




**Ewa A. Łukaszyk**

CY ADVANCED STUDIES, FRANCJA

 <https://orcid.org/0000-0001-9969-0459>

**Literatury mniejsze –  
poszukiwanie synergii przez rozplenienie napięć  
Rozważania śródziemnomorskie\***

**Minor Literatures –  
In Search of Synergy Through the Dissemination of Tensions  
Mediterranean Considerations**

**Abstract:** In this article, the term “minor literatures”, coined by Deleuze and Guattari, finds its application in studies of contemporary Mediterranean writing. The author of the article combines this term with the notion of transculture. On the basis of examples from texts by authors such as Juan Goytisolo, Driss Chraïbi, Edmond Amran El Maleh, Najat El Hachmi, and Fouad Laroui, the author shows how literature created by migrating minorities introduces a dimension of synergy to a world marked by intercultural tensions, creating a new sense of community in individuals who radically deconstruct their identities.

**Keywords:** minor literatures, the Mediterranean region, transculture, migrations, community

Gdy w 1974 roku Félix Guattari i Gilles Deleuze przystępowali do definiowania brzemiennego w konsekwencje pojęcia „literatura mniejsza” w niewielkiej książeczce *Kafka. Ku literaturze mniejszej* (*Kafka: pour une littérature mineure*), położyli nacisk na subwersyjny charakter tej literatury. Literatura mniejsza miała być nie tyle literaturą tworzoną w małym, lokalnym lub zmarginalizowanym języku (jakim mógłby być w tym przypadku czeski lub jidisz), ile literaturą tworzoną przez mniejszość w języku większości. Sztandarowym reprezentantem autorów literatury mniejszej miał być Kafka jako pisarz tworzący po niemiecku, lecz spoza hegemonicznego kręgu niemieckiej tożsamości. Można by przypuszczać, że tworzył jednoosobową mniejszość wyalienowanej jednostki. Nie o ten aspekt twórczości Kafki jednak autorom pojęcia chodziło. Wręcz przeciwnie, Deleuze i Guattari akcentowali wymiar wspólnotowy takiego pisarstwa jako produktu „solidarności działającej” („une solidarité active”) (DELEUZE, GUATTARI, 1974, s. 31; por. DELEUZE, GUATTARI, 2016). Wszystkie lęki i obsesje Kafki, z pozoru tak intymne, nie były ucieczką pisarza ze świata,

\* Niniejsza praca jest wynikiem badań sfinansowanych w ramach CY Initiative of Excellence (grant „Investissements d’Avenir” ANR-16-IDEX-0008) i powstała podczas pobytu autorki w ośrodku CY Advanced Studies.

lecz wręcz przeciwnie – próbą rozpoznania tego, co nadchodzi, wyprzedzenia wydarzeń mających dotknąć nie tylko Kafkę; miały zatem wspólnotowe znaczenie. Jako trzy główne wyróżniki literatury mniejszej Deleuze i Guattari podawali „deteritorializację języka”, zawisłość tego, co indywidualne, od tego, co doraźne i polityczne, oraz – przytoczę to specyficzne określenie w oryginalne – „l'agencement collectif d'énonciation” (DELEUZE, GUATTARI, 1974, s. 33) – uwikłanie literackiego wyrazu we wspólnotowość, a co za tym idzie, wspólnotową sprawczość tekstu.

Literaturą mniejszą jest to, co rewolucyjne niejako wewnątrz literatury hegemonicznej, osadzonej w wielkiej tradycji, wywierającej potężny nacisk nie tylko na podrzędne, zdominowane grupy, lecz także na samych reprezentantów tej hegemonicznej linii pisarstwa. Stąd też nawracającą przypadłością wielkich literatur jest stagnacja. Nie dotyczy to wyłącznie wielkich literatur Europy, jak francuska czy niemiecka. Przykładem literatury mniejszej spoza Europy może być pisarstwo Orhana Pamuka – wypada je rozważać w kategoriach literatury mniejszej ze względu na jego doraźność, wspólnotowość i polityczność, ale i szerzej – jako bunt przeciwko temu, co mogło być postrzegane jako osadzona w wielowiekowej tradycji literacka tureckość. Jako element tradycji literackiej, wobec którego Pamuk się zbuntował, można wskazać chociażby przeświadczenie o prymacie poezji nad formami narracyjnymi, zaskakujące dla obcego czytelnika (znającego z literatury tureckiej głównie powieści), lecz znajdujące wielu zwolenników w konserwatywnym społeczeństwie lokalnym. Już sam wybór przez Pamuka formy prozatorskiej, zanim zdążył on wypowiedzieć za jej pośrednictwem jakikolwiek doraźny pogląd, stawia tego autora w rzędzie kontestatorów lokalnej tradycji literackiej. Pamuk wytworzył napięcie w przywiązanej do zaprzeczonych form wyrazu literaturze swego kraju i skonfrontował ją z kontekstem zewnętrznym, zarówno regionalnym, śródziemnomorskim, jak i globalnym.

