

Tożsamość hybrydyczna jako anachronizm, przedmiot terapii i nowa jakość (przypadek portugalski)

Tożsamość zbiorowa w Portugalii wydaje się nie nastrożać większych problemów. Kraj jest jednolity pod względem narodowościowym, pozbawiony mniejszości; jego granice w ciągu całej historii były wyjątkowo stabilne, a byt państwowy nigdy właściwie nie uległ przerwaniu¹. Mimo to współczesny stan tożsamości zbiorowej Portugalczyków można byłoby określić mianem tożsamości rozchwianej. Zauważamy tu frapujące odstępstwo od „antropologicznej definicji narodu” zaproponowanej przez Andersona². W przypadku portugalskim odstępstwo to dotyczy dwóch cech uznawanych przez badacza za podstawowe: ograniczoności przestrzennej i liczebnej oraz otwartości na przyszłość.

Obecna tożsamość „rozchwiana” jest wynikiem zawieszenia między pamięcią o dawnym projekcie a świadomością nieprzełamywalnej lokalności i zepchnięcia na margines w świecie aktualnym. Znajduje to odzwierciedlenie w konkretnych realizacjach, spośród których zajmujemy się trzema: poetycką Fernanda Pessoa / Álvaro Camposa, eseistyczną Eduarda Lourenço i powieściową José Saramago.

Stanowią one przykłady trzech możliwych rozwiązań owego „tożsamościowego rozchwiania”. Pierwsze jest próbą anachronicznego powrotu do dawnej wizji i zaadaptowania jej poprzez hybrydyzację myślenia o wspólnocie religijnej i narodowej. W drugiej kolejności zostanie podjęta próba „leczenia” „chorej” świadomości zbiorowej tak, jak się leczy indywidualne psychozy i nerwice: poprzez interwencję psychoanalitka, którego funkcję będzie tu pełnił krytyk literacki. Wreszcie nadchodzi czas na próbę afirmacji lokalności i tymczasowości. Wraz z nią wykształci się być może nowa forma tożsamości, oparta na zupełnie innych przesłankach niż poczucie więzi z określonym obszarem geograficznym czy identyfikacji z określonym projektem, wspólnie realizowanym przez zbiorowość.

Korzeni tego stanu rzeczy należy poszukiwać w przeszłości. Portugalski problem, hipertrofia i jednocześnie hipotrofia – przerost i jednocześnie paradoksalny niedorost zbiorowej samoświadomości, to wynik złożonych stanów, jakie zaistniały w odległych momentach zbiorowego bytowania. Z dwoistym „kompleksem wyższości i niższości”³ w stosunku do obcych możemy spotkać się w kulturze portugalskiej nieustannie poczynawszy od XVIII wieku. Co więcej, tendencja ta wydaje się nasilać w wieku XX.

Jest to więc zagadnienie wymagające ujęcia w perspektywie historii odległej, nawet jeśli tym, co nas bezpośrednio interesuje jest współczesny – choć zdetermi-

* Autorka jest stypendystką Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej.

nowany przez historię – stan tożsamości zbiorowej. Spróbujmy więc w sposób skrótowy naszkicować genealogię portugalskiej tożsamości, aby następnie przejść do kilku refleksji nad XX-wiecznymi realizacjami kulturowymi.

Historyczną determinację stanu obecnego stanowi niegdysiejsza wizja tzw. „Piątego Imperium”, mającego stanowić powszechne państwo pod egidą portugalską, jednoczące całą ludzkość. Wizja ta zakładała przełamywanie granic i barier w przestrzeni, wyobrazeniowe kojarzenie obszarów i terytoriów, unifikującą (zasadzającą się na mediacji) misję religijną i cywilizacyjną oraz dobrowolną diasporę – zatracenie zbiorowości w świecie, który, w ramach tego utopijnego projektu, miał zostać radykalnie przemieniony i uświęcony kosztem samoofiary zbiorowości, która jednocześnie godziła się na wtopienie w ów nowy świat wraz z cechującą go wielością ludów i obyczajów.

