

O geometrach i nawigatorach czyli dylematy transkultury w życiu literackim współczesnego Quebecu

Pod koniec XV wieku Hiszpanie odkrywają Amerykę Środkową a potem Południową. W ślad za nimi okręty portugalskie docierają do Brazylii. W 1534 Jacques Cartier, francuski żeglarz w służbie Franciszka I, penetruje wybrzeża Rzeki Świętego Wawrzyńca. Francuzi długo nie mogą się zdecydować, co począć z nowo odkrytymi lesistymi terenami. Cartier, nieco zrażony niegościnnością Labradoru, który w swej relacji nazywa ziemią, którą Bóg dał Kainowi, żeby uzasadnić zasadność wyprawy przywozi stamtąd piryty, które niesłusznie bierze za złoto i okruchy kwarcu, które uznał za diamenty. Do tej pory we Francji funkcjonuje powiedzenie „fałszywe jak kanadyjskie diamenty”. Dopiero kilkadziesiąt lat później, w 1608, Samuel de Champlain zakłada pierwszy fort tam, gdzie dzisiaj znajduje się miasto Québec, stolica prowincji o tej samej nazwie. Wąską strużką na niegościnną ziemię zaczynają napływać osadnicy. W drugiej połowie XVIII wieku będzie ich około 65 tysięcy wobec półtora miliona angielskich osadników w Nowej Anglii. Jedyńm pożądanym towarem kanadyjskim są wówczas futra, po które wyciąga rękę angielska Kompania Zatoki Hudsona, skutecznie obchodząc olbrzymie, symbolicznie jedynie należące do Burbonów, terytoria Nowej Francji, teoretycznie obejmujące obszar od Zatoki Hudsona po ujście Missisipi.

Wobec miażdżącej przewagi potencjału angielskiego w Ameryce Północnej pokonanie Francuzów jest tylko kwestią czasu. W 1759 przegrywają bitwę na Polach Abrahama. Miasto Québec poddaje się Anglikom. W 1763 Ludwik XV zrzeka się Nowej Francji, oddając kilkadziesiąt tysięcy swych poddanych pod władzę korony angielskiej. Większość elit odpływa do Francji, pozostawiając na pastwę zwycięzców słabo wykształconych osadników, garstkę księży, notariuszy i panów feudalnych. Ich anglicyzacja wydaje się nieunikniona, na razie jednak Anglicy nie mają wyraźnej koncepcji zagospodarowania nowego nabytku. Wkrótce potem wybucha zwycięska rewolucja amerykańska i okazuje się, że to, co pozostało z Brytyjskiej Ameryki Północnej, to prawie wyłącznie brytyjski garnizon, kilka tysięcy rojalistów, którzy uszli ze zbuntowanych kolonii Nowej Anglii i trochę kupców otoczonych francuskojęzycznym żywiołem, co zmusza Anglików do polityki koncyliacyjnej wobec franko-kanadyjskich osadników. Naprzeciw władzom kolonialnym wychodzi katolicki kler, który w zamian za wierność protestanckiemu

monarsze uzyskuje gwarancje religijne i językowe, a także faktycznego Niemieszania się Anglików w wewnętrzne sprawy tej społeczności. Zaczyna się dwustuletni okres zamknięcia Franko-Kanadyjczyków w etnicznym, językowym i katolickim getcie, co – pomimo narastającej w ciągu XIX i XX wieku liczebnej przewagi żywiołu anglojęzycznego – zapewnia przetrwanie języka i tożsamości narodowej francuskojęzycznych osadników. Stłumienie w 1837–1838 przez Brytyjczyków jedyne go zrywu niepodległościowego kanadyjskich frankofonów, kierowanego przez republikańskich liberałów, rozpoczyna okres niepodzielnych odtąd rządów kleru, który opanowuje sektory stanowiące w dzisiejszych nowoczesnych społeczeństwach europejskich domenę państwa: szkolnictwo, opiekę społeczną i służbę zdrowia. W dziedzinie ideologicznej katolicki kler wprowadza ideę eschatologicznej kompensacji, zwanej czasem mesjanizmem. Ich ideologię, stojącą w oczywistej sprzeczności z proklamowaną i uprawianą przez duchowieństwo katolickie lojalnością wobec protestanckich zwycięzców, można streścić jak następuje: Anglicy nad nami panują, ale to my jesteśmy wyznawcami prawdziwej wiary. Cierpimy, bo wykorzystują nas ekonomicznie, ale jeśli będzie nas wystarczająco dużo, to do nas fizycznie, docześnie, będzie należała ta ziemia, którą uprawiamy, a po śmierci to my a nie nasi protestanczy panowie, dostąpimy zbawienia. Naszą misją jest więc fizyczne trwanie w Nowym Świecie wiernego prawdziwej religii żywiołu katolickiego.