Dobrym przykładem twórcy literatury mniejszej, zamieszkałym na przeciwległym do Turcji krańcu świata śródziemnomorskiego, może być Juan Goytisolo, piszący po hiszpańsku (kastylijsku) autor z Barcelony, podejmujący się – odwrotnie niż Pamuk – kontestacji formy powieściowej. Bez wątplenia miała ona w literaturze hiszpańskiej świetne tradycje, sięgające XVI wieku (powieść pikarejska, dzieła Miguela de Cervantesa). Gatunek u swoich źródeł „mniejszy” stał się z czasem w Hiszpanii formą hegemoniczną, a pisarstwo w języku kastylijskim urosło do rangi literatury dominującej nad literackim wyrazem katalońskiej, aragońskiej, galicyjskiej czy baskijskiej mniejszości. Juan Goytisolo dokonuje kontestacji literatury kastylijskiej ze swojej prowincjonalnej, barcelońskiej, opozycyjnej wobec Madrytu pozycji. Nie wybiera jednak pisania po katalońsku; przeciwnie, atakuje dominu-

jący język i tradycję literacką niejako od środka. Można powiedzieć za pomocą Kafkowskiej metafory rozwiniętej przez Deleuze'a i Guattariego, że drąży w literaturze kastylijskiej podziemne tunele i galerie. Jednocześnie dokonuje rozbioru osadzonego w historii, konkwistadorskiego sposobu pojmowania Hiszpanii, której hegemoniczną kulturę w powieści *Reivindicación del conde don Julián* [Rewindykacja hrabiego Juliana] bez ogródek przyrównuje do „kastrowanego sekatora”, służącego zazwyczaj do pielęgnacji winnic („la poda castratriz”) (GOYTISOLO, 1970, s. 127). Średniowieczny bohater wymieniony w tytule tej książki sprzeciwia się kastylijskości już u jej źródeł, u początków narodowej historii, wybierając swobodny, zmysłowy model życia, jaki niosą z sobą palący kif muzułmańscy najeźdźcy. Rzuca zatem prowokacyjne wyzwanie, by sprzedać wszystkie ojczyzny; zaprzędawanie ojczyzn miałyby – zamiast wierności – stać się trwałą zasadą moralną (por. GOYTISOLO, 1970, s. 134).

Z kolei w wydanej w 1981 roku powieści *Makbara* (GOYTISOLO, 2006) Goytisoló kontestował zarówno kastylijską wielką literaturę, jak i sam język, czym dał próbę translingwalnego potencjału Śródziemnomorza. Zasiedlone przez imigrantów metropolie, ale i turystyczne destynacje Południa, obfitujące w erotyczne subkultury, generują własne pidżiny, które dzięki literaturze mniejszej są skutecznie reterytorializowane i zmieniane w słowne tworzywo. „Morocco” (kraj znany pod angielską nazwą będącą znakiem jego umiędzynarodowienia i tożsamościowej wyprzedzaży), w którym rozbrzmiewa przedziwna mieszanka lokalnego dialektu arabskiego i języków europejskich, przybrało w ostatnich dekadach XX wieku, pomimo dekolonizacji, a może właśnie w jej wyniku, nowy kształt – rynku turystycznego, z uwzględnieniem specyficznej turystyki seksualnej, a nawet matrymonialnej. Możliwość znalezienia kandydata na męża po drugiej stronie Morza Śródziemnego uruchamia w powieści Goytisola komercyjną maszynę: matrymonialny park Pronuptia oferuje bajkowe zaślubiny, jakie nie mogą już mieć miejsca w europejskim świecie korporacji, gdzie kobiece ciało ulega deseksualizacji – traci zbędne i niepożądane w biurowej rzeczywistości wypukłości.