Już począwszy od XV wieku Portugalczycy pojmowali samych siebie w kategoriach narodu wybranego, mającego dokonać dzieła nawrócenia wszystkich ludów i budowy sprawiedliwego państwa obejmującego całą ludzkość. W pierwszej kolejności idea wyprawy odkrywczej musiała zatriumfować nad pozytywnym wartościowaniem życia osiadłego i nad dawną wyobrażeniowością, w której istnieją nieprzekraczalne granice obszaru przeznaczonego dla człowieka. Nim do tego doszło, żeglarze zapuszczający się w morski przestwór ryzykowali nie tylko utratę życia, ale i zbawienia. Mimo to już w XVI wieku dojrzewał projekt eksploatacji nowych obszarów i anulowania dawnych rozgraniczeń wyobrażeniowych. W wyniku tego procesu cały świat oglądany portugalskimi oczyma został stopniowo uznany za przekształcalny w rzeczywistość rodzimą. Obcość stopniowo przestawała być niezmienną kategorią quasi-ontologiczną, stając się wręcz czymś w rodzaju usuwalnej przypadłości, istniejącej chwilowo przed włączeniem w obręb świata zawłaszczanego i swojskiego.

Równoległe do tego procesu, najwyższa ofiara ponoszona przez żeglarzy zaczęła być rozumiana jako wyraz narzuconego Portugalczykom przez Opatrzność przeznaczenia do diaspy, a bytowanie całej wspólnoty zaczęto pojmować w kategoriach odkupieńczej ofiary za świat. Naród portugalski miał rzekomo zostać poświęcony, niejako rozdarty na strzępy i „rozdany” wśród wszystkich ludów, jako analogia hostii w ofierze mszalnej. W XVII w. jezuita António Vieira zakończył proces formowania wizji, której to właśnie on nadał ostatecznie nazwę „Piątego Imperium”. Miało przez nie dojść nie tylko do zjednoczenia świata pod przewodem portugalskim, lecz wręcz do realizacji przepowiedni o charakterze eschatologicznym: zamknięcia historii i nastania tysiącletniego okresu pokoju i sprawiedliwości na ziemi.

Symptomy załamania tej wizji świata zjednoczonego i uświęconego pod egidą portugalską nie dały na siebie czekać. Począwszy od wieku XVIII, a z coraz większym natężeniem w wieku XIX i XX, literatura stawała się areną wielkiej rozprawy z wyobrażeniowością imperialną. Niemal w całej literaturze portugalskiej wieku XIX pobrzmiewała świadomość narodowego upadku, odczuwanego ze szczególną ostrością niejako w konfrontacji z Europą.

W tym dramatycznym stanie świadomości zbiorowej dominowało poczucie głęboko niezadowolającego stanu narodowej rzeczywistości, wynikające z rozdźwięku między wybujałym projektem, a nie dorastającą doń realizacją. Wobec tak niskiej oceny tego wszystkiego, co własne zwykowały kursy wszelkich wartości zagranicznych. Europa po drugiej stronie Pirenejów zaczęła funkcjonować jak wzorzec, gotowy, zrealizowany już przez innych ideał cywilizacji i kultury, który należało przenieść w stanie niezmienionym do Portugalii. Ten wzorzec zajmuje miejsce projektu. Zbiorowość traci aktywną, twórczą postawę wobec własnej przyszłości. Z potraktowania Europy jako wzorca wynika perspektywa prób „doganiania” cywilizacyjnego ideału. Ideał ten zostaje uchwycony nie w otwierającej się na przyszłość perspektywie czasowej, lecz w perspektywie przestrzennej, geograficznej. Z tego przełożenia czasu na przestrzeń wynika to, iż ów ideał, do którego należy dążyć to rzeczywistość teraźniejsza, istniejąca **już**, tyle, że w odległej przestrzeni, w formie realnej, skonkretyzowanej, **gotowej**, a nie jako projekt leżący w obrębie zbiorowej przyszłości, wymagający twórczego dookreślenia, otwarty na zmiany i indywidualne interwencje. Pojawia się frustracja wynikająca z przekonania o niedostępności tego wzorca, o niemożliwości wyrównania cywilizacyjnych dokonań i materialnego dobrobytu.

Cudzy wzorzec nie w pełni może zastąpić własny projekt; pozostawia poczucie dyskomfortu wynikające z wtłoczenia w nie całkiem odpowiednie, niedopasowane formy. W dodatku, nawet udana adaptacja wzorca zawsze prowadzi do frustracji, gdyż nie zaspokaja głęboko ukrytych, uspionych kreacyjnych ambicji zbiorowości. Zawsze oznacza straconą szansę na stworzenie czegoś własnego i budowę zbiorowej dumy ze wspólnych dokonań. Nieuchronnie pojawia się więc ambiwalentny stosunek do wszelkiej importowanej nowości: można wobec niej stawiać opór, można się jej poddać, ale nie można uczestniczyć w jej tworzeniu.

