesnej Europy (190).

Wszystkie te głosy krytyczne przytłumia jednak wydzźwięk zakończenia powieści. Po morderczej podróży i po trudach przetrwania Staś powraca jako „wódz całej karawany, zbrojnej w broń europejską” (252). Udowodnił swą siłę, dokonał czynu niewyobrażalnego, zasłużył na największy podziw. Gdy kapitan Glen mówi, że „nawet Stanley nie przeżyłby w tych warunkach trzech dni” (248), sugeruje, że młody Tarkowski nie tylko dorównuje, ale nawet przewyższa najodważniej-

szych i najslawniejszych bohaterów współczesnego mu świata.³² W kilka lat później, jak czytamy w epilogu, państwo Mahdiego upada i „następuje” Anglia. W Afryce powstają nowe linie kolejowe, po Kanale Suezkim kursują wygodne parowce, Kali „cieszy się dobrym zdrowiem” i władza, pod protektoratem angielskim, dużą krainą, do której sprowadza misjonarzy. Nawet słoń King żyje w Mombassa „pod troskliwą opieką miejscowych władz angielskich” (257). Świat powraca do uprzednio zaburzonego porządku, zapanowuje ład, harmonia i wręcz baśniowe rozwiązanie konfliktów. Ten zabieg artystyczny – przeniesienie zakończenia powieści do wymiaru fantazji, w której zwierzęta żyją długo, poznają ludzi i okazują swą radość na spotkanie „po latach” – prowadzi do odhistorycznienia realiów i odpolitycznienia problemu kolonialnego. Można tu zadać pytanie, dlaczego pisarz z podbitego kraju podziela zachodnioeuropejski punkt widzenia, a jego własne doświadczenie polityczne nie zbliża go do zrozumienia sytuacji krajów wyzyskiwanych kolonialnie. Niewątpliwie na ideologicznym kształcie powieści zaważyły źródła, które dostarczyły mu wiedzy o kontynencie. Wprawdzie Sienkiewicz zapewniał o autentyczności afrykańskich doświadczeń przedstawionych w powieści,³³ ale w trakcie pracy nad tekstem w znacznej mierze bazował na relacjach modnych w ówczesnej Europie podróżników, przede wszystkim Livingstone’a i Stanleya. Przypuszczalnie pisarz znał wpływowe wówczas dzieło autorstwa Sir Evelina Baringa pt. *Modern Egypt*, liczne i popularne przewodniki, aktualne doniesienia prasowe, autobiograficzne relacje, jak np. Slatima Paschy *Przez Sudan ogniem i mieczem*, oraz pisarstwo misjonarzy, w szczególności dzieło J. Ohrwaldera – *Przygody i opowiadania misjonarza w Sudanie egipskim*. Również pierwowzory literackie, które go inspirowały, takie jak powieść egzotyczna i przygodowa końca wieku, robinsonada czy wreszcie powieść dla młodego czytelnika wpłynęły na ideologię jego tekstu. Przyświecający pisarzowi zamysł „krzepienia serc”, chęć wykreowania godnego naśladowania bohatera oraz potrzeba wyrazistego zarysowania konfliktu ze względu na wiek implikowanego czytelnika zrodziły liczne konsekwencje.

Wiedza Sienkiewicza o Afryce, a w konsekwencji jego obraz kontynentu, są wyraźnie zbliżone do angielskich kolonialnych reprezentacji dominiów, co przejawia się, między innymi, w jego interpretacji historii Afryki, w stereotypowym obrazowaniu kontynentu, w egzotyce tła, w etnograficznym spojrzeniu na ludność i w przyjęciu ideologii misji białego człowieka. Powyższe zbieżności nie mają sugerować, że Sienkiewicz posunął się do naśladownictwa bądź też, że przyświecał mu, podobnie jak na przykład Kiplingowi czy Haggardowi, bezpośredni cel propagandowy.³⁴ Można się dopatrywać specyficznie polskich powodów, dla których pisarz przyjął punkt widzenia podobny do angielskich dyskursów.

Wskazać tu można na jego proangielskie sympatie (symbolicznie wyrażone zresztą w tekście przyjaźnią Tarkowskiego i Rawlisona oraz ślubem pary głównych bohaterów powieści), wynikłe z jednej strony z osobistej fascynacji kulturą, literaturą i cywilizacją angielską, z drugiej zaś z przyczyn politycznych: Sienkiewicz i polscy konserwatyści wiązali z Anglią i Francją nadzieje polityczne, bo-

wiem kraje te obiecały interwencje dyplomatyczne w sprawie niepodległości Polski. Bardzo istotnym czynnikiem kształtującym poglądy Sienkiewicza wydaje się też element religijny. Niechęć do Arabów jako do wyznawców fundamentalizmu potęgowana była jego przeświadczeniem, że religia ta zagraża chrześcijaństwu. Sam natomiast wierzył, że chrześcijaństwo jest ostoją bytu narodowego i moralności, a więc jest niezbędne dla odzyskania niepodległości Polski. Należy też zauważyć, że z racji konserwatywno-pozytywistycznych zapatrywań i wiary w zbawczą moc postępu Sienkiewicz był szczególnie podatny na ideologię „brzemienia białego człowieka”. Przepisanie polskiemu bohaterowi umiejętności niesienia misji oświeceniowej może wskazywać na identyfikowanie Polski z cywilizacją Zachodu. Staś wprawdzie odrzuca rolę Beniowskiego – romantycznego konkwistadora – lecz opowiada się po stronie kolonializmu pod hasłami rozwoju intelektualnego, duchowego i cywilizacyjnego, a więc takiego, jaki deklarowała w dziewiętnastym wieku Wielka Brytania.

W tej powieści „ku pokrzepieniu serc” sukcesy polskiego bohatera we wrogim mu i groźnym otoczeniu, jego niespotykana odwaga, przewyższająca męstwo ludzi dorosłych i powszechnie podziwianych sugerują, że jest on „najlepszym z najlepszych”. Sienkiewiczowska opowieść może wzbudzać w czytelniku identyfikującym się ze zwycięskim bohaterem narodową dumę z siłą, którą tylko mit może wyrazić.³⁵ Autor *W pustyni i w puszczy* posłużył się idiomem kolonialnym do wyrażenia treści, które uznawał za istotne dla swojego narodu pozbawionego w tamtym czasie bytu politycznego. Mimo, że motywacja Sienkiewicza zapewne odbiegała od zamysłu współczesnych mu autorów propagujących ekspansję imperialną Europejczyków, on też, choć z innych powodów, przyczynił się do ugruntowania tej ideologii w Europie.

Przypisy:

¹ Przez literaturę kolonialną rozumiem tu utwory, które Elleke Boehmer nazywa „colonialist” – tj. teksty poświęcone ekspansji terytorialnej białego człowieka, pisane „przez i dla europejskich kolonizatorów”, zawierające imperialistyczny punkt widzenia i tłumaczące zasadność istnienia imperiów. Nie jest to więc termin jedynie historyczno-literacki, lecz raczej określenie tendencji i wymowy ideologicznej utworu. *Colonial and Postcolonial Literature*, Oxford, Oxford UP 1995, s. 1–3.

² Odniesienia do stron, z których przytaczane są cytaty z *W pustyni i w puszczy* podawane są w nawiasach po cytacie. Kursywa jest zawsze dodana – nie pochodzi z oryginalnego tekstu. Cytaty dotyczą wydania: *W pustyni i w puszczy*, Kraków, Wydawnictwo Greg 2002.

³ Krystyna Kuliczowska, *Wielcy pisarze dzieciom (Sienkiewicz i Konopnicka)*, Warszawa, Nasza Księgarnia 1964, s. 44.

⁴ Wiesław Kot, *W pustyni i w puszczy. Prawda i legenda*. Poznań, G&P Oficyna Wydawnicza 2002, s. 17–18.

⁵ Np. Kuliczowska, *Wielcy...*; Julian Krzyżanowski, *Henryk Sienkiewicz. Kalendarz życia i twórczości*. Warszawa, PIW 1956; Kot, *W pustyni...*; Tadeusz Żabski, *Sienkiewicz*. Wrocław,

Wydawnictwo Dolnośląskie 1998. Autorzy ci, jak i wielu innych badaczy Sienkiewicza, wskazują na bardzo liczne teksty literackie i dokumentalne, z którymi pisarz był obeznany.

⁶ O powieści Sienkiewicza jako o robinsonadzie pisali, m.in., Kuliczowska, *Wielcy...*, s. 62–66; Kot, *Prawda...*, s. 142–144, Jadwiga Ruszała, *Kontekst Robinsona Crusoe D. Defoe i W pustyni i w puszczy Henryka Sienkiewicza*, w *Henryk Sienkiewicz. Twórczość i recepcja*, red. Lech Ludorowski, Lublin, Wydawnictwo UMCS 1991, s. 119–129.

⁷ Boehmer, *Colonial...* s. 17; Kimon Rynan, *Inscribing the Emptiness: Cartography, Exploration and the Construction of Australia* w *De-scribing Empire: Post-colonialism and textuality*, red. Chris Tiffin i Alan Lawson, London, Routledge 1994, s. 115.

⁸ Gail Ching-Liang Low, *White Skins, Black Masks. Representation and Colonialism*, London, Routledge 1996, s. 41.

⁹ Cechy charakterystyczne bohatera powieści przygodowej omawia Martin Green w *Dreams of Adventure, Deeds of Empire*, London, Routledge 1979, s. 21.

¹⁰ Boehmer, *Colonial...*, s. 18.

¹¹ Kuliczowska w *Wielcy...* pisze, że w odróżnieniu od Robinsona, Staś nie jest ideałem mieszczkańskiego dorobkiewicza, lecz romantycznym idealistą. s. 64–66

¹² Np. Boehmer, *Colonial...*, s. 75–78; Low, *White...*, s. 47.

¹³ Green, *Dreams...*, s. 15–20.

¹⁴ Analizę *W pustyni i w puszczy* jako romansu rycerskiego przedstawia Kuliczowska w *Wielcy...*, s. 66–68.

¹⁵ Jonathan Crary, *The Camera Obscura and Its Subject*, w *The Visual Culture Reader*, red. Mirzoeff, Nicholas, London, Routledge 1998, s. 247.

¹⁶ Tim Fulfort, *Landscape, Liberty and Authority. Poetry, Criticism and Politics from Thomson to Wordsworth*, Cambridge, Cambridge UP 1998, s. 124.

¹⁷ Martin Jay, *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. Berkeley, University of California Press 1995, s. 25.

¹⁸ Jay, *ibid*, s. 304.

¹⁹ Jay, *ibid*, s. 181.

²⁰ Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London, Routledge 1992, s. 204. Autorka zauważa, że estetyzacja opisów egzotyki była jedną z konwencji tekstów podróźniczych.

²¹ Jay, *ibid*, s. 271.

²² Jak pisze M. L. Pratt, była to powszechna praktyka stosowana przez podróżników, którzy wyruszali „odkrywać” nieznanne tereny, choć ich misje ograniczały się, de facto, jedynie do ujrzania tego, co towarzyszącym im tubylcom było od dawna znane. *Imperial...*, s. 202.

²³ Boehmer, *Colonialism...*, rozdział „Imperialism and Textuality”, s. 12–59.

Sam Sienkiewicz w jednym z listów pisał o swojej podróży do Afryki zapożyczając zwrot homerycki: „Ot, tarabanię swoje kości ‘między dzicz nieohajną’, jak mówi *Odysea*”. w *Krzyżanowski, Henryk...*, s. 73.

²⁴ Aby opisać i przybliżyć przestrzeń trzeba jej nadać znajomą formę, ująć w kategoriach, które będą zrozumiałe dla czytelnika. Ta potrzeba „tłumaczenia” wyjątkowego i niepowtarzalnego

charakteru egzotyki paradoksalnie sprawia, że jest ona zamykana w stereotypy i obiegowe tekstualizacje. Boehmer, *Colonial...*, s. 45, 50.

²⁵ Green, *Dreams...*, s. 78.

²⁶ Afryka często przedstawiana była jako kontynent nawiedzany przez choroby, które nie występowały już w Europie, co miało podkreślać jej wsteczność względem Europy. Low, *White...*, s. 28.

²⁷ Sienkiewicz sam tak postrzegał Arabów i Murzynów w czasie swojej podróży do Zanzibaru, czemu dał wyraz w *Listach z Afryki*.

Warto zauważyć, że autor w *W pustyni i w puszczy* posługuje się ugruntowanym w Europie stereotypem, gdzie plemiona wykazujące chęć współpracy z białymi są postrzegane jako dobre, a te, które opierają się misjom cywilizacyjnym jako złe. O strategii tej pisze M. L. Pratt w *Imperial...*, s. 65, oraz Sara Mills, *Discourse*. London, Routledge 1997, s. 118–119.

²⁸ Mills, *Discourse*, s. 120–128.

²⁹ Sara Mills, *Discourses of Difference. An Analysis of Women's Travel Writing and Colonialism*. London, Routledge 1991, s. 48–49.

³⁰ Low, *White...*, s. 199.

³¹ Kulickowska pisze, że Staś ma zastrzeżenia co do etyki postępowania Anglików. Jego oceny motywowane są humanitarnymi odruchami współczucia względem krzywdzonych Afrykanów, a niepełny osąd historyczny jest jedynie konsekwencją młodego wieku. Kulickowska, *Wielcy...*, s. 66.

³² Martin Green w *Dreams...* zauważa, że gloryfikacja bohaterów wyrażana jest przez retorykę porównywania różnych nacji i postaci historycznych. Źródeł tego zabiegu można się doszukiwać u Szekspira, gdzie Henryk V mówił, że jeden Anglik wart jest trzech Francuzów. Podobnego porównania użył Kolumb twierdząc, że tysiąc Indian nie dorównuje trzem Hiszpanom. Angielscy historycy – Prescott i Macaulay tą samą metodą wartościowali ludność Indii i Meksyku. s. 28–29.

³³ Pisarz stosuje tu „dyskurs autentyczności”. Sienkiewicz był przeświadczony, że do opisywania Afryki upoważnia go głównie jego własne doświadczenie podróżnicze. Do swojego wydawcy pisał: „Ponieważ jako jedyny wśród polskich literatów widziałem te kraje, znam ich naturę i ludzi, przeto przypuszczam, że potrafię się wywiązać z zadania”, w: Krzyżanowki *Henryk...*, s. 274. Mimo tych zapewnień, wiedza Sienkiewicza o Afryce opiera się przede wszystkim o inne teksty.

³⁴ Liczne studia badawcze odnoszą powieść Sienkiewicza do tradycji polskiej literatury i w odniesieniu do wcześniejszych dzieł pisarza – np. Kulickowska, *ibid*; Kot, *ibid*.

Kulickowska twierdzi, że nastawienie kolonialne pisarza można też widzieć jako odzwierciedlenie istniejących w Polsce tendencji popierającej ekspansję na terytoria wschodnie. *Wielcy...*, s. 36.

³⁵ Martin Green w *Dreams...*, s. 28, pisze, że takie powieści jak *Robinson Crusoe* działają na wyobraźnię czytelnika, który utożsamia się z gloryfikowanym bohaterem podobnie jak mity, budując jego poczucie wartości i wyższości.

W poszukiwaniu głosu: postać dziewczynki w wybranych opowiadaniach pisarek pochodzenia indyjskiego

Dzieciństwu nadaje się znaczenie jako okresowi, w którym wydarza się wszystko to, co istotne dla konstytucji jednostki, do którego sięga się po to, by dotrzeć do własnych korzeni i „prawdziwego ‘ja’”. Taka wizja tożsamości, jako narracji rozwijającej się linearnie, zakłada jej spójność, względną jednowątkowość i ciągłość. Próba spojrzenia na wiek dziecięcy z perspektywy badań postkolonialnych oznacza całkowite przewartościowanie takiego linearnego postrzegania procesu konstytuowania się tożsamości, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i zbiorowym. Literatura postkolonialna bowiem, posługując się wyrażeniem Doroty Kołodziejczyk, jest tą literaturą, „której pierwszym i najważniejszym domem jest język, nie zaś naród”.¹ Z takim rozumieniem związane jest postrzeganie jej jako tej literatury, która odnosi się do doświadczenia kolonializmu; literatury nie zawierającej się do konkretnych obszarów (np. terenów będących dawnymi koloniami), lecz raczej charakteryzującej się nastawieniem polemicznym i potencjałem krytycznym w stosunku do zastałych, skonwencjonalizowanych konstruktów jak rasa, historia czy tożsamość.

Należy tu zaznaczyć, że określenie języka jako pierwszego i najważniejszego domu literatury postkolonialnej oznacza postrzeganie go w kategoriach władzy i podobnie rozumianego głosu. Wybór języka dla literatury postkolonialnej to wybór polityczny: może on być rozumiany jako narzędzie w procesie kolonizacji i użycie go wiązałoby się ze współudziałem, zbrodnią literatury postkolonialnej niejako przeciw samej sobie. Jak pisze Raja Rao, „W języku, który nie jest własnym językiem trzeba zawrzeć ducha, który jest własnym duchem. Trzeba zawrzeć rozmaite odcienie i luki pewnych myśli, które wydają się być pokrzywdzone w obcym języku”.² Raja Rao tłumaczy, że tak naprawdę angielski nie jest językiem obcym, gdyż jest językiem bliskim Indiom intelektualnie – tak jak wcześniej sanskryt czy perski – chociaż nie emocjonalnie. Dlatego pisarki i pisarze indyjscy nie mogą pisać jak Anglicy, a nawet nie powinni. Z drugiej strony jednak, „Nie możemy pisać tylko jako Hindusi. Wyrośliśmy, by patrzeć na cały świat jak na część nas samych”.³ Oznacza to wynegocjowanie pozycji, z której się pisze, strategiczne umieszczenie się paradoksalnie wewnątrz jak i na zewnątrz dominującego dyskursu. Pozycja ta pozwala na korzystanie z przywilejów, jakie niesie ze sobą pisanie z wewnątrz, bycie dopuszczonym do centrum, gdzie tworzy się znaczenia. Jednocześnie jest to miejsce, które pozostaje

poza środkiem, co oznacza większą swobodę w kreacji artystycznej, ale też pozwala na podjęcie polemiki ze znaczeniami proponowanymi / narzucanymi przez centrum. Raja Rao określa tu pozycję, która nie będzie oznaczała udziału w „gwałcie epistemicznym”.

Jest to pozycja bliska tej, którą Homi Bhabha określa mianem Trzeciej Przestrzeni, wskazując na jej ścisły związek z postkolonialnym pisarstwem i takąż wrażliwością: „Znaczącym jest fakt, że zdolności produktywne tej Trzeciej Przestrzeni mają kolonialną lub post-kolonialną proveniencję. Chęć zejścia do tego miejsca – gdzie cię zaprowadziłem – może ukazać to, że teoretyczne rozpoznanie rozszczerzonej przestrzeni artykulacji może otworzyć drogę do konceptualizacji międzynarodowej kultury, nie opartej na egzotyce czy multi-kulturalizmie *różnorodności* kultur, ale na włączeniu i artykulacji kulturowej *hybrydyczności*”⁴ (podkreślenie w oryginale). Ten właśnie postulat wyrażania hybrydyczności kultury zdaje się być zbieżny z koncepcją przestrzeni, w której można mieć do czynienia z artykulacją różnicy, inności. Ta różnica nie jest jednak przenoszona poza centrum, bądź też poza świadomość – jest ona rozpoznawana jako integralna część jednostki; co jest umożliwiające właśnie przez tą Trzecią Przestrzeń: „to właśnie w tej przestrzeni znajdziemy słowa, którymi możemy mówić o Sobie i Innych. A przez badanie tej hybrydyczności, tej Trzeciej Przestrzeni, możemy uniknąć polityki bipolarności i objawić się jako inni swojego ja”⁵.

Jeśliby przenieść koncepcję Bhabhy z domeny kultury i relacji społecznych do obszaru rozwoju jednostkowego, można użyć metafory Trzeciej Przestrzeni do konceptualizacji interesującego mnie okresu „dziewczęcości”. Trzeba tu właśnie wyjść poza spolaryzowane postrzeganie dorosłości i dzieciństwa i zwrócić się ku potencjałowi reprezentowanemu przez figurę hybrydy, by dotrzeć do Trzeciej Przestrzeni, gdzie Inny jest mną, a dziewczynka jest kobietą.

W niniejszym tekście zajmuję się analizą trzech opowiadań napisanych przez autorów związanych z indyjskim kręgiem kulturowym. W opowiadaniu *Maria Gaurangi Kamani* dziewczynka – narratorka jest zaabsorbowana odkrywaniem swojej cielesności i docieraniem do źródeł przyjemności z niej płynących. W poniższej analizie pokazuję, jak te podejmowane przez narratorkę działania wpisują się we wzorce kolonialne. Mała narratorka ma władzę i zapal kolonizatora – odkrywcy; nazywa nieznaną ład ciała swojej opiekunki i eksploruje go na tyle, na ile to możliwe. Żąda też, aby ciało jak tekst odpowiedziało na nurtujące ją pytania, nie rozumiejąc milczenia jako odpowiedzi.

W drugim z opowiadań, *The Golden Waist-Chain* Udaya Prakasha płęć narratora/ narratorki nie jest kwestią oczywistą dla czytelnika anglojęzycznego: do osoby tej pozostałe postaci opowiadania odnoszą się za pomocą przydomku „Munna”. Taka niemożność określenia płci narratora staje się punktem wyjścia dla mojej analizy: przez to na pierwszy plan wysuwa się czytanie płci jako procesu odgrywania pewnych ról, co zezwala na przesunięcie punktu ciężkości z poszukiwania „prawdy kulturowej” na jedynie dostępną, relatywną prawdę interpretacji, oraz na poszukiwanie momentu transformacji. Narratorka wierząc w ludowe opowie-

ści na temat czarownic bezustannie wyczekuje momentu przemiany kobiety w kota. Moment transgresji zdaje się być dominium kobiet, co sugeruje taką wizję, według której sama kobiecość jest stanem fluktuacji, nieokreśloności, zmiany. Jest to być może znak, że narratorka sama znajduje się w momencie granicznym, gdy z dziewczynki przeistoczy się w kobietę. Wychowana w patriarchalnym społeczeństwie, ma do dyspozycji jedynie męskie sposoby narracji, a z tego punktu widzenia kobiecość wydaje się tyleż pociągająca, co groźna. Napotykać na zakreślone powyżej przeszkody w docieraniu do własnej wizji kobiecości, obie narratorki starają się dotrzeć do Trzeciej Przestrzeni, gdzie mogłyby uniknąć polityki bipolarnych przeciwieństw, obie na różne sposoby.

W trzecim z analizowanych tekstów, opowiadaniu *I Want to Give you Devotion* centralnym problemem jest relacja matki i córki, na którą nałożony jest filtr różnic kulturowych oraz pokoleniowych. Moment graniczny, dojrzewanie, jest tu zaznaczony poprzez uczucie, które jest trudnym kompromisem w stosunku do miłości matki. Trzecia Przestrzeń postulowana przez Bhabhę oznaczałaby również dotarcie do związku z matką zaprzepaszczonego w kulturze patriarchalnej, zaś metafora hybrydy oznacza także rozpoznanie w sobie pierwiastka matki.

W opowiadaniu Gaurangi Kamani narratorką jest siedmioletnia dziewczynka, której opiekunką jest tytułowa Maria. Opowiadanie zaczyna się od pokazania konspiracji, która łączy dziewczynkę i kobietę; wszystkie wymiary tej konspiracji wiążą się ściśle z cielesnością. Chodzi mianowicie o „przyjemności naszego domu”,⁶ jak mówi narratorka, mając na myśli łazienkę z bieżącą wodą, prysznic i toaletę. Maria, kobieta ze wsi daleko od Mumbaju, korzysta z wygod domu pracodawców bez ich wiedzy, z cichym współuczestnictwem w tym występku swojej podopiecznej. Jednak to, o co tak naprawdę chodzi w tym akcie, to niejaka wymiana odkryć: Maria odkrywa przyjemności wygodnego domu, zaś narratorka chce odkryć przyjemności płynące z cielesności. Układ sił jaki między nimi istnieje jest dla narratorki rzeczą oczywistą: „Maria się mnie bała, mimo że ona była dorosłą kobietą a ja dzieckiem. W moim umyśle nigdy nie powstał cień wątpliwości co do tego, kto tu rządzi”.⁷

Robiąc użytek z tej władzy narratorka stara się odkryć to, co dla niej niedostępne i nieznanne: ciało dorosłej kobiety. Podkreślenie faktu, iż w relacji tej jest jasne, kto ma władzę, a kto musi się podporządkować, wskazuje na możliwą interpretację związku między opiekunką a narratorką jako związku opartego na zasadach kolonialnych. Pojawiają się tutaj motywy charakterystyczne dla literatury kolonialnej, odnoszące się do tradycji Donne’owskiej, poczynając od egzotyzacji ciała osoby podległej, gdzie Maria jest przedstawiana jako osoba o tajemniczej, być może groźnej i patologicznej fizjologii i anatomii. W oczach narratorki Maria jest postrzegana jedynie przez pryzmat swojego ciała, a ciało to jest widziane fragmentarycznie. Taki sposób opisywania ciała – we fragmentach, swoiste poddawanie osoby rozkawałkowaniu, jest charakterystyczne dla różnych opisów, w których dominującym motywem jest wykluczanie Innego, zaś główną praktyką reprezentacyjną jest fetyszyzacja. Z takim widzeniem ciała osoby będącej przed-

miotem fantazji, a jednocześnie pozostającej poniżej w hierarchii władzy, jest związany specyficzny sposób patrzenia przez osobę fantazjującą, a także pozostającą we władaniu dyskursu, a mianowicie podglądanie i spojrzenia z ukrycia lub z miejsca uprzywilejowanego, czego skutkiem jest widzenie fragmentów, a nie całego obrazu. W ten sposób narratorka podgląda kąpiącą się Marię: „Splukała pianę z włosów, namydliła pachy i schyliła się by sięgnąć między nogi. Z każdym ruchem do tyłu jej ręka znikła z widoku”.⁸ Dla dziewczynki jest to zadziwiające, ale ta odmienność nie przeszkadza jej w identyfikowaniu się z kąpiącą: „Czułam jej poruszające się palce jakby były moimi własnymi i nagle zapragnęłam podzielić się z Marią moim podnieceniem”.⁹ Jednakże Maria nie podziela zafascynowania swej podopiecznej i nie zamierza poddawać się skrytemu oglądowi. Scena kończy się, gdy Maria orientuje się że jest obserwowana i nie robi nic, co byłoby dla narratorki godne patrzenia: „Po prostu tam siedziała. To był koniec. Zesłam z krzesła i zawlokłam je z powrotem do pokoju. Rzuciłam się na łóżko, wyczerpana”.¹⁰ Erotyczne nacechowanie aktu podglądania jest podkreślone przez powyższe stwierdzenie, gdy narratorka określa siebie jako wyczerpaną. Identyfikacja podglądającej z podgladaną jest bliska zjawisku, które w terminologii freudowskiej jest określane mianem „skopofilii.” Jak pisze Carolyn Korsmeyer, źródeł skopofilii można szukać w pre-artykulacyjnym poziomie świadomości, i jest ona związana z dwojaką przyjemnością: patrzenia na drugą osobę, jak też przyjemnością identyfikowania się z obiektem poddawany oglądowi.¹¹ Wraz z rozwojem, przyjemność wizualna jest ściśle związana z erotyką. Tak też dzieje się w przypadku podopiecznej Marii.

Podglądanie Marii łączy się ściśle ze snami dziewczynki, w których pojawia się rozbierająca się kobieta. Kobieta ze snu nie może rozebrać się do naga, co ją napędza niepokojem, zaś narratorkę przerażeniem. Kiedy dziewczynka podgląda Marię w pokoju kucharza, sytuacja przypomina jej senny koszmar: „Między jej nogami zobaczyłam ciemną plamę i koszmar powrócił z impetem do mojej głowy, koszmar o dziurze między nogami Marii, tam gdzie znikwały głowy mężczyzn, kiedy ich układała i kołysała na udach naprzeciw krocza. Głowy spoczywały wewnątrz jej bioder i kiedy dźgnęłam ją w pośladek tak jak ona podcierała mnie w toalecie, wyszły rzęsy, języki, uszy Ramy i Babu”.¹² Ta podejrzewana monstrualność, wynik fetyszycacji ciała Marii, jego rozbieranie na fragmenty, jest dla narratorki tyle fascynująca co groźna w swojej niewyraźności. Narratorka czyta ciało Marii jak tekst, ale tekst ten pozostaje nieczytelny: „Sutki Marii nic mi nie powiedziały”.¹³

Taka „nicość”, „nic, co można by zobaczyć” w odniesieniu do fallocentrycznej ekonomii znaczenia stanowi ryzyko dla całego systemu reprezentacji: jak pisze Irigaray, „nic” (oznaczające kobiece genitalia) jest zagrożeniem, gdyż może spowodować ostateczne zniszczenie, rozwarstwienie systemów „obecności” i „reprezentacji”. Wzrok i obserwacja są zawsze związane z „fallomorficznymi metaforami seksualnymi, które uniemożliwiają zrozumienie i określenie „niczego”. Irigaray podsumowuje założenia Freuda:

Kastracja w wypadku kobiety jest określona jako nic, co można u niej dostrzec, nic, co ona mogłaby mieć.... *Nic, co można zobaczyć jest równoznaczne z nieposiadaniem niczego. Żadnej prawdy, żadnego istnienia.* Fuzja jednego organu seksualnego, jednego seksu, i zwycięstwo dominacji wizualnej sprawia, że na kobiecie dokonuje się rzeczywistej kastracji, pozostawiając ją z seksualną pustką.¹⁴

Posiadanie „niczego”, co przypominałoby męski organ seksualny, jest zrównane z nieposiadaniem niczego. Oznacza również brak znaczenia, co wskazuje na nieistnienie, lub innymi słowy, na fundamentalną inność.

W tym procesie odczytywania Innego nie można spodziewać się rozszyfrowania, gdyż z założenia Inny musi być nieodgadnionym, aby pozostać Innym. Działania narratorki skazane są na niepowodzenie, mimo wskazówek dawanych nieświadomie przez Marię, kiedy ta protestuje przeciwko byciu przedmiotem fantazji i oględzin swojej podopiecznej: „Cholerny bachorze,” powiedziała Maria z goryczą, ‘nie oszukasz mnie swoimi sztuczkami. Jedna ci nie wystarczy i dlatego połujesz na moją dziurę!... Zostaw mnie w spokoju’”.¹⁵ Maria wyznacza jasno granicę, do której może posunąć się dziewczynka, a raczej daje do zrozumienia, że nie zgadza się na uprzedmiotowienie w tym procesie odkrywania ciała i seksualności. Narratorka nie ustaje jednak w poszukiwaniach: „Jaką dziurę? Dotknęłam pępka. Dźgnęłam we wklęsnięcie i zwinęłam się z bólu. Dziura była zamknięta. Durna baba opowiada mi bajki, obruszyłam się”.¹⁶ W powyższym fragmencie narratorka daje do zrozumienia, że poznanie cielesności Marii jest dla niej kluczem do jej własnej cielesności. Jednak Maria pozostaje nie rozpoznana, a więc i narratorka nie zyskuje wiedzy na temat swojego ciała. Z niemożności poznania ciała i z bezsilności rodzi chęć zemsty. Narratorka doprowadza do wyrzucenia Marii z pracy, żegnając ją słowami: „Nic nie będzie takie samo gdy odejdziesz.... Zawsze tak dobrze się bawiłyśmy”.¹⁷ To przekonanie, że zabawa i radość były obopólne, jest pominięte przez Marię milczeniem.

Przed swoją matką narratorka odgrywa niewiniątko potrzebujące opieki i dostaje zapewnienie, że jeszcze tego samego dnia znajdzie się dla niej jakąś miłą Chrześcijką, tym razem młodszą, żeby mogły się razem bawić. Obietnicę tę narratorka wita z entuzjazmem, pytając „Mogę ją nazwać Maria?”¹⁸ na co jej matka odpowiada, „Oczywiście, kochanie.... Możesz ją nazwać jak tylko sobie chcesz”.¹⁹ To ostatnie stwierdzenie, będące zdaniem kończącym opowiadanie, wskazuje na proces nazywania i na język jako narzędzie o podwójnym ostrzu. Język określa granice poznanego świata, co oznacza ekspansywność, ale także zawęża świat zawierając go w swych granicach. Jak stwierdza Said odnośnie Foucaulta: „Mocą dyskursu jest to, że jest on jednocześnie przedmiotem walki jak i narzędziem, za pomocą którego walka jest prowadzona”.²⁰ Mała narratorka w opowiadaniu *Maria* nie tylko zachowuje się jak kolonizator odkrywający nieznaną ląd ciała swej opiekunki, ale także poddaje ją kolonialnym procesom dyskursywnym: nazywa ją tak, jakby ta nie posiadała imienia i nie ma żadnych wątpliwości co do tego, jak dystrybuowana jest władza.

W opowiadaniu *The Golden Waist-Chain* narracja prowadzona jest przez osobę, którą określa tylko przydomek *Munna*. Zabieg ten można odczytać jako swoistą uniwersalizację, gdyż poszczególne członkinie i członkowie rodziny znani są również jedynie z przydomków, nigdy z imion. Jest to również zwrot w kierunku mitologizacji przedstawionej fabuły, na co wskazują także inne zabiegi, np. fakt, że *Dada* powraca z wygnania dzień przed świętem Deepavali, w czasie którego celebruje się triumfalne wejście boga Ramy do Ayodhyi, również po czterech latach wygnania. Symboliczne znaczenie tego święta to zwycięstwo duchowego światła nad siłami ciemności oraz triumf nad ignorancją. Właśnie tego dnia *Dadi* dostała od męża złoty łańcuch ważący 650 gram, który staje się zarzewiem konfliktu.

Narratorka opowiada historię wojny o złotą ozdobę, toczącej się w zamkniętej przestrzeni kobiecej (mężczyźni albo nie żyją, albo są jedynie gośćmi) między *Dadi*, seniorką rodu, a pozostałymi domownikami. Nie jest jednak wcale pewne czy łańcuch istnieje. *Dadi* jest ukazana jako groźne bóstwo, które doprowadza do zniszczenia domostwa: ściany domu są puste, wydrążone przez insekty, a w środku mieszka pyton, którego „gorący duszny oddech przenika... życia i sny”²¹ mieszkańców. Gdyby *Dadi* oddała mityczny i wielce pożądany łańcuch, mogłaby uratować dom od rozpadu. Jednak, w rozumieniu narratorki, *Dadi* tego nie chce, jest jak destrukcyjny aspekt bogini, który zarządza tajemnym światem ciemności: „Wiele wydarzeń na tym świecie działo się z jej polecenia. Niewidzialne nici niepowodzenia i tragedii, które prowadziły nasz dom ku zagładzie były przywiązane do jej palców. W końcu co mogła knuć całymi miesiącami w swej ciemnej dziurze? *Dadi* była naszym wrogiem”.²²

Cały dom osnuty jest atmosferą zniszczenia, a w powietrzu unosi się zapach zgnilizny i rozkładu. Insekty, które drążą ściany domu pracują tak wytrwale, że wszędzie unosi się pył, który osiada na włosach i brwiach. Dom trzeba zamiatać kilka razy dziennie, za każdym razem wyrzuca się połamane i zniszczone przedmioty. Narratorka opisuje toczącą się wojnę: „Na wojnie wszystko wolno. Każdą broń wypróbowano przeciw *Dadi*”,²³ a jednocześnie pokazuje, jaką rolę według niej pełni *Dadi* w tym dziele zniszczenia: „*Dadi* była równie niezłomna w swym dziele wykańczania naszego domu za pomocą klątw i magii.... Jej legiony, składające się z ciemności, kota, korników, myszy, chorób i brudu prowadziły walkę z wielką determinacją”.²⁴ Wszystkie nieszczęścia są spowodowane do uroku, który *Dadi* rzuca na dom i jego domowników. Jest ona ukazana jako potężna niszczycielka, niezrozumiała w swym działaniu. Nie można się z nią kontaktować, gdyż zapomniała wszystko²⁵ i używa groźnego języka innego świata, w którym mówi się o zniszczeniu, losie i śmierci.²⁶ Jak podejrzewa narratorka, „może ten świat rządził się swoimi zasadami i utrzymywał się czerpiąc powietrze i siły napędowe z naszego, zewnętrznego świata”.²⁷ Narratorka rozumie rozkład domu jako działanie świata istniejącego wewnątrz wydrążonych ścian budynku, zaś ten dziwny świat ma związek z magią, rzucaniem czarów i transformacjami, które to czynności są z kolei związane z kobiecością, lub jej specyficznym, groźnym aspek-

tem. Narratorka opowiada o krążących opowieściach, w których kobiety parające się czarną magią mogą rzucać uroki i zamieniać się w kota, gdyż, jak wyjaśnia, kot widzi w ciemnościach. Co istotne, ciemność w domu *Munny* jest „w jakiś sposób... o wiele głębsza niż w innych domach”.²⁸ Ta wersja kobiecości jest dla niej tyle pociągająca co straszna, jednak zdaje się być dominującą wizją, do której ma dostęp *Munna*. Jak to opisuje, „Wtedy nie chodziło tylko o *Dadi*, każda kobieta była dla mnie źródłem zdziwienia. Wciąż wypatrywałam kobiet w momencie metamorfozy. Mimo to nie miałam szczęścia. Nawet nie udało mi się przyłapać *Dadi* na zamianie w kota”.²⁹

Tą przerażającą kobiecość, która jest powiązana z tajemniczością, ciszą i śmiercią, można rozumieć jako przedstawienie kobiety w kategoriach Innego. Kobieta jest sprowadzona do binarnego odpowiednika męskiej podmiotowości, dlatego przemawia jedynie przez swoje milczenie, lub, jak *Dadi*, przez niezrozumiały język innego świata i śmierci.

Janis Stout dowodzi, że w odniesieniu do kobiet trop ciszy ulega zintensyfikowaniu, i powołując się na Simone de Beauvoir pokazuje, że kobieta jako Inny staje się obiektem w odniesieniu do męskiego podmiotu, przez co jest uciszona. Stout pisze: „Ona jest pustką, która oczekuje twórczego Słowa. Została stworzona, w swej milczącej podmiotowości, jako sojuszniczka podświadomości i w końcu śmierci. Niosąc tak wielki ciężar znaczeniowy, kobieta mówi o ciszy i poprzez nią wywodząc się z tradycji bycia uciszaną”.³⁰ Taki właśnie związek między *Dadi*, najstarszą kobietą w rodzinie, a śmiercią i wewnętrznym światem, życiem toczącym się w ciemnościach, jest widoczny w opowiadaniu *Prakasha*. Wydaje się, że pozytywny aspekt kobiecości jest niewidoczny albo niedostępny dla narratorki. Nie znaczy to, że taki pozytywny wzorzec nie istnieje. *Dadi*, kolejny raz nagabywana o złoty łańcuch, odpowiada ze smutkiem, że rodzina stworzyła jej piekło na ziemi i teraz przynajmniej dostaje jedzenie, zaś jeśli odda ozdobę, wszyscy stracą zainteresowanie jej osobą. Stwierdza, że niezależnie od tego czy łańcuch istnieje, czy też nie, jest on rzeczą najważniejszą, gdyż podtrzymuje w rodzinie zainteresowanie nią samą.³¹ *Dadi* stawia się na pozycji osoby, która tak naprawdę utrzymuje wszystkich przy życiu poprzez podsycanie fantazji i ambicji i nie tyle dąży do zagłady, ale wręcz przeciwnie – stanowi czynnik podtrzymujący istnienie.

Niezwykły związek między narratorką a *Dadi*, mimo wojny toczącej się w domu, jest wyrażony następującymi słowami: „Raz, pamiętam, poczuła mój wzrok na swej twarzy i jej zmarszczki rozplynęły się w niezwykle bezradny uśmiech. Skinęła, bym do niej podeszła. To była chyba jej pierwsza i jedyna reakcja na świat zewnętrzny”.³² Jednak narratorka jest zbyt przestraszona wizjami roztaczanymi przez swoje ciotki. Pakt między starą kobietą, a dziewczynką istnieje tylko w wyobraźni, może być wyrażony tylko przez ciszę. Narratorka tak naprawdę nie wie, po czyjej stronie stoi. Zatem bitwa, która się toczy, jest bitwą o wyrażanie związków między kobietami, o afirmację sił twórczych, ale także o akceptację śmierci i ciemności.