Literatura rozwija się słabo, jest wtórna wobec XIX-wiecznych szkół francuskich, a jej ideolodzy, jak ksiądz Casgrain, nadają jej charakter etniczno-religijny. Pomimo późniejszej industrializacji i masowej emigracji Franko-Kanadyjczyków do Stanów Zjednoczonych, stan ten trwa do początku lat 1960, gdy władzę w prowincji przejmują liberałowie dokonujący zmian znanych pod nazwą Spokojnej Rewolucji, która oznacza nacjonalizację za psi grosz eksploatowanych dotąd przez kompanie amerykańskie naturalnych bogactw prowincji, a także laicyzację szkolnictwa i służby zdrowia. Ni stąd, ni zowąd liczba duchownych dramatycznie maleje, społeczeństwo zaś masowo się dechrystianizuje. W środowiskach młodej inteligencji zachowawczy dotąd i religijny nacjonalizm franko-kanadyjski ustępuje miejsca ideologii wyzwoleniczej, retorycznie nawiązującej do zachodzących wówczas procesów dekolonizacyjnych w Afryce i Azji¹. Celem staje się uzyskanie przez prowincję suwerenności. Projekt ten upada w dwóch referendach: w 1980 i w 1995. Literatura quebecka zrazu wiernie sekunduje temu politycznemu projektowi. W latach 1960 następuje istna eksplozja literacka: pojawiają się pisarze tacy jak Hubert Aquin, Réjean Ducharme, Gaston Miron, Anne Hébert, Jacques Ferron, Michel Tremblay, Jacques Godbout, których twórczość do tej pory nie straciła na wartości estetycznej. W latach 1970 pojawia się fala wojującego

feminizmu, ale już od lat 1980 zaczyna się faza odpolitycznienia, intymizmu, autofikcji i atomizacji literatury, związana zapewne ze wzrostem zamożności społeczeństwa quebeckiego. Jak trafnie tę ewolucję podsumował Jacques Godbout, dawne społeczeństwo obywateli przekształciło się w społeczność konsumentów.

W międzyczasie, od lat 1970, do Quebecu napływa coraz więcej imigrantów, którzy zmieniają demograficzny skład prowincji. Dawniejszy podział na „Anglików” i „Franko-Kanadyjczyków” zaczyna tracić na ważności. Narzmiwa natomiast problem coraz bardziej liczebnych mniejszości „widocznych” z Azji, Ameryki Łacińskiej czy Afryki. O ile po II wojnie światowej piszący po francusku imigranci w dużym stopniu dostosowywali się do tradycji społeczeństwa franko-kanadyjskiego (od połowy lat 1960 zważym się quebeckim), to w latach 1980 pojawia się kilka nazwisk, które przyćmiewają dotychczasowe miejscowe sławy. Ponadto nowo przybyli akcentują swoją odrębność nawet nie próbując się asymilować. Są to pisarze haitańscy, jak Dany Laferrière, debiutujący w 1985 powieścią *Jak bez wysiłku kochać się z Murzynem*, opisującą przygody dwóch czarnoskórych podrywaczy cieszących się niebywałym powodzeniem wśród białych montrealskich studentek, w 1983 swą pierwszą powieść *La Québécoite* wydaje Régine Robin, przybyła z Francji potomkini polskich Żydów, a 50-letni wówczas psycholog i malarz brazylijsko-łotewskiego pochodzenia Sergio Kokis rozpoczyna w 1994 swą karierę pisarską nostalgiczną powieścią *Le pavillon des miroirs*, napisaną z perspektywy imigranta niemogącego czy wręcz niechącego wtopić się w społeczeństwo kraju osiedlenia. Od tej pory pejzaż literatury quebeckiej znacząco się zmienia. Można było nie zauważać tworzących po angielsku w Montrealu pisarzy pochodzenia anglo-kanadyjskiego czy żydowskiego², którzy na ogół tworzyli i publikowali w odrębnym obiegu, ale utwory francuskojęzycznych przybyszów zostają w latach 1980 powszechnie uznane za oryginalne, uzyskując wiele prestiżowych nagród literackich i wyróżnień, a to z kolei przyczyniło się do zwiększenia ich poczytności. W środowiskach uniwersyteckich w Quebecu, innych prowincjach Kanady i na świecie stały się one przedmiotem badań o wiele częściej niż współczesne im utwory pisarzy rdzennie quebeckich. Przyczyniało się to z pewnością do zaistnienia pewnego podskórnego napięcia. To jednak nie ujawniało się nie tylko z powodu typowo północnoamerykańskiej poprawności politycznej. W imaginariu quebeckim począwszy od 1960 dominuje bowiem pojęcie „kraju niepewnego” („pays incertain”), jak nazwał go Jacques Ferron, kraju niedookreślonego, bo chociaż tożsamość quebecka ocalała z zawieruchy dziejów z powodów, które staraliśmy się wyżej skrótowo zasygnalizować, to przecież kraj ów był (i w dalszym ciągu jest) tworem o nader nieprecyzyjnych konturach.