Przedłużająca się frustracja, jak to zwykle bywa, wyzwała reakcję. Jest nią próba odbudowy idei portugalskiego imperium, któremu przypisuje się jednak tym razem nieco odmienny sens. Próba ta przypada na pierwszą połowę wieku XX, a jej głównym autorem jest Fernando Pessoa. Portugalskie imperium ma być odtąd nie tworem rozciągniętym w przestrzeni geograficznej, lecz abstrakcyjnym bytem, rzeczywistością wyłącznie duchową. Portugalczycy mają wyzbyć się własnej tożsamości, aby dogłębnie przeżyć całą zmienność i bogactwo świata. Pessoa podejmuje ideał Portugalii bez granic, bytującej w diasporze, rozszerzającej się na kolejno eksplorowane obszary, aż do ogarnięcia całości globu i harmonijnego połączenia go w organiczną całość kulturową mocą domniemanej portugalskiej przewagi duchowej⁴.

Ciekawe, że nawet w wieku XX pojmowanie własnej narodowości wykazuje, przynajmniej u tego jednego, aczkolwiek wybitnego przedstawiciela kultury portugalskiej, pewne nietypowe cechy, które sprawiają, że używając kategorii proponowanych przez Andersona, musielibyśmy odczytywać Pessoańskie odczuwanie tożsamości jako hybrydę poczucia przynależności do dwóch rodzajów wspólnoty wyobrażonej: narodowej i religijnej. Anderson uznaje bowiem skoń-

czoność, ograniczenie liczebne i przestrzenne, za warunek pojmowania wspólnoty w kategoriach narodowych: „Narody wyobrażane są jako wspólnoty ograniczone, ponieważ nawet największe z nich, liczące nawet miliard żywych istot ludzkich, zajmują skończony, choćby i rozciągliwy obszar, poza którym żyją inne narody. Żaden naród nie wyobraża sobie siebie jako całej ludzkości. Najbardziej mesjanistyczni nacjonaliści nie marzą o dniu, w którym wszyscy członkowie gatunku ludzkiego wejdą w skład ich narodu, o czym w pewnej epoce marzyć mogli chrześcijanie”⁵.

W rzeczy samej, Pessoa nie tylko nawiązuje w swojej twórczości do wątków biblijnych, lecz, co istotniejsze, prezentuje typ myślenia bliski myśleniu religijnemu. Najdoskonalszym artystycznie przykładem byłaby tu *Ode Marítima*, gdzie w kulminacyjnym momencie portugalskie „ja” utożsamia się z Chrystusem-zbawicielem oddającym się w ofierze za całą ludzkość: „Ukrzyżujcie mnie w żegludze [...]! / Przywiążcie mnie do wypraw jak do słupa [...]!”⁶.

Owo zbiorowe „ja” traci swój hegemoniczny charakter, a staje się subtelnym „ja” duchowym, przenikającym i scalającym świat. Naród ma zdobyć się na samozatratę dla ogólnego dobra, stać się ekspiacyjną ofiarą, a dzięki temu, zarodzić powszechnego odnowienia. Ta idea narodu samoskładającego się w ofierze prezentuje się dziwacznie czy wręcz absurdalnie w perspektywie nacjonalizmu (w której naród jest przecież wartością samą w sobie), ale wpisuje się harmonijnie w prawa myślenia religijnego. Naród portugalski jest tu pojmowany nie jako wspólnota zamknięta, ograniczona do pewnego terytorium i pewnej kategorii osób, lecz wprost przeciwnie, jako byt ekspandujący, mający w samym założeniu rozszerzać się na całą ludzkość. Wobec obcych postulowane jest właśnie to, co Anderson łączy z nawróceniem religijnym, „coś na wzór alchemicznej absorpcji, włączenia do wspólnoty”⁷.