W soczewce literatury mniejszej – od takich powieści Goytisola, jak *Reivindicación del conde don Julián*, po *Makbarę* – uwidaczniają się z całą mocą obecne w Hiszpanii napięcia wynikające z podwójnego osadzenia tego kraju w świecie śródziemnomorskim: w cywilizacji arabsko-muzułmańskiej obecnej na Półwyspie Iberyjskim przez niemal siedem wieków i w długofalowym projekcie rekonkwisty. Te dwa sposoby sytuowania tożsamości odsyłają także do zasadniczego dylematu współczesnej Europy: Hiszpania stara się zrozumieć samą siebie w kategoriach „Zachodu”, a więc w kategoriach atlantyckich, bądź, co wydaje się znacznie trud-

niejszym wyzwaniem w duchu solidarności – w kategoriach wspólnoty śródziemnomorskiej. Ta ostatnia przynależność rodzi niewątpliwie więcej problemów, ale odzwierciedla zarówno określoną narrację dziejową Hiszpanii, niewykluczającą owych siedmiu wieków średniowiecznej historii, jak i stan faktyczny kraju, będący skutkiem procesów migracyjnych. Hiszpania była pionierem na Atlantyku i pierwszym imperium kolonialnym, które się rozpadło. Równie istotne było jednak zwrócenie się Hiszpanii w stronę Morza Śródziemnego, tak ważne już w epoce Filipa II (zob. BRAUDEL, 2004), a później współpraca tego kraju z Francją w europejskiej ekspansji kolonialnej w Afryce Północnej. W tym kontekście ideologia krucjaty była niezwykle żywa w Hiszpanii jeszcze w wieku XX; Franco postrzegał siebie jako spadkobiercę dzieła Królów Katolickich. Wszystko to rzutuje na obraz aktualnych relacji międzykulturowych między Hiszpaniami a „Maurami”, powracającymi jako imigranci do niegdyś należącego do nich świata, w procesie, który można by pojmować jako odwrotną rekonkwistę.

Historyczna specyfika Śródziemnomorza rodzi wielorakie konsekwencje dla współczesnego społeczeństwa: od uzasadnienia postaw konfrontacyjnych do solidarności opartej na poczuciu wspólnych korzeni. Propozycja teoretyczna Deleuze’a i Guattariego sprzed kilkudziesięciu lat, stworzona z myślą przede wszystkim o literaturze modernistycznej, której Kafka był najbardziej nośną egzemplifikacją, nie odzwierciedla w pełni specyfiki piśarstwa wyłaniającego się po schyłku nowoczesności, zaprasza jednak do generowania ujęć komplementarnych. Próbuje zatem spojrzeć na kontestacyjną maszynę literatury mniejszej w świetle koncepcji transkultury. Zgodnie z sugestią Mikhaila Epsteina (por. EPSTEIN, 2009, s. 332), rozumiem transkulturę jako przestrzeń symboliczną położoną poza i ponad jakimkolwiek porządkiem kulturowym. Może się to rysować niemal jak gest przecięcia węzła gordyjskiego wielokulturowości apofatycznym mieczem, rodzący nie-Hiszpanów i nie-Maurów, gotowych zająć pozycję ponad dzielącą ich różnicą. Transkultura jest zatem przestrzenią symboliczną zasiedlaną przez jednostki, w tym twórców kultury wysokiej, które – jak to czynił wielokrotnie Juan Goytisolo – świadomie i w sposób prowokacyjny plasują się w opozycji do kultur rozumianych jako twory poszczególne i samoistne, zamknięte bez reszty w kategoriach narodowych, przywiązane do odrębnych konstruktów ideologicznych, niesprowadzalne do siebie nawzajem. Zostaje to przypieczętowane zarówno literackim atakiem na kastylijskość, jak i dobrowolnym wychodźstwem, jakim w przypadku Goytisola była jego decyzja osiedlenia się w Marrakeszu. Z kolei literackim wyrazem odzyskania zapoznanych mułmańskich korzeni była powieść *Las virtudes del pájaro solitario* [Cnoty samotnego ptaka] (GOYTISOLO, 1988), inspirowana jednak

tylż mistycyzmem sufickim, co hiszpańską tradycją mistyczną Jana od Krzyża. Co więcej, tworząc synergię dwóch tradycji, pisarz nieustannie zajmował pozycję odrębną, nieortodoksyjną, antytradycjonalistyczną.