Aspirując do suwerenności całkowitej lub tylko do daleko posuniętej autonomii w ramach federacji kanadyjskiej, pozostaje przecież formalnie jedną z prowincji Kanady podległą władzy Ottawy. Z drugiej jednak strony intelektualności quebeccy są niebywale wyczuleni na zachowanie swej tożsamości. Przywołują czasem niebezpieczeństwo „luizjanizacji”, czyli faktycznego zagubienia francuskości przez *cajunów*, potomków francuskich osadników z Luizjany, XVIII-wiecznej kolonii francuskiej założonej u ujścia Missisipi, którzy funkcjonują na obrzeżach amerykańskiej (tzn. US-mańskiej) świadomości już tylko jako barwny element folklorystyczny. Zdając sobie sprawę z bezustannego zagrożenia roztopieniem się w północnoamerykańskim tyglu „anglobalizacji”, intelektualistów i pisarzy quebeckich cechuje nastawienie, które Lise Gauvin nazwała nadświadomością językową („la surconscience linguistique”)³. O ile we francuskim, którym posługują się mieszkańcy Francji, wiele jest anglicyzmów, to w Quebecu troska o nieuleganie wpływom angielszczyzny jest ogromna, co prowadzi w środowiskach purystycznych do wymyślania nowych terminów, jak choćby „fin de semaine” na określenie wolnego końca tygodnia, który Francuz nazwie bez wahania „weekendem”. Wtargnięcie na quebecki rynek wydawniczy znakomitych autorów francuskojęzycznych wprawdzie, ale obcego pochodzenia, spowodowało więc naturalny odruch obronny, który wszelako – jak się rzekło – nie ujawniał się na płaszczyźnie dysputy literackiej, ale wręcz odwrotnie, wybitni pisarze, naukowcy i eseści jak Pierre Nepveu⁴, podkreślali powinowactwa imaginarium przybyszów z niedookreślonością wyobrażenia ojczyzny cechującą twórczość pisarzy rdzennie quebeckich. Lata 1980 to jednak okres jakościowo odmienny od poprzedniego okresu. Wytwarza się wówczas nowy typ świadomości obcokrajowców piszących po francusku w Quebecu. Ich poprzednicy, być może z powodu swojej niewielkiej liczebności i mniejszego oddziaływania ich dzieł, dopuszczali możliwość częściowej czy wręcz daleko posuniętej asymilacji, jak choćby Jean Basile czy Alice Poznańska-Parizeau, żona premiera Quebecu z okresu drugiego referendum niepodległościowego (1995), czy wreszcie iracki Żyd Naïm Kattan. Ich twórczość określa się mianem literatury imigracyjnej. Lata 1980 to natomiast okres literatury migracyjnej, jak nazywa ją Pierre Nepveu, czy też transkulturowej, wedle terminologii twórców migracyjnych skupionych wokół założonego przez Fulvia Caccię periodyku *Vice versa*. Oznacza to nie tylko to, że kraj osiedlenia uważają za nie swój, ale także i to, że ich niewątpliwiej nostalgii za (zmitologizowanym, gdyż często opuszczonym w dzieciństwie) krajem pochodzenia lub przodków nie towarzyszy chęć powrotu. Są zatem, wedle sformułowania Sergia Kokisa, zawieszani pomiędzy „dwoma brzegami”⁵. Sam Kokis definiuje się jako pisarz języka francuskiego (choć jak twierdzi mógłby równie dobrze

tworzyć po portugalsku, hiszpańsku czy angielsku) zamieszkały w miejscu, którego z reguły nie nazywa Quebeciem czy Kanadą, kraj osiedlenia jest dla niego bowiem nie do końca istotny. W jego twórczości rozsięte są też aluzje do niezbywalnej inności, jaką protagoniści jego powieści odczuwają względem miejscowej ludności. Podobnie Régine Robin, Żydówka o polskich korzeniach, która dorastała we Francji i w wieku dojrzałym już przeniosła się do Quebecu, stworzyła w swoich dziełach świat tyleż swojskiej co kosmopolitycznej żydowskości, istniejący obok rdzennych mieszkańców krajów osiedlenia, nie zaś z nimi. Haitański uchodźca Dany Laferrière, który rozpoczął karierę literacką w Montrealu, mieszka obecnie w Miami i uważa się za pisarza amerykańskiego (ale nie US-mańskiego), nieograniczonego barierami narodowych granic.