O ile Pessoa ogłasza żarliwą zgodę na dramatyczną zaturę w charakterze ofiary za ludzkość, o tyle nie może zdobyć się na akceptację marginalnego, odartego z wielkości bytowania narodu. Dlatego też w jego poezji⁸ prześledzić można całą amplitudę stanów portugalskiej świadomości oscylującej od najbardziej szaleńczej manii wielkości do najgłębszego poczucia własnej znikomości. Szczególnie bolesna staje się świadomość bezcelowości historycznego wysiłku Portugalczyków, gdy okazuje się, że niegdysiejsze przetarcie szlaku na Wschód pozostaje bez terażniejszych konsekwencji. Ową terażniejszość wypełnia niedosyt i swego rodzaju pustka po spełnieniu: „Należę do klasy Portugalczyków, / Co po odkryciu Indii / Zostali bez pracy. Śmierć jest pewna”⁹.

Doskwierający brak aktualnego projektu, dalszego wypełniania misji, rodzi myśl o śmierci – i to nie o śmierci indywidualnej, lecz o końcu narodu pozbawionego racji bytu. Wyraźnie odczuwalny jest tu brak otwarcia na przyszłość, w której miałby się zrealizować narodowy rozkwit i świetność, a w tym właśnie otwarciu Anderson upatruje warunku harmonijnego bytowania „wspólnoty wyobrażonej”. Wobec świadomości, że Portugalia we współczesnym mu świecie nie może stać się odkupieńczą ofiarą, Pessoa zdaje się sugerować swego rodzaju

narodowe samobójstwo. Raz jeszcze ta wizja zakończenia istnienia narodu wówczas, gdy okazuje się on niezdolny do pełnienia swej domniemanej „funkcji” w świecie, wydaje się z gruntu obca myśleniu nacjonalistycznemu, w którym naród jest postrzegany jako cel sam w sobie, a nie jako instrument realizacji jakiegoś celu wyższego.

To samo rozchwianie pomiędzy przypisywaniem własnej wspólnoty narodowej niezwyklej ważności i specjalnej roli w dziejach świata, a rozczarowaniem własnym narodem, mogącym prowadzić wręcz do negacji sensu dalszego zbiorowego bytowania pojawia się również w drugiej połowie XX wieku. Okres ten stoi w dalszym ciągu pod znakiem „podwójnego kompleksu wyższości i niższości” wobec innych narodów i bolesnego poczucia zepchnięcia na margines Europy, nie do pogodzenia z przeświadczeniem o wyjątkowości Portugalii.

Ów podwójny kompleks jest tak szczególnie bolesny, gdyż peryferyjność nie jest pozbawionym znaczenia geograficznym przypadkiem, lecz stanowi biegun tworzący **napięcie** w stosunku do głęboko zakorzenionego przeświadczenia o konieczności wypełnienia wyjątkowej misji w świecie. Twórczość eseistyczna Eduarda Lourenço plasuje się w tym kontekście nie tylko jako moment wyartykułowania diagnozy o „patologicznym” charakterze narodowych kompleksów, ale i jako próba ich „leczenia” poprzez „psychoanalizę przeznaczenia narodowego”, bo taki właśnie podtytuł nosi pierwsza szeroko znana książka Lourenço, *Labirinto de Saudade*¹⁰.

Uczony filolog sięga po właściwe sobie narzędzia krytyki literackiej, aby za ich pomocą dokonać zimnej, chirurgicznej analizy poszczególnych faz rozwoju dręczącego naród od ponad stulecia, bolesnego poczucia „gorszości” wobec Europy, bolesnej świadomości peryferyjnej. Sięgając do historii literatury, tworzy genealogię podwójnego „kompleksu wyższości i niższości”. Objaśnienie kulturowych i literackich procesów, jakie doprowadziły do ukształtowania się niekorzystnego obrazu Portugalczyków w ich własnych oczach miałyby spełnić funkcję terapii, którą Lourenço uznaje za niezwykle pilną ze względu na aktualne okoliczności historyczne. Definitywna klapa projektu kolonialnego, a potem włączenie Portugalii do ogólnoeuropejskiego organizmu, bywało bowiem w latach 70. i 80. dość powszechnie odczuwane jako podwójna klęska dziejowa narodu.