Tymczasem po kursie niemal symetrycznym przemieszczona z Maroka do Katalonii pisarka imigracyjna Najat El Hachmi podlega swoistemu podwójnemu wykluczeniu, z kultury i ze wspólnoty zarówno marokańskiej, odmawiającej autorce prawa do niezawisłej ekspresji, jak i katalońskiej, gdzie uchodzi, jak to ukazała w eseju *Jo també sóc catalana* [Ja również jestem Katalonką], za osobę o niepełnej tożsamości i niepewnych kwalifikacjach. Zasiadła więc transkulturowe „nigdzie”, szczelinę pomiędzy kulturami i wspólnotami, gdzie jednak dzięki rozplenieniu i ekspresji napięć może zaistnieć końcowa harmonizacja i synergia. Opowiadając o swoim doświadczeniu i dokonując – tym razem w kierunku przeciwnym, ale i na swój sposób podobnie do średniowiecznego hrabiego don Juliána z powieści Goytisola – reindykacji katalońskości, współczesna *morilla*, moryska, Marokanka berberskiego pochodzenia na hiszpańskiej ziemi, tolerowana przez wspólnotę obca, reterytorializuje, lecz zarazem wyjmuje spod wyłącznej władzy miejscowej wspólnoty język kataloński i buduje w jego obrębie „działającą solidarność”. O ile zdrajca z powieści Goytisola – don Julián – opowiedział się po stronie Maurów, by uciec od krępującej go opresji płynącej ze średniowiecznego chrześcijaństwa, młoda pisarka, jako zdrajczyni patriarchalnej marokańskości, wybiera europejskie swobody wobec religii muzułmańskiej żądającej wyciszenia kobiecej ekspresji w imię źle pojętej skromności i pokory. Jednocześnie przekształca kataloński z języka zmarginalizowanego (sprowadzanego w czasach Franco do podrzędnej roli) i mowy walczącej o swój status w czasach *transición democrática* w otwarty i neutralny język sąsiedzki, mowę wspólną imigrantów i przyjmującej ich wspólnoty.

Kategoria transkultury w moim ujęciu (por. ŁUKASZYK, 2018) jest zjawiskiem położonym na marginesie refleksji o społeczeństwie, ponieważ umasowienie (z towarzyszącą temu standaryzacją) wzorców i punktów widzenia transkulturowych jednostek – intelektualnych wyrzutków, osamotnionych migrantów, pozbawionych zakorzenienia nomadów – wydaje się niemożliwe. Jednostki te są bowiem swoistymi wolnymi elektronami we wspólnotowym świecie – niczym elektrony generują napięcie, tworząc zarazem potencjał przemiany. Ustanawiają też fraktalną – a więc nieustannie się wydłużającą przez generowanie coraz drobniejszych, coraz bardziej subtelných form – granicę stanu społecznego człowieka. Toteż transkultura jest zjawiskiem zarazem odrębnym od społeczeństwa wielokulturowego i z nim współistniejącym. Nie stanowi osobnej fazy czy stadium rozwoju

społecznego, nie następuje po społeczeństwie wielokulturowym, nie zajmuje jego miejsca, lecz ustanawia jego dynamiczny, rozrastający się margines, tworzący osobną przestrzeń, brzemienneą obietnicą synergii wznoszącej się ponad różnicę, granicę, rys definiujący współlegzystujące z sobą kultury.

Transkulturowe studia śródziemnomorskie – przynajmniej w polskiej i środkowoeuropejskiej, coraz bardziej specyficznej perspektywie – stoją pod znakiem zapytania. Mówienie o cywilizacji śródziemnomorskiej w odniesieniu do świata antycznego nie budzi niczyich wątpliwości. Zarazem dominuje jednak przeświadczenie, że jedność Śródziemnomorza załamała się w sposób nieodwracalny w wyniku ekspansji islamu. Tak więc od niemal półtora tysiąca lat Śródziemnomorze nie stanowi spójnego kompleksu kultur, nawet jeśli wiemy, że jego rozbite rzekomo części utrzymywały ścisłe kontakty i prowadziły ożywioną wymianę nie tylko handlową, lecz także intelektualną. Studiowanie śródziemnomorskiej transkultury mogłoby zatem wydawać się próbą wrzucenia do jednego conceptualnego worka niewspółmiernych systemów wartości i znaczeń. Zamiast tego rzekomo powinny dominować studia nad kulturą – w skryzalizowanym, osadzonym w tradycjach, tożsamościowym rozumieniu tego terminu – zajmujące się osobno romańską, prawosławną, lecz zawsze chrześcijańską Europą, a osobno, bez punktów styku, światem muzułmańskim.