Taki był pejzaż literatury quebeckiej w drugiej połowie lat 1990, gdy CRÉLIQ (Centre de recherche en littérature et culture québécoises) Uniwersytetu Montrealskiego, cyklicznie zapraszający luminarzy świata literackiego i kulturalnego do wygłaszania odczytów z cyklu „Conférences Jarislavky”, zwanych tak od nazwiska filantropa, który był ich inicjatorem, w marcu 1996 poprosił o wygłoszenie wykładu Monique LaRue, której odczyt zatytułowany był „Geometra i nawigator”. Miała ona już wówczas ugruntowaną pozycję w quebeckim środowisku literacko-kulturalnym jako znana i ceniona autorka czterech powieści⁶ i esejów⁷, a ponadto profesor literatury w renomowanym montrealskim college’u. Z powodu szalejącej burzy śnieżnej na ten publiczny wykład dotrze niewielu słuchaczy.

Dokładnie rok później, na wiosnę 1997, po wydaniu wykładu w formie broszurki przez wydawnictwo Fides, wybucha to, co szybko zyskuje sobie miano „sprawy (by nie powiedzieć ‘afery’) LaRue”. Mówię „to”, ponieważ nie jest to literacki spór na argumenty, choćby najbardziej subiektywne, lecz coś na kształt zbiorowej aberracyjnej interpretacji tego eseju, dokonanej przez ludzi parających się pisaniem, a więc można założyć, że również profesjonalistów czytania ze zrozumieniem. Niniejszy tekst stanowi wstęp do eseju LaRue, który dzięki uprzejmości Éditions du Boréal został tu *in extenso* opublikowany w polskim tłumaczeniu. Czytelnik tego numeru *Er(r)go* może zatem przeczytać esej i na spokojnie ocenić, czy poglądy autorki można pojąć tak, jak zinterpretowali je jej przeciwnicy.

Tak więc w czasie pewnego spotkania literackiego w znanej restauracji-księgarni Olivieri przy ulicy le Chemin de la Côte des Neiges w Montrealu ktoś czyta na głos te urywki z eseju LaRue, w których prezentuje ona ksenofobiczne poglądy swojego anonimowego rozmówcy, nazywanego kolegą powieściopisarzem, chociaż jest tajemnicą poliszynela, że jego rzeczywisty pierwowzór jest poetą. Jedną ze słuchaczek jest Ghila B. Sroka, od dawna

osiadła w Montrealu marokańska Żydówka i feministka, założycielka i wydawczyni niszowego periodyku *La Tribune juive*. Sroka, jak pisze, z trudem odnajduje broszurkę w księgarni, po czym, jak wielokrotnie podkreśla, uważnie czyta esej, a następnie w stanie wielkiego wzburzenia publikuje w swojej *La Tribune juive* pamflet, którego już sam tytuł obrazuje zawartość i stosunek dziennikarki do autorki eseju: „De LaRue à la poubelle” czyli „Z ulicy (‘la rue’ to po francusku ‘ulica’) do kosza na śmieci”. LaRue (a potem właściwie cały Quebec) zostaje oskarżona o faszyzm, ksenofobię i oczywiście o antysemityzm. Podstawą tych oskarżeń były następujące ustępy eseju:

- LaRue cytuje swojego kolegę po piórze, Quebecczyka z dziada pradziada, który miał w jej obecności wyrazić dezaprobatę wobec faktu, że proporcjonalnie więcej nagród i wyróżnień literackich w Quebecu przyznawanych jest pisarzom imigracyjnym, co sprawia, że twórcy „rdzenni” czują się niedowartościowani.
- Próbując usprawiedliwić się, że szanuje swego anonimowego rozmówcę jako pisarza, nie zgadzając się jednak z jego ksenofobicznymi poglądami, LaRue podaje przykład Louis-Ferdinanda Céline’a, uznanego za jednego z najwybitniejszych pisarzy francuskich XX wieku a jednocześnie autora antysemitycznych esejów z końca lat 1930.
- W konkluzji swego eseju, protestując przeciwko ksenofobii (a przy okazji także antysemityzmowi), LaRue cytuje artykuł napisany przez pewnego Rosjanina po śmierci J. Brodskiego, odmawiający zmarłemu pisarzowi statusu poety rosyjskiego pod pretekstem, że Brodski uważał się przede wszystkim za Żyda i nie opiewał narodu rosyjskiego.