Eduardo Lourenço dostrzegł pilną potrzebę przebudowy podstaw tożsamości narodowej poprzez przeformułowanie zdezaktualizowanego projektu zbiorowego, jakim był snuty przez długie wieki projekt imperialny i kolonizacyjny. Jak się wydaje, najtrudniejszą sprawą było nakreślenie nowego horyzontu zbiorowego działania. Jako możliwe rozwiązanie jawiło mu się spojenie tożsamości narodowej i poczucia identyfikacji z szerszym kontekstem cywilizacyjnym, jakiego miała dostarczyć jednocząca się Europa. Tymczasem jednak włączenie kraju do europejskiej wspólnoty było odbierane przez wiele osób jako przymusowe wcielenie do organizmu, wobec którego Portugalia wolałaby zajmować jakąś pozycję zewnętrzną, stanowiąc, przynajmniej w swej wewnętrznej świadomości zbiorowej, alternatywne centrum, a nie margines czy peryferię europejskiego świata.

Należało więc znaleźć sposób na wykorzenienie dawnego przeświadczenia o portugalskiej misji w świecie. Zostało ono, jak już wiemy, ujęte przez Lourenço w kategoriach patologii psychiatrycznej, kwalifikującej się do leczenia metodami psychoanalizy. Postulowany stan zbiorowego „zdrowia” miał polegać na akceptacji stanu rzeczywistego, a więc sytuacji Portugalii jako ograniczonego w sposób naturalny narodu pośród wielu równorzędnych narodów. Poniekąd „leczenie” sprowadza się więc do wciśnięcia portugalskiego wyobrażenia narodu do ram nakreślonych w definicji Andersona: wyobrażenia wspólnoty, która uznaje swój ograniczony charakter i nie pretenduje do uniwersalizmu.

Zbiorowy kompleks nie został jednakże rozwiązany przez zimną diagnozę postawioną przez filologa. Ta próba położenia fundamentów nowej formacji wyobraźniowej odniosła, jak się wydaje, jedynie ograniczony skutek, gdyż w literaturze portugalskiej ostatnich dziesięcioleci w dalszym ciągu nieustannie podejmowane są próby rozwiązania wyobraźniowych aporii wynikających z rozdźwięku między świadomością bycia peryferią, a domniemanym przeznaczeniem do stanowienia duchowego centrum ludzkości.

Alternatywnym rozwiązaniem mogłoby być powrót do ziemi, do wartości związanych z porządkiem tellurycznym. W ten sposób można byłoby postawić znak równości między „terytorium” a „światem”. Nie wymagałoby to ani ekspansji i podboju oznaczającego polityczne i militarne objęcie w posiadanie kolejnych obszarów, ani kolonizacji kulturalnej. Owo wyobrażone „objęcie świata w posiadanie” mogłoby dokonać się na drodze przeżycia wewnętrznego realizującego się w ramach egzystencji nomady, dokonującego subiektywnego zawłaszczenia przemierzanego przez siebie małego „światka”.

Ta wizja wykształca się w literaturze portugalskiej począwszy od neorealizmu. Już wtedy pojawia się pewien alternatywny wzorzec zawłaszczenia przestrzeni. W ramach marksistowskiej walki klas portugalska powieść neorealistyczna przeciwstawia ziemiaństwo – właścicieli rozległych latyfundiów w regionie Alentejo klasie bezrolnych chłopów, najemnych robotników rolnych nieustannie przemierzających latyfundialny kosmos w poszukiwaniu dorywczego zajęcia¹¹. W ten sposób powieść ta wyrasta ponad zasadzające się na ideologii politycznej schematy, by sięgnąć do najbardziej pierwotnych źródeł rozróżnień i konfliktów. Nomada i człowiek osiadły, właściciel ziemi – to przecież Kain i Abel, a ich konflikt to zbrodnia inicjująca historię ludzkości.

Ten zapoczątkowany przez neorealistów nurt tematyczny kontynuuje José Saramago¹². Jego anachroniczne próby nawiązania do komunistycznej ideologii stają się dla nas zrozumiałe wyłącznie w ramach ciągłości pewnej linii tematyczno-symbolicznej. W centrum problematyki powieści Saramagowskich stoi rozróżnienie między osiadłością i nomadyzmem, między człowiekiem realizującym się jako *homo faber* lub jako *homo viator*, między budowniczym i pielgrzymem. Wędrujący rolnik czy budowniczy to nowe schematy hybrydycznej tożsamości. Ustala się ona w oderwaniu od przynależności do miejsca, od narodowości rozumianej jako związek z krajem urodzenia. Saramago w swoich powieściach podej-

muje wielokrotnie wątek narodzin w wędrówce – narodzin człowieka bez miejsca urodzenia, któremu brak podstawowego źródła tożsamości, gdyż nie może powiedzieć skąd jest. W skrajnym przypadku, nakreślonym na kartach powieści *A Jangada de Pedra*, w takiej sytuacji znajduje się cały naród, całe pokolenie zrodzonych w wędrówce, gdyż Półwysep Iberyjski wskutek geologicznego kataklizmu odłamuje się od Europy i rozpoczyna błędną żeglugę po oceanie¹³.