M. Baranowska pisze o tym, co niewyraźne w odniesieniu do Luce Irigaray: „Według Irigaray, nie istnieje kobiece imaginarium naszej kultury, dziewczynki nie mają własnej symboliki, o nich i o ich imaginarium mówi się wyłącznie językiem ‘męskim’. Zatem to, co swoiście kobiece pozostaje niewyrażone, nieme, martwe”.³³ Dziewczynka – narratorka w opowiadaniu Prakasha zdaje się nie mieć dostępu do tegoż imaginarium kobiecego, do kobiecego języka, mimo że, jak stwierdza, cały czas poszukuje momentów metamorfozy, gdy kobieta zamienia się w kota. Poszukiwanie to można odczytywać: przemiana jest dowodem na pakt kobiety z siłami zła, ale też w metamorfozie tej zawiera się moment, w którym wzrok kobiety jest w stanie przeniknąć ciemności. Narratorka nie zauważa niczyjej przemiany, może dlatego, że to ona sama jest w momencie dokonywania się jej metamorfozy – przemiany z dziewczynki w kobietę, a że to co kobiece, pozostaje niewyrażone, nie ma możliwości, by mogła dostrzec swą własną przemianę.

Judith Butler pisze o wspomnianym wyżej momencie transformacji, gdy bycie „dziewczynką” jest momentem w pewnym procesie:

Na tyle, na ile nazwanie „dziewczynką” jest przechodnie, to jest, na tyle na ile rozpoczyna proces wymuszania pewnej „dziewczęcości”, termin ten, czy też raczej jego symboliczna moc, kieruje formowaniem się cieleśnie odgrywanej kobiecości, która nigdy w pełni nie jest zgodna z normą. Jednak to właśnie „dziewczynka” zmuszona jest „cytować” normę, aby zakwalifikować się jako pełnoprawny podmiot i pozostać nim. Kobiecość nie jest więc wynikiem wyboru, lecz wymuszonym cytowaniem normy, której złożona historyczność jest nierozzerwalnie związana z dyscypliną, kontrolą i karą.³⁴

Z podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku opowiadania Ameeny Meer. Narratorką w opowiadaniu *I Want to Give you Devotion* jest kobieta, relacjonująca wydarzenia z okresu jej dzieciństwa, kiedy to jej matka zaczęła uczyć ludzi „sztuki życia”. Anu wspomina czas, zanim jej matka stała się guru dla wielu setek ludzi, i mówi o sobie, że była jedynie małą, chudą dziewczynką. Potem stała się „Dzieckiem Miłości”, zaś jej matka – boginią, stojącą na czele sekty, korzystającą ze szczodrości swych uczniów, opływającą w bogactwa, ale też gromadzącą arsenał zdolny wysadzić stan Nowy Jork w powietrze. Anu przedstawia swą narrację bezpośrednio czytelnikowi, co stwarza złudzenie braku dystansu między czytelnikiem, a narratorką. Relacja Anu jest subiektywną i naładowaną emocjonalnie opowieścią o dziewczynce, która wierzy cały czas, jak gdyby wbrew sobie, że wszystkie działania podejmowane przez jej matkę miały na celu dobro świata i ludzkości. Anu, wychowana w Stanach Zjednoczonych, zdaje sobie sprawę na czym polegał fenomen jej matki: „wykorzystywała to, że większość Amerykanów akceptuje fakt posiadania przez Hindusów wrodzonej wyższości duchowej, rodzącej się z samego faktu bycia Hindusem.... Wierzyli jej ubraniem, akcentowi, długim czarnym włosom i łagodnym brązowym oczom”.³⁵ A jednocześnie, z ironią czy też naiwnością, mówi: „Wierzyli, ponieważ moja matka jest zwyczajnie dobrą osobą”.³⁶ Przedstawia matkę jako duchową przewodniczkę, uspra-

wiedliwiając każde jej zachowanie niezgodne z takim wizerunkiem: „Mogąc jeździć Rolls Roysem z klimatyzacją, któż wybrałby metro?”³⁷ Opowiada historię rozpadu związku rodziców, zakończonych rozwodem, tłumacząc go koniecznością poświęcenia życia matki uczniom: „w zamian za ich poświęcenie, dawała im cząstkę siebie. Gdy mój ojciec wracał po pracy do domu, nic dla niego nie zostało”.³⁸ Jak to określa narratorka, „Nie miał powodów do narzekań. Nie było nic, co mógłby potępiać bez ośmieszania samego siebie. Miejsce jego żony zajęła święta”.³⁹

Pomimo wszystkich tych zdarzeń, Anu opisuje tę historię z pełną akceptacją, nie zdradzając się z negatywnymi odczuciami, żalem czy złością. Mówi o sobie, że jest jedynie posłuszną córką, i to, paradoksalnie, przywiodło wszystkich do zguby. Życie przypominające egzystencję egzotycznego kwiatu, opływanie w luksusy, bez żadnych obowiązków czy trosk, kończy się z chwilą, gdy Anu się zakochuje. Jej wybrańcem jest jeden z młodych mężczyzn z eskorty matki: każdy z nich to blond-bóstwo, wpatrzony w nią i spełniający każdą jej zachciankę. Para spotyka się potajemnie, jednak w końcu Anu żąda, by mężczyzna wyznał jej, jaki jest charakter jego związku z jej matką, i by się zdecydował, co jest dla niego istotne. Daje przy tym do zrozumienia, że ich uczucie jest swoistym wykroczeniem przeciwko naukom jej matki, i że jest to zdrada wobec niej, ich nauczycielki: „Zrozumiałam, że było gorzej, niż myślałam. On mnie kochał. Tę miłość, która należała się jej, którą powinien był poświęcić wyższemu celom, przekształcił w miłość do mnie”.⁴⁰ Anu rzuca granatem, zabija ukochanego, zwierzęta w stajniach, dzieci w szkole. Następuje proces, jej matka skazana jest na więzienie, jednak wszystko kończy się dla niej lepiej, niż można by się spodziewać, gdyż „wszyscy w sądzie trzymali jej stronę”.⁴¹ Anu wraz z dwiema siostrami jest wysłana do Indii, do babki, gdzie po pewnym czasie rodzina znajduje jej męża. Anu wspomina, że pracuje na uniwersytecie, czytelnik wie również, że po skończeniu trzydziestu lat – wieku, w którym według jej matki kobieta osiąga mądrość – stanie się posiadczą pokaźnej sumy pieniędzy.

Historia Anu w oczywisty sposób odnosi się do zachodnich fantazji na temat duchowości indyjskiej, fałszywych guru, sekt pełnych przepychu, ale i hipokryzji. Jednocześnie jest to historia o dojrzewaniu, o trudnych wyborach dziewczynki zmuszonej konkurować ze swoją matką. Tak jak i w poprzednich historiach, tutaj także widać niemożliwe do odegrania wzorce kobiecości, pełne wewnętrznych sprzeczności. Widać postacie dziewczynek stających się młodymi kobietami, rozdzieranych przez wykluczające się żądania i pragnienia. Problem bycia osobą na pograniczu dziecięcości i dorosłości w niniejszym opowiadaniu jest sprowadzony do konfliktu między matką a córką, lub też między wyborem lojalności wobec matki, a własną autonomią. Fakt, iż narratorka jest z pochodzenia Hinduśką, stanowi kolejny wymiar konfliktu. Tylko ze względu na zachodnie wyobrażenia o indyjskich guru, cała sytuacja miała miejsce. Anu opisuje sukcesy matki jako duchowej przywódczyni, przy czym dodaje, iż jedyną osobą, na akceptacji której jej zależało, była jej matka, a babka narratorki: „niezależnie od tego, jaką

cieszyła się władzą, nie mogła nawrócić jedynej osoby, której aprobaty pragnęła bardziej niż czegokolwiek innego. Mimo wszystko, moja matka była tylko posłuszną, zwyczajną indyjską córką. Tak jak ja”.⁴² Narratorka sugeruje, że problem przedstawiony w jej historii to nie tylko konflikt osobowości, ale narracja powtarzająca się przez pokolenia, rzecz nie o charakterze osobistym, lecz kulturowym. Jak pisze Agata Araszkiewicz, postać matki „zawiera w sobie prefigurację kobiecego słowa”.⁴³ Zwrot ku tej postaci jest więc próbą symbolicznego zakreslenia granic własnej autonomii, zbadania swej tożsamości jako kobiety, dotarcia do Trzeciej Przestrzeni, gdzie logika bipolarna nie zakłóca realizacji własnego projektu tożsamości, choćby niestandardowego i sprzecznego z wymogami kulturowymi. Araszkiewicz pisze również o cenie, jaką wedle klasycznej psychoanalizy trzeba zapłacić za zwrot ku postaci matki: są to „poczucie winy, źle umieszczona odpowiedzialność za inne życie, zagrożenie chorobą i szaleństwem”⁴⁴ – wszystkie te elementy czytelnik odnajduje w opowiadaniu Meer. Identyfikacja z matką jest alternatywą dla identyfikacji z ojcem, z Prawem Ojca. Pierwsza opcja oznacza dominację pre-edypalnych elementów kobiecej tożsamości, co z kolei skazuje ją na marginalną pozycję w obrębie porządku symbolicznego, zaś druga opcja pozwala na czerpanie z tego porządku. Takie alternatywy, według Julii Kristevej, są dostępne dla obu płci, co pozwala jej stwierdzić, że „kobieta jako taka nie istnieje”.⁴⁵ Podobnie dla Irigaray, kobieta nie istnieje, gdyż pozostaje poza reprezentacją. Trudny związek córki z matką określa Luce Irigaray: „I jedna nie ruszy bez drugiej. Ale tylko razem się poruszamy. Gdy jedna przychodzi na świat, druga zapada się pod ziemię. Kiedy jedna niesie życie, druga umiera. Ale oczekiwalabym od ciebie tego, abyś, pozwalając mi się narodzić, także żyła dalej.”⁴⁶

Problematyka etniczności w opowiadaniu *I Want to Give you Devotion* przypomina o odgrywaniu tożsamości wzdłuż linii podziałów i różnic kulturowych. Stąd po raz kolejny można przywołać metaforę hybrydy, która, jak to określa Kołodziejczyk, „pozwała wyobrazić sobie, niejako genetycznie uwarunkowaną, wewnętrzną konfliktowość, a jednocześnie eksponuje podejrzane związki z dyskursami rasy, z których w jakiś sposób się wywodzi”.⁴⁷ Zdaje się to sugerować Anu, wskazując na przekonanie amerykańskich uczniów jej matki o naturalnych predyspozycjach Hindusów do duchowego przewodzenia innym. Anu prowadzi swą narrację z punktu indyjskiej dziewczyny darzącej uczuciem kochankę matki. Podkreśla ona swą „niewinność”, fakt, że raczej można by ją porównać do piętnastolatki, więc zdaje się sugerować, że należy ją postrzegać jako dziecko, dziewczynkę raczej niż młodą kobietę, którą byłaby wedle standardów zachodnich. Tutaj ujawnia się też kwestia wpływów kulturowych i różnych, sprzecznych oczekiwań wobec niej jako Amerykanki indyjskiego pochodzenia. Jest ona przestrzenią konfliktu, gdzie sprzeczne wpływy wywierają takie czynniki jak pochodzenie, płeć kulturowa, wiek.

W przypadku narratorek trzech opowiadań, *Maria*, *The Golden Waist-Chain* oraz *I Want to Give you Devotion* widoczne jest, jak działa kobiecość rozumiana jako norma, której cytowanie związane jest z możliwymi bolesnymi konsekwen-

cjami, a na pewno z kontrolą i ciągłą weryfikacją. Kobiecość ta, zgodnie z definicją Butler, nigdy nie jest zgodna z normą, do której należy dążyć, zaś przymus, który jest związany z procesem cytowania, jest ograniczający i w związku z tym bolesny.

W dwóch z trzech analizowanych opowiadań, *Maria* i *The Golden Waist-Chain* czytelnik nie poznaje imion narratorek. Jest to zabieg o tyle znaczący, iż wskazuje na tożsamość obu narratorek w momencie tworzenia, gdy istnieją nie-nazwane, a w związku z tym niejako niemożliwe do zidentyfikowania. W opowiadaniu Meer narratorka określa się głównie mianem „Dziecka Miłości”, co pełni podobną funkcję. Jest to również sygnał, że dziewczynki szukają miejsca określonego przez Homego Bhabhę mianem Trzeciej Przestrzeni, gdzie jawimy się jako Inni nas samych. Narratorka w opowiadaniu *Maria* stara się znaleźć tę przestrzeń poprzez identyfikację z ciałem swojej opiekunki i przez skolonizowanie jego nieznanego kontynentu. Nie dociera ona jednak do momentu, w którym może rozpoznać, jak radzi Bhabha, Innego w sobie, w związku z czym ciało nic jej nie mówi, a poszukiwanie wyrażenia swej cielesności i sposobu odgrywania kobiecości nie dobiega końca. Cytowanie normy nigdy nie jest w pełni zgodne ze wzorcem. Narratorka *The Golden Waist-Chain* widzi wokół jedynie negatywne, destrukcyjne wzorce kobiecości, i pokazuje ciszę jako element języka, który wyraża śmierć, a jest językiem innego, wewnętrznego świata, do którego dostęp mają jedynie kobiety. Możliwe, że jest to świat, w którym logika bipolarna nie ma zastosowania, jednak strach nie pozwala narratorce tam dotrzeć. Narratorka w opowiadaniu Meer sytuuje się niejako w opozycji do wzorca kobiecości, lub względem relacji między matką a córką, tak więc również nie jest w stanie wykorzystać potencjału kryjącego się w tych związkach. Jest ona ograniczana przez kulturowe wymogi stawiane tożsamościom hybrydycznym: wymogi niejasne, a więc niemożliwe do spełnienia.

Wszystkie narratorki ukazują swoje własne drogi ku odgrywaniu kobiecości, wszystkie też doznają swoistej klęski, co znamionuje, iż wymuszana norma jest wartością niedostępną, do której jednak muszą dążyć. W prezentowanych opowiadaniach jest widoczny motyw języka jako czynnika determinującego w procesie odgrywania płci i cielesności: Maria jest szantażowana przez swą podopieczną, która w końcu doprowadza do jej wyrzucenia z pracy, Anu kontroluje narrację całkowicie, nie pozwalając na żadne wersje alternatywne, zaś w *The Golden Waist-Chain Dadi*, centralna postać, porozumiewa się językiem wewnętrznego świata, w którym mówi się o losie i śmierci. Analogicznie jak dla literatury postkolonialnej, wybór języka jest kwestią polityczną i oznacza zajęcie pozycji, z której opisuje się otaczające zjawiska. Językiem „kobięcym” pozostaje tu język ciała albo ciszy; niestety, oba nie zapewniają dotarcia do obiecującej Trzeciej Przestrzeni, w której możliwe jest mówienie o Sobie i o Innym.

Przypisy:

¹ Kołodziejczyk Dorota, *Antropologiczne fabulacje – hybryda, tłumaczenie, przynależność we współczesnej powieści anglojęzycznej*, w: *Ojczyzny słowa: narracyjne wymiary kultury*, red. Wojciech Burszta i Waldemar Kuligowski, Poznań, Biblioteka Telgte 2002, s. 68–69.

² Raja Rao, *Language and Spirit*, w: *The Post-Colonial Studies Reader*, red. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, London, New York, Routledge 1995, s. 296.

³ Rao, *Language and Spirit*, s. 297.

⁴ Homi K. Bhabha, *Cultural Diversity and Cultural Differences*, w: *The Post-Colonial Studies Reader*, red. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, s. 209.

⁵ Bhabha, *Cultural Diversity...*, s. 209.

⁶ Gaurangi Kamani, *Maria*, w: *Our Feet Walk The Sky: Women of the South Asian Diaspora*. Red. The Women of South Asian Descent Collective, San Francisco, aunt lute books 1993, s. 91.

⁷ Kamani, *Maria*, s. 91–92.

⁸ Kamani, *Maria*, s. 92.

⁹ Kamani, *Maria*, s. 92.

¹⁰ Kamani, *Maria*, s. 92.

¹¹ Carolyn Korsmeyer, *Perceptions, Pleasures, Arts*, w: *Philosophy in a Feminist Voice: Critiques and Reconstructions*, red. Janet A. Kourany, Princeton, Princeton University Press 1998. s. 161.

¹² Kamani, *Maria*, s. 94.

¹³ Kamani, *Maria*, s. 94.

¹⁴ Luce Irigaray, *Another 'cause' – castration (1974)*, w: *Feminisms: An Anthology of Literary Theory and Criticism*, red. Robyn R. Warhol i Diane Price Herndl, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, Macmillan Press Ltd. 1997, s.431, tłum. K. Nowak.

¹⁵ Kamani, *Maria*, s. 95.

¹⁶ Kamani, *Maria*, s. 95.

¹⁷ Kamani, *Maria*, s. 96.

¹⁸ Kamani, *Maria*, s. 97.

¹⁹ Kamani, *Maria*, s. 97.

²⁰ Edward W. Said, *The World, the Text and the Critic*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press 1983, s. 216.

²¹ Uday Prakash, *The Golden Waist-Chain*, w: *The Golden Waist-Chain: Modern Hindi Short Stories*, red. Sara Rai, New Delhi, Penguin Books 1990, s. 134.

²² Prakash, *The Golden Waist-Chain*, s. 134–135.

²³ Prakash, *The Golden Waist-Chain*, s. 143.

²⁴ Prakash, *The Golden Waist-Chain*, s. 143.

²⁵ Prakash, *The Golden Waist-Chain*, s. 143.

²⁶ Prakash, *The Golden Waist-Chain*, s. 134.

²⁷ Prakash, *The Golden Waist-Chain*, s. 134.

²⁸ Prakash, *The Golden Waist-Chain*, s. 132.

- ²⁹ Prakash, *The Golden Waist-Chain*, s. 133.
- ³⁰ Janis P. Stout, *Strategies of Reticence: Silence and Meaning in the Works of Jane Austen, Willa Cather, Katherine Ann Porter and Joan Didion*, Charlottesville and London, University of Virginia Press 1990, s. 3.
- ³¹ Prakash, *The Golden Waist-Chain*, s. 140–141.
- ³² Prakash, *The Golden Waist-Chain*, s. 135.
- ³³ M. Baranowska, *Luce Irigaray: myślenie różnicy płci*, w: „Pełnym Głosem” 1996 nr 4, s. 35.
- ³⁴ Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*, przeł. Agnieszka Rzepa, *Krytycznie Queer*, w: „Furia Pierwsza”, nr 7 (1), 2000, s. 35.
- ³⁵ Ameena Meer, *I Want to Give you Devotion*, w: *Contours of the Heart: South Asians Map North America*, red. Sunaina Maira, Rajini Srikanth, New York, The Asian American Writers’ Workshop 1996, s. 92–93.
- ³⁶ Meer, *I Want to Give you Devotion*, s. 93.
- ³⁷ Meer, *I Want to Give you Devotion*, s. 99–100.
- ³⁸ Meer, *I Want to Give you Devotion*, s. 99.
- ³⁹ Meer, *I Want to Give you Devotion*, s. 98.
- ⁴⁰ Meer, *I Want to Give you Devotion*, s. 105.
- ⁴¹ Meer, *I Want to Give you Devotion*, s. 105.
- ⁴² Meer, *I Want to Give you Devotion*, s. 98.
- ⁴³ Agata Araszkiwicz, *Dotknięcie ciała: Literacka strategia Anieli Gruszeckiej*, w: *Krytyka feministyczna: Siostra teorii i historii literatury*, red. Grażyna Borkowska, Liliana Sikorska, Warszawa, Wydawnictwo IBL PAN 2000, s. 127.
- ⁴⁴ Araszkiwicz, *Dotknięcie ciała...*, s. 127.
- ⁴⁵ Julia Kristeva, przeł. K. Nowak, w: *Sexual / Textual Politics: Feminist Literary Theory*. Toril Moi, London and New York, Routledge 1985, s. 165.
- ⁴⁶ Luce Irigaray, *I jedna nie ruszy bez drugiej*, przeł. Agata Araszkiwicz, w: *Ciało i tekst: feminizm w literaturoznawstwie – antologia szkiców*, red. Anna Nasilowska, Warszawa, Wydawnictwo IBL PAN 2001, s. 290.
- ⁴⁷ Kołodziejczyk, *Antropologiczne fabulacje...*, s. 90.

Maciora czy macocha: postkolonialne dylematy Flanna O'Briena

Czytelnikom niniejszego eseju, których nie zniechęcił już sam jego tytuł, należy się z pewnością kilka słów wyjaśnienia. Otóż „maciora” i „macocha” to pojęcia odwołujące się do tradycji literackiej, kultury i historii Irlandii. Pierwsze ma szczególny związek z twórczością Jamesa Joyce’a. To właśnie jego powieściowy *alter ego*, Stefan Dedalus, porównuje swoją ojczyznę, Irlandię, do maciory, która pożera własne młode.¹ Z kolei określenie „macocha” w kontekście narodowo-ojczyźnianym odnosi się do sytuacji politycznej w Irlandii zarówno przed rokiem 1921, w którym Zielona Wyspa odzyskała częściową niepodległość, jak i później, kiedy to pod względem gospodarczym jak i społeczno-kulturowym nadal pozostawała pod silnym wpływem Wielkiej Brytanii. Wschodnia sąsiadka była przez długi czas macochą Irlandii również w sensie językowym; dla mieszkańców Zielonej Wypsy język angielski zawsze miał i pewnie jeszcze długo mieć będzie charakter mowy macoszej, przybranej, a więc nie do końca własnej. Podstawowym dylematem, z którym zmagał się swego czasu Flann O’Brien,² bohater niniejszego eseju, jest zatem tylko pozornie prosty wybór między lojalnością wobec rodzimej kultury i języka, a quasi-universalizmem kulturowym i swobodą wypowiedzi artystycznej, jaką umożliwiał mu język angielski. Dylemat, o którym tutaj mowa, do dzisiaj znajduje odzwierciedlenie także w podziale administracyjno-politycznym wyspy na część zwaną Republiką Irlandii (stanowiącą odrębne państwo) oraz Irlandię Północną pozostającą pod protektoratem brytyjskim.

Podział ten, wyraźnie widoczny na współczesnych mapach politycznych, sięga swoimi korzeniami siedemnastego wieku, kiedy to do z dawien dawna katolickiej Irlandii przybyli osadnicy brytyjscy wyznania protestanckiego. U podłoża istniejącego po dzień dzisiejszy konfliktu legła jednak nie tylko religia, ale przede wszystkim uprzywilejowany status przybyszy. Od króla Anglii protestanci otrzymali wówczas na wyłączność prawo posiadania ziemi, co miało decydujący wpływ na ukształtowanie się struktur własnościowych i podziałów społecznych, skazując katolików na przyjęcie roli obywateli drugiej kategorii. Dlatego też przedstawiciele tzw. „ascendancy”, protestanckiej klasy wyższej, byli zawsze postrzegani przez irlandzkich katolików jako piąta kolumna monarchii angielskiej, w naturalny i zrozumiały sposób opowiadająca się za jak najsilniejszymi więzami politycznymi i administracyjnymi z koroną brytyjską. Nie inaczej sytuacja wyglądała na początku dwudziestego wieku. Tuż po odzyskaniu przez Irlandię częściowej niepodległości doszli do głosu skrajnie nastawieni republikanie, którzy nie dość, że domagali się pełnego uniezależnienia swojego kraju od wschodniego sąsiada,

to byli także wrogo usposobieni do protestanckich rojalistów. Dlatego też proces kształtowania się państwa irlandzkiego po 1921 roku, to w dużej mierze historia kompromisów i na nowo wybuchających waśni narodowościowych, gestów pojednania oraz jątrzących się ran i zadrażnień na tle religijnym i kulturowym. Z tego wszystkiego niewątpliwie należy zdać sobie sprawę, by należycie zrozumieć sens i oddźwięk twórczości literackiej i publicystycznej Flanna O’Briena, na której chciałbym się tutaj skupić.

Nim przyjrzymy jej się bliżej, chciałbym pokrótce uzasadnić szczególne zainteresowanie tym właśnie autorem, a także krytyczną perspektywę, którą wykorzystuję w celu zobrazowania stosunku O’Briena do kwestii języka, tożsamości narodowej oraz do tego wszystkiego, co składało się na specyficznie irlandzki inter- ale także intrakulturowy *agon*.³ Otóż w taki właśnie *agon* jest uwikłane pisarstwo O’Briena jako twórczość postkolonialna w najszerszym tego słowa znaczeniu. Z całą pewnością sytuację w Irlandii po 1921 roku można określić poprzez pewien uniwersalny „paradygmat postkolonialny”: zaledwie odzyskawszy niepodległość (niepełną co prawda, bo południowa część Zielonej Wyspy stała się niezależną od korony brytyjskiej republiką dopiero w 1949 r.), Irlandia zmagala się z wieloma problemami typowymi dla państw młodych, a także takich, które niedawno przechodziły szeroko zakrojone transformacje ustrojowe. Trzeba było budować od podstaw większość instytucji, zmienić system rekrutacji urzędników państwowych, naprawić krzywdy, jakie protestancka mniejszość wyrządziła przez całe stulecia katolickiej większości, przywrócić należny status językowi irlandzkiemu, zdefiniować od nowa rolę państwa irlandzkiego na arenie międzynarodowej oraz zorganizować według własnych, nieimportowanych wzorców spójny model życia społeczno-gospodarczego. Co warte podkreślenia, niemal wszystkie te kwestie znajdują swoje odzwierciedlenie w prozie O’Briena. Jednak najważniejszą i najcenniejszą jej cechą jest postawa pisarza, który w trudnym okresie polaryzacji politycznych poglądów zachowuje, wbrew obiegowej opinii o humorystycznym wydźwięku jego prozy, poważny i umiarkowany dystans, zdobywając się na chłodną, a czasem nawet boleśnie krytyczną diagnozę otaczającej go rzeczywistości. Satyryczny i kpiarski ton jego utworów maskuje głęboką zadumę nad stanem kultury, wykształceniem oraz poziomem świadomości społecznej Irlandczyków; powieści i felietony prasowe O’Briena to karykatura wszystkiego tego, co było mu bliskie i niemiłe zarazem. Pod tym względem całą jego twórczość można określić jako próbę otrząśnięcia się z szoku postkolonialnego, próbę przewyciężenia – przez ośmieszenie – wielu dolegliwości wieku dorastania do pełnej samodzielności społeczno-kulturowej.

Wiele wspomnianych przeze mnie kwestii oscyluje wokół podstawowego dylematu, jakim był dla O’Briena wybór medium językowego dla swojej twórczości literackiej i publicystyki. Był to wybór uwikłany w rozmaite, nierzadko historycznie i politycznie pogmatwane i niejednoznaczne konteksty. Z jednej strony irlandzki to dla O’Briena mowa-relikt, język, który nie przystaje do współczesności. W pierwszym z cyklu felietonów pisanych dla „The Irish Times” i opublikowa-

nych w czasie II wojny światowej O'Brien pół żartem, pół serio dowodził, że język jego przodków nadaje się jedynie do rozmowy o jedzeniu i piciu, bo brakuje w nim słów i pojęć mogących oddać całą złożoność wojennej rzeczywistości.⁴ Tak więc paradoksalnie angielski, choć to język niedawnego okupanta, stanowił zdaniem O'Briena jedyną możliwą płaszczyznę porozumienia z rodakami. Pisanie po irlandzku było próbą wskrzeszenia dawno martwego języka (którą O'Brien podjął świadom jej beznadziejności) – próbą z artystycznego punktu widzenia niemal samobójczą. Z drugiej strony język angielski niósł ze sobą konieczność dokonywania przekładu kulturowego, stanowił dla Irlandczyka palimpsest ojczystej mowy – był mową macoszą. Uwikłanie w ten literacko-polityczny paradoks nadaje prozie O'Briena swoisty rys, który esej niniejszy zamierza wyeksponować poprzez analizę powieści *An Béal Bocht* oraz felietonów prasowych publikowanych na łamach „The Irish Times”.

Brian O'Nolan (później znany jako Flann O'Brien) urodził się 5 października 1911 r. w Strabane, północnoirlandzkim miasteczku tuż przy obecnej granicy z Republiką Irlandii. Wychowywał się w rodzinie o żywych tradycjach katolickich i narodowościowych; w domu mówiono tylko po irlandzku, więc O'Nolan do szóstego roku życia miał kontakt wyłącznie z tym językiem. Rodzice nie chcieli, by dzieci uczyły się angielskiego, dlatego nie posyłali ich do żadnej z okolicznych szkół, a najbliższa placówka z wykładowym językiem irlandzkim mieściła się zbyt daleko od ich miejsca zamieszkania. Dystans i izolacja od reszty społeczeństwa (szczególnie jego anglojęzycznej części) towarzyszyły O'Nolanowi już od dzieciństwa i być może były jedną z przyczyn nieśmiałości u dorosłego pisarza, nieśmiałości, z którą najczęściej walczył przy pomocy alkoholu. Nim do tego doszło rodzina O'Nolanów przeprowadziła się do Dublinu, gdzie ojciec Briana, Michael O'Nolan, po części w uznaniu jego zasług dla krzewienia ojczystego języka, którego uczył jako ochotnik przed utworzeniem Wolnego Państwa Irlandzkiego, otrzymał awans i został komisarzem odpowiedzialnym za ściąganie podatków. Jego najzdolniejszy syn, już wtedy płynnie władający angielszczyzną, wkrótce rozpoczął studia na University College Dublin, jednym z dwóch najbardziej prestiżowych uniwersytetów dublińskich.

Studenckie lata to dla O'Briena okres pierwszych prób literackich i udanych wystąpień publicznych na forum akademickiego Towarzystwa Literacko-Historycznego. To również okres częstych wizyt w miejscowych pubach, gdzie przyszły pisarz i felietonista „The Irish Times” rozsmakował się w whisky, Guinnessie oraz grze w bilard. Studia ukończył bez większych problemów, choć jak sam twierdził, nigdy się do nich nie przykładał, ani też nie traktował swojej edukacji zbyt poważnie.⁵ Przydała mu się ona już wkrótce, bowiem stanął do konkursu o posadę urzędnika w administracji państwowej (*civil service*). O dwa wolne etaty ubiegało się wówczas kilkaset innych osób. Jednym z poważniejszych atutów O'Nolana była bardzo dobra znajomość języka irlandzkiego, który w 1922 r. został wprowadzony jako przedmiot obowiązkowy do wszystkich szkół na wyspie. Również od urzędników państwowych wymagano biegłej znajomości ojczystej

mowy, choć rzadko posługiwano się nią przy formalnych okazjach. Jak pisze biograf O’Nolana, Anthony Cronin, politycy mieli w zwyczaju rozpoczynać każde wystąpienie od dwóch zdań łamanym irlandzkim, po czym przechodzili na angielski, usprawiedliwiając ten manewr formułą „z myślą o tych wszystkich, którzy nie znają naszego języka, będę kontynuował po angielsku”.⁶ Wśród takich ludzi przyszło wkrótce pracować Brianowi O’Nolanowi; na bezpośrednim zapleczu polityki przez duże „p” spędził 18 lat, piastując rozmaite stanowiska w strukturze *civil service* i bacznie śledząc poczynania wielu irlandzkich mężów stanu.

Równolegle pisał i to początkowo z dużym powodzeniem. Jego pierwsza książka, *At Swim-Two-Birds*, choć nie była szlagierem wydawniczym, zyskała bardzo przychylnie opinie krytyków. Chwalił ją Graham Greene, a James Joyce szczególnie docenił poczucie humoru O’Nolana, co stanowiło w ustach mistrza niebagatelny komplement. Jednak drugą swoją powieścią Irlandczyk nie zdołał zainteresować żadnego wydawcy, w związku z czym przeleżała w rękopisie kilkadziesiąt lat i została opublikowana dopiero po śmierci autora. Co gorsza, to niepowodzenie zniechęciło go na dłuższy czas do pisania po angielsku. W 1940 roku przyjął propozycję dziennika „The Irish Times” i zaczął regularnie pisywać felietony satyryczne pod pseudonimem Myles na gCopaleen (dosł. Myles od koników). Również na początku lat czterdziestych ubiegłego stulecia napisał pierwszą i jedyną w swojej karierze powieść po irlandzku zatytułowaną *An Béal Bocht*, czyli *Uboogie usta*. Została ona przetłumaczona na język angielski dopiero w 1973 r. w siedem lat po jego śmierci. Jednak właśnie w latach czterdziestych, w okresie kiedy została wydana i udostępniona tym wszystkim, którzy byli w stanie ją przeczytać – a spośród osób zainteresowanych taką literaturą niewiele tak naprawdę władało sprawnie swą ojczystą mową – powieść O’Nolana odegrała bardzo istotną rolę. Przyniosła tak potrzebne otrzeźwienie po początkowym zachłyśnięciu się odzyskaną wolnością i, po ustąpieniu oburzenia wywołanego satyrycznym ujęciem tematu uznawanego za wyjątkowo drażliwy i delikatny, pozwoliła zastanowić się głębiej nad postawą Irlandczyków wobec własnej tradycji, korzeni i języka. Wróć jeszcze do tych wątków w dalszej części tego eseju, teraz jednak chciałbym omówić formę działalności literackiej przynoszącą O’Nolanowi największą popularność wśród jego rodaków, czyli felietony dla „The Irish Times”.

Współpraca O’Nolana z tym dziennikiem to temat, w którym skupia się jak w soczewce cała złożoność sytuacji społeczno-kulturowej Irlandii lat dwudziestych, trzydziestych i czterdziestych ubiegłego stulecia. Biorąc pod uwagę pochodzenie O’Nolana, jego wyznanie, zaangażowanie całej rodziny w działalność na rzecz odzyskania niepodległości i zachowania tożsamości narodowej i językowej, trudno wyobrazić sobie mniej prawdopodobną koneksję. Wszak „The Irish Times” był od samego początku trybuną dla protestanckiej mniejszości, dziennikiem dla zamożnej i wykształconej klasy średniej o poglądach rojalistycznych, miejskiej inteligencji ciężącej ideologicznie ku bardziej rozwiniętym krajom europejskim, a więc z gruntu kosmopolitycznej.⁷ O’Nolan, decydując się na współpracę z tym dziennikiem, musiał mieć świadomość dwuznaczności swojej sytu-

acji; co więcej, musiał też zdawać sobie sprawę z tego, na jakich odbiorców może liczyć publikując felietony akurat w „The Irish Times”. W oczach wielu irlandzkich katolików, wciąż żywo pamiętających dni walki o suwerenność, a także wojnę domową, która doprowadziła do spustoszenia kraju po 1921 roku (a, nawiasem mówiąc, także do ograbienia i niejednokrotnie wymordowania dawnych protestanckich panów i wielmożów), gazeta ta stanowiła siedlisko wszelkiego zła, a jej lektura groziła nawet utratą jedynie słusznej wiary.⁸ A jednak młody, niedoświadczony jeszcze pisarz o katolickiej proveniencji, jakim był w 1940 roku Brian O’Nolan, zdecydował się na wiele lat związać swój publiczny wizerunek właśnie z „The Irish Times”. I nie ma tu większego znaczenia fakt, że publikował swoje felietony pod pseudonimem. Nie robił tego zresztą z obawy przed kompromitacją towarzyską. Tak po prostu stanowił wymóg pracy w administracji państwowej – funkcjonariuszom *civil service* nie wolno było publikować pod własnym nazwiskiem niczego, co można by odczytać jako politycznie bądź społecznie zaangażowane.

Co zatem skłoniło O’Nolana do przywdziania maski gazetowego trefnisia na łamach „The Irish Times”? Najprościej i najkrócej można by odpowiedzieć, że był to Robert Smyllie. Redaktor naczelny „The Irish Times” od 1934 r., kiedy to przejął schedę po Johnie Healy, miał decydujący wpływ na zmianę kształtu i profilu dziennika. W drugiej połowie trzeciej dekady dwudziestego wieku i na początku lat czterdziestych gazeta, by przetrwać, musiała przyciągnąć szerszy krąg odbiorców. Stąd stopniowa zmiana tonu politycznego, złagodzenie stanowiska i ugodowa postawa wobec republikanów, próba dotarcia do najbardziej wpływowych i opiniotwórczych środowisk irlandzkich, w tym także artystycznych. W pewnym momencie doszło do tego, że „The Irish Times” był, jak pisze Cronin, jedyną gazetą codzienną dla szanującego się intelektualisty.⁹ Dwa inne dzienniki ukazujące się w Dublinie, „The Irish Independent” i „The Irish Press”, cechował albo katolicki triumfalizm w najgorszym wydaniu, albo tani populizm i szowinizm, z jakim walczyli co bardziej oświeceni mieszkańcy Zielonej Wyspy. W czasie, gdy O’Nolan współpracował z „The Irish Times”, gazetę tę czytała większość funkcjonariuszy administracji państwowej, politycy, artyści – praktycznie wszyscy, którym droga była przynajmniej minimalna doza niezależności intelektualnej i ideologicznej. Propozycja współpracy, jaką Smyllie skierował do O’Nolana, była wynikiem świadomej i długoterminowej strategii zablizniania ran i szukania narodowej ugody. Redaktor naczelny „The Irish Times”, podobnie jak i większość czytelników gazety, miał dosyć sceptyczny stosunek nie tyle do języka irlandzkiego, co do obłudy i hipokryzji, która towarzyszyła upowszechnianiu go „na siłę”, między innymi poprzez uznanie go za obowiązkowy przedmiot w szkole. Mimo to zdecydował się wprowadzić do każdego numeru stały felieton po irlandzku, by pokazać, że jego dziennik jest również gotów włączyć się w szeroko zakrojony program „ożywiania” ojczystego języka.

Działania Smylliego zbiegły się w czasie z rosnącym zainteresowaniem językiem irlandzkim ze strony O’Nolana. Jeżeli można cokolwiek powiedzieć na te-

mat poglądów pisarza na podstawie felietonów, w których jego *alter ego*, Myles na gCopaleen, często wyraża swoje opinie w sposób celowo karykaturalny, to jedno jest pewne – O’Nolan wierzył, że język jego przodków to prawdziwa skarbnica tradycji i ludowej mądrości, a także wartościowy środek przekazu literackiego.¹⁰ A jednak pomimo wstępnych ustaleń, wedle których felietony O’Nolana miały ukazywać się trzy razy w tygodniu i być pisane wyłącznie po irlandzku, wkrótce ich autor zaczął wprowadzać coraz dłuższe wstawki po angielsku, aż wreszcie z czasem język ten całkowicie zdominował jego prasowe wypowiedzi. Nie wynikało to bynajmniej ze słabnącego zainteresowania ojczystą mową. O’Nolan zdawał sobie po prostu sprawę z bezcelowości pisania po irlandzku w kontekście, który miał niewiele wspólnego z krzewieniem języka przodków. Jego felietony nosiły wyraźny rys satyryczny; stanowiły niejednokrotnie zjadliwy i szyderczy komentarz do bieżących wydarzeń społeczno-politycznych. Ci, którzy byli w stanie docenić ostrze satyry O’Nolana, nie chcieli jednocześnie zmagać się ze słabo im znaną składnią i leksyką. Innymi słowy wkrótce okazało się, że wartość jego felietonów leży nie w wykorzystaniu ojczystego języka jako środka przekazu, ale w trafności obserwacji i ciętej ironii, którą podszyte były niemal wszystkie bez wyjątku teksty.