Zachęcam zainteresowanych do lektury całości eseju, mając nadzieję, że demonowi nadinterpretacji uległem nie ja, lecz Sroka i jej stronnicy. Czym bowiem, jeśli nie ogromnym zaciętrzewieniem polemicznym, wyjaśnić można to, że zarówno przytoczone przez LaRue słowa quebeckiego literata ksenofoba, jak opatrzona cudzysłowem z podaniem źródła (paryski *Le Monde* i moskiewska *Pravda*) i nazwiska rosyjskiego nacjonalisty opinia tego ostatniego na temat nie-rosyjskości Brodskiego, mogły być uznane za poglądy Monique LaRue, która wszak przytacza je po to jedynie, by się od nich odciąć? Absurdalność tej interpretacji przyrównać wszak można jedynie do słynnego przykładu skrajnie złej interpretacji wymyślonego przez Umberto Eco, wedle którego złapany na gorącym uczynku Kuba Rozpruwacz tłumaczy się przed sądem, że dokonał tego, czego dokonał, pod zapładniającym wpływem lektury *Ewangelii według świętego Łukasza*. Jeśli przyjąć, że Ghila B. Sroka i jej stronnicy rzeczywiście przeczytali esej LaRue (a zapewnienia o tym przeczytać można w każdym bodaj tekście krytykującym esej), to należy postawić sobie pytanie, w jaki sposób dokonali lektury tak odległej od zamierzeń autorki eseju. Jedy-

nym wyjaśnieniem, które przychodzi na myśl jest zaślepiające uprzedzenie i zapiekła nienawiść czy też być może żądza odwetu na społeczności kraju osiedlenia. Zdarza się, że w czasie kłótni, strony tak się zacietrzewiają, że czepiają się każdego słowa wypowiedzianego przez stronę przeciwną, nadając mu sens ujawniający rzekomo złe intencje adwersarza. W tym stanie zaburzonej świadomości nastawionej na osiągnięcie jedyne go celu, jakim jest pogrążenie za wszelką cenę przeciwnika, dochodzi do całkowitego utożsamienia się z własnymi argumentami i do zamknięcia się na jakiegokolwiek racje tego, kogo coraz bardziej uważamy za naszego wroga. Wydaje się, że zadziałał tu taki właśnie mechanizm: Sroka słyszy wypreparowane z kontekstu wypowiedzi ksenofoba, wiedząc jednocześnie, że to słowa LaRue, w czym utwierdza ją lektura eseju (sic!?) i rusza do ataku miotając inwektywami o mocy jej zdaniem adekwatnej do wagi (czy może bezprzykładnej bezzasadności) nagle wyrosłego przed nią wroga. W tym stanie ducha można istotnie przeczytać, że LaRue mówi o pisarzu quebeckim, który wyraził opinię ksenofobiczną, że geniuszem literackim obdarzonym jedną z największych wrażliwości nazywa autora antysemitycznych pamfletów Céline'a i że – zapewne delektując się tym – przytacza antysemityczne wypowiedzi jakiegoś szowinistycznego Wielkorusa na temat Brodskiego. To zrozumieć można, choć taka interpretacja w bardzo złym świetle stawia osobę zdolną pod wpływem samonakręcających się emocji do tak istotnego zniekształcenia sensu tekstu, do przypisania mu intencji skrajnie przeciwstawnych tym, które on *expressis verbis* głosi, zwłaszcza – powtarzam – jeśli się jest osobą, której zawodem jest pisanie i czytanie. Zastanawiałem się, co może być powodem takiej zapiekłości nie ustępującej nawet po pewnym czasie. Hipotezę, że w grę wchodzi jakaś osobista zaszłość, odrzuciłem, gdyż jak wynika z publikacji prasowych za pewnik uznać należy, że Sroka zainteresowała się LaRue dopiero po tym, jak dowiedziała się o istnieniu eseju. Przypuszczam zatem, że może tu chodzić o casus Żyda z wolnego świata tropiącego wszędzie i piętnującego antysemityzm, wiadomo bowiem, że ten rodzaj rasizmu jest w krajach takich jak Kanada na cenzurowanym. Stawia to tak nastawionych Żydów w uprzywilejowanej pozycji tropicieli nieprawomyślności, za którymi murem stoi prawo. Byłoby to więc zjawisko odwrotne – ale paradoksalnie jakże podobne – do antysemityzmu, choć rzecz jasna chwalebne w swym wyczuleniu wobec najmniejszych przejawów postaw antyżydowskich. Postawa taka żywo przypomina wyczulenie feministek na wykroczenia przeciwko równości płci czy ekologów na łamanie praw natury. W dzisiejszych społeczeństwach rozwiniętych takie wyczulenie to broń słabszych, najczęściej wykorzystywana w słusznej sprawie. W tym przypadku wyczulenie Sroki na rzekomy antysemityzm wyrażony w eseju LaRue okazało się jednak, co symptomatyczne, zjawiskiem czysto indywidualnym, by nie powiedzieć bezzasadnym przeczu-