Oczywiście, Śródziemnomorze jako spójny obszar wymiany, zarówno handlowej, jak i intelektualnej, nigdy się nie rozpadło. Nigdy nie porzucono szlaków morskich, a handel lewantyński łączył części z pozoru rozdzielone religijną i kulturową przepaścią. Jako całość opartą przede wszystkim na powiązaniach ekonomicznych badał Śródziemnomorze jego najwybitniejszy historyk Fernand BRAUDEL (2004). Również współcześnie więzi ekonomiczne wydają się wyprzedzać, czy też po prostu ignorować kulturę – są jak pomosty przerzucone nad różnicami. Wydaje się, że w dzisiejszym świecie rzeczy i technologie ich wytwarzania zmieniają się szybciej niż wyobrażenia, a układy polityczno-ekonomiczne wyprzedzają ewolucję wzorców i punktów orientacyjnych tożsamości. To wyprzedzanie kultury przez politykę, a zwłaszcza działającą w dużej mierze poza zasięgiem naszego wzroku ekonomię, wielu ludzi niepokoi, a nawet przeraża. Można by sądzić, że to właśnie czynniki ekonomiczne działają wbrew kulturze, nic sobie nie robiąc z najgłębiej nawet zarysowanych linii podziałów. Ta sprzeczność między handlem a tożsamością bywa przedstawiana jako napięcie, które wcześniej czy później musi wywołać katastrofę. Widziane w tych kategoriach studia śródziemnomorskie miałyby więc sens wyłącznie jako studia regionalne, akcentujące współzależności ekonomiczne, politykę, przede wszystkim jednak konfliktowy potencjał „zderzenia cywilizacji”, jakiego areną miałyby być obszar śródziemnomorski.

Zajmowałyby się zatem napięciami bez obietnicy synergii. Zupełnie innej perspektywy dostarcza studiowanie śródziemnomorskich literatur mniejszych, którego celem jest poszukiwanie oznak wyprzedzania kultury przez transkulturę.

W czasach nowożytnych zainteresowanie Europą światem, jej eksploracyjne przedsięwzięcie wyszło poza Śródziemnomorze, w kierunku atlantyckim, mimo to nadal właśnie śródziemnomorskie kolonie miały największe znaczenie dla europejskiej wyobraźni. Jak podkreślał Edward Said w swojej najbardziej wpływowej pracy, „kultura europejska umacniała swoją potęgę i tożsamość, przeciwstawiając się Orientowi, traktując go jako rodzaj *alter ego*” (SAID, 1991, s. 26). Taka opozycja wydaje się niezbędna, by ustalić, kim tak naprawdę jesteśmy; im bardziej wyraziste *alter ego*, tym bardziej wyrazista i łatwiejsza do ustalenia jest nasza własna tożsamość. Przeciwnik – tyleż realny, co wypracowany jako fantazmat – nadaje się do wykorzystania jako czynnik mobilizujący, scalający kruszące się wspólnoty narodowe. Toteż obecność Innego próbowano przedstawiać w kategoriach zorganizowanej inwazji. Już w początkach obecnego stulecia pojawiła się teoria spiskowa streszczana w neologizmie „Eurabia”, mówiąca o rzekomym planie islamizacji i arabizacji Europy. Idee brytyjskiej autorki piszącej pod pseudonimem Bat Ye’or, przestrzegającej przed nadejściem „powszechnego kalifatu”, spopularyzowała między innymi włoska dziennikarka Oriana Fallaci. Kilkanaście lat później, w dobie kryzysu migracyjnego wywołanego wojną w Syrii, odbiły się one szerokim echem w Europie Środkowowschodniej odmawiającej przyjęcia uchodźców. Jednocześnie coraz rzadziej słyszalny był ton zrozumienia dla ogólniejszej dynamiki migracyjnej czy ruchliwości współczesnego świata, w którym toczącym się nieustannie dramatem jest napór ludzkiej nędzy na wszystkie granice terytoriów dostatku; tym większą rzadkością są wezwania do „solidarności działającej”. Imigranci mający w zasadzie służyć jako rezerwowa i sezonowa siła robocza ostatecznie się jednak osiedlają i rewindykują pełnię praw, także tożsamościowych, jak to zrobiła Najat El Hachmi w swoim eseju pod jakże dobitnym tytułem *Jo també sóc catalana [Ja również jestem Katalonką]* (EL HACHMI, 2004). Jak to ujął niegdyś Zygmunt Bauman, w ponowoczesnym świecie obcy „ma za ogólną (radosną albo zrezygnowaną) zgodą pozostać stałym elementem krajobrazu” (BAUMAN, 2004, s. 59).