Rezygnacja z pisania po irlandzku oznaczała także jednoznaczne opowiedzenie się po stronie tych wszystkich, którzy mieli krytyczny stosunek do tradycjonalizmu, wstecznictwa, bigoterii, szowinizmu, zacieklego nacjonalizmu oraz obskurantyzmu. Wbrew pozorom nie był to wcale wybór łatwy i oczywisty. Wszystkie wymienione tutaj cechy stanowiły na tyle powszechny rys tzw. przeciętnego Irlandczyka, że opowiedzenie się przeciwko nim graniczyło z postawą antynarodową. W języku angielskim każda z typowo irlandzkich przywar jest określana jako „Paddyism” – od tradycyjnego i wręcz przysłowiowego imienia irlandzkiego „Paddy” (zdrobienie od Patricka, świętego patrona Irlandii). Myles na gCopaleen, wybierając postawę konfrontacyjną wobec Zwykłych Irlandczyków (*The Plain People of Ireland* – fikcyjny bohater zbiorowy wielu jego felietonów), jawił się swoim czytelnikom i krytykom jako „Paddywhacker” – satyryczny bicz na przeciętnego Paddy’ego.¹¹

Cóż takiego smagał ze szczególną zajadłością w swoich tekstach? Na przykład cykl felietonów poświęcony używanym książkom wystawiał na pośmiewisko wielkopańskie pretensje irlandzkich dorobkiewiczów, którzy nierzadko ledwie umieli czytać. Myles wyjaśniał w jednym z pierwszych felietonów tego cyklu, że inspiracji dostarczył mu znajomy, który wydając fortunę na nowy dom i jego umeblowanie, nie zapomniał też o bibliotece. Wyposażył ją okazale: na każdym regale kazał umieścić rząd nowiutkich książek, często bardzo cennych i rzadkich tak, by świadczyły o szerokich horyzontach i dobrym guście właściciela. Popęłnił jednak pewien błąd, który Myles podjął się naprawić. Zapomniał mianowicie, że książka dobrze świadczy o właścicielu, jeżeli nosi ślady wnikliwej i najlepiej wielokrotnej lektury. Rozwiązanie, które zaproponował w swoich felietonach Myles, było banalnie proste. Postanowił mianowicie zorganizować z myślą

o wszystkich chętnych (a nie brakowało wówczas w Irlandii takich ludzi) specjalny punkt usługowy, zajmujący się „używaniem” książek (*handling books*). Wykwalifikowane kadry „używaczy” miały zagwarantować odpowiedni wygląd powierzonych woluminów w zależności od wysokości wniesionej opłaty. Za odpowiednio wysoką stawkę można było spodziewać się usługi najwyższej jakości, określanej przez Mylesa francuskim, a więc w domyśle snobistycznym mianem „Le Traitement Superbe”. Oto jak wyglądał opis takiej usługi:

Każdy tom będzie porządnie i uczciwie „używany”, najpierw przez wykwalifikowanego „używacza”, a następnie przez mistrza fachu, który legitymuje się co najmniej 550 godzinami pracy w zawodzie. Odpowiednie fragmenty z nie mniej niż połowy wszystkich książek zostaną podkreślone dobrej jakości czerwonym atramentem, a na marginesach zostaną umieszczone stosowne zwroty i wyrażenia z poniżej podanej listy:

Bzdura!

O tak, to prawda!

W rzeczy samej, w rzeczy samej!

W żadnym wypadku!

Dlaczego?

Tak, ale zob. Homer, *Od.*, iii, 151.

No, no, no.

Zgoda, ale już Boussuet w swoim dziele *Discours sur l'Histoire Universelle* doszedł do takiego wniosku i uzasadnił go w sposób daleko bardziej przekonujący.

Ależ skąd!

Słuszna uwaga!

Ależ *dlaczego*, na miłość boską?

Pamiętam, jak biedny Joyce zwracał się do mnie tymi samymi słowami.

Nie trzeba chyba dodawać, że w każdej chwili można otrzymać specjalny cytat ze zbioru Specjalnych i Ekskluzywnych Zwrotów i Wyrażeń. Dodatkowa opłata jest tak niewielka, że nie warto nawet o niej wspominać.¹²

Oczywiście wśród ofiar ironii i ciętego języka Mylesa byli nie tylko parweniusze o wygórowanych aspiracjach intelektualnych. Nie szczędził bezmyślnych nacjonalistów, którzy w czasie II wojny światowej buńczucznie deklarowali lojalność wobec hitlerowców i wrogość wobec aliantów tylko dlatego, że w szeregach tych ostatnich walczyła zniechęcona Anglia; bezwzględnych przeciwników języka angielskiego opowiadających się za powszechnym używaniem irlandzkiego bez względu na obiektywne trudności towarzyszące wprowadzaniu języka, którym posługiwała się wówczas zaledwie garstka mieszkańców Zielonej Wypsy; niedouczonego polityków przekonanych o konieczności zerwania z wszelkimi obcymi wzorcami społeczno-ekonomicznymi i odizolowania Irlandii od świata zewnętrznego. I choć kwestie języka i kultury przewijały się w felietonach O’Nolana alias Mylesa nader często, to brakowało w nich spójnego i konsekwent-

nego stanowiska, które można by potraktować jako poważny głos w dyskusji nad przyszłością irlandzkiego społeczeństwa.

Za taki poważny głos uznać należy dopiero jego mini-powieść *Ubogie usta*, która, choć przede wszystkim bezlitośnie satyryczna, stanowi istotny przyczynek do postkolonialnych dziejów budowania wizerunku narodu irlandzkiego. Jej tytuł, *An Béal Bocht*, odwołuje się do żebraczej strategii polegającej na obnoszeniu się z własnym ubóstwem w celu zyskania współczucia i pomocy materialnej.¹³ Akcja powieści osadzona jest w regionie znanym z przysłowiowej wręcz biedy. Gaeltacht to jednocześnie niemal magiczna kraina na zachodzie wyspy, gdzie wciąż żywy jest język irlandzki, a właściwie, ściślej rzecz ujmując, język gaelicki. Choć w wielu potocznych kontekstach przymiotników „irlandzki” i „gaelicki” można używać jako synonimów, to istnieje między nimi istotna różnica znaczeniowa.¹⁴ Mianowicie angielskie słowo „Gaelic” odnosi się również do języka i kultury szkockiej, podkreślając wspólne obu narodom celtyckie korzenie i tradycję. Tak więc Gaelowie to znacznie więcej niż tylko Irlandczycy – to członkowie znacznie starszej i większej wspólnoty plemiennej, z której wyodrębnił się na przestrzeni dziejów współczesny naród zamieszkujący Zieloną Wyspę. Jak powszechnie uważano w pierwszej połowie dwudziestego wieku, rdzenni Gaelowie zamieszkiwali już tylko jej zachodnie obrzeża; pozostała część ludności stopniowa uległa obcym wpływom – przede wszystkim procesowi kulturowej, językowej a nawet genetycznej anglicyzacji. W literaturze irlandzkiej tamtego okresu zarysowała się silna opozycja pomiędzy kosmopolitycznym, zeuropeizowanym i wykorzenionym wschodem Irlandii, a zachodnimi krańcami wyspy, nieskażonymi przez kontakt z innymi kulturami i tradycjami, zachowującymi, niejednokrotnie za cenę postępu cywilizacyjnego, swoją tożsamość językową i obyczajową. Z taką właśnie uproszczoną i strywializowaną opozycją, która prowadziła najczęściej do idealizacji wizerunku mieszkańców Gaeltachtu, podejmuje polemikę powieść O’Nolana.

Po pobieżnej lekturze *Ubogich ust* można dojść do wniosku, że O’Nolan zyczajnie drwi sobie z mieszkańców zachodnich rubieży Irlandii. Jednak już sama kwestia autorstwa powieści wskazuje, jak łatwo o zbyt pochopne opinie i sądy w tej sytuacji. O’Nolan wydał swoją książkę w 1941 r. pod pseudonimem Myles na gCopaleen, podkreślając w ten sposób ciągłość swojej wypowiedzi literackiej z tonem i myślą przewodnią felietonów drukowanych w „The Irish Times”. Dopiero późniejsze wydania jedynej napisanej po irlandzku powieści pisarza opatrzone zostały innym często przez niego używanym pseudonimem – Flann O’Brien. Można tutaj doszukać się celowego zamysłu wydawców, chcących skojarzyć mniej popularny tytuł z pozostałymi, znacznie bardziej znanymi pozycjami – szczególnie *At Swim-Two-Brids* – które O’Nolan tak właśnie podpisywał. Niemniej trzeba zwrócić uwagę na dystans, jaki buduje użycie takiego czy innego pseudonimu, między rzeczywistym autorem a jego twórczością literacką. Taki dystans jest również wyraźnie widoczny w warstwie parodystycznej powieści. Bezpośrednim punktem odniesienia dla skądinąd fikcyjnego miejsca akcji (Corkadoragha) jest

bowiem nie tyle rzeczywiŝty Gaeltacht, co raczej rozpowszechniony we wcześniejszej literaturze i masowej wyobraźni wizerunek takiego regionu i jego mieszkańców. Olbrzymią rolę odegrały tutaj autobiograficzne utwory mieszkańców wysp Blasket, utwory, które są obiektem parodystycznych zabiegów na wielu stronach *Ubogich ust*. O’Nolan naśladowuje patos i stylistykę charakteryzującą twórczość takich pisarzy, jak Tomás Ó Criomhthain, Muiris Ó Súleabháin, Peig Sayers, czy Séamas Ó Grianna.¹⁵ Ale jego powieść to także odpowiedź na typową w początkach dwudziestego wieku literacką idealizację doli chłopa i jego języka. Przyczyniły się do niej tak znamienite postaci w historii literatury i kultury irlandzkiej jak Lady Augusta Gregory czy William Butler Yeats. To spod ich pióra wyszły teksty, w których mieszkańcy Gaeltachtu, nie zważając na swoje skrajne ubóstwo i brak wykształcenia, władają piękną poetycką mową i zdumiewają wieloma szlachetnymi przymiotami ducha, stawianymi za wzór dla wszystkich innych Irlandczyków. Pod tym względem *Ubogie usta*, pomimo potężnego ładunku satyry i groteski, to powieść znacznie bliższa realiom zachodnioirlandzkiej codzienności.

Język rdzennych mieszkańców Gaeltacht to temat potraktowany przez O’Nolana ze szczególną uwagą. I nie chodzi tutaj tylko o to, *jak* mówią prości Gaelowie, ale może przede wszystkim o kontrast pomiędzy ich naturalnym stosunkiem do swego narzecza i bałwochwalczą wręcz fascynacją, z jaką odnoszą się do języka gaelickiego badacze i entuzjaści folkloru. Trzeci rozdział powieści podejmuje kwestię języka w sposób, który nie przynosi chluby ani urzędnikom brytyjskim, ani naukowcom zgłębiającym tajniki coraz rzadziej używanej w Irlandii mowy. Najpierw narrator, Bonaparte O’Coonassa, chłopiec-pólsierota żyjący wraz z matką i dziadkiem w skrajnej nędzy, opowiada, jak to cała rodzina przechytryła inspektora, który odwiedzał wiejskie chałupy, by sprawdzić, czy chłopcy zachęcają swoje dzieci do nauki angielskiego. Za każdą latorośl porozumiewającą się w języku Szekspira rodzina miała otrzymać po dwa funty, niebagatelną sumę jak na owe czasy. W domu narratora zapanowała konsternacja: jedno jedyne dziecko spędziło w angielskiej szkole zaledwie kilka godzin, po czym zniechęcone surowością nauczyciela i koniecznością posługiwania się obcym i nieznanym językiem, postanowiło zrezygnować z dalszej edukacji. Chłopiec nauczył się jedynie przedstawiać po angielsku, a właściwie w odpowiedzi na pytanie „Jak się nazywasz?” podawać z angielska brzmiące imię i nazwisko „Jams O’Donnell”. Dlatego też dziadek bohatera postanowił uciec się do fortelu, w którym istotną rolę odegrali pozostali domownicy jednoizbowego gospodarstwa, a były nimi świnie. Cała rodzina poprzebierała je we własne łachmany, licząc na to, że stary i zniedołężniały inspektor, zniechęcony potwornym smrodem i brudem, jaki panował w chałupie, stanie tylko w drzwiach i nie będzie zbyt uważnie przyglądał się mieszkańcom słabo oświetlonej izby. I rzeczywiście krótkowzroczny urzędnik łatwo uwierzył, że liczące dwanaście sztuk stadko warchlaków przyodzianych w chłopackie łachy to potomstwo rodzaju ludzkiego¹⁶ i że wszystkie władają mową brytyjskiego kolonizatora. Wszak najbliższy stojący chłopiec, zagadnięty po angielsku, przedstawił się bez zająknięcia, co dobrze świadczyło o poziomie

wykształcenia pozostałych domowników. W ten sposób cała rodzina wzbogaciła się o 26 funtów. Radość z tego faktu przesłoniło im tylko zaginięcie jednej ze świń – ubrana „po ludzku”, zniknęła bez śladu jeszcze tego samego wieczora.

Odnalazła się następnego dnia. Wróciła do domu i wywołała entuzjazm wśród jego dwunożnych mieszkańców zawartością swoich kieszeni. Oto znaleźli w nich fajkę, porcję tytoniu, szylinga i pełną piersiówkę. Wkrótce też mieli poznać wyjaśnienie tych nadprzyrodzonych zjawisk. We wsi przebywał wówczas naukowiec-lingwista pragnący zarejestrować przy pomocy gramofonu naturalne brzmienie języka gaelickiego. Ponieważ jednak mieszkańcy nie kwapili się do udzielania potocznych wypowiedzi do tajemniczej tuby, badacz folkloru uciekał się do przekupstwa oraz upijania gospodarzy, których odwiedzał wieczorami. Skutek najczęściej był taki, że ci ostatni, pod wpływem alkoholu, popadali w nieme otępienie, a naukowiec musiał sam pocieszać się resztkami trunku. Jakaż była jego radość, gdy pewnego dnia, po zapadnięciu zmroku do słabo oświetlonej chałupy, w której akurat przebywał, wtoczył się, a właściwie wczołgał na czworaka, najwyraźniej mocno już upojony tubylec i, zwaliwszy się w ciemnym kącie, począł wydobywać z siebie gardłowe dźwięki. Naukowiec pochwyił swoje urządzenie, przystawił je bliżej i choć nie widział zbyt dobrze autora nagrywanej wypowiedzi, rozsmakowywał się w brzmieniu prawdziwie gaelickiej mowy. A był to najprawdźwisiy z prawdziwych i najrdzennijszy z rdzennych języków Gaeltachtu, jak skonkludował badacz, ponieważ nie mógł zrozumieć ani jednego słowa. Z wdzięczności dla osobnika, który dostarczył mu tak wspaniałego materiału językowego, obdarował go wszystkim, co miał pod ręką – szczyptą tytoniu, własną fajką, zapasem gorzałki i drobnymi pieniędzmi – po czym pośpiesznie wyjechał do Europy, by podzielić się wynikami swoich badań z innymi naukowcami. Nagrana próbka języka gaelickiego zrobiła furorę wśród specjalistów w Berlinie, uznano ją za bezcenny wkład w zgłębianie kultury celtyckiej, a naszemu badaczowi przyznano tytuł naukowy w uznaniu jego zasług dla lepszego poznania korzeni gaelickiej mowy. Nie trzeba chyba dodawać, że gadatliwym tubylcem była zbląkana świnia przyodziana w ludzkie szaty.

Warto zauważyć, że O’Nolan, kpiąc sobie z urzędników i „gaelofilów”, mimo wszystko oszczędza gaelickiego chłopca. Ten jawi się raczej jako prostolinijny i naiwny obserwator, potrafiący zdobyć się nawet na pewną dozę pobłażliwości wobec znacznie bardziej wykształconych i bywałych w wielkim świecie przybyszy. Ostrze satyry O’Nolana wymierzone jest przede wszystkim w tych, którzy są odpowiedzialni za kształtowanie takiego a nie innego obrazu typowego mieszkańca Gaeltachtu. Widać to wyraźnie w rozdziale, który zderza mentalność rdzennych Gaelów z przybyłymi z Dublina członkami Ligi Gaelickiej, organizacji założonej w 1893 r. przez Douglasa Hyde’a w celu krzewienia kultury i języka irlandzkich przodków. Miejscy entuzjaści folkloru przybywają na zachód Irlandii z okazji festiwalu gaelickiego – irlandzkiej *feis* (w języku irlandzkim jest to rzeczownik rodzaju żeńskiego) – który zorganizował dziadek narratora powieści, by podreperować sytuację materialną rodziny. Od początku daje on do zrozumienia,

że interesuje go przede wszystkim wymiar finansowy całego przedsięwzięcia. Natomiast członkowie Ligi Gaelickiej to prawdziwi entuzjaści, których uwielbienie dla wszystkiego, co rdzennie irlandzkie, graniczy ze ślepym szowinizmem. Porzuciwszy swoje imiona i nazwiska (niejednokrotnie zdradzające angielskie pochodzenie), przybierają wyszukane przydomki gaelickie, dbając jedynie o autentyczność brzmienia swoich nowych przezwisk. I tak przewodniczący całej organizacji, postawny jegomość o imponującej tuszy, to Gaelicka Stokrotka, zaś wśród pozostałych uczestników festiwalu nie brak takich imion, jak Kołowrotek Marysi, Skiba Gleby, Białe Jajo, czy Stóg Jęczmienia.¹⁷ Jak widać, ważne, by zakres znaczeniowy przybranych przydomków przywołał na myśl rolnicze obszary zamieszkałe z dawien dawna przez prawdziwych Gaelów. Potrzeba podkreślenia autentyczności i nieskażonego obcymi domieszkami gaelickiego pochodzenia stanowi ideę fixe członków Ligi. Świadczy o tym wyraźnie treść przemówienia, którą przewodniczący Gaelicka Stokrotka otwiera całą *feis*:

Gaelowie! – rzekł. – Raduje się me gaelickie serce, że mogę tu być i przemawiać do Was po gaelicku z okazji tego gaelickiego festiwalu w sercu Gaeltachtu. Pozwolę sobie dodać, że sam jestem Gaelem. Jestem Gaelem od czubka głowy po piętę – z tyłu i z przodu, u góry i u dołu. Wy również jesteście Gaelami. Wszyscy jesteśmy gaelickimi Gaelami o gaelickich korzeniach. Każdy Gael pozostanie już na zawsze Gaelem. Ja sam od chwili przyjscia na świat nie wypowiedziałem ani słowa w innym języku niż gaelicki, a każde zdanie, które wymówiłem, dotyczyło tego, co gaelickie. Skoro jesteśmy prawdziwymi Gaelami, musimy bez przerwy omawiać kwestię gaelickiego odrodzenia i kwestię gaelickości w ogóle. Nie ma sensu mówienie po gaelicku, jeżeli nie używamy naszego języka do poruszania gaelickich spraw. Ten, kto mówi po gaelicku, a nie koncentruje się na kwestii języka gaelickiego, nie jest w głębi serca prawdziwym Gaelem, a jego postawa nie służy gaelickości, bo taki człowiek tylko sztydzi z gaelickiego i obraża Gaelów. Nie ma na tym świecie nic piękniejszego niż nasz gaelicki język i prawdziwszego niż prawdziwy gaelicki Gael, który mówi prawdziwie po gaelicku o prawdziwym gaelickim języku. Niniejszym ogłaszam ten festiwal za otwarty! Gaelowie górą! Niech żyje język gaelicki!¹⁸

O’Nolan podkreśla efekt komiczny takiego przemówienia poprzez ukazanie rzeczywistej postawy rdzennych – a więc prawdziwych – mieszkańców Gaeltachtu, którzy często, tak jak dziadek narratora, zachowują ostrożny dystans w stosunku do irlandzkich narodowców, a czasami wręcz reprezentują poglądy rojalistyczne,¹⁹ nie licujące z patriotyzmem spod znaku Ligi Gaelickiej. Przejawem braku przywiązania do tradycji są również imiona, które zachodnioirlandzcy Gaelowie nadają swoim dzieciom. Mamy wśród nich tak obco brzmiące miana jak Bonaparte, Ferdinand, Leonard, czy Sitric. W ich świecie nie ma tak naprawdę miejsca na przypisywane im przez wielkomięjskich gloryfikatorów ideały: obce im są uczciwość (dziadek narratora jest złodziejem i naciągaczem), solidarność, a nawet przywiązanie do ziemi ojców (Sitric woli mieszkać w podwodnej jaskini,

gdzie ma pod dostatkiem jedzenia, niż w swojej ubogiej lepiance, w której przy-
mierał głodem).

Ubogie usta to zatem powieść-szpilka, przebijająca nadmuchany do granic absurdu balon hipokryzji towarzyszącej obiegowemu wizerunkowi mieszkańca Gaeltachtu. Zarówno w swoich felietonach prasowych, jak i tutaj O’Nolan jest zmuszony przyjąć postawę, z którą do końca się nie identyfikuje. Krytyka określonych postaw społecznych nie wynika wcale z braku szacunku dla tradycji przodków, a jest jedynie narzędziem służącym obnażeniu pewnych popularnych a szkodliwych stereotypów. Pod pozorami surowej diagnozy społeczeństwa irlandzkiego pierwszej połowy dwudziestego wieku kryje się tak naprawdę troska pisarza o rozwój intelektualny mieszkańców Zielonej Wyspy. O’Nolan widzi wyraźnie, że apologia naiwnie rozumianej irlandzkości nie służy wyrwaniu kraju z postkolonialnego marazmu i obskurantyzmu. Dlatego decyduje się przywdziać maskę ironicznego kontestatora, narażając się tym samym na oskarżenie o brak ortodoksyjnego patriotyzmu i krytyczny stosunek do własnego narodu. W złożonej sytuacji kulturowej i politycznej, w jakiej Irlandia znalazła się po odzyskaniu niepodległości, była to postawa niełatwa i z pewnością wymagająca głębokiego zaangażowania w budowanie pozytywnego wizerunku własnej ojczyzny.

Przypisy:

¹ Zob. James Joyce, *A Portrait of the Artist as a Young Man*, w: *The Essential James Joyce*, London, Paladin 1991, s. 386.

² Flann O’Brien naprawdę nazywał się Brian O’Nolan. Z kolei O’Nolan to angielska wersja irlandzkiego nazwiska Ó Nualláin, którym pisarz posługiwał się w wielu sytuacjach oficjalnych. Swoje teksty podpisywał zwykle jednym z kilku pseudonimów: w Polsce najlepiej znany jest chyba właśnie jako Flann O’Brien, autor dwóch przetłumaczonych na nasz język powieści, *At Swim-Two-Birds* (*Sweeney wśród drzew*) i *The Third Policeman* (*Trzeci policjant*); felietony prasowe pisywał jako Myles na gCopaleen, a w dublińskich kręgach literackich znany był także jako brat Barnaba, *alter ego* pisarza często wykorzystywane w tekstach satyrycznych.

³ Używam tutaj tego pojęcia dla określenia zarówno wewnętrznego napięcia towarzyszącego nakładaniu się i ścieraniu dwóch kultur, ale także rywalizacji o uznanie i społeczną akceptację.

⁴ Zob. Anthony Cronin, *No Laughing Matter: The Life and Times of Flann O’Brien*, London, Grafton Books 1989, s. 113–114.

⁵ Zob. Cronin, *No Laughing Matter*, s. 71–72.

⁶ Zob. Cronin, *No Laughing Matter*, s. 120.

⁷ To jeden z poważniejszych zarzutów pod adresem wykształconego i obytego Irlandczyka, jakie znajdują ozdwierciedlenie w twórczości Jamesa Joyce’a. W *The Dead*, najobszerniejszym opowiadaniu z tomu *Dubliners*, panna Ivors, zagorzała nacjonalistka, zarzuca głównemu bohaterowi takie właśnie kosmopolityczne skłonności, które rzekomo nie licują z prawdziwie patriotyczną postawą.

⁸ Zob. <http://www.ireland.com/special/times2000/century/fintan/bl.htm>.

⁹ Zob. Cronin, *No Laughing Matter*, s. 112.

¹⁰ Zob. Flann O'Brien, (Myles na Gopaleen), *The Best of Myles*, Normal, Illinois, Dalkey Archive Press 1999, s. 282.

¹¹ Zob. Declan Kiberd, *Inventing Ireland: The Literature of the Modern Nation*, London, Vintage 1996, s. 499. Również Hugh Kenner dostrzega niebezpieczny, megalomański rys w postawie Mylesa, który otwarcie głosił w swoich felietonach, że jest jedynym rozsądnym i trzeźwo myślącym człowiekiem w całej Irlandii – zob. Hugh Kenner, *A Colder Eye: The Modern Irish Writers*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press 1989, s. 258.

¹² O'Brien, *The Best of Myles*, s. 20–21. Zarówno ten jak i wszystkie inne cytowane fragmenty zostały przetłumaczone na potrzeby tego eseju przez jego autora.

¹³ Zob. Kiberd, *Inventing Ireland*, s. 502–503.

¹⁴ W językoznawstwie mówi się w takim wypadku o relacji hyponimicznej, a nie synonimicznej.

¹⁵ Zob. Cronin, *No Laughing Matter*, s. 126. Zwięzłe omówienie twórczości wymienionych tutaj pisarzy znajdzie czytelnik w pracy Declana Kiberda pt. *Irish Classics*, London, Granta Books 2000, s. 520–542.

¹⁶ W Anglii epoki wiktoriańskiej powszechne było przekonanie, oparte na teoriach Darwina, że rdzenni mieszkańcy Irlandii reprezentują wcześniejszy etap rozwoju gatunku ludzkiego i dlatego bliżej im do natury zwierzęcej niż do *homo sapiens*. W popularnej ikonografii prasowej byli zazwyczaj przedstawiani w sposób sugerujący nader bliskie pokrewieństwo z małpami człekokształtymi – zob. <http://65.107.211.206/victorian/history/race/Racism.html>

¹⁷ Zob. Flann O'Brien, *The Poor Mouth*, Normal, Illinois, Dalkey Archive Press 1996, s. 52–53.

¹⁸ O'Brien, *The Poor Mouth*, s. 54–55.

¹⁹ W odpowiedzi na podniosły ton przemówień oficjeli z Ligi Gaelickiej, dziadek, najwyraźniej słabo zorientowany w polityce, wykrzykuje z entuzjazmem: „No liberty without royalty!” (Nie ma wolności bez monarchii!), a narrator dodaje, że staruszek zawsze darzył wielkim szacunkiem króla Anglii – zob. O'Brien, *The Poor Mouth*, s. 55.

ER(R)GO

|przekłady

„Człowiek i bestia” w spotkaniu kolonialnym – przypadek literacki

Słłonny jestem podejrzewać, że murzyni [...] są z natury podrzędni rasowo względem białych. Nigdy wszak nie istniał żaden cywilizowany naród, który nie miałby białej skóry [...]. Nie znajdziesz wśród murzynów żadnych manufaktur, żadnych sztuk zacnych, żadnej nauki. Z kolei nawet najwięksi biali barbarzyńcy, tacy jak dawni Germanowie, czy dzisiejsi Tatarzy mają w sobie jakąś szlachetność, jakieś cnoty, a to formę rządu, a to coś innego. Nie mogłoby to mieć przecież miejsca w tylu krajach i w tylu epokach, gdyby sama natura nie dokonała już dawno temu rozdziału pomiędzy rasami.¹

David Hume (1748)

1.

„A cóż to takiego tu widzimy? Człowiek czy ryba?” – zastanawia się Trinkulo, gdy po raz pierwszy widzi Kalibana² i pytanie to jasno wskazuje na najniższą pozycję, jaką zajmuje rasowo Inny na skali porównawczej, według której jest oceniony jako ktoś całkowicie bezwartościowy. Nawet biorąc pod uwagę dyskursywną i materialną asymetryczność, która stanowi przesłankę dla kolonialnego spotkania „cywilizowanego” z „dzikim”, już sam akt pozbawienia Innego prawa przynależności do gatunku ludzkiego otwiera drogę najhaniebniejszym przypadkom nadużyć, w które obfituje historia kolonializmu.

Za kolejny uderzający przykład literacki może posłużyć sytuacja, w której, prawie czterysta lat później, jeden z protagonistów powieści Salmana Rushdiego *Szatańskie wersety* ląduje w swego rodzaju szpitalu psychiatrycznym, gdzie w zamknięciu trzymani są nielegalni imigranci do Wielkiej Brytanii. Ku jego ogromnemu zdziwieniu wszyscy pensjonariusze pochodzący z byłych kolonii – włączając jego samego – przekształcili się w zwierzęta: kozy, mantykory, bawoły i tygrysy. Na jego pytanie, jakąż to sztuczka magiczna spowodowała tę metamorfozę z kształtu ludzkiego w zwierzęcy, odpowiedź jednej z ofiar brzmi następująco: „Opisują nas [...]. To wszystko. Mają władzę opisywania, a my poddajemy się obrazom które tworzą.”³ Tak można w kilku słowach streścić sposób opisywania charakterystyczny dla dyskursu kolonialnego. Siła dyskursywna współgra z siłą materialną, tworząc dyspozycje kolonializmu wedle których, używając terminu Foucaulta, formułowana jest normatywna „histoire du meme”, względem której „l’histoire de l’autre”⁴ może być postrzegana jedynie jako żalosne odstępstwo od normy.

Tak więc można wybaczyć Trinkulowi, jednemu z pierwszych podróżników kolonialnych, jego niewczesny osąd, i możemy potraktować jego zmieszanie jako kolejny czynnik łągodzący, zwłaszcza, jeśli weźmiemy pod uwagę – do czego skłania lektura wczesnych tekstów podróżniczych – olbrzymie trudności poznawcze, z którymi stykali się odkrywcy: „Walcząc, by zrozumieć niedawno poznaną rzeczywistość, Europejczycy stworzyli naprędce chwiejną, lecz niezwykle skuteczną maszynę mimetyczną.”⁵ To wyjaśnia ekstrawagancje, którym ulegała większość wczesnych podróżników w swych próbach opisu nieznanego, wliczając jednookie potwory, które wielu z nich rzekomo napotkało w swych wożach do najdalszych zakątków globu.

Przypadkowe spotkanie Trinkula z Kalibanem jest typowe dla początkowych konfrontacji (*contact-encounter*)⁶ przez to, że jest całkowicie wzrokowe. Czysto zewnętrzne odstępstwa od norm europejskich w kwestii wyglądu i cech fizycznych są wysunięte tak dalece na pierwszy plan, iż w wypadku podróżnika, tutaj nieokrzesanego żeglarza, zaślaniają wszelkie możliwe podobieństwa, jakie mogłyby prawdopodobnie istnieć pomiędzy nim a dziwnym stworzeniem, które spotyka. Problemy jednakże zaczynają się z postrzeganiem odmienności czy różnicy, co zrozumiałe, a nawet nieuniknione w wypadku operacji kognitywnej, której nadana zostaje waga aksjologiczna, to jest, ocena wartości, przez co różnica nabiera nowego wymiaru polaryzującego: „la différence se dégrade en inégalité.”⁷

Tutaj właśnie pierwszy kontakt wzrokowy konsoliduje się w pełne uprzedzenia „spojrzenie kolonialne” (*colonial gaze*),⁸ które w ostateczności nie jest niczym innym tylko „kolonialną fantazją,”⁹ zaś Inny jest ekranem, na który Europejczyk projektuje swoje pragnienia i uprzedzenia. Podejmując Derridiańską grę słowną, ten rodzaj kolonialnej re-prezentacji bardziej niż inna ludzka próba symbolicznego odtwarzania świata jest zasadniczo de-prezentacją,¹⁰ gdyż w terminologii psychoanalitycznej, negatywne cechy przypisywane „dzikim” przedstawiają Europejczykowi nic innego, jak tylko „une image déformée de soi.”¹¹

Ekonomiczna i polityczna logika stojąca za tą dyskursywną kreacją Innego jest nieugięta: „celem dyskursu kolonialnego jest interpretacja kolonizowanych jako populacji typów zdegenerowanych z racy samego pochodzenia rasowego, w celu usprawiedliwienia podboju i ustanowienia systemów administracyjnych i edukacyjnych.”¹² Ale nie to jedynie doprowadziło do „interwencji w innym społeczeństwie tak, aby spowodować znaczne zmiany w uprzednio akceptowanych wartościach albo w możliwościach ludzi do działania według tych wartości,”¹³ co miałyby wystarczająco złe skutki, gdyż prowadziłyby do kolonizacji umysłów podległych ludów. „Le nègre est une bête,”¹⁴ przypomina Frantz Fanon w swej słynnej krytyce kolonializmu, i to właśnie wspomniana redukcja kolonizowanych do poziomu bestii umieszcza Innych daleko poza nawiasem ludzkości.

Wczesne źródła hiszpańskie opisują Indian w Ameryce Łacińskiej jako dzikszych od osłów,¹⁵ i ta strategia dyskursywna automatycznie usuwa wszelkie skrupuły, jakie mógłby normalnie odczuwać chrześcijanin eksterminujący innych ludzi – a takim właśnie brakiem jakichkolwiek skrupułów wykazali się Hiszpanie

w swych koloniach. Wszystko to doprowadziło do „manichéisme délirant,”¹⁶ przez co świat dzieli się wzdłuż linii podziałów rasowych. To z kolei prowadzi do równania „Bien – Mal, Beau – Laid, Blanc – Noir,”¹⁷ ze wszystkimi pozytywnymi wartościami po białej stronie, a wszystkim, co złe i godne pogardy po stronie czarnej. W terminach psychoanalitycznych oznacza to, że binaryzm, który jest wspólnym wyznacznikiem każdego kontaktu kulturowego, może być rozumiany jako manifestacja *imaginarium* Lacana, przez co identyfikacja z Ja (Self) przebiega poprzez, jak też przeciw, lustrzanemu obrazowi Innego. W czasach kolonizacji ta binarna relacja zostaje wchłonięta w rzeczywistość symboliczną, dając początek zinstytucjonalizowanym systemom segregacji, dyskryminacji i zniewolenia, które znaczą dominację kolonizatora nad kolonizowanym.¹⁸ W tym symbolicznym porządku, kolonialne spojrzenie albo „le regard blanc”¹⁹ jak nazywa je Fanon, wytworzyło całą semiotykę rasy, gdzie kolor skóry i kilka innych cech fizycznych działa jako jedyny wyznacznik wykluczający inne kryteria: „Comme la couleur est le signe exté́rieur le mieux visible de la race, elle est devenue le critere sous l’angle duquel on juge les hommes [...]”²⁰ Ta właśnie symboliczna ekonomia zrównująca kolor skóry z jednej strony, z estetyczną, intelektualną, moralną, etyczną czy kulturową wartością z drugiej zdominowała historię kolonialnego spotkania i dalsze dzieje. To także doprowadziło do traktowania rasowo Innego, można powiedzieć, z zerową tolerancją: „Niemoralność + Przystępczość + Bestialstwo = Czarny”²¹ – biorąc pod uwagę taką arytmetykę rasową, status kolonizowanych jako pełnowartościowych istot ludzkich jest poddawany w wątpliwość. Pozytywne utożsamienie Innego jako Szlachetnego Dzikusa, nawiasem mówiąc, nie stanowi odstępstwa od normy, ponieważ pod przykrywką etnocentryzmu *au rebours*, definiuje dobroć albo ludzką wartość wyłącznie według europejskich standardów: „der Edle Wilde ist das, was man selber, statt es wirklich zu sein, gerne wäre.”²²

Jednak poza tego typu idealizacjami, spotkanie między „cywilizowanymi” a „dzikimi,” mimo że całościowe efekty były niszczące, nie zostało do końca zaprzepaszczone przez kolonialną pogardę. Zwłaszcza w literaturze, chociaż – jak zostało to udowodnione przez wcześniejsze studia – literatura zdobyła wątpliwą sławę przez swój ponadprzeciętny wkład w projekt kolonialny – pojawiały się próby złamania tradycyjnej binarności dzielącej wartościowe od bezwartościowego.

Było to możliwe, ponieważ podczas całej swej historii literatura nie ograniczała się tylko do grania roli pokornej służebnicy ideologii, mimo, iż niektóre teksty otwarcie przedstawiają konkretną opcję ideologiczną, płacząc się w wewnętrznych sprzecznościach. Istnieją liczne dzieła literackie, które są w oczywisty sposób „badawcze”²³ w swej roli i obnażają niewydolność ideologii kolonialnej. To oznacza, że literatura, daleka od nieodwołalnego zamknięcia w więzieniu jakiegokolwiek dyskursu, jest w stanie działać jak „heterotopia” Foucaulta gdzie rozmaite dyskursy, jakkolwiek niezgodne, łączą się ze sobą i współzawodniczą, w ten sposób przełamując monolityczną podległość dominującej ideologii. Lite-

ratura więc, bardzo często unika dyskursywnej kontroli wymuszonej przez „la police du langage” (Jacques Derrida) stając się częścią kontradyskursu.

Tu pojawia się pytanie, czy istnieją teksty – biorąc pod uwagę podejście reprezentowane przez dyskurs kolonialny – w których podjęto próbę usystematyzowania ludzkich cech kolonizowanego oraz, co za tym idzie, promowania swoistej tolerancji w kontaktach z Innymi. To, co również istotne w tym kontekście, to jakimi środkami zdominowani zdołali przekonać swoich panów, że przynależą do tego samego gatunku, niezależnie od kilku mało istotnych różnic. Obierając taką perspektywę zamierzam przeanalizować kilka literackich wersji spotkania kolonialnego, w których – mimo, iż ostrożnie, a czasami sprzecznie – heglowska dialektyka właściwa dla relacji Pana i Niewolnika jest przedstawiona w kategoriach estetycznych i dowodzi, że rdzenny mieszkaniec nie jest niehumanitarną bestią. Czy więc jest i jaki jest związek między bestią, a człowiekiem?

2.

Powieść Daniela Defoe *Robinson Crusoe* (1719) można wskazać jako literacki archetyp tego, co się dzieje, gdy Europejczycy i rdzenni mieszkańcy współdziałają w otoczeniu kolonialnym, gdzie Crusoe i Piętaszek stają się paradygmatycznymi Panem i Niewolnikiem. Początkowe spotkanie między nimi dwoma jest przepełnione niepokojem: w momencie, kiedy Crusoe napotyka słynny pojedynczy ślad na piasku, nie może już dłużej żyć „zacznie i spokojnie”,²⁴ lecz czuje się „w najwyższym stopniu strwożony.”²⁵ Jego przerażenie wynika z faktu, że *status quo*, który osiągnął na wyspie i którego utrzymanie wypracowywał z takim trudem przez wszystkie lata okazuje się być zagrożone. Przewyciężywszy podstawowe problemy z przetrwaniem, tak dalece zaadaptował się do swego samotnego życia, że nabrało ono wymiaru frühbürgerliche ‘Eutopia.’²⁶ Zdany na własne siły – nie ma nikogo, kto by z nim „spierał się [...] o dowództwo czy zwierzchność”²⁷ – może sam spożywać owoce swojej pracy. Tak też udało mu się stworzyć na bezludnej wyspie drobnomieszczańskie niebo „środkowej drogi,” o której nauczał go ojciec przed podróżą. Robinsona Crusoe można więc uznać za wcielenie mieszczańskiej jednostki, która – nie powstrzymywana przez jakąkolwiek ingerencję rządu czy społecznie nakazany wzgląd na tych, którym się mniej poszczęściło – może rozwijać talenty „rozumu i zastosowania,”²⁸ by gromadzić tyle dóbr materialnych, ile tylko może.

Jednakże tajemniczy ślad konfrontuje go z „nieuniknionym wizerunkiem Innego,”²⁹ który odbiera ważność jego wersji „Besitzindividualismus” (Max Weber) w utrzymanie którego włożył tyle wysiłku: „la trace est le derangement meme s’exprimant,”³⁰ używając słów Emmanuela Levinasa, a tym, co czyni ów ślad tak drażniącym jest fakt, iż oznacza on Innego bez jego ujawnienia się. Ten pusty wyznacznik (signifier) nabiera konturów znaczonego (signified) gdy, jakiś czas później, Crusoe napotyka na ślady uczt kanibali na plaży: „wszelkie moje obawy ustąpiły wobec myśli o tak niehumanitarnym i piekielnym okrucieństwie, o straszliwym zwyrodnieniu natury ludzkiej [...]”³¹ Fizyczna reakcja na to znalezisko jest

gwałtowna – dostaje mdłości – i przepelnia go „obrzydzenie do wspomnianych okrutników.”³²

Oznacza to zerową tolerancję: określenie Innego jako istoty nieludzkiej. W konsekwencji jego eliminacja nie przedstawia żadnego problemu, i od tej pory Crusoe zajmuje się wymyślaniem strategii, która przyniosłaby zagładę dzikim. Tak jak i inni kolonizatorzy przed nim i po nim, odwołuje się do wyższości europejskiej technologii zbrojeniowej prezentując cały arsenał – muszkiety, strzelby, pistolety – by zaskoczyć i zabić swych wrogów. Jego reakcja jest więc zamaskowana uniwersalizującym etnocentryzmem, ponieważ odstępstwa od Europejskiej normy, których ślady napotkał – kanibalizm i idolatria – są niezwłocznie wytłumaczone jako szatańska i nieuleczalna Inność, która w oczywisty sposób wyklucza rdzennych mieszkańców z grona ludzkości. Po pewnym czasie jednak, w trakcie swych częstych rozmyślań, zmienia on spojrzenie, przyjmując podejście relatywistyczne³³: dlaczego ma on, jak rozważa, przyznawać sobie prawo do oceniania ludzi, których Bóg utrzymuje na drodze grzechu? Dalej myśli tak: „jakie prawo mam [...] mieszać się do ich krwawych rozpraw?”³⁴ Wedle tego rozumowania, jak twierdzi, nie ma żadnego usprawiedliwienia dla atakowania i zabijania ich, dopóki nie stanowią bezpośredniego zagrożenia dla niego samego. Gdyby miał tak zrobić – tu odwołuje się do najczarniejszego rozdziału ekspansji kolonialnej – wtedy jego zachowanie byłoby równie naganne jak zachowanie Hiszpanów w Ameryce Południowej, „którzy wymordowali miliony ludzi, prawda, że bałwochwalców i barbarzyńców, praktykujących niekiedy krwawe obrzędy z ofiar ludzkich, niemniej zgola niewinnych względem samych Hiszpanów – najeźdźców.”³⁵ Takie zachowanie, kontynuuje, jest sprawiedliwie potępiane przez całe Chrześcijaństwo jako „wściekła rzeź”,³⁶ niemożliwe do usprawiedliwienia tak przed Bogiem, jak i przed ludzkością. Tyle moralnego i teologicznego rozumowania Crusoe. Kiedy w końcu spotyka on Piętaszka, opisuje go następująco: „Twarz miał dobrotliwą, bez srogości i dzikości w spojrzeniu, a przecie męską i męzną; zwłaszcza kiedy się uśmiechał, miał w sobie coś z Europejczyka.”³⁷ Owo kolonialne spojrzenie wspomniane wcześniej, przez które Inny zostaje wyalienowany aż do punktu odarcia go z człowieczeństwa w spektakularny sposób zostało tutaj zawieszono. Crusoe przywołuje idealistyczne konwencje opisywania *bon sauvage*. Czy to oznacza, że wyrzeka się on wszelkich etnocentrycznych przesądów? Oczywiście nie, ponieważ każąc Piętaszkowi podporządkować się europejskim konwencjom estetycznym odbiera mu jego odmienność, co jest niczym innym, jak odwrotną stroną określania go w kategoriach „bestii”. Innymi słowy, Denzel Washington i Mike Tyson są po prostu dwoma stronami tego samego medalu dyskredytacji rasowego Innego: tylko wtedy, gdy rdzenny mieszkaniec wygląda tak jak „jeden z nas”, jest oceniany jako pasujący do społeczności ludzkiej.