leniem: montrealaska społeczność sefardyjska w żaden sposób nie przyłączyła się do kampanii Sroki i zachowała zastanawiające milczenie, na co zresztą bodaj sama Sroka uskarża się w jednym ze swoich artykułów. Indagowani przeze mnie profesorowie quebeccy podobnie jak ja uważają, że ta polemika, w której najgłośniejsz – a przy tym jakże dosadnie – wypowiedzieli się przeciwnicy eseju, ewidentnie wywołana została niezrozumieniem myśli przewodniej eseju. Jak mi powiedział jeden z nich, LaRue nieroztropnie zastosowała strategię retoryczną polegającą na cytowaniu słów kolegi po piórze, co mogłoby zostać odebrane jako jej własne poglądy, które w ten zakamuflowany sposób perfidnie usiłuje przemycić, przypisując je komuś innemu, podobnie jak ktoś mający problemy z własną seksualnością, pragnąc zasięgnąć porady znajomego, mówi o nich jako o przypadłościach jednego ze swych przyjaciół. Nie wdając się w szczegółowe streszczenie przebiegu tej kampanii, w której Monique LaRue prawie nie zabierała głosu a rzeczowy i ugodowy ton wypowiedzi jej obrońców brzmiał jakże słabo wobec niebywale energicznej i nie przebierającej w środkach werbalnych argumentacji obozu broniących się zmasowanym atakiem adwersarzy autorki eseju, omówmy tezy eseju a następnie spróbujmy zbadać, czy istnieją bardziej obiektywne przyczyny reakcji niż powyżej przytoczone emocjonalne odruchy obronno-zaczepne.

W „Geometrze i nawigatorze” LaRue poddaje uczciwej intelektualnie refleksji kwestię podejścia rdzennych twórców do zmian, jakie zachodzą w literaturze quebeckiej, wywołanych pojawieniem się na terytorium Quebecu całej plejady znakomitych pisarzy imigrantów. Pomimo otwartości wszystkich praktycznie dziedzin życia społecznego na obecność imigrantów, kultura i literatura są z powodów historycznych, które starałem się powyżej naświetlić, strefami szczególnie wrażliwymi, bowiem w sytuacji niedookreślenia terytorialnych i politycznych granic, literatura zwłaszcza staje się ostoją tożsamości. Od swoich początków aż do połowy lat 1980, pomimo coraz wyraźniejszego otwierania się w ostatnich dekadach literatury quebeckiej na wpływy zewnętrzne (przede wszystkim płynące z USA, ale również z innych obszarów geokulturowych), pozostawała ona w swych zrębach narodowa w tym przynajmniej sensie, że jej twórcy wywodzili się głównie z Quebecu. Nawet więc w przypadku, gdy – zwłaszcza po pierwszym referendum w 1980⁸ – odchodzili w swej twórczości od tematyki bezpośrednio narodowej, rdzeniem ich imaginarium pozostawała historia kraju i poczucie przynależności do wspólnoty zagrożonej rozpląnięciem się w żywiole anglojęzycznym. Pojawienie się pisarzy-imigrantów, którzy pisali o swoich nie-quebeckich problemach stanowi więc, w ujęciu LaRue, kolejny etap rozwoju literatury jeśli już nie narodowej w dotychczasowym znaczeniu, to przynajmniej „krajowej”, stwarzając jednocześnie możliwość wyjścia z mentalnego zaścianka na inny sposób