Właśnie w tym krajobrazie niezharmonizowanych napięć coraz większą rolę do odegrania mają literatury mniejsze, takie jak wielojęzyczne pisarstwo Maghrebu – zarówno frankofońskie, jak i sięgające po inne języki europejskie, jak kataloński czy niderlandzki, oscylujące na granicy języków: arabskiego i francuskiego, jak w pisarstwie Bensalema Himmicha, czy też francuskiego i amazigh (języka Berberów), jak w pisarstwie Lhoussaina Azer-

guiego. Częścią świata muzułmańskiego, w której najżywiej toczy się wymiana z Europą, wydaje się Maroko, kraj o bogatych tradycjach intelektualnych, a zarazem wyróżniający się na tle burzliwej historii najnowszej regionu względną stabilnością, brakiem uczestnictwa w wydarzeniach i utrzymujących się do dziś następstwach Arabskiej Wiosny. Nie bez znaczenia jest też fakt, że zakorzenił się tam głęboko język francuski, stanowiący w Maroku najistotniejsze narzędzie ekspresji również w okresie postkolonialnym, co kontrastuje z niemal całkowitym porzuceniem języków kolonialnych na rzecz arabszczyzny w Maszreku (wschodniej części świata arabskiego). Okoliczności polityczne stanowiące tło literatury Maghrebu bywały w ostatnich dekadach bardziej dramatyczne od europejskich problemów z integracją przybyszów. W odniesieniu do Maroka cezurą względnej normalizacji był koniec panowania Hasana II i czasy nowego władcy - Muhammada VI, który zasiadł na tronie u progu nowego tysiąclecia. Był to zwrot bardzo istotny, przynoszący znaczącą liberalizację życia kulturalnego; nie przypadkiem od dedykacji nowemu królowi zaczął swoją autobiografię *Le Monde à côté* [Świat na uboczu] dawny buntownik i wychodźca Driss CHRAÏBI (2001). Obecnie - wobec wyczerpania dotychczasowej formuły dynastycznej - wiele z tych pozytywnych przemian stoi jednak pod znakiem zapytania.

Przemiany, o jakich tu mowa, zdecydowanie wyrastają poza kontekst postkolonialny. Frankofońska literatura Maghrebu nie jest już procesem rozliczeniowym, adresowanym jako „przesyłka zwrotna” do dawnej metropolii. W Algierii proces ten ustępuje miejsca o wiele bardziej aktualnym rozliczeniom z przemocą fundamentalistów, jaka rzucała ponury cień na spory o kształt postkolonialnego państwa, a znalazła odzwierciedlenie w literaturze pod piórem pisarza używającego pseudonimu Yasmina Khadra. Również w Maroku, kraju względnej stabilności, proces przemian wkroczył w nową fazę, w której na pierwszy plan wysunęły się problemy zepchnięte na margines we wcześniejszym okresie, gdy w centrum uwagi musiała się znajdować obca obecność. Po wyczerpaniu rozliczeń postkolonialnych otwiera się miejsce na wewnętrzne debaty i przewartościowania, takie jak sprawa arabsko-berberskiego dualizmu kultury marokańskiej. We wcześniejszym okresie przemilczano ją, gdyż wiązała się z rozłamem, na jaki nie można było sobie pozwolić wobec obcej dominacji. Państwo we wczesnym okresie postkolonialnym obawiało się konsekwencji odkrycia tej wewnętrznej złożoności, stąd początkowe, bardzo surowe represje wobec uczestników ruchu emancypacji Berberów, zakończone dopiero wraz ze śmiercią Hasana II w 1999 roku.