A jednak, z drugiej strony, Crusoe pozytywnie uniwersalizuje dzikich do tego stopnia, że ocenia ich niecywilizowaną naturę na równi z naturą kulturalnych Europejczyków, w ten sposób dopuszczając ich do grona ludzkości: „Równie jak i my, tak i one [istoty ludzkie] mają swój rozum, uczucie wdzięczności, przychyl-

ności i zemsty, pojęcie wierności i przyjaźni – wszystko, co trzeba, aby czynić dobrze i przyjmować dobro [...].³⁸ Egalitarne sentymenty posunięte do tego stopnia zdają się być niespotykane u kogoś takiego jak Crusoe który, mimo wszystko, przeszedł do historii jako arcy-kolonizator: jako ktoś, kto nadał Piętaszkowi angielskie imię nie pytając go o prawdziwe, wcześniejsze imię, ktoś, kto twierdził, że nauczył go języka – angielskiego, oczywiście – nie zastanawiając się ani przez chwilę, że przecież wcześniej Piętaszek miał swój język, ktoś kto instruował go co do zasad wiary chrześcijańskiej, kto kazał mu nosić ubrania, odwiódł od jedzenia ludzkiego mięsa, itd.

Jednakże, nawet jeśli mówi on o dzikich obdarzonych takim samym rozumem jak on, to właśnie emocje Piętaszka robią na nim wrażenie – jego „zwykła, szczerza uczciwość”³⁹ – a kiedy Piętaszek po długiej rozłące widzi się z ojcem, Crusoe jest do głębi poruszony okazywanym przezeń „synowskim afektem.”⁴⁰ Wszystko to, oczywiście, w ramach tradycyjnego kolonialnego binaryzmu: „L’émotion est nēgre comme la raison hellēne.”⁴¹ Odpowiednio Crusoe przywłaszcza sobie racjonalizm, technologię i inne zachodnie wartości, a to, co zostaje dla Piętaszka to chwalebne, ale raczej nieokiełznane emocje plus „całkowite oddanie”⁴² – krótko mówiąc, mamy tu do czynienia ze znanym układem kolonialnym. A jednak Crusoe nie uniwersalizuje przez to całości kultury europejskiej, co staje się widoczne przez odrzucenie hiszpańskiego projektu kolonizacyjnego. W rzeczy samej, hiszpański podbój Ameryki Południowej został przeprowadzony w dużej mierze przez zubożałą niższą szlachtę, kastylijską „arystokrację miecza,” i ta klasa – jeśli ekstrapolować burżuazyjną ocenę ich wartości według Crusoe – wykazała się w dużej mierze okrucieństwem i barbarzyństwem. To, że podobne akty barbarzyństwa nie były jedynie domeną Hiszpanów staje się jasne, gdy gani on proletariackich „barbarzyńców angielskich,”⁴³ którzy niedługo zostaną pozostawieni na wyspie za to, że źle traktowali swoich niewolników: „[...] ale oni nie postępowali z nimi tak jak ja z moim służącym Piętaszkiem, tj. zaczynając od ocalenia im życia, a następnie instruowania ich co do racjonalnych zasad, nie mówiąc o łaskawym postępowaniu z nimi i pełnych uczucia dyskusjach na temat religii i cywilizacji.”⁴⁴

Wartości, które oceniane są jako uniwersalnie ludzkie w powyższej linii rozumowania, to do głębi relatywne i w żadnym wypadku nie uniwersalne cnoty w mniemaniu względnie niewielkiej grupy ludzi, a mianowicie tworzącej się angielskiej klasy średniej z jej „protestancką etyką pracy” (Max Weber), osobistym podejściem do Boga, samowystarczalnością. To właśnie sprawia, że świat się kręci, a poprzez przekazywanie tych wartości „biednym tubylcom” angielska odmiana kolonializmu jest przedstawiana jako nieporównanie bardziej usprawiedliwiona i łaskawa, niż jakakolwiek inna – jest to argument, który utrzymał się aż do *Jądra ciemności* Josepha Conrada. Każdy może korzystać z dobrodziejstw tych osiągnięć kulturowych, pod warunkiem, że zna swoje miejsce - wyznaczone przez Anglików. Tym, co w ostateczności determinuje wartość Piętaszka jako istoty ludzkiej jest fakt, że z gotowością poddaje się tej wyższej mądrości; jego chęć do nauki, a nie wrodzona

natura „jako taka” sprawia, że jest on wartościowy: „Freitags ‘common sense’ – sein gesunder Menschenverstand, beweist und beschränkt sich denn auch in der Anerkennung der Überlegenheit und Führungsrolle seines neuen Herrn.”⁴⁵ Łatwo wyobrazić sobie, co by się stało, gdyby okazał się nieposłuszny i krnąbrny – zostałby oceniony jako zatwardziały nieokrzesaniec i odpowiednio potraktowany.

3.

Filozoficzno – teologiczna dysputa w łodzi na jeziorze w północnoamerykańskiej dzicy – oto, co nadaje ton pierwszym pięciu rozdziałom *Pogromcy zwierząt* Jamesa Fenimore’a Coopera (1841) – ostatniej opublikowanej książki z serii *Pięcioksiąg przygód Sokolego Oka*, ale pierwszej jeśli chodzi o chronologię życia jej bohatera, myśliwego Natty’ego Bumppo. Około roku 1745, gdy zaczyna się akcja powieści, Natty – lub Pogromca Zwierząt, jak jest nazywany – ma niewiele ponad dwadzieścia lat. Jego rozmówca, Harry „Hurry” March, inny pionier, dyskutuje na temat nagrody, jaką administratorzy kolonii dają za każdy skalp wojownika jednego z plemion walczących po stronie Francuzów we francusko – brytyjskim konflikcie kolonialnym, w który przerodziła się europejska wojna siedmioletnia na gruncie Ameryki Północnej. Rozmowa, jaką prowadzą ze sobą „Hurry” i Natty, kończy się debatą o równości czy też nierówności Indian i białych. Zanim zaczną się rzeczywiste argumenty, autorski komentarz już wskazuje, jakiego rodzaju pozycja zostanie zajęta przez każdego z nich:

Hurry żywił wszystkie uprzedzenia i antypatie białego myśliwego, który z zasady uważa Indianina za naturalnego rywala, a nierzadko za naturalnego wroga. Rzecz jasna, mówił głośno, hałaśliwie, dogmatycznie i wcale nie argumentował.⁴⁶

Autor komentuje, używając terminologii lingwistycznej stosownej w tym wypadku, nie tyle samą zawartość treściową wypowiedzi, ile jej implikowaną intencjonalność w stosunku do omawianego tematu. To samo dotyczy Natty’ego:

Natomiast Pogromca Zwierząt okazał w dyskusji zupełnie inny charakter. Umiarem języka, słuszością poglądów i prostotą myśli dowiódł, że zdolny jest iść za głosem rozsądku, że ożywia go mocne wrodzone pragnienie sprawiedliwego postępowania i że jest usposobienia szczerego, co nie pozwala mu uciekać się do wykrętów dla poparcia swych twierdzeń lub obrony uprzedzeń.⁴⁷

Gdy scena jest już w ten sposób odpowiednio zarysowana, Hurry pozwala by szydło wyszło z worka:

Są trzy kolory na świecie: biały, czarny i czerwony. Biały kolor jest najlepszy, to samo dotyczy białego człowieka; dalej idzie kolor czarny, czarnym wolno żyć w pobliżu białych, czarni mogą też służyć białym; na końcu idzie czerwony, co dowodzi, że ten, co ich stworzył nigdy nie liczył na to, że ktoś mógłby Indianina uważać za więcej niż pół człowieka.⁴⁸

Ustaliwszy w ten sposób porządek różnych ras na podobieństwo tabeli ligowej, przywołuje on naskorną semiotykę rasy poprzez rozróżnianie jednej od drugiej:

Skóra, uważasz, stanowi o człowieku. I tak powinno być. Inaczej ludzie nie wiedzieliby, co mają sądzić o innych. Zwierzęta i ludzie noszą na sobie skórę po to, abyś na sam ich widok wiedział, z czym lub z kim masz do czynienia. Po skórze odróżnisz niedźwiedzia od dzikiej świni, a szarą wiewiórkę od czarnej.⁴⁹

Aby nie było niedomówień, komentarz autorski podsumowuje dla nas podejście Hurry'ego: „Hurry był jednym z tych teoretyków, którzy wierzyli w niższość wszystkich, którzy nie byli biali.”⁵⁰

Praktycznie oznacza to, że Hurry nie miał żadnych skrupułów zabijając napotkanych Indian, niezależnie od ich intencji, oraz że Hurry zamierza ubić dobry interes skalpując tyłu Indian, ilu się da:

Skalpowanie, a nawet obdzieranie ze skóry dzikich uważam za mniej więcej to samo, co obcięcie uszu wilkowi dla nagrody wyznaczonej przez kolonię, albo obdarcie ze skóry niedźwiedzia.⁵¹

Aby poprzeć swój argument, odwołuje się do stanowionego prawa kolonii, które zalegalizowało tego typu praktyki. Hurry jest bezkrytycznym etnocentrykiem, który przedstawia normy europejskie jako uniwersalne, postrzegając tych, którzy kierują się innymi normami, w tym wypadku Indian, jako podgatunek ludzi, co pozwala mu na tępienie ich jakby byli pospolitymi szkodnikami. W rzeczy samej jest to kolonialny stereotyp w najgorszym wydaniu. Kierując się innym rozróżnieniem, Pogromca Zwierząt podąża odrębną drogą rozumowania:

Nie przeczę jednak, że [Bóg] każdą rasę obdarzył czym innym. Dary, które otrzymał biały człowiek, są chrześcijańskie, a dary czerwonoskórego pomagają mu żyć w puszczy. Gdyby biały oskalpował zmarłego, byłoby to wielkim grzechem – u Indianina jest to wybitna cnota. A dalej, biały w czasie wojny nie czyha na życie kobiet i dzieci, u czerwonoskórych jest to dozwolone. Okrutne, przynajmniej, ale ich prawo na to pozwala; u nas byłoby to przestępstwo.⁵²

Według definicji Todorova, Pogromca Zwierząt jest klasycznym relatywistą kładącym nacisk na różne, kulturowo zdeterminowane dary: „*tous les jugements sont relatifs: à un temps, à un lieu, à un contexte.*”⁵³ Chociaż relatywizm posiada moralną przewagę nad etnocentryzmem Hurry'ego, nie jest on pozbawiony wewnętrznych niebezpieczeństw, ponieważ relatywizm posunięty zbyt daleko, może także – podobnie jak jego przeciwieństwo, uniwersalizm – doprowadzić do uznania niektórych ludzi za nie należących do ludzkości. Aby do tego nie dopuścić, Cooper wyposaża swego bohatera w odpowiednią dawkę uczuć uniwersalizujących: „Uważam czerwonoskórych za takich samych ludzi jak my, Hurry. Mają swe właściwości i własną religię, to prawda. Ale ostatecznie to nic nie znaczący, gdyż każdy będzie kiedyś sądzony wedle swych postępów, a nie wedle koloru skóry.”⁵⁴ I kontynuuje:

twierdzą stanowczo że obaj [Indianie i biali] są ludźmi. Ludźmi różnych ras i kolorów skóry, różnych właściwości i tradycji, ale w gruncie rzeczy – tej samej natury. Obaj mają dusze; obaj też odpowiedzą kiedyś za swe postęпки na tym świecie.⁵⁵

Według powyższego, o wspólnocie ludzkości stanowi uniwersalna etyka plus religijne zasady odnoszące się tak do Czerwonych, jak i do Białych. Są więc „dobrzy” Indianie, jak Delaware, i „źli” Indianie, jak Mingos, podobnie są „źli” Europejczycy, w tym wypadku Francuzi. Abstrahując od prymitywnego nacjonalizmu widocznego w tym rozróżnieniu, można powiedzieć, że Pogromca Zwierząt jest nieświadomym wyznawcą Rousseau przez to, że dla niego uniwersalnym znakiem ludzkości jest doskonałość w sensie etycznym, stąd zło i dobro znajdują się po dwóch stronach medalu. Jednocześnie polemizuje nieświadomie z tezą Monteskiusza, iż ludzie mogą do woli przekraczać ograniczenia narzucone przez ich własne prawa.⁵⁶ Pogromca Zwierząt jest tego żywym dowodem, ciągle podkreślając wyższość prawa naturalnego nad prawem stanowionym: od samego początku kariery podważa zasadność kolonialnego prawodawstwa zachęcającego do skalpowania Indian, zaś w późniejszym okresie stale popada w konflikt z rządzącymi, co ukazane jest w *Pionierach*.

W przeciwieństwie do arcy-kolonizatora Robinsona Crusoe, którego najwyższym celem było, mimo uniwersalizującej pozy, zdominowanie niższych ras, Natty Bumppo nigdy nie miał podobnych aspiracji. Gdy Crusoe pozostaje bezpiecznie zakotwiczony w swoim podejściu typowym dla angielskiej klasy średniej, co pozwala mu na lekkie, ale tylko lekkie, pobłażanie względem tubylców, Natty jest ulepiony z innej gliny: wychowany wśród Indian posiada głęboką wiedzę na temat ich kultury oraz niezwykłą zdolność przetrwania w dzicy, co w końcu stanowi o tym, jak groźnym jest przeciwnikiem. Jednocześnie udaje mu się pozostać wiernym swoim „darom” białego chrześcijanina, czego dowodem jest jego zachowanie po zabiciu pierwszego Indianina: traktuje umiarkowanego wroga z całym szacunkiem należnym dzielnemu wojownikowi, i zapewnia go, że jego skalp nie jest w niebezpieczeństwie, mimo nagrody zań oferowanej:

Urodziłem się białym i białym chcę umrzeć. Będę się trzymał praw białego człowieka, choćby sam Król Jegomość, jego namiestnicy i wszystkie rady królewskie w kraju i w koloniach zapomnieli, skąd się wzięli na tym świecie i gdzie chcieliby iść po śmierci, a wszystko dla drobnej przewagi na wojnie.⁵⁷

Rzeczywiście, względy utylitarne, które w końcu pogorszyły relację Crusoe z Piętaszkiem, nigdy nie grały żadnej roli w kontaktach Natty’ego z tubylcami. Tak więc zajmuje on nieomal mityczną pozycję pomiędzy naturą a kulturą, i ta właśnie niezwykła kombinacja cech sprawia, że jest on swego rodzaju Nowym Człowiekiem, dobrze przystosowanym do życia w dziewiczych terenach, które bez ograniczeń przemierza.⁵⁸

Jednak jest on nie tylko „dzieckiem natury”⁵⁹ ale także „nosicielem standardów cywilizacji”⁶⁰ przez to, że zatrudniony jako skaut przez brytyjską armię, był instrumentem wykorzystanym w nieubłaganej ekspansji osadników, a więc i cywilizowaniu dziewiczych terenów. Mimo, że wciąż stara się grać rolę mediatora między Indianami i białymi, nie jest w stanie powstrzymać asymilacji tych pierwszych, a znając historię możemy zgadnąć kto wygra dyskusję między Hurrym i Nattym. W końcu, w *Pionierach*, Natty jak gdyby stracił swe miejsce, ponieważ cywilizacja będąca dokładną repliką swej skorumpowanej odpowiedniczki w końcu do niego dotarła. To sprawia, że wszelki wydzźwięk rajski, jaki mogło mieć euro-amerykańskie pionierstwo, okazuje się bezzasadny, ponieważ dalece od bycia początkiem czegoś nowego, jest ono – choć niechętnie – czynnikiem destrukcji w historii wywłaszczania. Nie bez przyczyny Cooper spisał najwcześniejsze przygody swego bohatera jako ostatnie z serii, gdyż w naszym początku tkwi koniec, i vice versa.

4.

To samo wynaturzenie początkowo – wydawałoby się – dobrych intencji kolonizatora pojawia się w kontekście południowoafrykańskim: w 1820 drugorzędny poeta romantyczny Thomas Pringle, przywódca szkockiego oddziału osadników brytyjskich, przybył do wschodniej części Kraju Przylądkowego. W 1834 ukazują się jego *Poems Illustrative of South Africa*, i choć nie najwyższych lotów w kategoriach estetycznych, tomik ten przedstawia fascynujący obraz mentalności osadnika. Wiersz „Chata emigranta” („The Emigrant’s Cabin”)⁶¹ należy do gatunku, który można by określić jako „kolonialna pastorałka”⁶²: podmiot liryczny – nieco wyalienowana wersja samego Pringle’a – wdaje się w wymaginowany dialog ze szkockim przyjacielem Fairbarnem, w trakcie którego określa swoje wygnanie jako „wiejską samotnię” („rustic retreat”), gdzie można prowadzić życie w pierwotnej prostocie, tak dalekiej od wielkomiejskiego gwaru Europy. Poeta wyraźnie przywołuje konwencję poezji pastoralnej, by idealizować życie w kolonii i ogłasza – choć nie wprost – że zaczął nową egzystencją, całkowicie różną od tej, którą zmuszony był prowadzić w rodzimej Szkocji. Nie jest to jedyny wątek tematyczny przeplatający się w wierszu. W dwustopniowy sposób Pringle zamierza również usprawiedliwić fakt objęcia poletka, które niewątpliwie należało do tamtejszych plemion Xhosa. Po raz kolejny przyjmuje strategię, używaną również przez wcześniejszych kolonialnych intruzów, osładzania gorzkiej pigułki dominacji poprzez twierdzenie, iż nie jest on motywowany nadzieją korzyści materialnych, tak jak wielu kolonizatorów przed nim. Wręcz przeciwnie, deklaruje swą gotowość do zmierzenia się z tym, co pięćdziesiąt lat wcześniej Rudyard Kipling określił jako „Brzemie Białego Człowieka”: oprócz troski o powodzenie grupy szkockich osadników (“Byśmy tu godnie osiągnęli cele/ Skorośmy w kraju zostawili wiele”), czuje się również zobowiązany do wynagrodzenia ludności Xhosa ich cierpień podczas niezliczonych konfliktów zarówno z Burami, jak i z Brytyjczykami:

I coś dla smutnych tubylców tej roli,
Podle zmuszanych do znoju w niewoli,
Czynem i mową długi nasze skruszyć –
I Europę dla Afryki wzruszyć –
By choćby jedną gorzką łzę osuszyć.⁶³

Jest to niewątpliwie dziwny fragment w tekście, którego zadaniem jest głównie usprawiedliwienie zdobyczy kolonialnych i udanego przeszczepienia kultury brytyjskiej, gdyż jakież inny cel mógłby przyświecać osadnikom w najdalszym zakątku globu, we Wschodnim Kraju Przylądkowym? Współczucie dla tubylców w tym kontekście nie jest jednak do końca fałszywym akcentem, gdyż Pringle silnie zaangażował się w sprawę abolicji. Ponownie przywołany jest topos *bon sauvage*, gdy określa Xhosa jako tych, którzy należą do „najszlachetniejszych synów ziemi,” i porównuje ich do swych szkockich przodków mówiąc, że postrzega ich tak, „jak naszą szlachtę postrzegał Cezar.” Odniesienie do Cezara przypomina o długotrwałym konflikcie pomiędzy Cesarstwem Rzymskim a wojowniczymi Piktami i Szkotami, dla ochrony przed którymi cesarz Hadrian zbudował słynny mur. Przez tę temporalizację różnicy między cywilizacją i dzikością – gdzieś wzdłuż linii znaczącej drogę, którą wszyscy przeszliśmy od wczesnego okresu barbarzyństwa do osiągnięcia ostatecznego stopnia chwały cywilizacji – *Pax Romana* i *Pax Britannica* są terminami równorzędnymi, jeśli chodzi o ostateczne usprawiedliwienie i tolerancję dla ludów zdominowanych: „*parcere subiectis*” to motto, które można zastosować w obu przypadkach.

To tyle, jeśli chodzi o tę godną poszanowania zasadę. „W tej dzicy czeka na nas praca” jak mówi nieco wcześniej podmiot liryczny, i tu tkwi problem. Mimo przywoływania pastoralnych i georgijskich ideałów, uprawa ziemi w Południowej Afryce wymaga ciężkiej pracy w wyjątkowo niesprzyjających warunkach – pracy, do której brytyjscy osadnicy nie byli przygotowani, gdyż większość z nich nie miała żadnego doświadczenia w pracy na roli. O tym aspekcie tekst Pringle’a wspomina z niejaką rezerwą: „Praca,’ którą Pringle ma na myśli, coraz bardziej polega [...] na pocie ras podległych.”⁶⁴ Mimo, że abolicjoniści chcieli uwolnić „smutnych tubylców” od „znoju w niewoli,” jak stwierdzono powyżej, wszystkie czynności na farmie – pilnowanie owiec i bydła, praca domowa, oporządzenie koni – są wykonywane przez Hotentotów, tj. spadkobierców tubylczej populacji Khoi-San, która w tamtym czasie już była bliska wymarcia.

Staje się tragicznie jasne – w przypadku Natty’ego Bumppo i Pringle’a – że każde spotkanie kolonialne, choćby indywidualne intencje były z gruntu dobre, przynosi konflikt i w końcu śmierć, nawet jeśli tekst Pringle’a bardzo starannie tuszuje ten aspekt: kiedy grupa wojowników Xhosa odwiedza osiedle Szkotów, podmiot liryczny określa tę wizytę mianem „przyjaznej” i zaprasza ich wodza Powanę do „wypalenia fajki pokoju ze Szkotami.” Co więcej, prosi go o zostanie na noc. Instruuje rdzennego służącego: „Gościowi biegnij łoże słać / w osobnej chacie – na pachnącym sianie.”

Wszystko to ma udowodnić, że nie jest on jedynie bezmyślnym i okrutnym kolonizatorem, lecz „przyjaznym” osadnikiem, któremu zależy na utrzymaniu dobrych, a nade wszystko równorzędnych stosunków z tubylcami. Jednak fakt, że między Brytyjczykami i Hotentotami trwa ciągły konflikt zbrojny o wielce pożądany „teren graniczny” po obu stronach Wielkiej Rzeki Rybnej⁶⁵ (Great Fish River) pozostaje zatajony. W rzeczy samej, odbyło się osiem tak zwanych Wojen Kafryjskich, aż opór Hotentotów został złamany. To, że stosunki nie są bynajmniej tak przyjazne jak stara się je przedstawić Pringle, staje się jasne przez fakt, że podmiot liryczny jest zaniepokojony zauważywszy uzbrojenie swych gości. Zdają się oni przeprowadzać „szczerą rozmowę” z jednym ze służących i z tego powodu podmiot liryczny obserwuje ich zachowanie ze sporą dozą niepokoju. Dopiero po upewnieniu się, że intencje tubylczych wojowników są przyjazne, zapanowuje upragniona harmonia. Ten stan rzeczy jednakże ma tymczasowy charakter: ostateczne „przeznaczenie”, które Szkoccy osadnicy chcieliby widzieć dla siebie samych – czyli końcowy sukces w osiedleniu się i farmerstwie w tamtym regionie – automatycznie oznacza dla Hotentotów wysiedlenie i opresję: podobnie jak inne ludy, jako niewolnicy, służący i tania siła robocza zostaną wchłonięci przez kolonialną maszynę produkcyjną. Faktycznie, ten właśnie los czekał Hotentotów, co dziś możemy stwierdzić z perspektywy historii.

W kontraście z innymi potęgami, brytyjska władza kolonialna zwykle uznawana jest za raczej łagodną, czasami wręcz liberalną. Jest to wątek, który pojawia się od *Robinsona Crusoe*, zaś Pringle opisując zachowanie Brytyjskich osadników we Wschodnim Kraju Przylądkowym zdaje się podzielać ten pogląd. We wszystkich tych przypadkach jednak, indywidualny liberalizm traci znaczenie w świetle ograniczeń ekonomicznych, które z kolei determinują przejawy ludzkiego zachowania. Staje się to szczególnie widoczne w przypadku Południowej Afryki, gdzie winą za dyskryminację rasową i nierówności społeczne powszechnie obarcza się Afrykanerów, a nie „angielskich” mieszkańców Republiki Południowej Afryki. A jednak, jak dowodzi Allister Sparks:

Tak naprawdę to Brytyjczycy stworzyli nowoczesną Republikę Południowej Afryki. Podczas gdy Afrykanerzy zostawili Europę za sobą, Anglicy przywieźli ją ze sobą. Przynosząc ze sobą duch nowego wieku, otwarli oni ekonomicznie kraj, który Afrykanerzy zaledwie spenetrowali fizycznie. Zamienili ekonomię rolniczą w „Wirtschaftswunder,” odkrywając bajeczne złoża diamentów i złota, i używając tychże do zapoczątkowania jedynej na kontynencie w pełni rozwiniętej rewolucji przemysłowej i stworzenia niezwykle silnej ekonomii.⁶⁶

Tędy biegnie bezpośredni wątek od pozornie dobrotliwego zniewolenia Piętaszka przez Crusoe – wszystko to w imię postępu ekonomicznego – do przewrótów, jakich dopuścił się brytyjski komercjalizm w stosunku do Hotentotów i innych rdzennych ludów subkontynentu. Industrializacja Południowej Afryki wymagała taniej siły roboczej w wielkich ilościach, co stało się przyczynkiem do powstania czarnego proletariatu pozbawionego praw wyborczych. Porównywal-

nym może być proces, podczas którego uprzemysłowienie nawet gęściej zaludnionych Stanów Zjednoczonych wymagało zagłady Indian. Pojedyncze przypadki odpowiedniego traktowania rdzennych mieszkańców i swego rodzaju uznanie ich wartości ludzkiej może najwyżej złagodzić cios, jednakże nie wymazuje ostatecznych konsekwencji odczłowieczenia i poddaństwa.

5.

Oprócz przykładów literackich ilustrujących próby ukrycia dominacji kolonialnej pod płaszczykiem ludzkiej życzliwości, co było dość łatwo zdekonstruować, istnieje całkiem spora liczba tekstów, w których sytuacja jest odwrócona i to „cywilizowani” muszą dowieść swej ludzkiej wartości, podczas gdy „dzicy” są przedstawieni jako ci, którzy spoglądają na nich cokolwiek podejrzliwie.

Fantastyka naukowa, gatunek mówiący o „zdolności ludzkiego świata do wychodzenia poza i sytuowania się naprzeciw ‘tego, o którym mowa,’”⁶⁷ stała się współczesnym odpowiednikiem pisarstwa podróźniczego: po tym, jak poznano i opisano każdy zakątek globu, rozległe przestrzenie międzygwiazdne zdają się być jedynymi wyobraźnymi terenami do eksploracji. Wyobraźnia literacka musi więc zwrócić się ku przyszłości, by wymyślić nieznaną terytoria – lub konstelacje gwiazdne – zamieszkałe przez istoty, które wydawałyby się tak dziwne, jak mieszkańcy *terra incognita* zdawali się odkrywcom Nowego Świata.

Sytuacja przedstawiona w opowiadaniu Bertrama Chandlera *Klatka*⁶⁸ (1957) wygląda następująco: na skutek awarii technicznej statek międzygwiazdny *Lode Star* zmuszony jest do lądowania awaryjnego na odległej planecie. Warunki życiowe na gwiazdnej bezludnej wyspie są dogodne i nie wymagają żadnych skomplikowanych technik przetrwania, które musiał rozwinąć Robinson Crusoe⁶⁹: klimat tam istniejący to klimat wiecznego subtropikalnego lata, a rzeczy jadalnych jest pod dostatkiem. Robinsonowie z przyszłości szybko zdają sobie sprawę, że będą musieli pozostać na odległej planecie, w związku z czym zaczynają planować swe przyszłe przetrwanie. Najważniejszą rzeczą okazuje się nie ich sukces jako grupy indywidualistów, lecz jako reprezentantów całej rasy ludzkiej, gdyż są świadomi, że będą musieli współzawodniczyć z innymi myślącymi istotami, które mogą napotkać. Dlatego też kładą nacisk na podtrzymanie swej racjonalności, która – w zgodzie z najlepszymi tradycjami oświeceniowymi – jest według nich zagwarantowana używaniem artykułowanych dźwięków jako „znaków wewnętrznych koncepcji” (John Locke) i organizacji społecznej.

Przyjmując tę definicję *animal rationale* jako istoty społecznej i zdolnej do porozumiewania się, z początku mają jak najlepsze intencje. A jednak, mimo że zewnętrzne warunki sprzyjają ich celom, wkrótce degenerują się.

Czynnikiem, który w końcu powoduje społeczny rozpad grupy jest różnica w liczbie kobiet i mężczyzn. Rozbitkowie postanawiają, iż to mężczyźni mają walczyć o kobiety, w ten sposób zapewniając prokreację, a więc przetrwanie najsilniejszych. W trakcie darwinistycznej walki o prawo do kopulacji przybywa statek z sąsiedniej planety, a scena która jawi się oczom niehumanoidalnej załogi ujęta jest następująco: „arena walki zdała się Pierwszemu Oficerowi po prostu zielonym

kręgiem, po którym białe mrówki kręciły się bezcelowo.”⁷⁰ Narrator komentuje pożałowania godną scenę tymi słowami: „Można usprawiedliwić załogę statku badawczego, że nie rozpoznała w rozbitkach z *Lode Star* istot myślących.”⁷¹

W związku z tym czterej rozbitkowie – jedna kobieta i trzech mężczyzn – schwytani jako przedstawiciele rzadkiego gatunku egzotycznych zwierząt, zostają zabrani na planetę badaczy, by tam być okazami w ZOO. Tu właśnie zaczynają się trudności, gdyż są traktowani „jak zwierzęta niższego gatunku”⁷² przez członków obcej załogi, których kształty są ujęte z typowo kolonialną pogardą jako „beczki do piwa z sześcioma nogami.”⁷³ „Problemem jest [...]” jak mówi słusznie jeden z więźniów, „przekonanie tych rzeczy [...], że jesteśmy istotami myślącymi tak jak i one. Jak mogą one definiować istotę myślącą? Jak *my* definiujemy istotę myślącą?”⁷⁴ To właśnie stanowi problem, gdyż mowa porwanych jest postrzegana jak świergot ptaków, ich próby ułożenia twierdzenia Pitagorasa z kawałków patyków nie budzą żadnej reakcji, zaś kiedy zabierają się do plecenia koszy, by pokazać że są w stanie wyprodukować jakieś przedmioty użytkowe, strażnicy przenoszą mężczyzn i kobietę do jednej klatki myśląc, że podejmowane przez nich próby są przejawem przygotowań do okresu godowego.

Powyższe przykłady pokazują, że sytuacja uległa odwróceniu: tak jak poprzednio ciężar udowodnienia przynależności do gatunku istot racjonalnych spoczywał na rdzennych mieszkańcach, tak teraz humanoidalni odkrywcy są postawieni przed tą koniecznością. Staje się dostatecznie jasne – biorąc pod uwagę zezwierzęcenie i antyspołeczne zachowania ziemian – że można odrzucić wszystkie ich pretensje do racjonalności, której konwencjonalne przejawy przywołują. Stąd rodzi się pytanie, czy można mówić o jakimkolwiek wspólnym punkcie odniesienia dla racjonalności między strażnikami i porwanymi. Odpowiedź prezentowana w opowiadaniu jest o tyleż cyniczna, co niespodziewana: w klatkach, w których trzymani są ziemianie, lęgną się myszy; na prośbę kobiety mężczyźni budują skomplikowaną pułapkę, w którą łapią mysz, by następnie trzymać ją w koszu jako zwierzę-maskotkę. Nagle drzwi się otwierają, następują przeprosiny, niedawni więźniowie zostają napojeni i nakarmieni i traktowani jak goście specjalni, ponieważ: „Jedynie myślące istoty [...] wsadzają inne istoty do klatek.”⁷⁵ To zdanie zawiera morał, ku któremu konsekwentnie została prowadzona cała historia, iście w stylu Edgara Allana Poe. Cynizm tej historii zawarty jest w zanegowaniu jakiegokolwiek utopijnej możliwości istnienia istot inteligentnych w nieskończenie rozległych przestrzeniach innych systemów gwiazdnych; istot, w porównaniu z którymi człowiek nie byłby jedynie prymitywnym członkiem plemienia przestrzeni międzygwiazdnej. Okazuje się, że nie ma żadnych intergalaktycznych Houyhnhnm dla naszych Yahoo.

6.

Podobne odwrócenie perspektywy jest podstawą gatunku, który w Niemczech znany jest jako „Auslandsbriefe,” co oznacza pisarstwo podróżnicze „na opak”, pisarstwo, które święciło triumfy w wieku osiemnastym, czego przykładem są *Lettres persanes* Monteskiusza bądź też *Chinese Letters* Goldsmitha. Odwróce-

nie takie jest podstawą powieści satyrycznej Christophera Hope'a *Najczarniejsza Anglia* (1996), której podtytuł brzmi następująco: „Życie i Niezwykłe Przygody Davida Mungo Booi, który żył pomiędzy Anglikami. Tak jak to opowiedział swymi słowami i sam spisał.” Tytuł ten z odniesieniem do Crusoe jest oczywistą aluzją do tradycji pisarstwa kolonialnego, za sprawą którego, jak określił to Montaigne pod koniec wieku szesnastego, stary świat w dość dosłowny sposób „wymyślił” nowy. Ten proces spowodowany był nieustanną potrzebą wyjaśniania zjawisk, których pojęcie przekraczało granice wiedzy, przy użyciu schematów już znanych – przez to kolonizatorzy upodabniali zjawiska nieznanne do znanych lub odrzucali je całkowicie. Jedną z najczęstszych metafor w twórczości kolonialnej używanych do określania Afryki jest ciemność, np. *Czarny Ląd* Stanleya lub *Jądro ciemności* Conrada.

Całkowite odwrócenie relacji kolonialnych ma miejsce, gdy wyobrażony podróżnik z Orientu (lub innej posiadłości kolonialnej) przybywa do Europy w celu zdania raportu swoim rodakom z przedziwnych zwyczajów, które kolonizatorzy, Francuzi lub Anglicy, kultywują we własnym kraju. To co znane zostaje w sposób satyryczny zdefamiaryzowane w procesie, który potwierdza zdanie Jean Paul Sartre'a, iż jedynie wtedy, gdy przedstawimy Innemu obraz, który dla niego będzie tak samo obcy jak jego wizerunek wydaje się nam, możemy mówić o relacji opartej na wspólnej tolerancji nie zabarwionej uprzedzeniami rasowymi lub kulturowymi wynikającymi z asymetryczności związku dominacji i poddaństwa. W obecnej sytuacji, gdy Imperium kontr-odpisuje centrum, by użyć frazy ukutej przez Salmana Rushdiego, Anglia zdaje się miejscem niecywilizowanej „ciemności” budzącej strach w sercu podróżnika.

Powieść Hope'a to dziennik Davida Mungo Booi pisany w trakcie jego ekspedycji do Anglii. Jest on dalekim spadkobiercą wymarłego ludu Khoi-San, przedstawicielem jednego z niewielu ciągle żyjących klanów. Jego lud żyje na zachodnim wybrzeżu południowej Afryki zwanym Namaqualand. Z powodu długotrwałej suszy w półpustynnym rejonie Karoo oraz niesnasek z Burami, nastąpiły ciężkie czasy. W tych trudnych okolicznościach członkowie klanu przypominają sobie o liście, który królowa Wiktoria, nazywana „Starą Cioteczką z Diamentami we Włosach,”⁷⁶ wystosowała do mieszkańców Namaqualand w nagrodę za ich lojalność i wsparcie dla Brytyjczyków podczas pierwszej wojny burskiej. Klan uważa, że ma wszelkie powody, by spodziewać się od królowej brytyjskiej pomocy, dlatego też wysłała Davida Mungo Booi, swego najlepszego myśliwego, na wyprawę w nieznanne rejony, tj. do Wielkiej Brytanii, uprzednio zebrawszy środki na pokrycie kosztów podróży. Scena ta w oczywisty sposób, choć w sposób parodiujący i odwrócony, odnosi się do tradycji gatunkowej pisarstwa kolonialnego z wieków osiemnastego i dziewiętnastego.

Kiedy myśliwemu udaje się dostać do Pałacu Buckingham i spotkać z królową Elżbietą, by przedstawić jej prośbę o pomoc, zdaje sobie sprawę, że jest ona ponurą, starą kobietą, tak samo pozbawioną potęgi i władzy jak kraj, którego jest monarchinią:

Stara Słonica nie była już tym, czym dawniej. Wyjmowała na noc swe kły; jej wielkie uszy były potargane; stała na nogach cały dzień, i nie byłaby w stanie nikogo zdeptać. Jaka szkoda.⁷⁷

Zanim jednak dochodzi do tego smutnego punktu kulminacyjnego, David raz po raz jest zaskakiwany barbarzyństwem i obcością tubylców brytyjskich, co daje duże pole do popisu dla satyrycznego przedstawienia wszelkich aspektów brytyjskiego życia i instytucji: restrykcyjne prawa imigracyjne, Kościół Anglikański pozbawiony dawnej potęgi, dziecinnie ekscentryczna arystokracja; korupcja klasy politycznej; nieuczciwość bankierów i doradców finansowych; niewydolność kolei; represyjne podejście Anglików do seksu; wrodzony sadyzm, czego przykładem są częste przypadki przemocy wobec dzieci; brak tolerancji dla obcokrajowców, zwłaszcza kolorowych; rytualne picie w pubach; zapalczywość kibiców – wszystkie te dziwne praktyki napotyka David, gdy podróżuje coraz dalej w głąb czarnego lądu. W satyryczny sposób zostaje uwypuklona tutaj czarna strona współczesnego społeczeństwa brytyjskiego.

W końcu ślad po Davidzie niknie gdzieś w dżungli brytyjskiej codzienności i ginie on, podzieliwszy los wielu podróżników, jak chociażby Livingstone'a. Odwrócenie perspektywy umożliwione przez ten drobny zabieg staje się jasne, gdy w epilogu fikcyjny wydawca dziennika Davida (Christopher Hope) odwiedza w małym miasteczku Zwingli w Karoo jego grób, który nosi następującą inskrypcję:

Przyniesiony Przez Przyjaciół
Zza Mórz i Lądów
Tu Spoczywa
David Mungo Booi
Odkrywca
Misjonarz
Wojownik.⁷⁸

Jest to w rzeczy samej odwrócony kolonializm, gdyż taką właśnie inskrypcję znajdujemy na pomniku Livingstone'a w Opactwie Westminsterkim. Poprzez fuzję z satyryczną konwencją *Auslanderbriefe*, piarstwo kolonialne, dawny gatunek literacki zaprzęgnięty do rozpowszechniania ideologii kolonialnej, zostaje zaadaptowany dla potrzeb literatury postkolonialnej. W rezultacie wartości i praktyki kulturowe centrum, które w historii kolonializmu były przedstawiane jako najwyższe osiągnięcia, zostają obnażone jako nieadekwatne.