Można powiedzieć, że w ten sposób Saramago podejmuje kolejną próbę rozwiązania aporii portugalskiej tożsamości: aporii wynikającej z przeświadczenia o przeznaczeniu do diaspory, z niezgody na bytowanie w marginalnej, a przy tym ciasnej i ograniczonej przestrzeni na skraju kontynentu. W błędzeniu i wędrówce zatracą się pojęcie granicy, a także podział na centrum i peryferie. Portugalczyk-wieczny tułacz może wreszcie ziszczyć swoją odwieczną ambicję zawłaszczenia świata.

Hybrydyczna tożsamość, jak już wspomnieliśmy, jest nie tylko wynikiem zaburzenia pewnych podstawowych relacji przestrzennych, lecz także czasowych. Benedict Anderson, przeciwstawiając wspólnoty religijne narodowym, podkreśla z jednej strony znaczenie schyłkowości jako czasu wyobrażonego właściwego wspólnotom religijnym, z drugiej zaś otwarcie na przyszłość, nieskończone trwanie jako perspektywę właściwą wspólnotom narodowym.¹⁴

Czas, który odnajdujemy na kartach powieści José Saramago jest czasem apokaliptycznym, naznaczonym przez „znaki” – zwiastuny nadchodzącego przełomu eschatologicznego. Jednym z takich znaków jest choćby oddzielenie Półwyspu Iberyjskiego w *A Jangada de Pedra*. Te same eschatologiczne „znaki”, stanowiące dla bohaterów wezwanie do porzucenia osiadłości i wyruszenia w wędrówkę, sytuują jednocześnie czas powieściowy w obrębie dziejowości typu religijnego, stanowiącej realizację nadprzyrodzonego planu, a więc nieubłaganej zmierzającej do z góry założonego i objawionego przez proroctwa czy „znaki” kresu.

Człowiek bytujący w czasach schyłkowych nie może już zasadać swej tożsamości na przynależności do wspólnoty, którą spaja wspólny projekt. Jak podkreśla Anderson, wspólnota narodowa potrzebuje do swego istnienia otwarcia na przyszłość, perspektywy trwania, w której ów projekt mógłby być realizowany. Natomiast czas apokalipsy zwraca raczej zainteresowania człowieka ku sprawom wybiegającym poza doczesność. W myśleniu religijnym nadrzędnym celem staje się zbawienie, u Saramago zaś szczególny rodzaj dogłębnego poznania, w imię którego bohaterowie takich powieści jak *A Jangada de Pedra* czy *A Caverna* wyruszają w wędrówkę¹⁵.

Problem „hipertrofii-hipotrofii” zbiorowej samoświadomości zostaje rozwiązany, przynajmniej w powieściowym świecie, poprzez radykalną zmianę natury „wspólnoty wyobrażonej”. Bohaterowie powracają do stanu archaicznego, łącząc się w kilkusobowe, wędrujące grupy. Wyzwalają się od ciężaru przerośniętej tożsamości dzięki radykalnej i wielokierunkowej rezygnacji: z przywiązania do miejsca, z wytwarzania i gromadzenia dóbr materialnych, z realizacji jakiegokolwiek zbiorowego projektu innego niż wspólne wędrowanie. I wreszcie, mimo zwrotu ku sprawom wyłącznie duchowym, dzięki rezygnacji z prozelityzmu.