niż to proponowali dotąd twórcy rdzennie quebeccy coraz chętniej mówiący choćby o odkrywaniu świata zewnętrznego, co widać w pisarstwie choćby Yolande Villemaire, Yvona Rivard i wielu innych interesujących się duchowością Wschodu, ale odmiennych przykładów nie brakuje. LaRue dostrzega inną drogę otwarcia na świat, który wszak w postaci debiutujących w quebeckich wydawnictwach francuskojęzycznych pisarzy-imigrantów sam wtargnął do wewnątrz, niesłuchanie wzbogacając lokalną literaturę. Powstaje zatem szansa, by z niedookreśloności gościnnego kraju, który ma tak ogromne trudności w zdefiniowaniu samego siebie (jako dbająca o swą odrębność prowincja wchodząca w skład anglojęzycznej i wielokulturowej federacji), uczynić miejsce pluralistycznego wyrażania po francusku różnorodnych doświadczeń osobistych i zbiorowych, zarówno rdzennych jak napływowych. Oznacza to jednak, że literaci quebeccy porzucić muszą coraz bardziej mityczną w sytuacji globalnej – a teraz także internetowej – wioskę wizję narodowej etnicznej literatury, co poniekąd obiektywnie dzieje się niezależnie od ich stosunku do tego procesu. Skądinąd stosunek ten jest pozytywny, nawet wśród starszego pokolenia pisarzy, bo młodzi, wyrosli już w otoczeniu wielokulturowego społeczeństwa, które przełamało dychotomiczny schemat „dwóch samotności”⁹, z jeszcze większą łatwością za oczywistą uważają wielobarwność współczesnej kultury powstającej na ziemi quebeckiej. I nie jest tego w stanie zmienić prywatnie wyrażane malkontenctwo jakiegoś pisarza starszego pokolenia przyzwyczajonego do dawnych schematów. Tak dzieje się zwłaszcza w Montrealu, gdzie często w obrębie jednego kwartału ulic współistnieje społeczeństwo wielu ras, wyznań, narodowości i języków. I nie mam tu bynajmniej na myśli jakiejś ucieleśnionej rajskiej utopii. Jeśli artykuły Sroki wywołały tak szeroki oddźwięk, pociągając za sobą publikację kolejnych tekstów autorstwa przedstawicieli innych mniejszości narodowych, to niewątpliwie było to skutkiem z jednej strony tu i ówdzie wypowiedzianych opinii, że imigranci (niezależnie od języka, jakim się posługują) „kradną pracę” miejscowym, z drugiej zaś dosyć częstego odrzucania przez nowych przybyszów perspektywy asymilacji do zastanej na miejscu osiedlenia tradycji. Zdarzało mi się, że na moje zadane na ulicy montrealskiej pytanie po francusku, osoba z „widocznej” mniejszości hardo i ze złym błyskiem w oczach odpowiadała po angielsku, że nie mówi po francusku albo że nie rozumie. Wydaje się, że pośród dzisiejszych imigrantów panuje przekonanie, że z Quebecu, ale i z Kanady, trzeba wycisnąć co się da, nie oddając w zamian swej tożsamości. Postawa ta niekoniecznie może się podobać „miejscowym” i jakże zrozumiała jest, gdy mowa o imigracji ekonomicznej a tym bardziej nieobca musi być imigrantom politycznym. Zresztą bywają też przypadki trudne do zaklasyfikowania. Jedną z autorek artykułów „pro-srokowskich” napisała z widoczną satysfakcją