7.

Innym przykładem literackim na to, jak kolonizujący i kolonizowani postrzegają się nawzajem, jest powieść australijskiego pisarza Patricka White'a. Sytuacja wyjściowa w *Przepasce z liści* (1976) wygląda następująco: w 1836 roku protagonistka Ellen Roxburgh ze swym mężem Austinem Roxburgh znajdują się na pokładzie statku *Bristol Maid*, którym wracają do domu z Sydney, gdzie odwiedzali brata Austina, Garneta. Roxburghowie nie są, delikatnie rzecz ujmując, dobrze dobraną

parą: on, mężczyzna po pięćdziesiątce z arystokratycznymi aspiracjami, wiecznie niezaspokojony naukowiec – amator ze sporymi dochodami, ona zaś to młodsza od niego o trzydzieści lat, pełna energii kobieta, pochodząca ze wsi w Kornwalii. Historię początków znajomości i zauroczenia tych dwojga tak odrębnych ludzi czytelnik poznaje poprzez momenty odniesień do przeszłości, przeplatające się przez główny nurt akcji. Ciągłe kontrastowanie przeszłości i teraźniejszości uwidacznia, jakiej metamorfozie musiała poddać się młoda kobieta, by ostatecznie stać się panią Austinową Roxburgh cieszącą się wszelkimi przywilejami wyższej klasy średniej wczesnej ery wiktoriańskiej: jak jej język – obrazowy dialekt kornwalijski czasów jej młodości – zmienia się, by stać się wygładzonym standardowym angielskim; jak nabiera ona ogłady, by prowadzić grzeczne rozmowy i zachowywać się dostojnie. W tym procesie socjalizacji zamienia się w sztuczną postać, starając się rozpaczliwie nie popełnić *faux pas*, z czego mógłby być niezadowolony jej mąż. Jednocześnie czytelnik uświadamia sobie, jaka utrata spontaniczności i jakie stłumienie seksualności kryje się za tym procesem stawania się damą. Kilka wzmianek świadczy o tym, że małżeństwo z Austinem jest dla Ellen niesatysfakcjonujące tak pod względem seksualnym, jak i emocjonalnym, co na poziomie akcji powieści doprowadza do gwałtownego wybuchu namiętności między nią a jej szwagrem Garnetem. Poza tym jednym oczywistym aktem transgresji Ellen bardzo się stara, by jej zachowanie było zgodne z jej pozycją społeczną.

To tyle jeśli chodzi o wypadki wcześniejsze. Podróż do Anglii zostaje przerwana, gdy *Bristol Maid* dostaje się w obszar sztormu na południowy zachód od Australii. Po kilku uciążliwych tygodniach w łodzi ratunkowej rozbitkowie, pośród nich także państwo Roxburgh, dobijają do brzegu. Nieomal natychmiast po zejściu na ląd zostają zaatakowani przez grupę Aborygenów. Kilku członków załogi ginie, w tym i Austin Roxburgh, reszta rozprasza się i spotyka śmierć później, zaś Ellen zostaje porwana przez „dzikich”, jak określa poprzez całą narrację rdzennych mieszkańców, zgodnie z realiami historycznymi.

Tak zaczyna się jej męczeństwo: pozbawiona ubrania, całkowicie zdana na łaskę plemienia, staje się kimś w rodzaju niewolnicy jednego z klanów, z których składa się plemię. Ten układ – biała kobieta jako bezradna ofiara dzikich – przywołuje trop, który oddziaływał z niezwykłą skutecznością na wyobrażenia spotkań kolonialnych ze względu na związane z nim seksualne fantazje, co udowodniał Frantz Fanon w psychoanalitycznej interpretacji wariacji rasistowskich na temat mitu *la belle (blanche) et la bête (noire)*. W tradycji powieści dziewiętnastowiecznej, los, który czeka panią Roxburgh byłby określony mianem „gorszego od śmierci.” W kontekście przywołanych konwencji kolonialnych Ellen w rozumiały sposób postrzega tubylców jako istoty na najniższym poziomie zezwierzęcia, i co jakiś czas zauważa, w jak niewiarygodnie prymitywnych warunkach żyją ci zbieracze i myśliwi – brud, ciągły brak jedzenia, bezmyślne okrucieństwo, z którym traktują swą ofiarę. Ellen określa niejednokrotnie swych prześladowców mianem „dręczycieli,” którzy używają jej jak egzotycznego zwierzęcia pociągowego, i które karmią resztkami swych marnych posiłków.

W tych warunkach nie jest niczym zaskakującym, że pod jej uniwersalizującym spojrzeniem Aborygeni reprezentują wyjątkowo groteskowe odstępstwo od ludzkiej normy: „Pani Roxburgh, obserwując zachowanie tych istot ludzkich, z upragnieniem szukała w nim dowodów pewnego duchowego ładu, ale nic takiego nie znajdowała [...],”⁷⁹ tak komentarz narratora określa jej uczucia. W tej sytuacji jednak budzi się w niej jej duch przetrwania: „Ale nie umrze, nie powinna umrzeć, chociaż nie umiała sobie wytłumaczyć, dlaczego, skoro odebrano jej wszystko, co najbardziej kochała i ceniła.”⁸⁰ To postanowienie przybiera formę *élan vital*, zaś z jej osobowości coraz silniej wyłania się wiejska dziewczyna, którą kiedyś była, i która przywykła do zmagania się z przeciwnościami losu. We frazie powyższej uwidacznia się znaczący zwrot, jaki następuje na poziomie narracji, gdyż nie jest już ona określana z nieomal ceremonialną ironią jako pani Roxburgh, lecz nazywana panieńskim nazwiskiem, Ellen Gluyas. Inną wskazówką co do jej powrotu do wcześniejszej tożsamości jest ponownie używanie dialektu z jej młodości. Walcząc o przetrwanie, co oznacza ciągle zmaganie się z głodem, zostaje ona „poniżona do kondycji zwierzęcia,”⁸¹ jak określa to głos narratora, która to kondycja nie różni się niczym od tej, w której żyją tubylcy. Ellen szybko przezwycięża wstręt i chciwie pożera wszystko to, co nadaje się do jedzenia, lub też cokolwiek członkowie plemienia dla niej zostawiają: ości, szkielety szczurów, larwy, robaki, małe węże.

W pewnym momencie bohaterka napotyka ślady rytualnej uczty kanibalskiej, z której była wykluczona przez plemię. Kiedy potyka się o przedmiot, w którym rozpoznaje ludzką kość udową, jej pierwszą reakcją jest cywilizowane „obrzydzenie.”⁸² Reakcja ta nie różni się niczym od odrazy Robinsona Crusoe, podobnie też Ellen postrzega je jako kolejny dowód na degradację Aborygenów do poziomu zwierząt. Jednakże później, po chwili wahania, nachodzą ją wątpliwości:

Postąpiła zupełnie inaczej: schyliła się i podniosła ten okropny przedmiot. Na kości było jeszcze kilka strzępów na pół surowego mięsa i przypalonego tłuszczu. Zdrętwiałe ze zgrozy ciało i niemal dosłyszalnie dygocące nerwy ostrzeżały ją przed tym, co miała za chwilę zrobić, co już właśnie robiła. Podniosła do ust kość, szarpała zębami przywarte do niej ochłapy, spazmatycznie łykała duże kęsy, pewna, że gardło je odrzuci. Nic takiego jednak się nie stało. Cisnęła kość na ziemię dopiero wtedy, gdy ogryzła ją do czysta; wolno poszła dalej śladami swych ludożerczych mistrzów.⁸³

Ten moment staje się punktem zwrotnym w jej relacjach z plemieniem: od tej pory ona sama uznaje się za członkinię klanu, zostaje wybrana, by dołączyć do haremu klanu i uczestniczy we wszystkich rytuałach. Zdaje sobie sprawę, że te wszystkie zachowania, które początkowo wydawały jej się chaotycznym zachowaniem dzikich, tak naprawdę podlegają skomplikowanym zasadom społecznym, na które pozostawała ślepa. Potwierdza to jedynie człowieczeństwo Aborygenów. Dalsza część historii toczy się szybko: z pomocą Jacka Chance, zbiegłego

szkazańca, Ellen wraca do cywilizacji, do małego brytyjskiego garnizonu w Zatoce Moreton i po okresie wypoczynku postanawia osiąść w Sydney.

Wedle założeń gatunkowych Robinsonady, lub opowieści o życiu na bezludnej wyspie – a w ramach tej tradycji możemy umiejscowić *Przepaskę z liści* – fakt, że Ellen przyjmuje sposób życia swoich prześladowców z pełnym przekonaniem i zaangażowaniem, może być postrzegany jako zaniedbanie obowiązków i odstępstwo od norm cywilizacyjnych, które jej zostały narzucone: Ellen może być postrzegana jako ta, która zawiodła swoich pobratymców. Tekst jednak nie pozwala na tak negatywną ocenę postępowania protagonistki. Wręcz przeciwnie, musi ona zrewidować swój system wartości w świetle wcześniejszych doświadczeń. Odrzuca początkowe uprzedzenia względem tego, co uważała za wrodzoną brutalność Aborygenów.

Kiedy dla plemienia przychodzą, nawet według ich „prymitywnych” standardów, ciężkie czasy, komentarz narratora określa podejście Ellen: „Całe życie obracało się teraz wokół poszukiwań jada, co wygłodniałej pani Roxburgh wydawało się jedynym racjonalnym sposobem egzystencji.”⁸⁴ Jest to relatywizm w czystej postaci, ponieważ to, co do tej pory uważała za prymitywizm kultury Aborygenów, jest niezwykle inteligentnym i funkcjonalnym sposobem radzenia sobie z trudami egzystencji. Powyższy cytat brzmi dalej tak: „Bądź co bądź uznawała taką odpowiedź na problemy bytu, dopóki jej nie wtajemniczano w obyczaje i zalety bardziej wykwintnego świata.”⁸⁵ Można by wysnuć z powyższego uniwersalną konkluzję: kiedy ludzie muszą zmagać się z trudami przeżycia, czy są Aborygenami w australijskim buszu, czy też rolnikami w Kornwalii, życie staje się walką, a jego struktura – jeśli wniknie się pod powierzchowne różnice – jest porównywalna, zwłaszcza biorąc pod uwagę pewne uniwersalne wymogi podstawowej natury ludzkiej.

W świetle powyższego, gdy Ellen bierze udział w rytuale tańca, śpiewu i kopolacji, któremu oddaje się plemię, w jej umyśle wydarzenie to miesza się ze wspomnieniem wiejskiej zabawy, w której uczestniczyła jako dziewczyna w Kornwalii. Innymi słowy: jeśli wszystkie kultury mogą być rozumiane jako odpowiedź na specyficzne wymogi klimatyczne, geograficzne, itd., wtedy kultury te mają równą wartość. Ten funkcjonalny uniwersalizm da się wyjaśnić na przykładzie jednego teoretycznego podejścia do problemu różnicy: strukturalna antropologia Claude’a Lévi-Straussa tłumaczy, iż kognitywne i społeczne struktury Indian amazońskich nie różnią się od tych kultur, które zdają się być lepiej rozwinięte. Wręcz przeciwnie, badając tak zwane kultury prymitywne, zyskuje on wgląd w uniwersalne struktury myślenia podzielane przez całą ludzkość. Ustanawiając bliskie pokrewieństwo między życiem na wsi w dziewiętnastowiecznej Wielkiej Brytanii i kulturą Aborygenów White zdaje się opierać nieświadomie na tym właśnie modelu.

Dyskursywna prezentacja Innego w powieści może być ujęta następująco: w kontekście społeczeństwa angielskiego tamtej ery Ellen Gluyas, podobnie jak i inni reprezentanci klas niższych, ma status Innego lub „dzikiego”. Inny, jak to

określa Foucault, jest poddany procesowi „wewnętrznej” kolonizacji, konsekwencją czego jest „normalizacja” Ellen. Jej edukacja jako damy może być przykładem tego procesu. W terminologii psychoanalitycznej, jej ponowne przyjęcie barbarzyńskiego sposobu życia wśród plemienia tubylców może być postrzegane jako uwolnienie nieświadomego Innego, lub „dzikiego”, z okowów represji: „L'autre, c'est mon (propre) inconscient,”⁸⁶ jak to określa Julia Kristeva. To co wydaje się złe lub złowrogie w Innym jest głęboko skrywane w nas samych. Fakt, iż Ellen Gluyas postrzega swój powrót do barbarzyństwa jako odkrycie swego prawdziwego ja oraz jej sceptycyzm co do błogosławieństw brytyjskiej cywilizacji, zdaje się potwierdzać ten pogląd.

8.

Coś wtedy zrozumiałem. Afryka była nie tyle miejscem, ile *przygodą*, którą [Anglicy] wymyślili po tym, jak tam przybyli. Prawda nigdy nie przeszkadzała im odczuwać przyjemności płynącej z pewności. Ta mądra polityka zapewniała im postęp w Afryce przez pokolenia, gdy poglądy były tak ustalone, że żadne doświadczenie nie mogło im zaprzeczyć. Jak inaczej można wytłumaczyć, że starali się tak bardzo i zdołali osiągnąć tak niewiele?⁸⁷

Takie są przemyślenia Davida Mungo Booi co do siły inwencji zaangażowanej w spotkanie kolonialne pomiędzy dominującym i zdominowanym⁸⁸, których literackie przykłady właśnie zanalizowaliśmy: jak widzieliśmy, rzekomo pozytywna ocena kolonizowanych w powieściach Defoe i Coopera czy też wierszu Pringle'a ani na jotę nie przekreślają twardych warunków dominacji. Wręcz przeciwnie, relatywizujące próby, by z niejaką pogardą nadać tubylcom pewien status ludzki, zdają się mieć nie tyle charakter filantropijny, ile są typową strategią kolonialną: pozycja jednostki zdominowanej musi być zredukowana na tyle, by usprawiedliwić proces podboju kolonialnego i dominacji ze wszelkimi przejawami niesprawiedliwości, jak widzieliśmy w pierwszej części eseju. To pomniejszanie wartości kolonialnego Innego rodzi jednak dylematy: jak usprawiedliwić wysiłki instruowania i cywilizowania dzikich, które pokrywają warstwę bardziej podstawowych, materialnych motywów działań kolonialnych, jeśli Inni są nieodmiennie dzikimi? Trzeba nadać im przynajmniej ślady natury ludzkiej tak, aby w ogóle byli w stanie korzystać z dobrodziejstw cywilizacji europejskiej.⁸⁹

Najbardziej efektywnym sposobem na przeciwstawienie się uniwersalizującym tendencjom, które są podstawą słabych prób relatywizowania kultur rdzennych, jest odwrócenie perspektywy, co widać na współczesnych przykładach przywołanych powyżej: w opowieści fantastyczno-naukowej Chandlera i w satyrze Hope'a to właśnie wartość kultury kolonizatorów jest poddana w wątpliwość, zaś w powieści White'a zostaje zakwestionowane samo znaczenie procesu ontogenetycznego. Ujmując powyższe w terminach Foucault można twierdzić, iż wcześniejsze przykłady literackie są zakodowaniem sposobu myślenia charakterystycznego dla ery klasycznej, z jej upodobaniem dla ustalonego nazewnictwa i ściśle

określonych taksonomii, podczas gdy późniejsze teksty są przykładem „la pensée moderne,” dzięki czemu związek ontologiczny między słowami a rzeczami został rozwiązany, dając ujście sceptycznej świadomości, iż świat jest wytworem ludzkiego umysłu. Strukturalizm wyczuwalny w powieści White’a może być dowodem na to, że: „Le structuralisme n’est pas une méthode nouvelle; il est la conscience éveillée et inquiète du savoir moderne.”⁹⁰ To przebudzenie zarówno świadomości, jak i sumienia w końcu doprowadza do obalenia wszelkich hierarchii rasowych i kulturowych.

Przełożyła Katarzyna Nowak

Przypisy:

¹ Przeł. Zbigniew Białas.

² Wiliam Shakespeare, *Burza*, II.2, przeł. Maciej Słomczyński, Kraków, Wydawnictwo Zieleny Sowa 2000.

³ Salman Rushdie, *The Satanic Verses*, London, Viking 1988, s. 168 (przeł. K. Nowak).

⁴ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Seuil 1966, s. 15

⁵ Stephen Greenblatt, *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*, Oxford, Oxford University Press 1992, s. 23.

⁶ Używam tego terminu w znaczeniu rozwiniętym przez Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London, Routledge 1992, s. 6, choć Urs Bitterli, *Die “Wilden” und die “Zivilisation.” Die europaeisch-ueberseeische Begegnung*, Muenchen, dtv Wissenschaft 1982, proponuje o wiele bardziej rozbudowaną analizę rozmaitych typów kontaktów kulturowych między kolonizatorami a kolonizowanymi (por. s. 81–179 jego szkicu). Fakt, że ta wspaniała książka nigdy nie jest cytowana przez kolonialnych krytyków anglo-amerykańskich jest dowodem na ciągle ograniczenia etnocentryczne nawet w tej społeczności.

⁷ Tzvetan Todorov, *La conquête de l’Amérique. La question de l’autre*, Paris, Seuil 1982, s. 186.

⁸ Homi K. Bhabha, *Representation and the Colonial Text: A Critical Exploration of Some Forms of Mimeticism*, w: *The Theory of Reading*, red. F. Gloversmith, Brighton, Harvester 1984, s. 93–122; ten cytat: s. 119.

⁹ Bhabha, *Representation*, s. 119.

¹⁰ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit 1967, s. 312.

¹¹ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La reflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil 1989, s. 32.

¹² Homi K. Bhabha, *The other question: difference, dissemination and the discourse of colonialism*, w: *Literature, Politics and Theory. Papers from the Essex Conference 1976–1986*, red. F. Barker Colchester, University of Essex 1980, s. 148–172, ten cytat: s. 154.

¹³ David Wong, *Relativism*, w: *A Companion to Ethics. Blackwell Companions to Philosophy* Oxford, Blackwell 1991, s. 442–450; ten cytat: s. 448.

¹⁴ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil 1952, s. 91.

¹⁵ Por. Todorov, *La conquête de l’Amérique*, s. 192–193.

- ¹⁶ Fanon, *Peau noire*, s. 148.
- ¹⁷ Fanon, s. 148.
- ¹⁸ Por. Frederic Jameson, *Imaginary and Symbolic in Lacan*, „Yale French Studies”, vol. 55–56 (1977), s. 338–395; zwl. s. 374–380.
- ¹⁹ Fanon, *Peau noire*, s. 89.
- ²⁰ Fanon, s. 95.
- ²¹ Glenn Jordan, Chris Weedon, *Marking Difference, Asserting Power: The Cultural Politics of Racism*, w: *Cultural Politics. Class, Gender, Race and the Postmodern World*, Oxford, Blackwell 1995, s. 251–314; ten cytat: s. 373.
- ²² Heinrich Fink-Eitel, *Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte*, Hamburg, Junius 1994, s. 110.
- ²³ Catherine Belsey, *Critical Practice*, London, Routledge 1980, s. 106.
- ²⁴ Daniel Defoe, *Przypadki Robinsona Kruzoa*, przeł. Józef Birkenmajer, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy 1974, s. 142.
- ²⁵ Defoe, *Robinson Crusoe*, s. 151.
- ²⁶ Jürgen Schläger, *Die Robinsonade als frühbürgerliche 'Eutopia'*, w: *Utopieforschung*, red. W. Vobamp, 3 vols. Frankfurt am Main, Suhrkamp 1985, II., s. 279–289.
- ²⁷ Defoe, s. 128.
- ²⁸ Defoe, s. 51.
- ²⁹ Patrick Brantlinger, *Crusoe's Footprints. Cultural Studies in Britain and America*, London, Routledge 1990, s. 2.
- ³⁰ Emmanuel Lévinas, *La trace*, w: *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana 1972, s. 57–63; ten cytat: s. 63.
- ³¹ Defoe, s. 160.
- ³² Defoe, s. 161.
- ³³ W kwestii dodatnich i ujemnych cech uniwersalizmu i relatywizmu w odniesieniu do różnych kultur por. Todorov, *Nous et les autres*, s. 21–31 i s. 505–524; relatywizm, choć nawet początkowo stosowany w dobrej wierze, skutkuje w odmawianiu Innemu człowieczeństwa; uniwersalizm zaś, nawet jeśli łatwo nabiera cech dyskryminującego etnocentryzmu, ma tę zaletę, jeśli odpowiednio zastosowany, by zwracać uwagę na cechy wspólne, włączając w ten sposób Innego w kategorię ludzkości.
- ³⁴ Defoe, s. 165.
- ³⁵ Defoe, s. 166.
- ³⁶ Defoe, s. 167.
- ³⁷ Defoe, s. 197.
- ³⁸ Defoe, s. 200.
- ³⁹ Defoe, s. 135.
- ⁴⁰ Defoe, s. 230.
- ⁴¹ Fanon, *Peau noire*, s. 102.
- ⁴² Defoe, s. 197.

- ⁴³ Defoe, s. 262.
- ⁴⁴ Defoe, s. 262.
- ⁴⁵ Karl-Heinz Kohl, *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1986, s. 38.
- ⁴⁶ James Fenimore Cooper, *Pogromca zwierząt*, przeł. Kazimierz Piotrowski, Warszawa, Iskry 1956, s. 49.
- ⁴⁷ Cooper, s. 49.
- ⁴⁸ Cooper, s. 49–50.
- ⁴⁹ Cooper, s. 59.
- ⁵⁰ Cooper, s. 50.
- ⁵¹ Cooper, s. 50.
- ⁵² Cooper, s. 50.
- ⁵³ Todorov, *Nous et les autres*, s. 510.
- ⁵⁴ Cooper, s. 59.
- ⁵⁵ Cooper, s. 59.
- ⁵⁶ Por. Todorov, *Nous et les autres*, s. 514.
- ⁵⁷ Cooper, s. 125.
- ⁵⁸ Por. Henry Nash Smith, *Virgin Land. The American West as Symbol and Myth*, New York, Vintage 1950, i Arthur K. Moore, *The Frontier Mind*, New York, McGraw-Hill 1963.
- ⁵⁹ Nash Smith, s. 59.
- ⁶⁰ Nash Smith, s. 59.
- ⁶¹ *Poems of Thomas Pringle*, red. E. Pereira and M. Chapman, Pietermaritzburg, Univeristy of Natal Press 1989, s. 25–33.
- ⁶² Por. Dirk Klopper, *Politics of the Pastoral: The Poetry of Thomas Pringle, English in Africa*, vol. 17 (1990), s. 21–59.
- ⁶³ Przeł. Zbigniew Białas.
- ⁶⁴ Klopper, s. 37.
- ⁶⁵ Por. Noel Mostert, monumentalne dzieło *Frontiers. The Epic of South Africa's Creation and the Tragedy of the Xhosa People*, New York, Alfred A. Knopf 1992.
- ⁶⁶ Allsiter Sparks, *The Mind of South Africa. The Story of the Rise and Fall of Apartheid*, London: Mandarin Paperbacks 1991, s. 46.
- ⁶⁷ George Steiner, *After Babel*, New York, Oxford University Press 1975, s. 61.
- ⁶⁸ Bertram Chandler, *The Cage*, w: *Yet More Penguin Science Fiction*, red. B. Aldiss, Harmondsworth, Penguin 1964, s. 112–124 (przeł. K. Nowak).
- ⁶⁹ W kwestii konwencji gatunkowych opowieści o bezludnej wyspie bądź Robinsonadzie por. Erhard Reckwitz, *Die Robinsonade. Themen und Formen einer literarischen Gattung*, Amsterdam, B.R. Gruener 1975.
- ⁷⁰ Chandler, s. 119.
- ⁷¹ Chandler, s. 112.
- ⁷² Chandler, s. 112.

⁷³ Chandler, s. 120.

⁷⁴ Chandler, s. 120.

⁷⁵ Chandler, s. 124.

⁷⁶ Christopher Hope, *Darkest England*, London, Picador 1996, s. 5 (Przeł. K. Nowak).

⁷⁷ Hope, s. 262.

⁷⁸ Hope, s. 281.

⁷⁹ Patrick White. *Przepaska z liści*, przeł. Maria Skibniewska, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy 1980, s. 234.

⁸⁰ White, s. 239.

⁸¹ White, s. 252.

⁸² White, s. 258.

⁸³ White, s. 258.

⁸⁴ White, s. 240.

⁸⁵ White, s. 240.

⁸⁶ Julia Kristeva, *Etrangers à nous-mêmes*, Paris, Fayard 1988, s. 271.

⁸⁷ Hope, *Darkest England*, s. 162.

⁸⁸ Dla dalszej analizy tego procesu zob. dogłębne studium Zbigniewa Białasa, *Mapping Wild Gardens: The Symbolic Conquest of South Africa*, Essen, Verlag Die Blaue Eule 1997.

⁸⁹ Por. Todorov, *La conquête de l'Amérique*, s. 186–212, w powyższej kwestii.

⁹⁰ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard 1966, s. 221.

ER(R)GO

polemiki | komentarze | rozmowy | uwagi

Studia pokolonialne mogłyby wiele zyskać

Z Johanem van Wykiem, Dyrektorem Centrum Języków i Literatur Afryki Południowej Uniwersytetu Durban-Westville, rozmawia Krzysztof Kowalczyk-Twarowski

Krzysztof Kowalczyk-Twarowski: Czy mógłbyś określić specyfikę Afryki Południowej jako części byłego Imperium Brytyjskiego przed 1948 rokiem? Chodzi mi zwłaszcza o pozycję Zulusów, wojnę burską, i Hindusów w prowincji Natal.

Johan van Wyk: To trudne pytanie i aby na nie odpowiedzieć należałoby odwołać się do myśli Foucaulta. W *Archeologii wiedzy*, pisząc o historii, Foucault słusznie poświęcił dużo uwagi analizie instytucji. Jeśli chodzi o Afrykę Południową, należałoby spojrzeć na różnorodność instytucji kształtujących poszczególne okresy przed 1948 rokiem. Chyba, że masz na myśli tylko lata 1910–1940, w którym to okresie Afryka Południowa posiadała częściową autonomię, zaś różnorakie wcielenia Partii Narodowej nie miały jeszcze sprecyzowanej wizji tego, co później nazwane zostało apartheidem. A może chcesz odnieść ową specyfikę (choć właściwie powinniśmy mówić o wielu jej odmianach) do dziewiętnastego wieku, kiedy to pewne regiony Afryki Południowej były niezależnymi królestwami afrykańskimi, inne republikami holenderskimi/burskimi, a jeszcze inne, jak np. Prowincja Przylądkowa czy Natal, funkcjonowały pod rządami Korony Brytyjskiej.

Kowalczyk-Twarowski: Mam na myśli okres po przejęciu przez Brytyjczyków Prowincji Przylądkowej, a w szczególności lata następujące po przybyciu na te tereny osadników w roku 1820.

Van Wyk: Każdy z tych regionów funkcjonował w oparciu o różne instytucje. Kolonie brytyjskie, podobnie jak królestwa afrykańskie, oparte były na systemie danin i opłat za prawo do eksploatacji zasobów naturalnych. Istniały jednak różnice. Podstawą królestw afrykańskich był „bohaterski” system wartości: granice nie były jasno ustalone, władza należała do króla, zaś chrześcijański system wartości nie był na tych ziemiach uznawany. Instytucje takie jak szkoły, szpitale, systemy władzy miejskiej, kościoły, sądy, własność ziemska z wytyczonymi granicami właściwie nie istniały lub też istniały w zupełnie innej formie niż na terenach kolonii brytyjskich. Republiki holenderskie/burskie, których korzenie sięgały do obywatelskiej koncepcji rządu, sformułowanej w okresie Rewolucji Francuskiej i będącej pod wpływem amerykańskiej wojny o niepodległość, odrzuciły system oparty na władzy królewskiej. Choć republiki te wyłoniły silnych przywódców, byli oni jednak zależni od decyzji *Volksraadu* (rady ludowej). Podporządkowały one sobie narody afrykańskie w regionach, nad którymi sprawowały kontrolę, narzucając im rasowo zdefiniowany system feudalny, podobny nieco do patriarchalnych systemów danin funkcjonujących w tradycyjnych społecznościach afrykańskich. W systemie tym Afrykańczycy byli robotnikami rol-

nyymi często posiadającymi własny kawałek ziemi (kres tej sytuacji położyła ustawa o ziemi (Land Act) z 1913 roku), zaś właściciel gospodarstwa rolnego był patriarchą. Wielu biednych białych dzierżawców (*bywoners*) funkcjonowało na podobnych zasadach, jako że kwestie rasowe nie miały jeszcze wtedy wielkiego znaczenia. Upadek republik holenderskich/burskich zapoczątkował zupełnie nowy system, który sformalizowany został w 1910 roku, kiedy Afryka Południowa zjednoczona została jako jedno państwo, na wpół zależne od Wielkiej Brytanii. Posiadało ono własny parlament wybierany w demokratyczny sposób, wykluczający jednak wszystkich ludzi nie pochodzących z Europy. Mieli oni być reprezentowani w bardzo ograniczony sposób przez „swych” białych przedstawicieli. Ekonomia kontrolowana była w całości przez Wielką Brytanię.

Specyfika Afryki Południowej i historia, która ją ukształtowała, w ciekawy sposób funkcjonuje w teoriach postkolonialnych. Teorie te rzadko podejmują tę problematykę, co wynika z faktu ich zmonopolizowania przez język angielski, czy też z tego, że teoretycy postkolonializmu nie są w stanie odczytywać języków tych, którzy zostali skolonizowani, i w związku z tym mają dostęp jedynie do zanglicyzowanych naśladowców, tzn. Afrykańczyków, którzy pisali w językach kolonizatorów. Chodzi o następujące, często pomijane kwestie:

a) wojna burska była jedną z pierwszych i zarazem najbardziej intensywnych walk przeciwko kolonializmowi; dała ona początek afrykanerskiemu nacjonalizmowi, dziwnej ideologicznej hybrydzie, która jest równocześnie „post”-kolonialna i kolonialna. Podczas wojny powstały obozy koncentracyjne, które przyniosły śmierć tysiącom kobiet i dzieci, zarówno białych, jak i czarnych. Sama wojna doprowadziła do masowej proletarianizacji, zintensyfikowanej urbanizacji, rozwoju trendów modernistycznych w afrykanerskiej literaturze i do rozwoju afrykanerskiego nacjonalizmu jako siły politycznej. Przyczyniła się do wzrostu polityki rasistowskiej, która nieco później, w tym samym wieku przerodziła się w apartheid, a także do wzrostu nowego rodzaju kolonializmu, opisanego przez komunistów w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych (o ile dobrze pamiętam jednym z nich był Joe Slovo). Widzieli oni w nacjonalizmie afrykanerskim nową formę kolonializmu, tym razem kolonializmu nie narzuconego z zewnątrz, a z wewnątrz przez politykę apartheidu. Afrykanerzy byli zatem anty-kolonialni, jednocześnie jednak mocno identyfikowali się z brytyjskim kapitalizmem. Apartheid stał się istotną częścią zimnej wojny i walk między kapitalizmem, a komunizmem. Studia pokolonialne mogłyby wiele zyskać podejmując kwestie podobnych debat nad kulturą, językiem, imperializmem i narodowością.

b) Obszernym polem zainteresowań teorii postkolonialnych winny stać się zagadnienia związane z rodzimymi językami afrykańskimi i językiem angielskim i ich rolą w kolonizacji umysłu, zwłaszcza w odniesieniu do pomijanych do tej pory debat w językach afrykańskich.

c) Kolejną interesującą sferą zagadnień dla studiów postkolonialnych może stać się problematyka przedchrześcijańskich systemów wartości przedkolonialnych społeczności afrykańskich i ich przyćmienia przez chrześcijański kolonia-

lizm. Istotnym zdaje się zbadanie, w jaki sposób przyćmienie to funkcjonuje jako swoisty mechanizm zetknięcia się kultur, w którym, poprzez wolną, prawie niezauważalną transformację pozostałości starego systemu istnieją nadal w nowym lub są do niego zaadoptowane. Na okres przedchrześcijański można by spojrzeć posługując się kategoriami tragiczności (tak jak ujął tę kategorię Nietzsche w *Narodzinach Tragedii*, czy Chadwickowie w *The Growth of Literature*. Piszę o tym w kilku niedawno opublikowanych artykułach oraz w kilku rozdziałach mojej książki *Constructs of Identity and Difference in South African Literature* (1995)). Ta tragiczna koncepcja świata zastąpiona została wizją chrześcijańską, która obiecywała życie wieczne w zamian za dobre postępowanie, podporządkowanie się instytucjom takim jak szkoła, kościół, praca, własność, czy sądy.

Kowalczyk-Twarowski: W jaki sposób wojownicy zuluscy stali się wyrobnikami i jak przedstawione zostało to w literaturze?

Van Wyk: Nie chodzi tutaj tylko o kwestię brutalnego ucisku. Chodzi o znacznie bardziej złożony proces, związany z takimi formami kulturowymi obecnymi w życiu Zulusów, jak chociażby wiano czy kontrola seksualności przez ich królów. Owa dziwna zmiana z tradycyjnego świata heroicznego w nacjonalizm klasy średniej winna przykuć naszą uwagę. Heroiczny światopogląd nie zaginął wraz z przejęciem władzy ideologicznej przez chrześcijańskich misjonarzy i ich instytucje. Nadal odgrywał wielkie znaczenie w tekstach nacjonalistycznych, które z upodobaniem sięgały do historycznych form literackich w swym narodowo-chrześcijańskim poszukiwaniu wielkiej przeszłości, zaś sam heroiczny system wartości istniał wciąż w opowieściach o miejskich oszustach pisanych przez proletarianizowanych Zulusów niezupełnie jeszcze nawróconych na chrześcijaństwo.

Kowalczyk-Twarowski: A co można by powiedzieć o Hindusach w prowincji Natal?

Van Wyk: Naturalnie Zulusi to tylko jedna z wielu grup etnicznych w Południowej Afryce. Hindusi przybyli do Afryki południowej w połowie dziewiętnastego wieku jako robotnicy kontraktowi¹ i stali się częścią hybrydycznego społeczeństwa południowoafrykańskiego, wnosząc wiele do ekonomii, kultury, kuchni, literatury i życia intelektualnego. Ghandi, na przykład, był prawnikiem w Południowej Afryce, gdzie służył po stronie brytyjskiej w czasie wojny burskiej. To właśnie tutaj ukształtowały się jego polityczne przekonania. To zastanawiające, że pytasz właśnie o Hindusów. Są jeszcze przecież malajscy niewolnicy, którzy przybyli znacznie wcześniej, czy też Hotentoci, którzy byli pierwotnymi mieszkańcami Afryki Południowej, czy w końcu wiele innych Afrykańskich grup etnicznych. Wszystkie te grupy funkcjonowały w obrębie dużo szerszej przecież określonego brytyjskiego projektu kolonialnego, posiadając swe własne złożone historie i z pewnością wymagające gruntownego zbadania.

Kowalczyk-Twarowski: Interesują mnie też społeczne przejawy kultury apartheidu, w szczególności: jak daleko posunięta była cenzura? Jak wpływała na emigrację i literaturę emigracyjną? Jak wyglądały codzienne relacje międzyrasowe?

Van Wyk: Znów zadajesz bardzo trudne pytania. Apartheid był bardzo skomplikowanym, targanym sprzecznościami tworem. Pod wieloma względami jest to konstrukt mediów, naznaczony zniekształceniami i nieporozumieniami, które należałoby zdekonstruować. Oczywiście apartheid był systemem totalitarnym narzuconym społeczeństwu południowoafrykańskiemu, próbującym kontrolować każdy aspekt życia. W pewnym sensie był bardzo socjalistyczny: narzucał społeczeństwu pewien bardzo racjonalny plan; chodzi mi tutaj o ekonomię planową typową dla socjalizmu i innych nowożytnych społeczeństw. Ludzi stawali się danymi statystycznymi. Związane jest to z pojęciem reprezentacji według liczebności, wszechobecnym w społeczeństwach nowożytnych jak i w dziedzinach takich jak socjologia, kryminologia, antropologia i psychologia, dla których statystyka jest głównym narzędziem określającym to, co uśrednione i to, co normalne. Każdy aspekt życia Afrykańczyka był tak właśnie mierzony: począwszy od wielkości mózgu po rozmiary penisa, jak i dokładne obliczenia statystyczne dotyczące tego ilu i jakich ludzi gdzie mieszka. Apartheid był brutalnie represyjny. Nie było w nim miejsca na jakąkolwiek opozycję. Wyroki bez procesu, morderstwa, przemoc – wszystko, by zastraszyć ludzi. Nie zauważa się jednak często tego, że ten przerażający potwór był także niezmiernie produktywny: dawał pracę i budował dobrobyt kraju. Zgodnie z jego polityką niezależności różnych grup etnicznych w różnych regionach kraju, wytworzył zwielokrotnione systemy biurokratyczne: powstały szpitale i uniwersytety dla różnych grup etnicznych, a zatem zróżnicowany rynek pracy, który później został zrjonalizowany pod wpływem sił rynku nie będącego w stanie wchłonąć tak rozbudowanej biurokracji. Co za tym idzie, literatury i języki tych różnych grup mogły się rozwijać równie niezależnie. Zatem literatura południowoafrykańska w okresie apartheidu była literaturą wieloraką i wielojęzyczną. Niestety to może się zmienić w okresie po apartheidzie, pomimo oficjalnych frazesów o różnorodności wygłaszanych przez rząd. W tej chwili widoczne już są cięcia na uniwersyteckich wydziałach języków afrykańskich i języka afrikaans, a także pewna tendencja do całkowitego zamerykanizowania mediów.

Literatura anglojęzyczna i afrikaans w okresie apartheidu zdominowane była przez opozycję między kolorami białym i czarnym oraz tematykę rasową. W językach afrykańskich sytuacja była inna. Pisarze tacy jak Myembezi opisywali życie zwyczajnych ludzi. Literatura anglojęzyczna, ta zasługująca na uwagę, rzadko sięga do takiej tematyki. Wśród krytyków na przykład Njabulo Ndebele i Lewis Nkosi domagali się głosu zwyczajności i literatury bardziej złożonej, która wychodziłaby poza slogany konfliktów rasowych. Zakes Mda opublikował niedawno powieści *Ways of Dying* i *She Plays with the Darkness*, w których osiągnął ową złożoność, nie tracąc jednak przy tym rewolucyjnej namiętności czarnej literatury.

Co do stosunków międzyrasowych, apartheid rzeczywiście z powodzeniem utrzymywał podziały między ludźmi, z wyjątkiem relacji pracodawca-pracownik. Przekraczanie granic rasowych groziło zrównaniem klasowym, a tego wła-

śnie obawiali się biali. Najbardziej przerażała – i nadal przeraża – wizja mieszanych rodzin. Oczywiście znaleźć można pisarzy takich jak Wopko Jensma, którzy te granice przekraczali. Nie było to jednak łatwe. Jensma ostatecznie zapomniał o całym swoim życiu, zniknął z przytułku Armii Zbawienia i ślad po nim zaginął.

Wielu autorów, którzy byli przeciwko apartheidowi, zmuszonych zostało do opuszczenia kraju. Niektórzy wyjechali z własnej woli. Dla wielu powrót wciąż nie jest łatwy (np. Breyten Breytenbach, Dennis Brutus. D. P. Kunene). W chwili obecnej prawie każdy młody biały obywatel Afryki Południowej pracuje za granicą – zarabiając funty w Londynie jako kelner czy kelnerka. Niewiele mogą osiągnąć w RPA, ani wnieść w ekonomię i kulturę kraju z powodu praktyk polityki afirmatywnej. To z pewnością stanie się ważnym tematem literatury południowoafrykańskiej. Wątki te już pojawiają się w literaturze afrikaans. Wystarczy spojrzeć na książki Ebena Ventera – wielu młodych pisarzy afrikaans takich jak on czy Ryk Hatting mieszka obecnie w Australii, Nowej Zelandii lub Kanadzie.

Cenzura? Była problemem. RPA miała bardzo surowy system przepisów cenzorskich. Jednak istniały i istnieją różne formy cenzury. Na przykład Akademia, decydująca o tym, co jest, a czego nie ma; media, decydujące o tym co i jak recenzować. A i dziś wszystkie do tej pory marginalizowane grupy narzucają swego rodzaju cenzurę decydując o tym co można, a czego nie można powiedzieć. Nie wiem coż może być gorszego: feministki i religijni aktywiści wskakują dzisiaj do jednego łóżka. Wydaje się, że istnieje jakaś uniwersalna potrzeba przesładowania i karania. Ludzie zawsze szukają ofiar.