Zarówno w Algierii, jak i w Maroku miejsce rozrachunku z przemocą symboliczną, której sprawcą był kolonizator, zajmuje



literatura rozliczająca się z przemocą miejscową, z ograniczeniami mającymi lokalne źródła. Coraz bardziej istotne stają się podsumowania dokonywane przez podmiot, który postrzega siebie jako całkiem już niezawisły, niepodlegający przemocy zewnętrznych wobec siebie instancji, lecz popełniający własne błędy. Jeśli więc podmiot ów ma być ofiarą, to już nie jakiegoś agresora, lecz własnych ograniczeń i pomyłek. Jeśli cierpi, to w coraz większym stopniu musi przyjąć na siebie odpowiedzialność za własne cierpienie, wynikłe z niedojrzałości, zaniechania, jakiejś niefortunnej, lecz powziętej samodzielnie decyzji. Taki bohater pojawia się w twórczości Fouada Larouiego, mieszkającego w Niderlandach Marokańczyka, autora wydanej w 2016 roku powieści *Ce vain combat que tu livres au monde* [*Ta próżna walka, jaką toczysz ze światem*] (LAROUÏ, 2016). Bohater tego utworu Ali, osiadły na południu Francji Marokańczyk, już nie imigrant – wyrobnik z dawnych czasów, lecz specjalista w konkretnie lotniczym, ponosi poniekąd ciężar transkulturowego życia swej epoki, gdy gubi się w splątanych kodach i normach postępowania, jakie w tym świecie współistnieją. To rozplenienie napięć między odziedziczoną koncepcją honoru a realiami życia w korporacji doprowadza mężczyznę do załamania nerwowego, powoduje, że przyłącza się on do terrorystycznego ruchu i ostatecznie ponosi śmierć z rąk innych bojowników, gdyż jasnych rozróżnień tożsamościowych, jakich zaczęto od niego wymagać w Państwie Islamskim, nie był już w stanie odbudować. Przypomniany na kartach tej powieści pakt Sykes-Picot, ukazujący w postkolonialnych rozrachunkach jako źródło bliskowschodniej tragedii historycznej, utracił już swoją moc. Jednostkowa tragedia człowieka zanurzonego, nawet wbrew sobie, w transkulturze ma zupełnie inne podłoże i logikę. Fouad Laroui pokazuje w gruncie rzeczy nie zagrożenie, jakie dla młodych mężczyzn mających problemy z sobą może stanowić rekrutacja do organizacji terrorystycznych, lecz właśnie to, że ten produkt epoki – człowiek transkulturowy – nie nadaje się już na mudżahedina.

Jednym z celów pisania w warunkach nasilenia procesów migracyjnych jest właśnie zakwestionowanie nośności i istotności granic dzielących tożsamości postrzegane jako strony aktualnego, toczącego się konfliktu, domniemanego „zderzenia cywilizacji”. Nie stanowi to jednak wspólnego mianownika mogącego pomieścić wszystkie literackie projekty w warunkach migracji. W wielu przypadkach akcent pada właśnie na odwieczność współistnienia, łączności, splatania się cywilizacji/kultur, co podważa domniemaną legitymizację ostro zaznaczonych i jednoznacznych tożsamości jako dziedzictwa przeszłości. W żadnej z takich tożsamości nie da się pomieścić piszącego po francusku w Paryżu marokańskiego Żyda Edmonda Amrana El Maleha, który zawarł w swojej epistolarnej autobiografii *Lettres à moi-même* [*Listy do samego siebie*] (EL MALEH, 2010) rodzaj wyznania transtożsa-

mości opartej na rozplenieniu myślników (żydowsko-berberski, żydowsko-maghrebski, europejsko-maghrebski itd.). Nawet tak zdawałoby się jasna i jednoznaczna rewindykacja tożsamościowa, jak ta łącząca się z emancypacją kulturą Berberów, ulega zmąceniu. Aktysta walczący o uznanie języka amazigh Lhousain Azergui ostatecznie przetłumaczył tekst swojej własnej powieści *Aghum n ihaqqaren* na francuski i wydał pod tytułem *Le pain des corbeaux* [Chleb kruków] (AZERGUI, 2012). Tekst rozpleciony w obocznych wersjach językowych staje się wyznacznikiem transkultury jako odmowy jednoznacznej lokalizacji. Jednocześnie chodzi tu o nowy, istotny sposób funkcjonowania języka francuskiego, który nie jest już ani językiem kolonialnym, ani językiem postkolonialnym, ani furtką do literatury globalnego obiegu, lecz polem, na którym ma się przede wszystkim objawić rewolucyjny potencjał literatury mniejszej. Owa nora kopana wewnątrz hegemonicznej tradycji literackiej z eseju Deleuze'a i Guattariego staje się teraz zjawiskiem obocznym, a więc bądź zamiennym, bądź współistniejącym z wyborem mniejszościowego języka i wysiłkiem pisania nie wewnątrz, ale obok dominujących tradycji, jakie tworzy zarówno język postkolonialny (francuski), jak i język lokalnej dominacji (arabski), tłumiający odrębną ekspresję Berberów. Pisarz nie podejmuje żadnej ostatecznej decyzji, od niczego się nie odżegnuje, lecz rozplenia swój tekst, zaistniały pierwotnie w języku amazigh (a więc obok języków dominujących). Tłumacząc tekst na francuski, wprowadza go w obręb owej dominującej tradycji bez zaprzepaszczenia własnej berberskości.