Zaproponowana przez Saramago droga ku jakiejś pełniejszej, bardziej osobistej i godniejszej tożsamości, osiągalnej poprzez zerwanie zarówno z myśleniem religijnym, jak i z myśleniem narodowym, biegnie z pewnością przez krainę utopii. Kwestią otwartą pozostanie związek przekazu literackiego z wyobrażoną rzeczywistością przeżywaną przez realnie istniejącą i funkcjonującą w aktualnym świecie zbiorowość. Wiele jednak wskazuje na to, że w XX-wiecznej kulturze portugalskiej mamy do czynienia z ciekawym przypadkiem tożsamości hybrydycznej, łączącej cechy ukształtowanej w nowoczesności wspólnoty narodowej i anachroniczne formy wyobrażania, właściwe wspólnotowości religijnej. Nie wykluczone też, że owa tożsamość hybrydyczna może prowadzić do syntezy pewnej nowej jakości.

W omawianym przez nas przypadku portugalskim, hybrydyzacja tożsamości ma wiele wspólnego z *hybris*. Wiąże się z systematyczną odmową rezygnacji z pomowania samych siebie w kategoriach szczególnych, mimo że konieczność rezygnacji nieustannie się narzuca poprzez obiektywne uwarunkowania historyczne i polityczne. Stanowi konsekwencję nie poddającej się terapii zbiorowej megalomanii. Jako że ta megalomania jawi się jako portugalska specyfika, wydaje się, że zasięg omawianych zjawisk jest niewielki. Nie wykluczone jednak, że pragnienie zerwania z przerośniętą, przytłaczającą tożsamością jednostki przypisanej do kategorii narodowościowych i wyznaniowych, podnoszone w imię nieskrępowanej tożsamości osobistej i grupowej, jest symptomem toczącego się procesu krystalizacji jakiejś zupełnie nowej formy przynależności, której aktualność nie ogranicza się być może do wąskiego obszaru spraw portugalskich.

Przypisy

¹ Chyba, że za takie przerwianie uznamy unię dynastyczną z Kastylią w latach 1580–1640.

² Anderson Benedict, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. Stefan Amsterdamski, Warszawa, Znak – Fundacja im. Stefana Batorego 1997.

³ Podejmujemy tu sformułowanie zaproponowane przez omawianego niżej eseistę Eduardo Lourenço.

⁴ Pojawiająca się tu idea podbicia świata już nie siłą militarną, lecz poprzez swoiście pojętą kolonizację duchową i kulturalną jest pomysłem na wskroś utopijnym. Portugalia posiadająca znakomite siły militarne była w tym okresie w sposób oczywisty niezdolna do jakiejkolwiek ekspansji. To samo dotyczyło jednakże pomysłu zawładnięcia umysłami. Ludziom takim jak Fernando Pessoa narodowa kultura musiała się z pewnością wydawać równie znikoma jak narodowa armia. Byłoby to jedną z możliwych hipotez dotyczących genezy słynnych heteronimów. Być może Pessoa powziął ów projekt jako część planu wyprodukowania w pojedynkę tej „brakującej” portugalskiej kultury na użytek całego narodu i świata. Pozostając w dużej mierze twórcą osamotnionym, próbował stać się całą plejadą poetów-heteronimów, całą „literaturą”. Wobec megalomanii tego projektu „Piąte Imperium” księdza Vieira wydaje się igraszką. Ale Pessoa był człowiekiem na tyle inteligentnym, aby zachować ironiczny dystans do swojego przedsięwzięcia.

⁵ Anderson, *Wspólnoty wyobrażone...*, s. 20.

⁶ Pessoa Fernando, *Poesias de Álvaro de Campos*, Mem Martins, Publicações Europa-América [s/d] [1990], s. 167. Przel. E. Ł.

⁷ Anderson, *Wspólnoty wyobrażone...*, s. 27.

⁸ Dotyczy to w szczególności utworów przypisywanych przez poetę heteronimowi Álvaro de Campos.

⁹ Pessoa, *Poesias de Álvaro de Campos*, s. 147. Przel. E. Ł.

¹⁰ Lourenço Eduardo, *O Labirinto de Saudade. Psicanálise mítica do destino português*, Lisboa, Publicações Dom Quixote 1978.

¹¹ Redol Alves, *Gaibéus*, Lisboa, [nakładem autora] 1939.

¹² Saramago José, *Levantado do Chão*, Lisboa, Caminho 1980.

¹³ Saramago José, *A Jangada de Pedra*, Lisboa, Caminho 1986.

¹⁴ Anderson, *Wspólnoty wyobrażone...*, s. 34 i nast.

¹⁵ Saramago José, *A Caverna*, Lisboa, Caminho 2000.