Uważam, że literatura południowoafrykańska nie uporała się tak naprawdę ze złożonością apartheidu. Wyjątkiem są być może dwie książki pisarza afrikaans Dan Roodta, które zostały zakazane. Książka, którą napisał o Komisji Prawdy jest chyba najbardziej zjadliwa, chociaż ma pewne wady.

Kowalczyk-Twarowski: Czy mógłbyś omówić angielską literaturę południowoafrykańską *vis-à-vis* innych afrykańskich literatur?

Van Wyk: Nie jestem pewien, co masz na myśli. Czy chodzi ci o anglojęzyczną literaturę południowoafrykańską *vis-à-vis* innej afrykańskiej literatury pisanej po angielsku? Czy może o coś znacznie ważniejszego, tzn. anglojęzyczną literaturę południowoafrykańską *vis-à-vis* afrykańskiej literatury w Afryce Południowej pisanej w językach afrykańskich?

Kowalczyk-Twarowski: O jedno i drugie.

Van Wyk: Jeśli chodzi o tę drugą kwestię, to nie było dotychczas właściwie żadnych badań porównawczych pomiędzy literaturą południowoafrykańską pisaną w języku angielskim i afrikaans, a literaturami w innych językach, może z wyjątkiem tych prowadzonych przez CSSALL (Centrum Języków i Literatur Afryki Południowej), chociaż i te nie są projektem na wielką skalę. Problem polega na tym, że badacze literatury, których teksty są znane, są albo Anglikami albo Afrykanerami. Są oczywiście badacze zajmujący się językami afrykańskimi, ale nie są oni szczególnie znani. Dopiero dzięki niedawnym badaniom Ntuli, Gérarda i Swanepoela anglojęzyczni mieszkańcy RPA mieli szanse dowiedzieć się czegoś o hi-

storii literatur pisanych w językach afrykańskich. Niestety wygląda na to, że wydziały języków afrykańskich na uniwersytetach będą zamykane. Dokonaniem CSSALL jest stworzenie narzędzi umożliwiających badania porównawcze. Baza Danych Literatury Południowoafrykańskiej oraz materiały do badań nad literaturą południowoafrykańską, dostępne na naszej witrynie internetowej, Encyklopedia Literatury Południowoafrykańskiej, która niedługo ukaże się w formie CD-ROM, a także tłumaczenia tekstów napisanych w językach afrykańskich z pewnością będą pomocne w tego typu badaniach.

Jeśli zaś chodzi o porównanie z literaturą anglojęzyczną w innych krajach Afryki, powiedziałbym, że sytuacja, ogólnie rzecz biorąc, jest bardzo zła. Na rynku wydawniczym nie pozostało wielu wydawców zainteresowanych wydawaniem literatury. Seria Pisarzy Afrykańskich wydawnictwa Heinemann właściwie przestała istnieć. Wydawnictwa takie jak Ravan zajmują się obecnie wielkim biznesem. Angielska prasa nie jest zainteresowana promowaniem afrykańskiej, czy południowoafrykańskiej literatury. Z tygodnia na tydzień jestem coraz bardziej rozczarowany sekcją kulturalną *Weekly Mail*.

Angielskojęzyczna literatura południowoafrykańska nadal jest pełna komunałów na temat apartheidu. Problem ten doskonale ujął w swojej powieści *Hańba* J.M. Coetzee. Dziwi mnie natomiast nieustająca obecność gospodarstwa rolnego w literaturze południowoafrykańskiej (nawet w *Hańbie*). Kiedy w końcu literatura południowoafrykańska doceni miasto? W okresie apartheidu gospodarstwo rolne było przestrzenią, w której ludzie różnych ras żyli w dużej bliskości, dzięki czemu mogły powstawać bardziej złożone relacje międzyludzkie. Taki rodzaj bliskości nie istniał w miastach, gdzie ludzie żyli oddzielnie, segregowani ustawami o rasach i mieszkalnictwie. Mieszanie się kultur, krzyżowanie ras, są niezbędne dla nowej wyobraźni, tak zwanego afrykańskiego renesansu. Nowa literatura i kultura tego kraju „dzieje się” w takich miejscach, jak Hillbrow w Johannesburgu, czy Point w Durbanie. To tutaj widać hybrydyzację. Nadal jednak jest to coś podziemnego.

Kowalczyk-Twarowski: Jaki jest zasięg zmian w Afryce Południowej po apartheidzie? W południowoafrykańskiej Akademii?

Van Wyk: Wszyscy spodziewaliśmy się samych cudów po zniesieniu apartheidu. Spodziewaliśmy się, że kraj będzie rozkwitał, a zamiast tego mamy ogromne bezrobocie. Spodziewaliśmy się renesansu w sztuce i literaturze, a zamiast tego likwiduje się wydziały sztuki, muzyki, teatru czy filologii na ogromną, do tej pory nie znaną, skalę. Spodziewaliśmy się bezpłatnej wyższej edukacji, a stała się ona dla większości nieosiągalna ze względów finansowych. Istnieje jednak szansa na to, by w przyszłości wykorzystać to piekło przy tworzeniu nowej, wspólniejszej literatury. Z perspektywy pisarza, tekstura życia w Afryce Południowej jest obecnie ekscytująca jak nigdy dotąd, przynajmniej tak jest w Durbanie.

Jak można wywnioskować z tego co mówiłem wcześniej, sytuacja w Akademii nie wygląda dobrze. Poziom studentów przychodzących na uniwersytet jest bardzo niski, ponieważ edukacja na poziomie szkół podstawowych i średnich jest

słaba. Ludzie zarządzający systemem edukacji nie mają pojęcia o znaczeniu instytucji kształcących intelektualistów. Ich ideałem jest system oświaty stworzony dla Bantustanów przez premiera Verwoerda: nie zachęca się studentów do studiowania kultury europejskiej ani żadnej innej, jedyne czego się ich uczy to prowadzenie sklepów z pamiątkami dla turystów; specjalnie w tym celu tworzy się obecnie nowe zajęcia z zarządzania turystyką. Zmuszani są do studiowania kierunków, które zagwarantują im pracę, czyli ekonomii, inżynierii i nauk ścisłych. Większość z tych studentów stanie się niepiśmiennymi księgowymi. Kierunki takie jak filologia francuska, niemiecka, klasyczna, języki hinduskie są masowo zamykane. Języki afrykańskie i afrikaans są następne na liście.

Wraz z końcem apartheidu narzucona została globalna racjonalizacja, pozbawiająca miliony ludzi wszystkich ras i kolorów w Afryce Południowej środków do życia, choć istnieje jednak kapitalistyczna mniejszość tych, którzy odnoszą niewiarygodne korzyści. Ta globalna racjonalizacja uczyniła wielu, zwłaszcza spośród młodych czarnych Afrykańczyków, nieprzydatnymi – na skalę jakiej do tej pory nie znano. Liczbę uniwersytetów zmniejszyła się o połowę, redukuje się ilość nauczycieli, nie zapewnia się bezpieczeństwa socjalnego tysiącom codziennie zwalnianych z pracy. Ironycznym w tej sytuacji zdaje się narzucanie edukacji w stylu projektów Verwoerda tak olbrzymim ilościom studentów, czego nie można było czynić w czasach apartheidu. Rządzą nami Stany Zjednoczone i Bank Światowy.

W okresie apartheidu, z powodu powszechnych bojkotów przeciwko RPA, kapitaliści musieli rozwijać rynek wewnętrzny, co było korzystne dla wszystkich, niezależnie od rasy – jednak znaczną większość klientów rynku w Afryce Południowej stanowią czarni. Taki zamknięty rynek wewnętrzny oferował wszystkim w miarę stabilną pracę i regularną pensję – czyli elementy niezbędne dla prawidłowego funkcjonowania rynku. Kryzys nastąpił z powodu nadprodukcji i to dlatego właśnie nastąpił koniec apartheidu.

Dzisiaj kapitaliści nie potrzebują już rynku wewnętrznego – produkują na eksport. Korzystając ze spadającej wartości randa, wzbogacili się oni niepomierne, podczas gdy zwykli obywatele są bezrobotni i by przeżyć nie pozostaje im nic innego poza przestępczością, jedyną zaś alternatywą wydaje się śmierć z powodu AIDS. Ironycznym w tym wszystkim jest to, że Afryka Południowa to niezmiernie bogaty kraj. Pomimo masowego odpływu kapitału mamy bardzo niewielkie zadłużenie.

Kowlaczyk-Twarowski: Czy widzisz jakieś podobieństwa między paradygmatem Afryki Południowej a pokomunistyczną Polską?

Van Wyk: Nie jestem pewny, lecz spodziewam się, że jest ich sporo. RPA wydaje się być w lepszej sytuacji dlatego, że jest de facto w gorszej. Rand stoi bardzo nisko, co sprzyja jak nigdy eksportowi. Nie mamy systemu opieki socjalnej, a ludzie już do tego przywykli. W Polsce nie ma prawie przestępczości, choć podejrzewam, że będzie stale rosła, tak jak się to stało w Afryce Południowej po upadku apartheidu. Nocne strzelaniny w miejscach, takich jak Point czy Hillbrow

są u nas na porządku dziennym. Tydzień w tydzień dyplomaci tracą swe ekskluzywne limuzyny w wyniku kradzieży. Sądzę, że systemy edukacji w obu krajach są coraz gorsze z powodu Banku Światowego i tego co dyktuje on politykom. Bezrobocie jest wielkie w obu krajach. Amerykański i brytyjski imperializm rośnie w siłę również w obu krajach. W Polsce przynajmniej nadal są dobrzy studenci.

Przełożyła Ewa Macura

Przypisy:

¹ Podobnie jak służba kontraktowa znana z historii USA, również i hinduscy robotnicy w zamian za możliwość dotarcia do Afryki Południowej zobowiązywali się do pracy kontraktowej na okres kilku lat na rzecz właścicieli ziemskich.

Imperialne przestworza, spolegliwi tubylcy: Polska, Rosja, RPA

*Czytając dzieje Miasta ulegali złudzeniu
że są Rzymianami lub potomkami Rzymian
ci synowie podbitych sami ujarzmieni
zapewne miał w tym udział łacinnik
w randze radcy dworu
kolekcja cnót antycznych pod wytartym tużurkiem
więc za Liwiuszem wpajał w uczniów pogardę dla
motłochu
bunt ludu – res tam foeda – budził w nich odrazę
natomiast wszystkie podboje wydawały się słuszne
naczyły po prostu zwycięstwo tego co lepsze silniejsze
dlatego bolała ich klęska nad Jeziorem Trazymeńskim
dumą napawały przewagi Scypiona
śmierć Hannibala przyjęli z niekłamaną ulgą
łatwo zbyt łatwo dali się prowadzić
przez sztańce zdań ubocznych
zawite konstrukcje którymi rządzi imiesłów
wezbrane rzeki wymowy
pułapki składni
– do bitwy
nie swoją sprawę*

Zbigniew Herbert „Przemiany Liwiusza”

*Trzeba zapłacić za przekleństwo asymilacji czy też
niedostatecznej asymilacji. Bóg może chce nas pokarać za
porzucenie mowy przodków, a może za to, że odchodząc od
lingua vulgaris odgradziliśmy się nową mową od tego ludu,
żeby nie dzielić z nim swych przywilejów i dostatków. Nad
każdym z nas, mówiących po polsku, zawisła klątwa obcości.
Nawet jeśli znaczna część z nas to zwykli chłopci cierpiący
taką samą jak ten lud biedę i upokorzenia. Bo nasza mowa
jest mową panów.*

Włodzimierz Odojewski Zasypie wszystko, zawieje...

Bywa, że mijają wieki, zanim dotrze do naszej świadomości fakt istnienia pewnych imperiów. I bynajmniej nie o imperiach w sensie tolkienowskim tu mowa, lecz o wielkich historycznych twórcach, które tak skrupulatnie maskują swą obecność w kulturze, że nawet pośród filozofów czy krytyków literackich tylko nieliczni są w stanie je dostrzec. Niniejszy artykuł stanowi garść refleksji na temat

epistemologii imperialnej w kulturze polskiej, rosyjskiej oraz południowoafrykańskiej.

Polskie „odkrycie” Południowej Afryki pod koniec lat dziewięćdziesiątych nastąpiło w momencie, kiedy systemy polityczne obu krajów weszły w fazę dramatycznych zmian: w Polsce, dogmatyczny komunizm rozpoczął proces wybiórczej, ale daleko idącej liberalizacji, podczas gdy w RPA pośpiesznie likwidowano apartheid. Oczywiście, nie był to pierwszy kontakt z kulturą tego kraju; również przed rokiem 1989 pojawiały się tłumaczenia literatury południowoafrykańskiej, lecz ze względu na cenzurę dostępne były tylko utwory autorów słusznych politycznie, takich jak Nadine Gordimer, poeci Soweto czy niektórzy pisarze emigracyjni. Jednakże termin „odkrycie” jest jak najbardziej adekwatny z tego względu, że do roku 1989 bardzo mało było w Polsce krytyki postkolonialnej, w związku z czym powszechnie postrzegano literaturę tego kraju jako część współczesnej literatury angielskiej (dobrym przykładem są tutaj eseje Wacława Sadkowskiego o Nadine Gordimer). Tak więc zasadnicza trudność leżała w braku aparatu poznawczego, przy pomocy którego można by odróżnić literaturę brytyjską od literatur kolonialnych, a szczególnie komplikował sprawę fakt, iż tacy pisarze, jak Christopher Hope czy Dan Jacobson mieszkali w Wielkiej Brytanii i byli laureatami brytyjskich nagród literackich (podobnie jak André P. Brink i J. M. Coetzee).

Na początku lat dziewięćdziesiątych pojawiły się liczne tłumaczenia książek autorów uprzednio nieobecnych na polskim rynku, nastąpiła też wyraźna poprawa jakości krytyki postkolonialnej. Odbiór literatury południowoafrykańskiej uwydatnił bardzo ciekawe postawy światopoglądowe. Z jednej strony silna była niechęć wobec imperializmu, szczególnie sowieckiego, z drugiej strony łatwo można było zauważyć sympatię dla białego protekcjonalizmu wobec innych ras. Doniesienia z RPA wywoływały bardzo zróżnicowane reakcje, od litości wobec czarnej ludności do akceptacji motywacji zabójcy Chrisa Hani. W tym miejscu pojawia się cały szereg pytań co do polskiego dyskursu (post-)kolonialnego, z których najważniejsze to: co wpłynęło na kształtowanie się postaw Polaków w tej dziedzinie? Lub, formułując rzecz bardziej precyzyjnie: jakie jest polskie doświadczenie imperializmu i kolonializmu, i jak wpływa ono na naszą recepcję literatury południowoafrykańskiej?

Pierwsze miejsce, gdzie powinniśmy szukać odpowiedzi, to historia polskiego *Drang nach Osten* od XIV do XVIII wieku, a w ograniczonej mierze do II wojny światowej, kiedy to stosunki między Polską a Litwą, Białorusią i Ukrainą miały wyraźny charakter kolonialny. Kolonializm ów przybierał różne formy, np. w odniesieniu do Litwy wystąpił model dominacji bardzo podobny do relacji pomiędzy Anglią i Szkocją,¹ choć trzeba oczywiście pamiętać, że unia polsko-litewska zawarta była dobrowolnie; w późniejszym okresie mamy również do czynienia z podbojem militarnym, redystrybucją ziemi, jak i polonizacją wyższych warstw społeczeństw narodów podbitych. W naszej świadomości narodowej wyróżnić można dwa kompleksy kolonialne: 1) nostalgia za kresami, 2) upokorzenia okresu rozbiorów, okupacji hitlerowskiej i sowieckiej. W rezultacie, polski

czytelnik znajduje się dziś w epistemologicznie wyjątkowo korzystnej sytuacji, jest bowiem w stanie odnieść do swojego dziedzictwa kulturowego zarówno mentalność ciemniźcyela, jak i ciemniżonego (ten dychotomiczny podział rzadko odpowiada skomplikowanej rzeczywistości kolonialnej, jednak jest szeroko stosowany w pewnych typach krytyki postkolonialnej, np. przez Alberta Memmi czy Abdula JanMohameda).

Rozpad monarchii Habsburgów po I wojnie światowej, jak i przyznana przez nich wcześniej autonomia oraz względnie tolerancyjna polityka narodowościowa wpłynęły na łagodny obecnie osąd ich panowania, ba, nawet swego rodzaju sentyment do Austro-Węgier. Chociaż historia stosunków polsko-niemieckich obfituje w wydarzenia drastyczne, ostatnie kilkadziesiąt lat ugruntowało inną wizję, w której Rosja jest postrzegana jako najgroźniejszy agresor. Można to wytłumaczyć tym, że Rosja zawłaszczyła największą część Rzeczypospolitej w XVIII wieku, doprowadziła do największej degradacji, a szczególnie zagłady elit opiniotwórczych. Ostatnie dwa zarzuty stosują się w jeszcze większym stopniu do rządów sowieckich.

Kolonializm rosyjski różnił się zasadniczo od kolonializmu zachodnioeuropejskiego. W tym ostatnim główną siłą napędową był handel, któremu w późniejszym czasie podporządkowano rasistowską wizję świata. W przypadku Rosji kwestia rasy nie odgrywała większej roli; głównym motywem podboju była mocarstwowa polityka, za którą szły względy gospodarcze.² Rosyjska ekspansja dużo częściej wykazywała charakter narodowy, choć rasizm miał spore znaczenie w okresie zdobywania Kaukazu i Azji Środkowej. Czynniki ekonomiczne nabrały wagi, kiedy rozpoczął się proces konsolidacji zdobyczy. Jest rzeczą trudną do zrozumienia dlaczego od 500 lat kultura zachodnia wykazuje minimalny stopień świadomości istnienia rosyjskiego imperializmu. W niektórych przypadkach, takich jak rozbiory Polski, Rosja mogła liczyć na wsparcie ze strony Niemiec i Austrii – ich wspólna wizja historii okazała się silniejsza niż perspektywa polska, którą obrazują np. *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego* Adama Mickiewicza i *Anhelli* Juliusza Słowackiego. Sąsiedztwo geograficzne oraz więzy etniczne i językowe pomiędzy Rosją a jej wschodnioeuropejskimi posiadłościami utrudniały analizę związków wewnątrz nowego mocarstwa.

Istniał jeszcze jeden problem. W europejskich imperiach można było dostrzec bliski związek pomiędzy wiedzą (w sensie nauki, techniki, filozofii, sztuki) i władzą (polityczną, administracyjną, militarną) pomiędzy metropolią a terenami podległymi. W przypadku Rosji mamy do czynienia z zupełnie innym paradygmatem. Sankt Petersburg dysponował tylko władzą, pod innymi względami cywilizacja w skolonizowanych krajach na południowozachodnich i zachodnich rubieżach imperium stała dużo wyżej. Nawet słynny rusofil, niemiecki baron August von Haxthausen, który, co epistemologicznie znaczące, podróżował po Rosji w XIX wieku na koszt cara Mikołaja I, stwierdził, że kraje podbite przez Rosję (chodziło o Finlandię, kraje bałtyckie, Polskę i Gruzję) mają wyższą kulturę, niż ona sama.³ Swego rodzaju komentarzem do tej różnicy jest los dwóch

języków kolonialnych, angielskiego i rosyjskiego, po rozpadzie imperiów – angielski, pomimo zmiany charakteru, zachował swoją wagę, natomiast rosyjski zupełnie stracił na znaczeniu.

Kłęska zaś samego mocarstwa została spowodowana tym czynnikiem, który dawniej stanowił o jego sile, to znaczy rozmiarami. Od XVII do XIX wieku Rosja rosła z prędkością około 130 km kwadratowych dziennie (sic). Nadmiar ziemi uniemożliwiał asymilację nowych terenów, zarówno w sensie ekonomicznym, jak i kulturowym; przestrzeganie prawa okazało się tam niemożliwe. Jednak w kategoriach artystycznych ziemia okazała się wielkim atutem, dając literaturze rosyjskiej jej charakterystyczny rozmach (u Dostojewskiego, np., Syberia funkcjonuje jako mityczne miejsce odkupienia i nadziei, wyidealizowany „Dziki Wschód”). Wytworzył się też mit Rosji jako kraju zbyt dużego i zbyt zróżnicowanego, by można nim było racjonalnie rządzić; Rosja stała się niepodzieloną, mistyczną jednością.

Jednak w przeciwieństwie do literatury, gdzie geniusz rosyjski jest niewątpliwy, kraj ten nie wydał ważnych filozofów, którzy mogliby położyć podwaliny pod trwałą dominację kulturową. Tu napotykamy pewien paradoks: to, co okazało się niewystarczające do skonsolidowania władzy nad wschodnioeuropejskimi koloniami, w zupełności wystarczyło do utrwalenia w kulturze zachodniej rosyjskiej autointerpretacji własnego imperializmu (przez bardzo sprytnie rozmywanie różnic, np. między krajami słowiańskimi). Na temat imperium, zarówno rosyjscy politycy, jak i rosyjscy pisarze – od Puszkina do Sołżenicyna i Walentina Rasputina – zawsze mówili jednym głosem. O ile zachodnia nauka wytworzyła wiele krytycyzmu wobec europejskiego kolonializmu, to nic podobnego nie powstało w Rosji. Dyskurs antykolonialny, czy postkolonialny (z wyjątkiem Walerii Nowodworskiej i Ludmiły Pietruszewskiej) nie pojawił się w Rosji. Przeciętni ludzie nie chcą na ten temat czytać, a establishment polityczny zaszczył i uciszył kilka osób, które odważyły się go podjąć; nauka rosyjska nie wykazuje zainteresowania tym obszarem badawczym. Podczas gdy zachodnie rozumienie kolonializmu zostało w znacznej mierze ukształtowane przez krytyków z byłych kolonii (Homi Bhabha, Gayatri C. Spivak, Albert Memmi czy Leopold Sedar Senghor), trudno sobie wyobrazić sytuację, w której uczone z byłej kolonii rosyjskiej wyklada historię rosyjskiego imperializmu – brakuje do tego zarówno świadomości, jak i woli.

Rosyjski dyskurs imperialny jest niezwykle ciekawym tworem. Z jednej strony stoi w opozycji do zachodniego kolonializmu, z drugiej strony – do głosu krajów podbitych. Rosja zawsze kokietowała zachodnie mocarstwa kolonialne, sugerując wspólnotę doświadczeń, jednocześnie dystansując się od jaskrawych przypadków przemocy i wyzysku. Dobrym przykładem takiej postawy było rosyjskie zaangażowanie na Alasce i Afganistanie, gdzie, według oficjalnej wersji, Rosja broniła swoich granic, podczas gdy Amerykanie czy Brytyjczycy oczywiście uprawiali politykę imperialną, jako że ziemie te nie graniczyły z, odpowiednio, USA czy Wielką Brytanią. Rosja bardzo starannie wypracowywała swój ob-

raz jako cywilizowanego mocarstwa, w znacznej mierze osiągając sukces dzięki wspaniałej literaturze, tłumiąc przy okazji głos krajów podbitych, takich jak Ukraina czy Polska. W ten sposób kraje podbite reprezentowane były wobec Zachodu przez rosyjskich artystów, wpisane w rosyjską wizję imperialną, a sama Rosja unikała identyfikacji z tymi aspektami kolonializmu, których nie akceptowała liberalna opinia publiczna (co było to o tyle łatwe, że nie istniały rosyjskie kolonie w Afryce czy Ameryce, gdzie mógłby pojechać wścibski zachodni dziennikarz). Niezwykłość tego dyskursu, i jego niesłychana skuteczność, wynikała z braku opozycji zarówno wewnątrz kraju, jak i za granicą. Niewielu zachodnich uczonych czy artystów próbowało poważnie wskazać charakter i rozmiary rosyjskiego imperializmu. Pod niektórymi względami nawet politycy wpadali w sidła rosyjskiego dyskursu – wystarczy wspomnieć tutaj Sir Winstona Churchilla (a trudno byłoby podejrzewać go o brak przenikliwości czy doświadczenia), który stwierdził kiedyś, że Rosja to tajemnica. Większość zachodnich książek na temat historii Rosji nie dostrzega faktu rosyjskiego imperializmu, lub go marginalizuje. W kategoriach dyskursywnych Zachód skapitulował przed Rosją, sankcjonując jej kolonializm.

Wewnątrz Rosji istniał jeszcze jeden powód nie dostrzegania jej imperializmu. Podtrzymywanie systemu stanowiło potworny ciężar, tak dla państwa, jak i dla społeczeństwa. W roku 1720 Piotr Wielki przeznaczył 96 % budżetu na cele wojskowe (!). Całe wioski kozackie były przenoszone na Kaukaz, aby trzymać w ryzach tubylców (opis takiego procesu można znaleźć w opowiadaniu Tołstoja *Kozacy*). Ta polityka powstrzymywała rozwój gospodarczy Rosji, a także uniemożliwiała powstanie praw obywatelskich porównywalnych z analogicznymi prawami w Europie. Dlatego, pisząc o licznych wojnach swego kraju, wielu pisarzy rosyjskich nie wnikało w naturę jego systemu, lecz postrzegało siebie jako ofiary historii. Efektem takiej postawy było pozbawienie Rosjan poczucia winy za krzywdy wyrządzone innym narodom, co łatwo można dostrzec w twórczości Aleksandra Sołżenicyna. Bohaterowie jego książek, na ogół etnicznie Rosjanie, są wolni od poczucia winy, natomiast szczycą się ogromem i różnorodnością rosyjskiego imperium. Tu należy zwrócić uwagę na fakt, iż polskie słowo „rosyjski” w języku rosyjskim ma dwa odpowiedniki: „ruskij” czyli etnicznie rosyjski, lub odnoszący się do języka rosyjskiego, oraz „rosijskij”, to znaczy należący do imperialnej Rosji, czy Federacji Rosyjskiej. To rozróżnienie często umyka zagranicznym czytelnikom, rodząc przy okazji mnóstwo nieporozumień, na przykład kiedy dowiadują się o tym, że nastąpiło kolejne starcie między rosyjską armią a formalnie rosyjską przeciw Czeczenią, co każe dziennikarzom używać terminu „buntownicy” czy „rebelianci”, pomijając jednocześnie imperialistyczny charakter takiego konfliktu.

Bardzo przychylna recepcja *Archipelagu Gułag* Sołżenicyna na Zachodzie była w znacznej mierze funkcją tak militarnej, jak i retorycznej siły Związku Sowieckiego. Wcześniejsze książki na ten temat, takie jak *Na nieludzkiej ziemi* (1956) Józefa Czapskiego czy *Inny świat. Zapiski sowieckie* (1949) Gustawa Herlinga-

Grudzińskiego nie wzbudziły wielkiego zainteresowania, gdyż nie występowały w obrębie uprzywilejowanej kultury imperialnej. Nie jest to bynajmniej zjawisko nowe. W XIX i XX wieku Zachód zaczytywał się książkami pisarzy rosyjskich, którzy wyjątkowo łatwo przechodzili do porządku dziennego nad realiami życia krajów skolonizowanych. Pomimo swej wielkiej przenikliwości, Tołstoj, Dostojewski czy nawet Gogol tworzą postaci, których nie niepokoi fakt, że, jako Rosjanie, są beneficjentami imperium, które ciemniejszy inne narody (ten fakt nie niepokoił też najwyraźniej zachodniego czytelnika). Trudno sobie wyobrazić, żeby rosyjski intelektualista postulował rekompensatę czy reparacje dla którejś ze zniszczonych kolonii. Według Ewy Thompson⁴ takie żądanie stanowiłoby śmiertelne niebezpieczeństwo dla osoby z nim występującej. Może to oznaczać dwie rzeczy: po pierwsze, taki postulat zagrażałby imperialnemu samozadowoleniu tak polityków, pisarzy, jak i zwykłych Rosjan; po drugie, rosyjski imperializm trwa.

Jest rzeczą oczywistą, że rosyjska bieda jest efektem ogromnych wydatków ponoszonych na rzecz utrzymania imperium. Ludzka energia, zwłaszcza w przypadku mężczyzn, zaangażowana jest w budowanie systemu, a nie w życie rodzinne czy zawodowe. Według sowieckiej konstytucji obywatele mieli prawo do 6 metrów kwadratowych przestrzeni życiowej (Josif Brodski twierdzi, że było to 9 metrów), ale nawet to nie było często możliwe w praktyce. Takie priorytety ekonomiczne znalazły odbicie w literaturze. Gdyby usunąć postaci wojskowych z książek Czechowa, Dostojewskiego czy Tołstoja, ich fabuły załamałyby się. Problem, który wyłania się w tym miejscu, to określenie imperialnego Innego, którego armie rosyjskie miały utrzymać w ryzach.

Pierwszym terenem podbitym przez Rosję była Syberia. Nastąpiło to na przełomie XVI i XVII wieku, ale niewiele wiadomo o tym okresie, gdyż ówczesni carowie utajili informacje na ten temat. Nie powstała więc żadna legenda literacka, zaś Rosja w dalszym ciągu mogła uchodzić za kraj miłujący pokój. Jednakże wiadomo, że już w wieku XVII skazywano na śmierć ludzi, którzy ujawnili tajemnice Syberii. Te tajemnice odnosiły się do funkcji ziem za Uralem w ramach imperium. Przez czterysta lat Syberia służyła jak źródło surowców (najpierw futer, później minerałów) i gigantyczne więzienie dla zwykłych przestępców oraz przeciwników politycznych. Proces kolonizacji pochłonął 75 grup etnicznych, zniknęło co najmniej tyle samo języków.

Najbardziej znane na Zachodzie opowieści syberyjskie to książki Walentina Rasputina. Lekceważą one prawdę historyczną, tworząc mit sielskiej krainy, której mieszkańcy z ochotą powitali okupanta. Rasputin twierdzi, że Syberia nie mogłaby istnieć bez Rosji, co więcej, że Syberia jest bardziej rosyjska niż sama Rosja. Jest to dobry przykład rosyjskiego dyskursu imperialnego, w którym zaciemnia się pojęciowe rozróżnienia (choć cyniczną prawdą jest to, iż rzeczywiście bez pierwszej kolonii Rosja nie stałaby się późniejszą potęgą). O zesłańcach mówi, że napływali jak fale i wsiąkali w ziemię. Jest to retoryka, w której eliminuje się czynnik ludzki, sugerując, jakoby Rosjanie byli nieświadomi ludobójstwa popełnianego tak na tubylcach, jak i na skazańcach. Równie trudno byłoby

nie dostrzec różnic w warunkach życiowych pomiędzy Rosjanami a miejscowymi. W 1989 roku tylko 3 % mieszkańców nie-Rosjan miało instalację gazową, 0.4 % wodę bieżącą, 0.1 % centralne ogrzewanie (na Syberii!), większość nie miała kanalizacji. Rasputin nie wspomina o tego typu informacjach. Tak, jak nie wyjaśnia w powieści *Żyj i pamiętaj*, że paczki, które odbierała żona żołnierza w syberyjskiej wiosce w 1945 roku pochodziły z rabunku w Polsce, przez którą przechodziła wtedy Armia Czerwona.

Sześć lat wcześniej, kiedy Sowiety przygotowywały się do inwazji na Finlandię, rosyjski dyskurs publiczny przesycony był nienawiścią do planowanej ofiary. Kulminacja kampanii nastąpiła 28 listopada 1939, kiedy „Leningradzka prawda” opublikowała 20 antyfińskich artykułów. Rekord należy jednak do „Prawdy” (moskiewskiej) z dnia 16 września 1939, dwa dni po zajęciu wschodniej Polski – zawierała ona 39 antypolskich tekstów. Tak więc kolonizacja sowiecka rozbudzała większą nienawiść niż przedrewolucyjna ekspansja rosyjska, lecz jej korzenie tkwią w kulturze dziewiętnastowiecznej. Kluczowym tekstem mitologii imperialnej tego okresu jest tołstojowska *Wojna i pokój*.⁵

Tołstoj rozwija twierdzenie Puszkina, że Rosja wybawiła Europę od Napoleona. Jego powieść zorientowana jest na podwójną legitymizację własnego kraju: 1) jako mocarstwa zdolnego do ocalenia innych krajów, 2) jako spójnego, pewnego siebie organizmu państwowego opartego o wyrafinowane społeczeństwo. Widać w niej usilne starania, by rozwiać wątpliwości co do moralnego prawa Rosji do posiadania imperium, jej granic państwowych czy kompetencji cywilizacyjnych. W powieści tej jest rzeczą oczywistą, że Europa Wschodnia jest własnością Rosji – ani Rosjanie, ani podbite narody nie kwestionują imperialnych rządów. Widać to choćby w takich scenach, jak rozmowa oficerów, w której jeden opowiada o wspaniałych balach w Polsce – najwyraźniej, kolonii godzącej się ze swym statusem.

Stosunki pomiędzy Rosjanami i Rosją a cudzoziemcami stanowią przedmiot nieustającej uwagi. Pierwszy akapit powieści to rozmowa w języku francuskim i jest to język, w którym toczy się dużo dialogów, zwłaszcza w dwóch pierwszych tomach. Tołstoj bardzo często podkreśla, że jego postaci mówią w domu po francusku. Kiedy dochodzi do wymiany listów między księżniczkami Marie i Julie, przez dziesięć stron mam do czynienia z tekstem francuskim. Używanie rosyjskiego przedstawiane jest jako dziwactwo, Tołstoj wyszydza postaci, które to robią, każąc im mówić bardzo nieporadne, jak niedouczonej cudzoziemcom (ta tendencja stopniowo zanika w trzecim i czwartym tomie, ustępując wspaniałej rosyjskiej prozie – trudno tu przecenić geniusz pisarza). Z jednej strony, widać tu autokolonizację rosyjskich elit. Z drugiej jednak strony, i to okazało się ważniejsze w recepcji powieści, w pamięci europejskich czytelników utrwaliło się wrażenie europejskości Rosjan. To duże osiągnięcie, nawet jeśli po części należy je przypisać naiwności Europejczyków. Tak więc Tołstoj starannie tworzy obraz rosyjskiego wyrafinowania. Pokreśla, że nawet kiedy Rosjanie spotykają się za granicą, mówią zawsze po francusku, czyli w swoim rodzinnym języku (np. w trak-

cie spotkania księcia Bołkońskiego z rosyjskim dyplomatą Bilibinem). W kwaterze Kutuzowa Żerkow dopuszcza się niewybrednego żartu (w języku niemieckim) na oficerze austriackim, za co spotyka go reprimenda ze strony Bołkońskiego. Kutuzow – błyskotliwy, acz zmęczony życiem, mówi płynnie kilkoma językami i jest bardzo skromny. Takie są w większości postaci Rosjan: albo wyrafinowane i co nieco zblazowane, albo szlachetne.

Wojna i pokój pomija kilka istotnych faktów historycznych. W czasie kiedy Kutuzow zajmował się ratowaniem Europy od Napoleona, Rosja dziesiątkowała narody Kaukazu. Czarujący Pierre Bezuchow odziedziczył po swoim ojcu ogromny majątek, który w znacznej mierze składał się z ziem na zachodzie imperium, a został pozyskany w ostatniej dekadzie XVIII wieku. Biorąc pod uwagę lokalizację tych ziem, jak i czas wydarzeń, jest oczywiste, że Bezuchow wzbogacił się na rozbiorach Polski, o czym powieść milczy.⁶ Obraz Rosji jako wielkiego, mesjanistycznego kraju został tu stworzony wyjątkowo inteligentnie. Niewiele państw potrafiło tak skutecznie narzucić innym własną wizję samego siebie; niewiele było książek, które odniosłyby tak wielki sukces za granicą opierając się na narodowej autoterapii.

Zasadniczym problemem rosyjskiego życia intelektualnego był kontrast pomiędzy, z jednej strony, rozwojem sztuki w XIX wieku, a, z drugiej strony, zarówno zapóźnieniem gospodarczym, jak i brakiem epistemologii, która mogłaby pośredniczyć między imperium a koloniami, tak, jak w Europie Zachodniej. Ze wszystkich dziedzin nauki, filozofia była zawsze w Rosji najśłabsza. Praktycznie nie pojawiła się tam systemowa, pojęciowo zdyscyplinowana refleksja; Oświecenie nie wywarło większego wrażenia, nie dotarła też myśl orientalna. O ile technika wojskowa, w różnych okresach bywała (ogromnym społecznym kosztem) konkurencyjna wobec Zachodu, to kognitywnie Rosja zaledwie raczkuje. Jeśli pojawiają się „okrucy filozoficzne”, by użyć terminu Kierkegaarda, to na ogół towarzyszą one fikcji literackiej (Dostojewski) czy historiografii religijnej (Bierdiajew⁷). Rozróżnienia pomiędzy takimi pojęciami, jak naród, państwo, lud, grupa etniczna, język są zamazane, mistyczna „rodina” (ojczyzna) zastępuje po trosze je wszystkie i uniemożliwia klarowne myślenie. Literaturę rosyjską przepęlnia skarga na okrucieństwo życia w kraju, ale pisarze rzadko zadają pytania na temat przyczyn. Epistemologiczne ubóstwo uniemożliwia rozpoznanie problemu, zmuszając do powtarzania obiegowych prawd i starych błędów.

Jednym z głównych powodów niedostrzegania rosyjskiego kolonializmu przez Zachód była struktura rasowa rosyjskiego imperium. Sprzyjał temu fakt, iż podobnie jak Brytyjczycy, Hiszpanie czy Francuzi Rosjanie byli biali, a kiedy walczyli przyczynili się do pokonania Napoleona, stosunkowo łatwo przyszło im przekonać Europę, że są jeszcze jednym mocarstwem kolonialnym mającym interesy, na rzecz których muszą zostać poświęcone mniejsze kraje. Małżeństwa z członkami rodzin królewskich z innych krajów przypieczętowały nowy, imperialny status Rosji. Jednak pełne jej uprawomocnienie jako mocarstwa kolonialnego mogło się dokonać tylko przez fizyczne i kulturalne wyeliminowanie krajów

oddzielających Rosję od Niemiec i Austrii, takich jak Polska, Białoruś czy Ukraina, przesuwając Rosję na zachód. Taki jest sens rozbiorów Polski.

Z punktu widzenia dyskursu imperialnego powstała sytuacja unikalna. Świeżo podbite kraje, jako również białe, napotykały na trudności w tłumaczeniu zachodnioeuropejskiej opinii publicznej, iż są przedmiotem kolonizacji. Pozostali dwaj beneficjenci rozbiorów: Prusy i Austria, podobnie jak Rosja, byli zainteresowani wyciszeniem takich głosów. Może powstanie kiedyś książka o tym szczególnym procesie kolonizacji białych przez białych we Wschodniej Europie w powiązaniu ze wspólnym dyskursem imperialnym trzech mocarstw rozbiorowych. Równie ciekawe byłoby zbadanie masowego poparcia zachodnich krytyków zachodniego imperializmu dla imperializmu sowieckiego (ten problem zaledwie sygnalizuje Edward Said w *Kulturze i imperializmie*). I jeszcze jeden dowód na niewiarygodny sukces rosyjskiego dyskursu kolonialnego: niektórzy badacze literatury postkolonialnej dopiero w ostatnich latach zrozumieli, że do analizy kultury rosyjskiej należy stosować tę samą epistemologię, co do analizy kultury brytyjskiej czy francuskiej.⁸

Od tych ogólnych rozważań przechodzę teraz do problemu, w którym zajął się dyskursy imperialne Polski, Rosji i Południowej Afryki. Wspomniany wcześniej Chris Hani, przywódca ANC (African National Congress) – Afrykańskiego Kongresu Narodowego, głównej siły antyapartheidowej w RPA, był szkolony przez KGB na Uniwersytecie im. Lumumby w Moskwie. Janusz Waluś, polski imigrant o silnych przekonaniach antykomunistycznych, został namówiony do zamachu na niego, a decydującym argumentem okazało się porównanie losu RPA pod rządami ANC do losu komunistycznej Polski. Fakt, że osobami, które namówiły go do zabójstwa Haniego było dwoje Australijczyków, każe spojrzeć na szersze tło sprawy, czyli kwestię stosunków między Polską a imperium brytyjskim.