i drwiną, że dostała od rządu quebeckiego grant, który wykorzystwała na napisanie pracy o swojej rodzinnej Argentynie, w której podobnych środków by nie otrzymała i w której nie mogłaby w okresie ówczesnie panującej w tym kraju politycznej dyktatury wyników swoich przemyśleń opublikować. Wydaje się, że wielu z osiedlonych w Quebecu imigrantów (którzy – jak się zdaje – sądzili, że jadą do Kanady) ma za złe miejscowym, że trwają przy języku francuskim, utrudniając im komunikację w anglojęzycznej Ameryce Północnej. Wiele można by napisać o codziennej dyskryminacji najrdzenniejszych „Quebeckczyków”, jakimi są wszak Amerindianie i Inuici, oficjalnie traktowani wszak jak najbardziej politycznie poprawnie. Nie znam jednak przypadku, aby te obustronne przejawy pewnego resentymentu prowadziły do zamieszek, pogromów, że nie wspomnę już o czystkach etnicznych. Niedawno przez Quebec przetoczyła się długa publiczna debata zainicjowana przez komisję Boucharda-Taylora na temat tzw. *accommodements raisonnables*, co można przetłumaczyć jako „dopuszczalne dostosowanie się” lub, z drugiej strony patrząc, „dopuszczalne ustępstwa” quebeckiej większości i mniejszości, pozwalające zachować obydwu rdzeń swojej tożsamości a jednocześnie stworzyć otwarte społeczeństwo obywatelskie. W chwili publikacji „Geometrii i nawigatora” kontekst ten był rzecz jasna niemożliwy do przewidzenia, ale z perspektywy dzisiejszej powiedzieć można, że w eseju tym, wyprzedzając pracę komisji o mniej więcej dekadę, Monique LaRue wykazała się dużą odwagą cywilną, analizując przykład pisarza, który wyraża swe niezadowolenie z wtargnięcia intruzów w przestrzeń kultury narodowej i rozważając zaistniałe zmiany zarówno od strony większości jak i frankofońskiej nie-quebeckiej mniejszości. Debata na temat wielokulturowości literatury quebeckiej i społeczeństwa quebeckiego toczy się więc dalej, równoległe z samym procesem. Nie przeceniając wagi tekstu, do którego niniejsza przedmowa ma czytelnika polskiego przygotować i faktycznie oprzyrządzić, wydaje się, że obiektywnie stanowił on w refleksji nad tym procesem istotny moment uczciwego i uwzględniającego racje obydwu stron namysłu, czego z perspektywy minionego dwunastolecia nie jest w stanie zaciemnić nawet jego jakże niefortunne odczytanie.

Przypisy:

¹ Por. słynny esej Pierre’a Vallièresa *Les nègres blancs d’Amérique* (Biali murzyni Ameryki).

² Co uległo teraz zmianie. W najnowszej historii literatury quebeckiej (Biron M., Dumont F., Nardout-Lafarge E., *Histoire de la littérature québécoise*, Boréal, Montréal 2007) pojawił się rozdział traktujący o angielskojęzycznej literaturze Quebecu), «L’imaginaire anglo-montréalais: Mavis Gallant, Mordecai Richler, Leonard Cohen», ss. 476–482.

³ Por. Lise Gauvin, *Langagement*, Boréal, Montréal 2000.

⁴ Por. Pierre Nepveu, rozdział «Écritures migrantes» w : Idem, *L'Écologie du réel*, Boréal, seria «Compact», Montréal 1999.

⁵ Sergio Kokis, «Solitude entre deux rives», in *Tangence*, n° 59, Janvier 1999, s. 133–137.

⁶ *La Cohorte fictive*, L'Étincelle, 1979 i *Les Herbes Rouge*, 1986; *Les Faux-fuyants*, Québec/Amérique, 1982, *Copies conformes*, Lacombe/Denoël, 1989 i Boréal, 1998 oraz *La Démarche du crabe*, Boréal, 1995. Od tej pory Monique LaRue opublikowała jeszcze jedną powieść *La Gloire de Cassiodore*, Boréal, 2002. Obecnie autorka kończy powieść będącą fikcyjną transpozycją „sprawy LaRue”, która niespodziewanie wybuchła po opublikowaniu eseju *L'arpenteur et le navigateur* w 1996, o czym traktuje dalszy ciąg niniejszego tekstu.

⁷ Zebranych ostatnio w zbiorze *De fil en aiguille*, Boréal, Montréal 2007.

⁸ A przedtem jeszcze, w latach 1970, w Quebecu burzliwie rozwinęła się literatura feministyczna, którą traktować można z jednej strony jako rozszerzenie tematyki politycznie zaangażowanej w sprawy wyzwolenia kobiet, z drugiej jednak jako zerwanie z – pojmowaną jako wirylocentryczna – problematyką polityczną nawiązującą do ideologii antykolonialnej.

⁹ Aluzja do powieści Hugh MacLennana *Two Solitudes* z 1945, której tytuł odnosi się do dwóch żyjących obok siebie a nie z sobą angielsko- i francuskojęzycznych społeczności Montrealu i Kanady. Próba przewyciężenia tego schematu był cykl wywiadów, jakie nawzajem przeprowadzili z sobą quebecki pisarz Victor-Lévy Beaulieu i najsłynniejsza współczesna pisarka anglokanadyjska Margaret Atwood, wydane pod znamiennym tytułem *Two Solitudes (Deux sollicitudes)*, wyd. francuskojęzyczne: Margaret Atwood, Victor-Lévy Beaulieu *Deux sollicitudes. Entretien*, Éditions Trois-Pistoles, 1996.