Rozbiory zmusiły polskie elity do gruntownych przemyśleń w kwestii strategicznych sprzymierzeńców potrzebnych do odzyskania niepodległości. Na początku XIX wieku wielu liczyło na Francję; jednak po klęsce Napoleona sympatie skierowały się ku Wielkiej Brytanii. Dobrym przykładem jest Joseph Conrad. Pochodził ze szlacheckiej rodziny osiedlonej na Ukrainie, która ucierpiała wskutek zaangażowania w Powstanie Styczniowe i zsyłki na Syberię. Sam Conrad, po krótkim okresie pracy na francuskim okręcie, zaciągnął się na okręt angielski. W *Ze wspomnień* wyjaśnia, że ze względów narodowych nigdy nie rozważał możliwości pływania pod banderą rosyjską, niemiecką czy austriacką.⁹ Istnieje jednakże również pozytywne wyjaśnienie, a jest nim wysoka ocena Brytyjczyków w porównaniu z innymi kolonizatorami (widać to w takich utworach, jak *Obserwator Malajów*, *Jądro ciemności*, *Szaleństwo Almayera*, *Freja z siedmiu wysp*). „Podwójny patriotyzm” Conrada czasami odsłania jego polską duszę, na przykład kiedy wyszydza małoduszność Niemców w *Autokracji i wojnie*, czy kiedy krytykuje Rosję (np. w takich książkach jak *Amy Foster*, *Książę Roman* czy *W oczach Zachodu*, jego słynnej polemice ze *Zbrodnią i karą* Dostojewskiego).

Pierwsza wojna światowa, z którą Conrad wiązał nadzieje na odzyskanie przez Polskę niepodległości, przyciągnęła do Anglii innego Polaka, Bronisława Malinowskiego, który głęboko przewartościował zachodnie koncepcje kultury i narodu. Duży wpływ na rozwój jego osobowości miał zarówno ojciec, wybitny dialektolog, jak i przyjaźnie z krakowsko-zakopiańskim światem artystycznym (Witkacy, Chwistek, Paderewski, Modrzejewska, Żeromski, Reymont, Karłowicz, Szymanowski),¹⁰ co zaowocowało wszechstronnością, bardzo przydatną w późniejszym okresie jego życia w Londynie. Szybko zajął ważne miejsce w antropologii anglosaskiej, podkreślając wagę badań opartych o empirię, robiąc przy tej okazji kąśliwe uwagi pod adresem niemieckich uczonych, uprawiających etnologię zza biurka (w czasie jego studiów w Krakowie dominującymi postaciami byli empiriokrytycyści Mach i Avenarius oraz neokantysta Lange). W roku 1934 odwiedził południową Afrykę, co skłoniło go do wygłoszenia ciekawej oceny kolonializmu. Stwierdził mianowicie, że kraje afrykańskie potrzebują pomocy Europy i że system kolonialny powinien być udoskonalony, jako że nie da się go wyeliminować. Jednocześnie, jako humanista, krytykował nadużycia białej administracji, tak samo jak i kolonializm Polski wobec jej ukraińskich obywateli.

Struktury myśli imperialnej łączące Polskę, Rosję i Wielką Brytanię łatwo prześledzić w twórczości Henryka Sienkiewicza. Idea imperium stanowi osnowę *Quo vadis?* (1895)¹¹, zaś *W pustyni i w puszczy* (1911) oparte jest na wspomnieniach z safari, w którym autor uczestniczył dwadzieścia lat wcześniej i które po raz pierwszy opisywał w *Listach z Afryki* (1892). Jednak zdecydowanie najszerzej wątek imperialny potraktowany jest w *Trylogii*, której porównanie z *Wojną i pokojem* odsłania postawy kolonialne w obydwu krajach. Sienkiewicz opiewa Polskę wielonarodową, a postaci pozytywne i negatywne wprowadzone są bez wyraźnego klucza etnicznego; u Tołstoja większość opisywanych Rosjan to postaci wyraźnie pozytywne, role negatywne zarezerwowane są dla obcokrajowców. O ile w *Trylogii* mamy przedstawicieli wszystkich klas społecznych i wielu zawodów, o tyle w *Wojnie i pokoju* występują głównie arystokraci, najczęściej w rolach oficerów. Sienkiewiczowskie pisanie ku pokrzepieniu serc jest czasem zaprawione krytyką zdrady czy pieniactwa; Tołstoj jakby wstydził się pewnych aspektów rosyjskości (nieobecność postaci z niższych warstw, wyszydzanie języka rosyjskiego w pierwszych tomach). O ile w powieściach polskiego pisarza element krytyki narodu jest oczywisty, o tyle wielka powieść, jaką jest *Wojna i pokój* w równie oczywisty sposób angażuje się w legitymizację imperialnej polityki Rosji, nie dopuszczając żadnych elementów krytyki.

Wracając do współczesności, jeśli chodzi o polską recepcję literatury południowoafrykańskiej, to – opierając o się ilość przekładów oraz doświadczenie w uczeniu – za warte rozważenia uznałbym trzy czynniki:

- 1) obecność danego pisarza na rynku brytyjskim,
- 2) istnienie tłumaczeń z okresu komunistycznego i związane z tym sentymenty polityczne,
- 3) ogólny obraz RPA w połączeniu z rolą Polaków w tym kraju.

Pierwszy z tych elementów wyjaśnić może względną popularność takich pisarzy, jak Dan Jacobson (jego *Taniec w słońcu* został opublikowany w roku 1985), André P. Brink (*Sucha, biała pora* 1989, *Chwila na wietrze* 1992, *Ambasador* 1994), Christopher Hope (cztery z jego powieści spolszczono w latach 1992–1995) czy J. M. Coetzee (pięć powieści w latach 1990–1997). Drugi czynnik widać w doborze poezji publikowanej w szeregu czasopism (np. w *Literaturze na świecie*) oraz w antologii (*24 współczesne opowiadania południowoafrykańskie* z roku 1984). Pomędzy tymi dwoma kategoriami umieścić można *Muriel w Metropolitan* Miriam Tlali i utwory Nadine Gordimer – *Gość honorowy* wyszedł już w roku 1979, w późniejszym czasie dokonano przekładu następnych trzech powieści i zbioru opowiadań. Oprócz tego, mamy tłumaczenia książek takich autorów, jak D. Thomas, J. Turner, C. Sherlock i Wilbur Smith. Popularność powieści *Miłosny lot* (1994) Lewisa Nkosi mogła częściowo wynikać z faktu, iż wykladał on na Uniwersytecie Warszawskim i w związku z tym był w Polsce lepiej znany.

Fakty i mity dotyczące Polaków w RPA miały znaczny wpływ na ogólny obraz tego kraju w Polsce. Jądro polskiej mniejszości to ludność kresów wschodnich wysiedlona w latach 1939–1940 przez Sowietów, która następnie, po gehennie na Syberii lub w Kazachstanie, przez Indie i Persję, została przez Brytyjczyków przewieziona do Afryki. W wielu przypadkach dotarli oni najpierw do innych krajów (Rodezja, Tanzania) i dopiero, gdy te kraje ogłosiły niepodległość, przenieśli się do RPA. Przybywających w następnych dekadach uchodźców z komunistycznej Polski charakteryzowała podobna do tych pierwszych niechęć do rosyjskiego imperializmu. Romantyczna otoczka przypisywana obydwu grupom może tłumaczyć popularność literatury podróżniczej i kolonialnej powieści przygodowej (stad, np., liczne tłumaczenia Wilbura Smitha).

Południowoafrykański krytyk Stephen Watson w eseju z roku 1988 o poezji Josifa Brodskiego i Zbigniewa Herberta pisze o twórczości Polaka: „Stwarza ona perspektywę oglądu barbarzyństwa historii, w której groza życia w Polsce ostatnich czterdziestu ośmiu lat nie musi być rzeczą specyficznie polską”.¹² A następnie, podsumowując recepcję Herberta w RPA, stwierdza:

Tak niewiele poezji naprawdę uczy... Czyni to poezja Herberta, gdyż nawet takie jej cechy jak pesymizm nie pochodzą wyłącznie z osobistego nieszczęścia, a jej optymizm nie jest tylko odruchową, kiczowatą reakcją obłąkanego serca. Mówi nam ona coś o nas samych, chociaż jej kontekst historyczny może się wydawać tak odległy, tak obcy. I to właśnie, jeśli wolno mi tak powiedzieć, jest miarą jej wielkości.¹³

Dwa lata później, recenzując książkę Timothy Garton Ash'a *The Uses of Adversity: Essays on the Fate of Central Europe*, Watson próbuje porównać historię RPA i Europy Wschodniej. Wypowiadając się przeciwko zachodnim mitom o tym regionie, przyznaje, że kiedy myśli o trudnościach w likwidacji apartheidu, z zazdrością spogląda na pokojowe rewolucje roku 1989. A kończąc ostrzega rodaków:

Jest rzeczą pewną, że są miejsca na świecie, gdzie wschodnioeuropejska lekcja raczej nie zostanie przyswojona. Najlepiej ujął to Skvorecky: „Dni totalitaryzmu mogą być policzone w większości krajów europejskich. Gdzie indziej nie są; w niektórych miejscach proces dopiero się zaczyna.”¹⁴

Ironiczny komentarz do powyższych stwierdzeń można znaleźć w publikowanym przez Rhodes University periodyku *English in Africa*. Znajduje się tam artykuł o recepcji prozy Olive Schreiner w Rosji, który już w pierwszym akapicie oburza swoim bezprzykładnym, i bezrefleksyjnym, imperializmem. Omawiając niedawno wydaną bibliografię tłumaczeń Schreiner, autorzy wskazują, iż brakuje danych na temat przekładów na język rosyjski: „Chociaż można tam znaleźć tłumaczenia na czeski, ukraiński i esperanto, tłumaczenia na rosyjski nie są wspomniane.”¹⁵ Dekonstruując tok myślenia autorów: wspomniana publikacja zawiera odniesienia do byłych kolonii (Ukraina i Czechy), a nie wymienia tekstów w języku imperialnym – co jest nie do przyjęcia. W związku z tym pozwalają sobie na kiepski, szowinistyczny żart, w którym obok dwóch powyższych języków pojawia się esperanto, język sztuczny, nie reprezentujący żadnego społeczeństwa. W ten sposób odmawia się substancjalności byłym koloniom, a jest to metoda skuteczna, co widać na przykładzie dramatu *Ubu król* Alfreda Jarry, który na początku XX wieku osadza swój utwór w *Polsce czyli nigdzie*. Jeśli to głos imperialny decyduje o realności, podbici stają się jedynie wytworem wyobraźni.

Co ciekawe, artykuł jest krytyczny wobec sowietyzmu, a także wobec pewnych aspektów kultury Rosji carskiej, a mimo to trzyma się utrwalonych struktur imperialnej mitologii. Wyjaśniając rosyjskie reakcje na pisma Schreiner o wojnach burskich Davidson i Fiłatowa twierdzą, że da się wyróżnić „dwie tendencje w rosyjskim dyskursie politycznym, demokratyczno-antyimperialistyczną oraz anti-brytyjską”.¹⁶ W rzeczywistości pierwsza nie istniała,¹⁷ a druga nazwa jest obłudna i maskuje coś bardziej istotnego. Dla każdego, kto parał się historią Rosji jest oczywiste, że nigdy nie było tam ważnego stronnictwa „demokratyczno-antyimperialistycznego”. Natomiast jeśli chodzi o „anti-brytyjskość” to, owszem, była ona dość silna, ale dlatego, iż tak nakazywała logika kolonialnej rywalizacji, której poddawali się w ogromnej większości rosyjscy intelektualiści i prawie wszyscy rosyjscy politycy (stąd sympatia dla Burów).

Innym, jeszcze trudniejszym do wykrycia przekłamaniem artykułu jest interpretacja feminizmu Schreiner. Zakłada się tutaj, że pozycja kobiety w Rosji jest porównywalna z sytuacją kobiety w świecie zachodnim. Według autorów artykułu „jej pisma feministyczne mogły stanowić jedno ze źródeł i jedną z teoretycznych podstaw wyzwolenia kobiet w Rosji”.¹⁸ Obawiam się, że kobiety w Rosji byłyby co nieco zdziwione dowiadując się, że nastąpiło ich wyzwolenie. Zresztą wystarczy zajrzeć do utworów Tatiany Tołstoj czy Ludmiły Pietruszewskiej, aby przekonać się o jakiej rzeczywistości mówimy.

W zakończeniu wracam do Josifa Brodskiego. W eseju z roku 1976 zatytułowanym „Mniej niż jeden” stwierdza on: „Jeśli w mojej przeszłości jest jakiś powód do dumy, to dlatego, że nie zostałem żołnierzem, tylko skazańcem”.¹⁹ Nie-

wielu Rosjan rozumie sens tych słów, nawet niektórzy byli skazańcy (na przykład Sołżenicyn) ich nie pojęli. Siedem lat później, tłumacząc poezję Dereka Walcotta, po odniesieniach do Conrada, Brodski pisze: „Widać tu wiarę, że język wyra- sta ponad panów i sługi nim się posługujących, że poezja, jako jego najwyższa forma, jest narzędziem rozwoju dla jednych i drugich, jest sposobem na wypracowanie takiej tożsamości, która wykracza poza okowy pochodzenia społecznego, rasy czy indywidualnej jaźni”.²⁰ Tego wypadu życzyć wszystkim, którzy po rosyjsku mówią lub czytają książki w tym języku napisane, tak w obrębie imperium, jak i wszędzie indziej.

Przypisy:

¹ To porównanie jest autorstwa Normana Davies’a, *Heart of Europe. A Short History of Poland*, Oxford, New York, Oxford University Press 1992, s. 292.

² Znaczna część poniższego wywodu na temat Rosji oparta jest o faktografię zawartą w książce Ewy M. Thompson, *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, przeł. Anna Sierszulska, Kraków, Universitas 2000.

³ Kiedy polscy pisarze występowali z podobnymi tezami, rosyjscy pisarze albo obrażali się (Puszkina i Tiutczew), albo tworzyli wybitnie negatywne postaci Polaków (np. Dostojewski w *Bra- ciach Karamazow czy Zbrodni i karze*).

⁴ Ewa Thompson, op. cit., s. 56.

⁵ Lew Tołstoj, *Wojna i pokój*, przeł. Andrzej Stawar, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy 1961.

⁶ Tutaj paradygmat kolonialnej manipulacji odpowiada retoryce angielskiej powieści XIX wieku – Ewa Thompson, op. cit., s. 154–155, wskazuje na Sir Thomas’a Bertram’a w *Mansfield Park* Jane Austen.

⁷ Mikołaj Bierdiajew, *Nowe średniowiecze*, przeł. Marian Reutt, Komorów, Wydawnictwo Antyk Marian Dybowski 1997.

⁸ Gayatri C. Spivak przyznała to w roku 1996: Donna Landry i Gerald McLean, red., *The Spivak Reader*, 1996, s. 297–298.

⁹ Wiesław Krajka, *Izolacja i etos*, Wrocław, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich. Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk 1988, s. 207.

¹⁰ Andrzej Paluch, *Malinowski*, Warszawa, Wiedza Powszechna 1983, s. 13.

¹¹ Pomiędzy 1859 i 1897 polscy pisarze historyczni (Józef Ignacy Kraszewski, Eliza Orzeszkowa, Wojciech Dzierżuszycki, Teodor Jeske-Choiński) napisali siedem powieści dotyczących Rzymu. Wszystkie są krytyczne wobec rzymskiego imperializmu (w tym czasie pewien dziennikarz napisał, że polski licealista nienawidził Rzymian, choć pilnie uczył się gramatyki łacińskiej), co łatwo zrozumieć, zważywszy, iż władcy mocarstw rozbiorowych nazwali się „cesarzami” i uznawali Rzym za swego antenata. Jarosław Krawczyk, *Sienkiewicz obrotowy*, „Gazeta Wyborcza” 19 października 2001, s. 19.

¹² Stephen Watson, *Selected Essays*, Cape Town, Carrefour Press 1990, s. 105.

¹³ Stephen Watson, *Selected Essays*, s. 110.

¹⁴ Stephen Watson, *The Revolution of 1989*, „New Contrast” 18 (2), 1990, s. 64–65.

¹⁵ Apollon Davidson i Irina Fiłatowa, *Olive Schreiner: A Century in Russia*, „English in Africa” 20 (1), 1993, s. 39.

¹⁶ Davidson i Fiłatowa, op. cit., s. 42.

¹⁷ Profesor James Sherr z Oxfordu zauważa, że Rosja jako organizm państwowy narodziła się w formie imperialnej i nie potrafi funkcjonować inaczej (Radosław Rybiński, *Polsko-rosyjska mitologia*, „Nowe Państwo” 43/44, 2001, s. 29); dlatego imperializm jest tam powszechnie akceptowany. Aleksander Dugin, np., bardzo wpływowy imperialny wizjoner polityczny, twórca doktryny euroazjatyizmu, cieszy się poparciem wszystkich istotnych formacji politycznych, administracji Putina i służb specjalnych, a także wszystkich grup religijnych, od cerkwi prawosławnej do buddyzmu. Właściwie nie powinno to dziwić – według niektórych analityków jest w Rosji tylko jeden znaczący polityk demokratyczny, Grigorij Jawliński (Estera Lobkowicz, *Rasputin Putina*, „Fron-da” 23/24, 2001, s. 140–157). Teksty Dugina były publikowane tak przez pismo nacjonalistów rosyjskich *Zawtra* („Jutro”), jak i przez periodyk *Russkij jewriej* („Rosyjski Żyd”).

¹⁸ Davidson i Fiłatowa, op. cit., s. 47.

¹⁹ Joseph Brodsky, *Less Than One. Selected Essays*, London, Penguin 1987, s. 24.

²⁰ Joseph Brodsky, op. cit., s. 171.

ER(R)GO

recenzje | noty | omówienia

Realizm magiczny jako strategia postkolonialna

Coterminous Worlds. Magical Realism and Contemporary Post-Colonial Literature in English, pod redakcją Elsy Linguanti, Francesco Casotti & Carmen Concilio, Amsterdam-Atlanta, Rodopi 1999, s. 282.

Gatunek literacki zwany realizmem magicznym od dłuższego czasu budzi kontrowersje wśród badaczy literatury zarówno pod względem teoretycznym, jak i historycznym. Jedni określają ten termin jako tautologię i pleonazm (Emir R. Monegal),¹ dla innych – jak Wendy B. Farris – realizm magiczny to „druga młodość powieści.”² Pomimo iż przyjęło się traktować realizm magiczny jako zjawisko literackie zapoczątkowane w latach sześćdziesiątych przez pisarzy iberoamerykańskich, jego początki (przynajmniej nominalnie) sięgają do lat międzywojennych. Termin został użyty po raz pierwszy w kontekście malarstwa przez niemieckiego historyka sztuki Franza Roha w książce *„Nach Expressionismus. Magischer Realismus. Probleme der neuesten Europäischen Malerei”* (wyd. 1927). W kontekście literackim fundamentalne znaczenie miał esej Angela Flores *Magical Realism In Spanish American Fiction* (1955), w którym po raz pierwszy podjęto próbę zdefiniowania tego zjawiska literackiego. Pomimo pozornej jasności tego terminu, wielu krytyków uważa, że jest on zbyt ogólnikowy, przede wszystkim za sprawą niejasnego przymiotnika „magiczny”. Stąd wielość definicji, które niejednokrotnie pozostają w sprzeczności z sobą. Jeśli dla jednych „magiczność” polega na specyficznym postrzeganiu rzeczywistości, dla innych jest to tylko i wyłącznie sposób narracji. Dla potrzeb tej recenzji przytoczmy definicję, którą Akademia Szwedzka uzasadniła przyznanie nagrody Nobla Marquezowi, podkreślając, że w jego powieściach „elementy fantastyczne i realistyczne łączą się w złożony świat poezji, odbijającej życie i konflikty całego kontynentu.”³ Podążając tym tropem, większość krytyki definiuje ten prąd w powieści jako narrację, w której to, co nadprzyrodzone i tajemnicze nie jest przeciwstawione światu doświadczenia codziennego jako osobna sfera rzeczywistości, lecz stanowi jego integralną część składową.

Steven Slemon zauważył, że realizm magiczny wydaje się pojawiać najczęściej w kulturach usytuowanych na peryferiach dominujących tradycji literackich.⁴ Ponieważ, z definicji, realizm magiczny zakłada wzajemne ścieranie się kultur, światów – realnego i magicznego, literatura postkolonialna okazała się być żywną glebą dla tego rodzaju twórczości. Propagując wielokulturowość, realizm magiczny – zdaniem niektórych krytyków – stanowi ważne odgałęzienie literackiego postmodernizmu. W latach osiemdziesiątych realizm magiczny stał się najmodniejszym i najczęściej przywoływanym przez światową krytykę literacką

określeniem. Jednakże w 1992 roku magazyn „GQ” obwieścił, że termin „realizm magiczny” wyszedł z mody i nie wypada go używać w kręgach intelektualistów.⁵

Okazuje się jednak, że ten arbitralny sąd nie przekonał wielu, gdyż zjawisko, o którym mowa nieustannie jest przedmiotem sporów, dysput, polemik i konferencji literackich. Zainteresowanie części włoskiej krytyki literackiej realizmem magicznym zaowocowało wydaniem zbioru artykułów wygłoszonych na konferencji w Pizie w listopadzie 1996 roku, pod tytułem *Coterminous Worlds. Magical Realism and Contemporary Post-Colonial Literature in English*. Redaktorzy tomu Elsa Linguanti, Francesco Casotti & Carmen Concilio wybierając tytuł tomu zdają się od razu sugerować czytelnikowi, jakie podejście do realizmu magicznego prezentuje szesnaście zawartych w nim artykułów. *Coterminous Worlds* oznacza bowiem w wolnym tłumaczeniu „światy graniczące ze sobą, przystające do siebie,” a zatem takie, które raczej nie zazębiają się wzajemnie. To stanowisko prezentowane przez większość autorów w tomie zbliża się niebezpiecznie do schematycznego myślenia, w którym dychotomia pomiędzy rzeczywistością i magią rozumiana jest jako opozycja pomiędzy tym, co podświadome, a tym, co świadome, pomiędzy (prymitywną) naturą a cywilizacją, kulturami marginalnymi a kulturą zachodnią. Właściwe tylko w artykułach o Salmanie Rushdiem (Shaul Bassi, Carmen dell’Aversano) i o pisarstwie Wilsona Harris’a (Elsa Linguati) realizm magiczny potraktowano jako zjawisko hybrydyczne, które przeciwstawia się binarnym opozycjom.

Tematyka otwierającego tom artykułu (*Notes on Spanish-American Magical Realism*) pióra Tomaso Scarano częściowo pokrywa się z redaktorskim wstępem (Elsa Linguanti). O ile jednak Elsa Linguanti pisze o realizmie magicznym w ogóle, Scarano skupia się na historycznym studium tego zjawiska literackiego. Początków formalnych założeń realizmu magicznego szuka w latach dwudziestych w Paryżu, a konkretnie w twórczości trzech pisarzy iberoamerykańskich, a mianowicie Miguela Angela Asturiasa pochodzącego z Gwatemali, Alejo Carpentiera z Kuby oraz Arturo Uslar Pietri z Wenezueli. Dość ryzykowne wydaje się być podważanie przez autora poglądów guru w kwestii realizmu magicznego, a mianowicie Angela Flores i Luisa Leal, którym autor zarzuca brak obiektywizmu, oraz błędną krytyczną interpretację tego trendu w pisarstwie. Ciekawa natomiast jest sugestia autora dotycząca różnicy między carpentierowską cudowną rzeczywistością (*lo real maravilloso*) a realizmem magicznym Marqueza, traktowanym odpowiednio jako koncept ontologiczny i estetyczny.

Aż pięć esejów w tomie poświęcono literaturze kanadyjskiej, którą w *Coterminous Worlds* reprezentuje proza Jacka Hodginsa, Roberta Kroetscha, Gwendolyn MacEwen oraz – co szczególnie zaskakuje poezja Joe Rosenblatt’a. Alfredo Rizzardi analizuje, w jaki sposób wizualna poezja Rosenblatt’a staje się poezją multimedialną podczas wieczorów autorskich, kiedy to sam poeta ma możliwość „magicznej” (bo mającej zdolność ożywienia słowa pisanego) interakcji ze swoim własnym tekstem, a tym samym daje odbiorcy szansę odkrycia innego wymiaru/innych wymiarów jego poezji. W dogłębnej analizie wierszy Rosenblatt’a,

Rizzardi dochodzi do wniosku, że realizm magiczny jest niczym innym, jak tylko nowym określeniem poezji.

Literaturę australijską i nowozelandzką analizują eseje Carmen Cocilio i Isabella Marii Zoppi. W eseju o prozie Patricka White'a i Dawida Maloufa Concilio zauważa szczególną magiczność języka używanego przez obydwu pisarzy. Według Concilio język White'a i Maloufa charakteryzuje obrazowość i melodyczność, jest on jednocześnie metamorficzny jak i metaforyczny i właśnie zdolność do wyrażenia tego, co jest niewypowiedziane (unspeakable) jest zdaniem autorki charakterystyczna dla realizmu magicznego, chociaż, jak sama przyznaje, żaden z tych pisarzy nie był nigdy traktowany jak reprezentant tego prądu w literaturze. Isabella Maria Zoppi analizuje realizm magiczny w *The Carpathians* nowozelandzkiej pisarki Janet Frame. Esej jest wnikliwym studium roli języka, tożsamości i problemach w zdefiniowaniu rzeczywistości w powieści Frame.

Shaul Basai zauważa w rozważaniach o prozie Salmana Rushdiego, że realizm magiczny definiuje się z europejskiej perspektywy, a sama nazwa „magiczny” sugeruje, że jest to jedynie wariacja na temat klasycznie pojmowanego realizmu w prozie. Próbując przeciwstawić się zatem temu nominalistycznemu dyktatowi zachodniej kultury, Basami sam wpada w pułapkę, gdyż jego termin „efekty specjalne” (dla określenia magicznych elementów prozy Rushdiego) jest niczym innym jak ukłonem w stronę zachodniej popkultury. Analizując owe „efekty specjalne” w powieściach Rushdiego (*Dzieci północy*, *Hańba*, *Szatańskie wersety*, *Ostatnie westchnienie Maura*) autor dowodzi, że magiczność u Rushdiego nie jest echem archaicznych mitów, pojawiających się od czasu do czasu na powierzchni tradycyjnej narracji, lecz raczej „iskrą powstałą z kolizji/połączenia się dwóch kultur.”

Odkąd Jeanne Delbaere-Garant pokusiła się o rozwianie wątpliwości dotyczących zdefiniowania realizmu magicznego pisząc o jego odmianach, takich jak „realizm psychiczny”, „realizm mityczny” i „realizm groteski” (wprowadzony wcześniej przez Bachtina),⁶ termin ten jeszcze bardziej stracił na klarowności. Jednakże w wypadku eseju o twórczości Bena Okri zawartego w *Coterminous Worlds* jest wręcz przeciwnie. Renato Oliva analizując prozę Okri przyjmuje bardzo jasne i logiczne założenia proponując stosowanie terminu „realizm szamański” w odniesieniu do prozy nigeryjskiego zdobywcy Nagrody Bookera. Wspierając się teorią Mircea Eliadego o inicjacji i kolejnych stopniach wtajemniczenia szamana, Renato Oliva omawia *Drogę bez dna* i *Songs of Enchantment*.

Realizm magiczny wydaje się być jedynym dobrym wyjściem dla literatury w RPA, sugeruje Valeria Guidotti. W kraju jeszcze do niedawna (oficjalnie) podzielonym przez apartheid, gdzie uprzywilejowana garstka (białych) dyktowała warunki uciszanej/ucisnionej (czarnej) większości, realizm magiczny pozwala na zaistnienie polifonicznego tekstu, w którym jego komponenty – realistyczny i magiczny – współlistnieją obok siebie bez wzajemnego narzucania sobie hierarchii ważności.

Ci, który po lekturze utworów Jacka Hodginsa, Salmana Rushdiego, Willsona Harrisa, Patrica White'a, Davida Maloufa, Bena Okri, Syl Cheney-Cocker, Roberta Kroetscha, Gwendolyn MacEwan, Janet Frame i innych szukać będą w *Coterminous Worlds* odpowiedzi na nurtujące ich pytania, być może je znajdą. *Coterminous Worlds* jednak zdecydowanie nie jest przeznaczony dla nowicjuszy, a raczej dla tych, którzy w kwestii realizmu magicznego zdanie wyrobili sobie już wcześniej na innych krytycznych lekturach.

Przypisy:

¹ Por. Henryk Markiewicz, *Teorie powieści za granicą*, Warszawa, PWN 1995.

² Por. Lois P. Zamora i Wendy B. Farris, red., *Magical Realism: Theory, History, Community*, London/Durham, Duke University Press 1995, s. 163.

³ Por. W. Sadkowski, *Proza Świata. Szkice do powieściopisarstwa XX w.*, Warszawa, Książka i Wiedza 1999, s. 265.

⁴ Por. S. Slemon, *Magic Realism as Postcolonial Discourse*, w: *Magical Realism: Theory, History, Community*, Lois P. Zamora, Wendy B. Farris, red., London/Durham, Duke University Press 1995, s. 407–426.

⁵ Por. Tony Thorne, *Słownik kultury postmodernistycznej*, Warszawa, MUZA 1999.

⁶ Por. Jeanne Delbaere-Garant, *Magic Realism as Postcolonial Discourse* in: *Magical Realism: Theory, History, Community*, Lois P. Zamora, Wendy B. Farris, red., London/Durham, Duke University Press 1995, s. 249–266

Ślady na piasku: kolonialne spotkania, post-kolonialne interpretacje

Aristippus Meets Crusoe: Rethinking the Beach Encounter; red. Zbigniew Białas, Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 1999.

Przestrzeń teoretyczna w której sytuują się teksty ze zbioru *Aristippus Meets Crusoe: Rethinking the Beach Encounter* zakreślona jest przez dwie figury, występujące w samym tytule zbioru. Obie postaci uratowały się z katastrof morskich i - znajdując się na brzegu - napotykały ślady na piasku. Obie też interpretują te ślady odpowiednio do swojej organizacji świata (gdy, przywołując frazę Homiego Bhabhy, świat może być rozumiany i odczytywany jako tekst). Tak też pierwszy z rozbitków - sokratejski filozof Aristippus - którego Zbigniew Białas w przedmowie do zbioru nazywa „enfant terrible Hellenizmu”, po lądowaniu na brzegu Rodos widzi figury geometryczne nakreślone na piasku i traktuje je jako „ślady ludzkie”, niosące nadzieję na pomyślnie wyjście z niepomyślniej sytuacji. Drugi z rozbitków wspomnianych w tytule widzi odbicie stopy człowieka, a więc ślad egzystencji innej jednostki ludzkiej, i odczytuje ten znak jako przerażający i diaboliczny, niosący potencjalne zagrożenie. Ten konceptualny paradoks jest wykorzystany jako podłoże dla rozważań zawartych w zbiorze *Aristippus Meets Crusoe: Rethinking the Beach Encounter*. We wspomnianej już przedmowie Zbigniew Białas do postaci Aristippusa i Robinsona dodaje kolejne osoby - znaki, wzbogacające rozumienie spotkania na plaży: Ariela, który wypowiada inwokację będącą zaproszeniem na żółte piaski oraz Tweedledee z opowieści Lewisa Carrolla, przez którego plaża staje się sceną podstępu. Przywołuje również akt stworzenia opisany w Księdze Genesis, określając plażę jako należącą do lądu, stąd przebywanie na plaży jest zawsze rodzajem małej, a jednak wyraźnej inwazji, próbą ustanowienia posiadania. Tak więc eseje, które pojawiły się w zbiorze *Aristippus Meets Crusoe: Rethinking the Beach Encounter*, lokują się także w przestrzeni „pomiędzy”, opisując sytuacje graniczne, miejsca spotkań z Innym, choć niekoniecznie spotkania takie mają miejsce na opisanej plaży.

Właśnie przypadkiem kolonialnych spotkań z Innym zajął się w swym tekście Erhard Reckwitz z Uniwersytetu w Essen, skupiając się na binarnej organizacji przedstawienia wczesnych relacji kolonialnych, określając je sformułowaniem Frantza Fanona „manicheisme delirant”. Autor w swym eseju przywołuje na początek spotkanie Trinkula z Kalibanem, gdzie rasowo Inny - Kaliban jest na starcie oceniony przez Trinkula jako stojący najniżej w hierarchii, co było znamienne dla spotkań z Innym, wpisujących się w paradygmat kolonialny. Autor przywołuje kolonialne spotkania m.in. w *Pogromcy zwierząt* Jamesa Fenimora Coopera, w poezji romantycznej Thomasa Pringle’a, a także we współczesnych tekstach, problematyzują-

cych wcześniejsze przedstawienia relacji kolonialnych, w np.: *Szatańskich werse-
tach* Salmana Rushdiego czy *Przepasce z liści* Patricka White'a. Te przykłady lite-
rackie służą autorowi do rozważań na temat relatywizujących tendencji dyskursu
kolonialnego, według którego z jednej strony status zdominowanych musiał być
zredukowany tak, aby usprawiedliwić proces podboju i dominacji, a z drugiej stro-
ny Inny musiał być postrzegany jako posiadający pewne cechy ludzkie po to, aby
można było roztaczać przed nim wizję cywilizacji europejskiej.

Wracając do spotkania Kalibana z Trinkulem, warto zacytować pytanie zadane przez Ampiego Coetzee: jak rekonstruować reprezentacje Innego z przekazów kolonialnych i czy jest to możliwe? Coetzee w swym tekście zajmuje się analizą wczesnych tekstów, relacjonujących spotkania i kontrakty kolonialne, szczególną uwagę zwracając na znaczenie przedmiotów pełniących funkcje podarków lub zapłaty, ale też próbując odszyfrować z niejasnych przesłanek formę przekazu i porozumienia między rdzennymi mieszkańcami a kolonizatorami. Podkreśla niejednoznaczność, ale istotną funkcję języka w „trans-lacji”, „inter-pretacji”, języka tłumacza - osoby odpowiedzialnej nie tylko za przekazywanie dóbr materialnych, ale też wiedzy o dwóch kulturach w punkcie styczonym. Coetzee podaje m.in. przykład Khoikhoi, dosłownie „Beach Walker” (co odsyła nas do samego tytułu zbioru i kolonialnych spotkań na plaży), by zanalizować szczegółowo wymianę bydląt i pierwsze kontakty holenderskich kolonizatorów z Khoikhoi, stwierdzając, iż nie można oddać głosu tym, którzy nie mieli pisma. Autor dowodzi, że nie wartość prezentów jest tym, na co należy zwrócić szczególną uwagę (gdyż kontrakty podpisywane przez Holendrów były w oczywisty sposób jednostronne), lecz znaczenie, jakie nadawali im kolonizatorzy oraz interpretacje tychże przedmiotów czynione przez rdzennych mieszkańców. Różnice między reprezentacjami zaś określa jako istotne również dla współczesnej Południowej Afryki.

Odchodząc od politycznego znaczenia rzeczywistych spotkań na plaży, E.M. Anne Bailie zajmuje się w swym eseju fikcyjnymi kontaktami i ich możliwymi konsekwencjami i w tym celu analizuje dwie wybrane sztuki Jaspera Mayne. Jak określa autorka, sztuki Mayne'a przedstawiają typowe problemy pisarstwa kolonialnego: lęki na temat płci i zainteresowanie Innym i „dzikim”. W dziełach tych widać skoncentrowanie się na Innym, outsiderze, jednak, co ciekawe, każda tego typu postać ujawnia swą „prawdziwą naturę”, która okazuje się być taka sama, jak natura wszystkich pozostałych bohaterów. Także poszukiwanie „prawdziwej natury” danej postaci jest ciekawą metaforą dla podróży i eksploracji, typowych motywów kolonialnych. Analizuje także znaczenie motywu morza i morskich wojaży oraz postaci rdzennych mieszkańców i potworów morskich, stwierdzając, iż język i przedstawienie teatralne tworzą potwora tam, gdzie rzeczywistość go nie ma. Niezwykle ważny jest w tym kontekście motyw transformacji bohaterów utworu: potwory i dziwadła powstają przed oczami widza, personifikując lęki i odsłaniając niespodziewane bogactwo znaczeń.

Podobna różnorodność znaków, śladów i reliktyw jest przedmiotem badań Liliane Louvel, która w swym eseju rozważa „retorykę mocy i moc retoryki”,

analizując utwór Michaela Ondaatje *Angielski pacjent* oraz *Czekając na barbarzyńców* J.M. Coetzego. Autorka pisze o powieści Ondaatjego jako o paradygmatycznym przykładzie fuzji między sztuką kartograficzną a sztuką archeologiczną, skupiając się na sposobach myślenia o kreacji artystycznej i reprezentacji przestrzeni, przywołując chociażby takie metafory, jak platońskie lustro, simulacrum i odbicie w wosku, jak również klasyfikację kategorii reprezentacji Peirce'a. Louvel skupia się na szczegółowo analizowanych sposobach reprezentacji przestrzeni, takich jak spirala, koło, centrum i peryferia oraz krzyż, znajdując wielorakie odniesienia dla tych znaków. Za Deleuzem i Guattari autorka przypomina czytelnikom, iż tekst literacki jest aranżacją, stwierdza, że jest on miejscem inskrypcji, gdzie czytelnik i narrator mogą się spotkać dzięki znakom i śladom reprezentacji pozostawionym na tekstualnym brzegu.

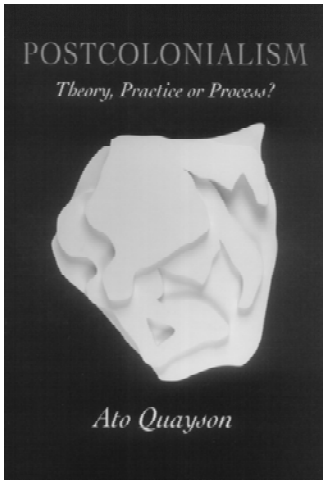
Krzysztof Kowalczyk – Twarowski koncentruje swą analizę na manifestacjach post-kolonialnych alegorii w trzech powieściach Johna M. Coetzee, przyjmując założenie, że wszelkie spotkania kolonialne mogą być postrzegane przez pryzmat alegorii. Kowalczyk - Twarowski zauważa punkt zbieżny trzech powieści, którym jest przedstawienie człowieka Zachodu, racjonalnego protagonisty, jako wyalienowanego ze świata natury, co autor trafnie określa mianem kompleksu pasywności i uprawy ogródka (the passivity – gardening complex). Zauważa on również ważne cechy powieści *Foe* świadczące o jej postmodernistycznym charakterze, wymieniając m.in. dyskurs feministyczny jako element istotnie kształtujący postaci i przedstawione wydarzenia. Autor wskazuje również na wyjątkową pozycję postaci Piętaszka z powieści Coetzee, gdyż sposób jej skonstruowania nie pozwala na interpretację tej postaci w ramach literackiego dyskursu zachodniego.

Ciekawym i wyjątkowym rozwinięciem motywu przewodniego zbioru *Aristippus Meets Crusoe* - jakim jest spotkanie na plaży - stanowi esej Stephena Tapscotta, w którym autor odchodzi od linearnej organizacji wybrzeża na rzecz formy okręgu. Tapscott stwierdza, iż ta ostatnia forma jest bliższa konceptualnym wyobrażeniom wywodzącym się z obszaru Północnej Ameryki, podając jako przykład dziewiętnastowieczne malarstwo, a w szczególności koncentrując się na obrazie Thomasa Eakinsa - *Pływacy*. Autor zajmuje się analizą specyfiki amerykańskiej w odniesieniu do formy geometrycznej, wskazując na to, iż kulturowa geometria to geometria okręgu. Rozpoznaje również Ralpha Waldo Emersona jako najśłynniejszego teoretyka artykułującego metaforę okręgu i „napięć cyrkulacyjnych”, dla którego amerykańskie ja personifikuje napięcia między plażą a miastem, między indywidualizmem i autonomicznością a społecznym doświadczaniem siebie. Od emersońskich metafor cyrkulacyjnych postępu i kultury Tapscott przechodzi do egzemplifikacji w sztukach wizualnych, skupiając się na *Pływakach* Eakinsa. Autor przeprowadza analizę kompozycji obrazu, na którym postaci przedstawione są w kręgu, swymi ciałami układają sekwencję etapów życia; wszyscy pływacy według autora są jednym i tym samym życiem, w harmonii ze światem natury, co w ciekawy sposób koresponduje z tradycyjną metaforą spotkania na plaży.

Jednym z możliwych symboli spotkania na plaży jest odbicie stopy w piasku, czego doświadczył Robinson Crusoe. Właśnie interpretacja odcisku stopy - wpisana w powieść Daniela Defoe jako potencjalnie diaboliczny bądź też własny ślad - jest punktem wyjścia dla rozważań Grega W. Zachariasa. Autor zajmuje się analizą tejże dwoistości, wpisanej w *The American Scene* Henry'ego Jamesa, wskazując na ciekawe podobieństwo w rozumieniu ja u Jamesa i Defoe, dla których jest ono zbiorem tożsamości z przeszłości i chwili obecnej. Stąd szokujące rozpoznanie śladu na piasku: ślad ten jest zagrożeniem dla tak rozumianego ja, znamionuje napięcie między pragnieniem życia w społeczności i odrzucaniem go. Autor rozważa strategię *nietożsamości* (*nonidentity*) przedstawionej przez Ross Posnock, czytając *The American Scene* raczej jako artykulację hybrydycznego ja, gdzie język świadczy o rozpoznaniu ograniczenia w analizie swego ja, a sama narracja ja jest hybrydyczna.

Podobnie hybrydycznym można nazwać *Aristippus Meets Crusoe: Rethinking the Beach Encounter*, jako że w zbiorze tym znalazły miejsce rozmaite wariacje na temat spotkania w przestrzeni liminalnej, na styku dwóch różnych systemów, różnie też pojmowanych przez rozmaitych autorów, czy będzie to pustynia (Bojana Bujwid, Marek Kulisz), jaskinie (Carmen Concilio), wyspa (Antonio Ballesteros Gonzalez), czy też przestrzeń między bogiem a człowiekiem (Claudia Prainito). Dyskusja o tego typu spotkaniach została podjęta, a pierwszy ślad na piasku został odczytany. Krytyczna i wywodząca się z rozmaitych tradycji analiza tychże śladów – tekstów dotyczących tematyki kolonialnej – otwiera wiele dróg dla dalszych przemyśleń, dla których drogą może być zarówno linearna struktura plaży, jak i spiralność okręgu.

Noty o książkach



Ato Quayson, *Postcolonialism. Theory, Practice or Process?* (*Postkolonializm: teoria, praktyka, czy proces?*) Malden: Polity Press in association with Blackwell Publishers, 2000. (297 stron, publikacja anglojęzyczna, wydanie w miękkiej oprawie).

Postkolonializm: teoria, praktyka, czy proces? jest drugą z czterech pozycji książkowych autorstwa Ato Quaysona – badacza, który jako pierwszy czarnoskóry uczyony afrykański w historii Uniwersytetu w Cambridge otrzymał tam stanowisko wykładowcy. Quayson pełni dziś funkcję Dyrektora Centrum Studiów Afrykańskich Uniwersytetu w Cambridge, gdzie wykłada literatury anglojęzyczne w Pembroke College. Jest też współredaktorem czasopisma *Interventions: Journal of Postcolonial*

Studies oraz członkiem komitetu redakcyjnego *African Literature Today*. Zainteresowania Ato Quaysona oscylują wokół problematyki statusu *literatury jako teorii* w kontekście współczesnej krytyki literackiej i teorii literatury, a ostatnio koncentrują się także na literackich manifestacjach fizycznej niepełnosprawności w tekstach zakorzenionych w różnych tradycjach kulturowych. Wśród najważniejszych publikacji autora omawianej książki znajdziemy *Strategiczne transformacje w pisarstwie nigeryjskim* (*Strategic Transformations in Nigerian Writing* – 1997), *Kalibracje* (*Calibrations: Reading for the Social* – 2002), wprowadzenie i komentarze do zbioru esejów Nelsona Mandeli opublikowanych pod wspólnym tytułem *Do wolności nie dochodzi się spacerkiem* (*No Easy Walk to Freedom*), oraz zredagowany wspólnie z Davidem Theo Goldbergem tom prac pt. *Przemieszczając postkolonializm* (*Relocating Postcolonialism* – 2003).

O specyficie prac Ato Quaysona decydują pewne cechy charakterystyczne dla jego ujęcia problematyki postkolonialnej. Z jednej strony bowiem stanowisko tego badacza to stanowisko *zaangażowane*; z drugiej zaś – cechuje je silna orientacja teoretyczna. Interakcję obu tych elementów nietrudno zaobserwować w problematyce poruszanej w wywodzie omawianej tutaj książki *Postkolonializm: teoria, praktyka, czy proces?*, która stanowi interesujące wprowadzenie do tej popularnej dziś, lecz złożonej dziedziny o wielu obliczach.

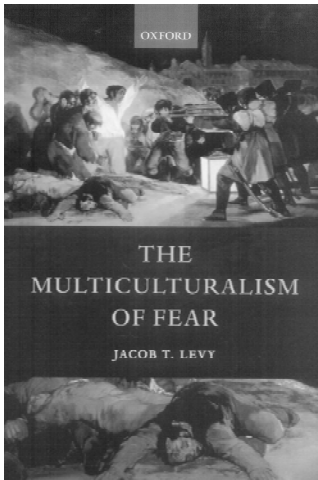
Przyjmując perspektywę interdyscyplinarną, Quayson wprowadza swego czytelnika w samo centrum debaty postkolonialnej, której złożoność badacz skutecznie demonstrować wskazując jej powiązania z krytyką literacką, filozofią, antropologią, historią i polityką. W książce, na którą składa się obszernie wprowadzenie,

sześć rozdziałów, przypisy, bibliografia i dobrze skonstruowany indeks, badacz przedstawia kolejno: swoje własne stanowisko metodologiczne, instrumentalny i synoptyczny wymiar interdyscyplinarności w badaniach postkolonialnych, problematykę postkolonialnej historiografii i wiedzy lokalnej, literaturę jako akt nacechowany politycznym symbolizmem, powiązania między postkolonializmem i postmodernizmem, oraz – w rozdziale ostatnim – postkolonialną analizę Szekspirowskiego *Kupca weneckiego*. Kolejne etapy erudycyjnego wywodu Ato Quaysona wskazują skomplikowane implikacje różnych metodologicznych ujęć problematyki postkolonialnej w kontekście praktyki kulturowej i politycznej, która dla autora jest ostatecznym probierzem sensu działalności naukowej. Quayson pisze:

[...] W moim przekonaniu, projekt ‘postkolonialny’ musi być wyczulony na wszelkie zaburzenia równowagi i wszelką niesprawiedliwość – bez względu na to, czy ma ona miejsce na Wschodzie, czy na Zachodzie, Północy, czy Południu i bez względu na to, czy owe zaburzenia wiążą się z rasizmem, pornografią dziecięcą, wyzyskiem pracy kobiet, prawami małych mniejszości etnicznych, politycznym autorytaryzmem, czy degradacją środowiska naturalnego. Istotne jest bowiem to, że projekt postkolonialny musi być postrzegany jako projekt *przeciwdziałania konsekwencjom* powstałych w świecie zaburzeń równowagi, a nie jedynie jako perspektywa badawcza, dotycząca poszczególnych „postkolonialnych” organizmów polityczno-społecznych. [...] (s. 11)

Tak sformułowane stanowisko badacza przekłada się znakomicie na jego deklaratywny gest samookreślenia. Jego praca, jak sam wskazuje, stanowi „byt pośredni” między krytycznym wprowadzeniem do studiów postkolonialnych a dziełem niejako „programowym”, mającym na celu stworzenie podstaw dla takiej debaty naukowej, która umożliwiłaby przełożenie istniejących modeli krytyki postkolonialnej na praktykę konkretnych zastosowań nie tylko w świecie nauki, ale także – a może przede wszystkim – w sferze działalności organizacji pozarządowych, aktywizmu politycznego i społecznego, czy w końcu w kontekście działań wszystkich jednostek faktycznie zaangażowanych w rozwiązywanie problemów, jakie zrodził świat kolonializmu i imperialnej mocarstwowości. W ten sposób, przyjmując stanowisko zbliżone do marksizmu w najlepszym wydaniu Terry’ego Eagletona, Ato Quayson proponuje rozumienie terminu „postkolonializm” w kategoriach *procesu*. Postkolonializm w jego ujęciu to dyskurs antycypacyjny, który funkcjonując ze świadomością, iż kondycja, którą *nazywa*, jeszcze nie zaszła – działa tak, aby do jej reifikacji ostatecznie doprowadzić. Taki pogląd owocuje w praktyce stanowiskiem teoretycznym i głęboko intelektualnym, lecz jednocześnie *stosowanym*, zaangażowanym, choć bez wątplenia rygorystycznie naukowym. W przekonaniu Quaysona bowiem, postkolonializm należy rozumieć jako *proces postkolonizacji* – czyli jako samoświadome działanie intelektualne i pragmatyczne, zorientowane na niwelację skutków kolonializmu i wiążące się z nieustanną walką przeciwko wszelkim jego współczesnym przejawom.

Próbując ująć swoje własne poglądy na temat postkolonializmu najprościej, autor książki posiłkuje się odpowiedzią, jakiej Gandhi udzielił niegdyś na pytanie dotyczące jego przeświadczeń na temat współczesnej cywilizacji. „Sądzę, że to niezły pomysł” – przewrotnie cytuje Quayson, werbalizując w ten sposób przeświadczenie, że świat współczesny *jeszcze nie jest* światem postkolonialnym, ale jednocześnie dając wyraz nadziei, że *postkolonializm* jako *proces postkolonizacji* ostatecznie do tego doprowadzi.



Jacob T. Levy, *The Multiculturalism of Fear*, Oxford: Oxford University Press, 2000 (268 stron, publikacja anglojęzyczna, wydanie w twardej oprawie).

Wiele mówiący tytuł pracy Jacoba T. Levy'ego – *Wielokulturowość lęku* – nawiązuje do myśli politycznej Judith Shklar, która czerpiąc inspirację z filozofii Montesquieu wypracowała szczególną perspektywę postrzegania zjawisk polityczno-społecznych, opartą na etycznych założeniach pojęcia „liberalizmu lęku” (*liberalism of fear*). W artykule zatytułowanym „Lęk i myślenie” („Fear and thinking”), zamieszczonym w czasopiśmie *The New Republic* z 13 lipca 1998, połączenie tytułowych pojęć w kontekście ewolucji światopoglądów liberalnych znakomicie przybliżyła Peter Berkowitz:

[...] Niewielu spośród tych, którzy skarżą się na liberalizm bierze poważnie pod uwagę możliwość wyboru alternatywy w postaci polityki, która nie respektowałaby indywidualnych praw jednostki, nie zapewniałaby równości w obliczu prawa, czy nie popierałaby praktyki tolerancji. W obecnych czasach, w okolicznościach, w których zasadnicze idee liberalizmu wyznają niemal wszyscy, a jego polityczne manifestacje można do woli drwić – zażenowanie budzi fakt, jak łatwo jest zapomnieć o tym, że niespełna pół wieku temu – kiedy upadł jeden potwór, a drugi właśnie nabierał mocy – myślący ludzie mieli istotnie podstawy do tego, by bać się o przyszłość liberalizmu, jak łatwo umyka z pamięci fakt, że obronie liberalnych zasad poświęcały całą swą energię i intelekt jednostki wyjątkowe, ludzie niezwykłego formatu[...] (s. 38)

Jeżeli liberalizm cechujący współczesne demokracje Zachodniego świata można określić jako „liberalizm bez obaw” – czym jest „liberalizm lęku”, do którego nawiązuje Levy? Shklar twierdzi, że „pierwotny i jedyny sens liberalizmu, który da się obronić, wyrasta z [...] idei, że każdy dorosły człowiek powinien móc bez obaw podejmować [...] decyzje w związku z [różnymi] aspektami swego życia – o ile konsekwencje tych decyzji nie naruszą analogicznej swobody każdego innego dorosłego człowieka – i o ile zachowana zostanie relacja kompatybilności [swobód]”. W ujęciu Shklar, jak zauważa Berkowitz, niezależny od metafizyki czy całościowego systemu etycznego liberalizm jest zespołem poglądów wyrosłych z intelektualnego sceptycyzmu, stanowiącego podstawę tolerancji i pluralizmu. W świetle tego stanowiska, największym złem jest okrucieństwo oraz lęk, jaki owo okrucieństwo budzi – zaś szafarzami przemocy są rządy państw. Jacek Hołówka, w rozdziale siedemnastym swojej książki *Etyka w działaniu*, poświęconym pojęciu wolności – oferuje następujące podsumowanie intelektualnego stanowiska badaczki:

Judith Shklar twierdzi, że [...] liberalizm powinien unikać patronowania jakiegokolwiek polityce społecznej. Powinien ograniczyć się do przeciwdziałania temu, co jest w społeczeństwie najgorsze, tj. totalitaryzmowi, który przekształca zdrowe społeczeństwo w gromadę ludzi załęcznionych, ogarniętych poczuciem zagrożenia [...]. Liberalizm lęku nie opiera się na teorii pluralizmu moralnego, i z pewnością nie proponuje *summum bonum* – najwyższego dobra, do którego miałyby dążyć wszystkie czynniki polityczne. Wskazuje natomiast, co stanowi *summum malum* – najwyższe zło – którego wszyscy powinniśmy unikać. Tym złem jest okrucieństwo i lęk, jakie ono wzbudza, a nawet lęk przed tym lękiem. W tym właśnie sensie liberalizm lęku odwołuje się do powszechnych i szczególnie kosmopolitycznych wartości, z którymi każdy liberalizm był związany w historii.

Wersja liberalizmu postulowana przez Judith Shklar opiera się więc na politycznej samoświadomości, która powołuje do istnienia koncepcję rządu o ograniczonych uprawnieniach, jednak takiego, który byłby wystarczająco silny, aby zapewnić zachowanie zarysowanej wcześniej zasady kompatybilności – zarówno w relacjach społecznych, jak i w stosunkach między władzą a obywatelami.

W kontekście takiej analogii łatwo jest przedstawić zasadnicze idee, jakie tkwią u podłoża rozważań Jacoba T. Levy'ego. *Wielokulturowość lęku* to koncepcja wyrosła z liberalnego myślenia, które w omawianej tutaj pracy przybiera postać normatywnej teorii, dotyczącej zasad, jakie winny obowiązywać w relacji pomiędzy władzami danego państwa a wielokulturowym społeczeństwem. Autor określa swoje cele następująco:

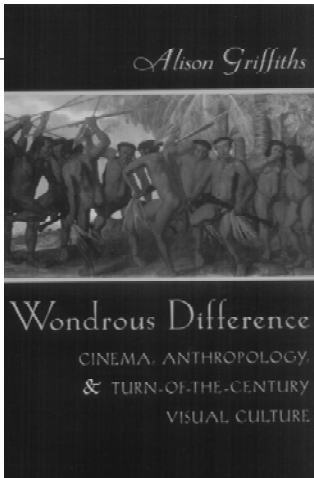
To jest książka o wielokulturowości, etniczności i nacjonalizmie. Jej celem jest wyłożenie zasad teorii normatywnej, która organizuje kwestie związane na przykład z pytaniami o to, jak państwa powinny odnosić się do pluralizmu kulturowego, w jaki sposób i w jakich sytuacjach powinny dostosowywać się do potrzeb mniejszości etnicznych, kiedy usprawiedliwiony jest gest oderwania się od państwa danej grupy mniejszościowej, oraz jakie żądania można, a jakich nie można w sposób uprawniony wobec państwa wysuwać w imieniu indywidualnych społeczności kulturowych. Jako praca z dziedziny normatywnej teorii politycznej, niniejsza książka musi przyjąć pewne elementy świata jako dane, a pewne – jako podlegające reformom. [...] Normatywne teorie, które pretendują do miana odpowiedzialnych, muszą [...] przyjąć niektóre aspekty życia w wieloetnicznym świecie jako aksjomaty – „muszą”, ponieważ podejmowane dotąd próby zaprzeczenia ich aksjomatyczności, lub starania, by radykalnie ów „zestaw danych” zmienić – obracały się raz po raz w krwawą klęskę. „Muszą”, ponieważ fakty nie kłamią. „Muszą” – lecz [z wielu innych względów] także „powinny” [takie założenie poczynić.] (s. 5)

W świetle przyjętych normatywistycznych założeń, Levy rozumie pojęcie wielokulturowości lęku jako podstawowe pojęcie teorii społecznej, tworzonej w tradycji Montesquieu, Madisona, Tocqueville'a, Milla czy Actona, którą sam określa

jako „liberalną teorię normatywną”. Taka wielokulturowość jest filozofią społeczną unikającą „patronowania jakiegokolwiek polityce społecznej”, zmierzającą wszakże ku demaskowaniu i neutralizacji praktyk intelektualnych, które mogłyby doprowadzić do tragicznych w skutkach praktyk politycznych i społecznych.

W najogólniejszych zarysach, stanowisko metodologiczne Jacoba T. Levy’ego stanowi specyficzną „wersję” liberalizmu Shklar. W odróżnieniu od autorki *Liberalizmu lęku*, Levy koncentruje się nie tyle na *ogólnych* relacjach między jednostką a państwem, ile na kompleksie zjawisk *szczególnych*, związanych ze swobodami i uprawnieniami jednostki w kontekście społeczności wieloetnicznych i wielokulturowych (w wielu przypadkach o kolonialnych korzeniach) – jednak tak, jak ona, kładzie szczególny nacisk na powracające nieustannie zagrożenia natury politycznej, których trzeba unikać, lecz od których nie sposób uciec.

Wielokulturowość lęku dzieli się na trzy części, na które składa się wstęp, osiem rozdziałów, posłowie, bibliografia, wykaz cytowanych przypadków, oraz indeks. Część pierwsza, „Teoria polityczna w wieloetnicznym świecie” dotyczy problemów takich, jak teoria polityczna wobec wielokulturowości i nacjonalizmu, „wielokulturowość lęku”, oraz okrucieństwo i konflikt w kontekście „wieloetnicznej” polityki. Część druga poświęcona jest moralnym aspektom przynależności kulturowej i porusza kwestię niemożliwości uniwersalnego nacjonalizmu oraz problemy związane z pluralizmem i zróżnicowaniem w świetle ochrony mniejszościowych społeczności kulturowych. Część trzecia koncentruje się na dyskusji poświęconej kategoriom interakcji międzyetnicznych (działań i roszczeń prawnych) w świetle analizy konkretnych zjawisk, jakie miały miejsce w historii kultury – dzięki czemu interesujący teoretyczny wywód zyskuje dodatkowe „pragmatyczne” oparcie w postaci analizy realnych wydarzeń. Książka, opatrzona obszerną bibliografią i wygodnym indeksem, stanowi pozycję wartościową i inspirowaną – szczególnie, jeżeli jej recepcja nastąpi w świetle rozwoju studiów postkolonialnych, a także – co dla polskiego odbiorcy jeszcze istotniejsze – w świetle globalizacji kultury i dominacji tendencji zjednoczeniowych w polityce europejskiej. Dlatego też z pewnością warto ją polecić uwadze Czytelników.



Alison Griffiths, *Wondrous Difference. Cinema, Anthropology & Turn-of-the-Century Visual Culture*, New York: Columbia University Press, 2002 (463 strony, publikacja anglojęzyczna, wydanie w miękkiej oprawie).

Jay Ruby, wybitny specjalista w dziedzinie antropologii z Temple University, podsumował znaczenie omawianej tu książki następująco:

[...] Przedziwna różnica wnosi *bezcenny wkład w nasze pojmowanie historii i ewolucji filmu etnograficznego z czasów poprzedzających ukazanie się dokumentu Roberta Flaherty'ego Chinook of the North. Nieposzlakowany warsztat badawczy w połączeniu z wolnym od żargonu stylem pisarskim Alisona Griffiths'a powodują, iż lektura jego książki jest prawdziwą*

przyjemnością. Przedziwna różnica oferuje czytelnikowi nowe, pogłębione rozumienie relacji, jakie zachodzą pomiędzy kulturą wizualną, instytucją muzeum, filmem etnograficznym, światem kinematografii komercyjnej i antropologią między rokiem 1890 a rokiem 1920. Pozycja znajdzie się wśród standardowych tekstów krytycznych dla takich dziedzin, jak antropologia, muzealnictwo, oraz filmoznawstwo. [...]

Stanowisko cytowanego tu uczonego podziela większość recenzentów książki Alisona Griffiths'a, której pierwsza niepublikowana wersja zdobyła Nagrodę Towarzystwa Filmoznawczego za najlepszą dysertację roku 1999. Z pewnością przychyli się do niego także wnikliwy czytelnik, zainteresowany zjawiskami dotyczącymi reprezentacji Innego w kontekście filmu, który u początków wieku dwudziestego przyjął rolę „mediatora” różnic kulturowych.

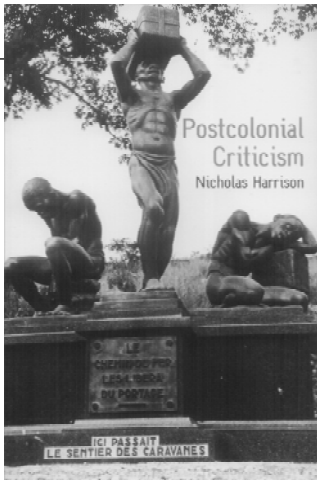
Alison Griffiths rozpoczyna swój wywód od analizy zamieszczonej na okładce książki reprodukcji obrazu Alberta Eckhouta z roku 1641, w którym malarz przedstawił grupę Indian Tarairu w rytualnym tańcu. Choć obraz, jak zaznacza Griffiths, powstał ponad dwieście pięćdziesiąt lat przed narodzinami filmu, utrwalona w nim specyfika europejskiego postrzegania odmiennych, geograficznie i conceptualnie odległych kultur – nasycona ambiwalencją i wyrosła z „zadziwienia” – jest elementem wspólnym wszelkich prób podejmowanych przez Zachodnich malarzy, fotografów i filmowców, aby przy pomocy środków wizualnych umożliwić odbiorcy „spotkanie” z etnicznym Innym. Badacz dostrzega, że wczesny film etnograficzny charakteryzuje podobna, jak w przypadku Alberta Eckhouta ikonografia „dzikości”: tak dawniejsze, jaki i nowsze reprezentacje wizualne odległych kulturowo społeczeństw cechuje bowiem eurocentryzm, by tak rzec, „mitygowany”. Sposób przedstawiania Innego sugeruje subiektywną złożoność osobowości odmalowywanych postaci: ludzi, którzy nie tylko świadomi są dokonywanego przez twórcę obrazu aktu inskrypcji i „zwracają spojrzenie”, ale także umożliwiają mu – na przykład – zarejestrowanie ich „komentatorskiego”

(czyli nie: „aktywnego”) uczestnictwa w przedstawianej scenie. Mimo to, twórcy obrazów, operatorzy kamer, czy fotografowie – choć pozornie odzwierciedlają portretowane postaci podmiotowo i rejestrują złożoność relacji społecznych w „scenkach z życia” odległych kulturowo zbiorowości – nie są w stanie uniknąć swoistej ambiwalencji, wpisanej w tego rodzaju przedstawienie.

Choć z założenia wizualna reprezentacja Innego (wynikająca z silnie zakorzenionej w kulturze Zachodu fascynacji „dziką egzotyką”) stanowić ma medium „spotkania” i ostatecznie służyć poznaniu, to jednak język znaków, jakimi operuje dokonujący inskrypcji obserwator jest tak głęboko osadzony w dyskursie eurocentrycznym, że ustanowienie innej, niż tymczasowa i powierzchniowa wspólnoty wartości – okazuje się niezwykle trudne, jeżeli nie całkiem niemożliwe. Ambiwalencja takich reprezentacji przejawia się więc w jednoczesnym uobecnieniu się w niej elementów stereotypu postrzegania Innego (obowiązkowy niemal rytualny taniec, nagość, „naturalne” ozdoby, prymitywne uzbrojenie) – i jego „przedziwnej” podmiotowości.

Tak zorientowany wstęp stanowi punkt wyjścia dla złożonego, trzyczęściowego wywodu, który obejmuje problematykę reprezentacji etnograficznej z czasów poprzedzających pojawienie się kinematografii, związki pomiędzy wczesnym filmem etnograficznym i nauką oraz kulturą popularną, oraz relacje łączące muzealnictwo, film etnograficzny i antropologię. Na proponowaną przez Alisona Griffiths’a historię ewolucji wizualności w dyskursie Zachodniej antropologii i etnografii składa się osiem znakomicie skomponowanych rozdziałów (ilustrowanych niemalże stoma fotografiami i rycinami), z których każdy opatrzony jest drobiazgowymi przypisami. Całości zaś dopełniają wyczerpująca bibliografia, obszerna filmografia oraz czytelny indeks.

Erudycyjna, metodologicznie zdyscyplinowana, oferująca bogactwo informacji książka Alisona Griffiths’a jest niewątpliwie jedną z najważniejszych pozycji w przestrzeni badań nad kulturą, a w świetle interdyscyplinarnych studiów o postkolonialnej orientacji – pozycją wręcz niezbędną. Rzetelność badań, rozległy materiał ilustracyjny i czytelny, jasny styl autorski powodują, iż *Przedziwna różnica* jest jednocześnie świetnym tekstem naukowym i znakomitą lekturą zarówno dla specjalisty, jak i dla adepta studiów nad problematyką reprezentacji w kontekście dyskursu kolonialnego. Rzecz z pewnością godna polecenia.



Nicholas Harrison, *Postcolonial Criticism. History, Theory and the Work of Fiction*, Cambridge and Malden: Polity Press in association with Blackwell Publishers, Inc., 2003 (221 stron, publikacja anglojęzyczna, wydanie w miękkiej oprawie).

Praca Nicholasa Harrisona – na którą składa się teoretyczny wstęp, sześć analitycznych rozdziałów i poświęcone relacji między “teorią” a “literackością” polemiczno-krytyczne posłowie – obejmuje szerokie spektrum problemów o podstawowym dla studiów postkolonialnych znaczeniu. Znajdziemy tu analizy poświęcone takim kwestiom, jak: związki pomiędzy fikcją literacką a krytyką postkolonialną; specyfika kolonializmu i dyskursu kolonialnego; relacje zachodzące między rasizmem i realizmem

w kontekście historycznych uwarunkowań; problematyka rasy w przestrzeni tożsamości, inskrypcji i lektury; kulturowa praktyka reprezentacji i „reprezentowalności” w odniesieniu do tzw. literatur mniejszościowych – a w końcu także problematyka powiązań, jakie można zaobserwować między kobiecą tożsamością, nacjonalizmem, a literackim „ja”. Choć początkowo można byłoby odnieść wrażenie, że zakres problematyki, którą praca stara się ogarnąć, jest niebezpiecznie szeroki, okazuje się szybko, iż Harrison nie proponuje czytelnikowi “dzieła-worka”, w którym mieszczą się wprawdzie wszystkie ważne dla studiów postkolonialnych pojęcia, i które traktuje wszelkie relacje pobieżnie, lub odtworczo: *Krytyka postkolonialna* okazuje się pracą inteligentną, interesującą i inspirującą, zorientowaną wokół konkretnej kompozycyjnej osi. Oś tę stanowi literatura, której skomplikowane relacje ze światem ideologii, polityki, dyskursu krytycznego oraz świadomością teoretyczną i myślą społeczną stanowią nić przewodnią prezentowanego w pracy wywodu.

Książka, jak sam autor zaznacza we wstępie, „przeznaczona jest dla czytelników zainteresowanych związkami literatury z kolonializmem i jego schedą” – lecz owo ogólne sformułowanie wydaje się wymagać uzupełnienia. Docelowy czytelnik *Krytyki postkolonialnej* to przede wszystkim czytelnik kompetentny – badacz lub student wyższego roku, zaznajomiony z dyskursem poststrukturalnych metodologii badań literackich i kulturowych – który umiejętnie dostrzeże w przestrzeni studiów postkolonialnych skomplikowane mechanizmy łączące ze sobą w nierozzerwalny kompleks literaturę, historię i ideologię. Owo bogactwo kulturowych relacji, jak zauważa Harrison, jest częstokroć pomijane lub przeoczone przez krytyków, którzy dążą do tego, by jak najszybciej przedstawić potencjalnemu czytelnikowi *własne* polityczne stanowisko. W rezultacie takich działań, zwraca uwagę autor, “wiele wywodów tworzy się na podstawie nieusprawiedliwionych założeń na temat [różnorodnych] oddziaływań, jakie literatura i krytyka istotnie mogą [...] wywierać”.

Aby uniknąć takiego niebezpieczeństwa, konstrukcyjnym założeniem przedstawionego w książce wywodu jest zorientowanie go wokół analiz konkretnych przypadków, zaczerpniętych z „praktyki kulturowej”. Każda z Oproponowanych w omawianej pracy analiz eksploruje możliwości różnych strategii lektury i różnych form historycyzacji odczytywanych tekstów. “Jak większość prac z tej dziedziny”, pisze Nicholas Harrison,

[...] także i ta zawiera wiele treści nieliterackich i podejmuje kwestie związane z historią, polityką i myślą krytyczno-kulturową. Podejmując jednak decyzję, aby centrum moich rozważań uczynić właśnie dzieła literackie – nie czyniłem żadnych *założeń* co do wartości albo natury literatury czy literaturoznawstwa, ani też nie przyjmowałem żadnych “prawd” o ostatecznym miejscu i znaczeniu (bądź też braku znaczenia) fikcji literackiej w rozległej strukturze historycznych i ideologicznych mechanizmów, z którymi wiążą literaturę studia postkolonialne. Dążyłem raczej do tego, by problematyzować podobne kwestie i – przede wszystkim – stawiać w związku z nimi pytania [...] (s. 1)

Koncentrując swój wywód wokół wybranych, ważnych dzieł literatury światowej – zarówno kanonicznych, takich jak *Jądro ciemności* Josepha Conrada, czy *Obcy* Alberta Camusa, jak i nowszych, subkanonicznych, jak *Le Passé simple* [*Czas przeszły prosty*] znakomitego marokańskiego pisarza Drissa Chradbi, czy autobiografia Assii Djebar (czyli Fatimy-Zohry Imalayen), jednej z najważniejszych współczesnych pisarek algierskich – autor prowadzi swój dyskurs w taki sposób, że jego recepcja może przebiegać “dwupłaszczyznowo”. Adept studiów postkolonialnych, którego Harrison umiejętnie przeprowadza przez metodologiczny gąszcz pojęć, doceni klarowność przykładów i osadzenie teoretycznego dyskursu w praktyce interpretacyjnej; doświadczony badacz – stanie przed koniecznością zmierzenia się z podstawowymi pytaniami o metodologiczne, ideologiczne i polityczne podstawy krytycznych praktyk postkolonializmu jako dziedziny akademickiej.

Wprowadzając czytelnika w zasadniczy nurt postkolonialnej debaty poprzez analizę literackich efektów ewolucji świadomości naukowej i społecznej oraz samoświadomości artystycznej, Nicholas Harrison podejmuje interesującą próbę “ogarnięcia” – jeżeli nie systematyzacji – swojej “polifonicznej” dziedziny. Z jednej strony, czyni to na drodze analizy “samoświadomej” rewaluacji dyskursu historii w tekstach literackich, zaś z drugiej – przedstawiając omawiane teksty w diachronicznych ramach, jako owej historii swoisty produkt. Erudycyjnie napisana, inspirująca praca nie tylko kwestionuje zasadność “ustalonych już” w dyskursie krytycznym sposobów postrzegania relacji między lekturą, reprezentacją i kolonializmem jako praktyką kulturową, ale także proponuje krytykę istniejących norm interpretacyjnych, które “zakodowane” w dyskursie naukowym mogą dawać efekty często odległe od zamierzonych, umacniając kulturowe uprzedzenia na poziomie “sformułowanego” dyskursu, mającego owe uprzedzenia niwelować.

Książki nadesłane / Books Received

1. Katarzyna Bazarnik, *Od Joyce'a do liberatury*, Universitas 2002.
2. Mary Besemeres, *Translating One's Self*, Peter Lang Verlag 2002.
3. Dani Cavalro, *Cyberpunk and Cyberculture*, The Athlone Press 2000.
4. Mark Currie, *Difference*, Routledge 2004.
5. R.W. Dasenbrock, *Truth and Consequences*, The Pennsylvania State University Press 2001.
6. Henryk Domański, *Polska klasa średnia*, Fundacja Nauki Polskiej 2002.
7. C.G., Heilbrun, *Hamlet's Mother and Other Women*, Columbia University Press 2002, rpt.
8. Ian Hacking, *The Social Construction of What?*, Harvard University Press 2001.
9. R. Heiskala, *Society as Semiosis*, Peter Lang Verlag 2003.
10. Tomasz Małyżek, *Romans Freuda i Gradivy*, Fundacja Nauki Polskiej 2002.
11. Robert Nozick, *Invariances. The Structure of the Objective World*, Harvard University Press 2001.
12. Ryszard Nycz, *Język modernizmu*, Fundacja Nauki Polskiej 2002.
13. J. Spahr, *Everybody's Autonomy. Connective Reading and Collective Identity*, The University of Alabama Press 2001.
14. Andrzej Szahaj, *Ironia i miłość*, Fundacja Nauki Polskiej 1996.
15. Waleria Szydłowska, *Camus*, Wiedza Powszechna 2002.
16. B. Thayer –Bacon, *Relational '(e)pistemologies'*, Peter Lang Verlag 2003.
17. Miguel Tamen, *Friends of Interpretable Objects*, Harvard University Press 2001.
18. Wawrzyniec Rymkiewicz, *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Fundacja Nauki Polskiej 2002.

Summaries

J.M. Coetzee

The Novel in Africa

In Coetzee's story, Elizabeth Costello, an Australian writer, boards an ocean-liner to entertain its passengers by giving talks about literature. Her fellow-entertainer is Emmanuel Egudu, a Nigerian writer lecturing on "The Novel in Africa". In his talk Egudu emphasises his Africanness, a special African identity. In conversation, the two characters discuss the novel in Africa; Elizabeth opines that what distinguishes the African novel is that it is not written for Africans but for foreigners. That fact imposes both restrictions and obligations on the African writer, which Coetzee's story illustrates and explores. What it also exposes is the naivety involved in drawing precipitous conclusions and offering generalisations based on a person's language, profession and ethnic origins.

Dorota Kołodziejczyk

Traversing the globe: postcolonial studies and theory of globalization

The article aims to analyze the significance of spatial categories in postcolonialism. Dorota Kołodziejczyk puts forth a thesis that the characteristic spatial anxiety of postcolonial studies (visible e.g. in the inspirations from Foucault and Guattari and Deleuze) locates this discipline firmly in new theories of cultural globalization. She argues that postcolonial studies aims to replace the dominant logic of temporality founding the concept of modernity with the concept of subjectivity as heterotopia – a place where a range of different, often incompatible and alien spaces come together. Postcolonialism, since its inception sensitive to the problem of cultural and national borders, and the borders of belonging, rests on the premise common to its varied trends, namely that each form of identity is local, interactive and dynamic. Kołodziejczyk examines the postcolonial spatial categories arguing that this is in the explorations of the local and the global flows and the tension between them that postcolonialism has a chance to contribute to the theorization of globalization more complex and productive than that stemming from former development studies. It has also a chance to break away from the now exhausted paradigms of (post)colonial/metropolitan manichean dichotomies. The conclusion is that this new spatial imagination unique to postcolonial theory and literature develops a vision of a new cosmopolitanism, which Homi Bhabha expresses as 'our sense of mutuality in the conditions of mutability'.

Zbigniew Biały

Capt. Lewis' Razor

On the basis of chosen travel narratives (mainly Alexander von Humboldt's *Personal Narrative of Travels to the Equinoctial Regions of the New Continent During the Years 1799 – 1804* and *The Journals of the Lewis and Clark Expedition*) the author anatomises the somatics of travel writing, looks into textual and extra-textual evidence and argues, remembering the etymology of the word "e/motion," that – compulsive travelling is a "moving" manifestation of death-wish.

Helen Tiffin

"White Men Read Books, We Hunt For Heads Instead": Head-Hunters from Borneo

In the eighteenth, nineteenth and the twentieth century „head trading” i.e., literal and metaphorical hunting for heads existed in numerous colonial contexts. At the close of the nineteenth century Borneo especially started to symbolise wildness of nature. Writing of Dayaks Europeans used (and sometimes questioned) existing stereotypes concerning head hunters. Carl Bock differs from other writers of that period because he makes an equation between head-hunting and cannibalism. On the other hand, Harriette McDougall, Spenser St. John, Alfred Russell Wallace, William Hornaday and A. C. Haddon minimise or negate that equation, stressing the civilised features of the Dayaks. The above-mentioned writers reflect to a certain extent European sentiments towards "civilisation" and "wildness" prevalent at the end of the nineteenth century, of which the best example can be found in Joseph Conrad's works where convenient attitudes are radically revalued.

Dominika Ferens

Visiting French and German Colonies: Knowledge and Power in Karl May's African Novels

This paper considers the ambivalent role that the still popular German writer Karl May (1842–1912) played in the construction of the German colonial discourse. Although May opposed the colonial race and did not travel outside Europe until he was in his sixties, by writing adventure fiction set in exotic locales he colonized the world with his pen. An interesting connection between race, power, and knowledge becomes apparent when we analyze May's "African" novels. At a time when Germany was intent on annexing Namibia, Togo, and Cameroon, May's protagonist is interested only in British and French colonies. He ostensibly travels as an amateur ethnographer yet he already knows Africa better than do the locals. Quick to criticize colonial authorities, he nonetheless repeatedly finds himself in positions of power, authorized by people of color who value his European knowledge. To throw light on May's ambivalent texts, this essay reconstructs their historical context and compares May's flamboyant persona with those of his contemporaries: Sir Richard Burton, Isabelle Eberhardt, and Theodore Roosevelt.

Anna Cichoń

Henryk Sienkiewicz's *In the Desert and Wilderness* from the perspective of colonial studies

In his African novel addressed to young readers, Henryk Sienkiewicz uses codes, genre conventions and discourses characteristic of colonial literature. Architextual references to the exotic picaresque adventure novel, to the Robinsonade and romance, discourses applied for the presentation of characters and settings, as well as the Eurocentric (cognitive and aesthetic) perspective from which the narrator observes the world presented, have an impact upon the ideological message of the work. A pro-British interpretation of historical events, belief in the white man's burden, idealization of the European protagonist, stereotypical portraits of female characters, ethnographic gaze at the Blacks and the Arabs, presentation of the continent as an unknown and incomprehensible place, make Sienkiewicz's image of Africa bear semblance to the representations of the dominions in English literature at the end of the 19th and the beginning of the 20th century.

Katarzyna Nowak

In Search of a Voice: the Figure of a Little Girl in Chosen Texts by Writers of Indian Origin.

The author's analysis of the chosen literary texts focuses on the representation of childhood. An attempt to investigate childhood from the postcolonial perspective means reevaluation of the process of identity construction, both in the individual and in the communal aspect. The postulated turn from the polarized perception of adulthood and childhood towards the figure of a hybrid suggests also concentration upon the Third Space where we are the Others of ourselves. Homi Bhabha's concept of the Third Space helps to avoid the "politics of bipolarity" and is used here to conceptualize the period of "girlishness" which, according to Judith Butler, is connected with a forced citation of the norm of womanhood and the impossibility to reach to that norm. Exploring the relationship between the gaze and scrutiny with the "phallographic sexual metaphors" the author points to Luce Irigaray's and Julia Kristeva's conceptions of womanhood. The forceful citation of the norm mentioned above is strictly connected with language: the author questions the position of language in the postcolonial literature where the choice of a language is politically charged. Here the "feminine" language remains the language of silence or the body; both failing to provide an access to the Third Space where one can speak of oneself and of others.

Leszek Drong

The Sow or the Stepmother: Flann O'Brien's Postcolonial Dilemmas

The essay focuses on the literary and non-literary works by Flann O'Brien (born Brian O'Nolan) explored against the background of Irish history, politics and culture in the aftermath of Ireland's emancipation from Britain in 1921. O'Brien's fiction, as well as his satirical columns contributed to *The Irish Times*, raise some key postcolonial issues, most notably the role of the Irish language and the prospects of its revival in the Irish Free State. The choice of the continued use of English as the basic means of communication, though apparently politically incorrect, appears to be a necessary evil in a society estranged from its native tongue through centuries of British dominion. O'Brien's writings urge a compromise between two radically polarised positions which emerged in the inter-war period in Ireland: on the one hand, O'Brien appreciates Irish tradition and the Gaelic language; on the other, the progress and well-being of the whole nation necessitate a more pragmatic approach to the postcolonial "burden" (language, tradition, customs, institutions) left behind by the British.

Projekt okładki
Marek J. Piwko

Redaktor techniczny, skład
Grzegorz Bociek

Korekta
Beata Legomińska