Nowa rzeczywistość literacka nie daje się zatem uchwycić w siatkę tradycyjnych pojęć, opartych bądź na określonych ramach terytorialnych, bądź na tożsamości etnicznej lub narodowej pisarza, bądź na kryterium używanego przez niego języka, skoro właśnie języki nowej literatury tworzą zachodzące na siebie, ulegające kontaminacji kręgi. Pojawiają się zatem pytania otwierające zupełnie nowe perspektywy badawcze. Stąd też proliferacja propozycji terminologicznych mających dostarczyć nazw dla nowych zjawisk, które nie dają się uchwycić w starych kategoriach literatur narodowych. Euro-śródziemnomorskie czy też afroeuropejskie (w terminologii Sabriny Brancato – BRANCATO, 2008) pole literackie jest najeżone paradoksami, których objęcie niepokojącą Orianę Fallaci nazwą „Eurabia” byłoby grubym uproszczeniem.

Wspomniany Fouad Laroui pisze zarówno po francusku, jak i po niderlandzku, co zaznacza tu obecność jeszcze jednej europejskiej mowy, odgrywającej szczególne znaczenie choćby z tego względu, że Holandia przyjęła znaczną liczbę Berberów uchodzących przed prześladowaniami Hasana II i stała się ostoją diaspory. Przestrzeń literacka, jaką można byłoby z braku lepszego określenia nazwać europejsko-maghrebską, jest zatem złożona

i niejednolita; jej granice są zatarte i zarazem otwarte. Procesy kreacyjne mają wybitnie zdeterytorializowany charakter; piarstwo europejskiej diaspory niemal dominuje nad twórczością powstającą na afrykańskim brzegu Morza Śródziemnego. Niezbyt dobrze sprawdza się kryterium tożsamości, skoro właśnie to Maroko transkolonialne rozpada się na wielość równolegle prowadzonych negocjacji tożsamościowych (włącznie z walką o przyjęcie do katalońskiej wspólnoty sąsiedzkiej). Wreszcie wyłania się tu wielość języków i translacji dokonywanych pomiędzy nimi, także przez samych pisarzy. Dominuje więc podmiot zdelokalizowany i wielojęzyczny, nie przypisany do postkolonialnego narodu, lecz z takiego przyporządkowania aktywnie się wyłamujący. Dlatego też pierwszym wymiarem nieczytelności w tradycyjnych kategoriach, a zarazem rewolucyjności literatury mniejszych jest porowatość i rozmycie granic samego kraju, jakim na potrzeby tego eseju jest Maroko. Owo literackie Maroko (jednak oboczne, a więc występujące równolegle, współistniejące z Goytisolowskim krajem z wyprzedzący, określonym mianem „Morocco”) należy rozumieć nie jako terytorium, ale jako swoisty węzeł sieci powiązań. Zamiast wszelkich prób ujęcia w kategoriach literatury narodowej należałoby raczej podjąć próbę kartografii opartą na propozycji Franca MORETTIEGO (2007): nakreślić mapę czy też fraktalny, rozgałęziający się w nieskończoność diagram powiązań, jakie tworzą się w nowych, transkolonialnych warunkach na przecięciu literatur i języków zachodniej części obszaru śródziemnomorskiego, gdzie współistnieje i współgra nie tylko francuski, hiszpański, arabski, lecz także kataloński i amazigh. Wreszcie obecność niderlandzkiego pokazuje, że lista języków, a zarazem euro-śródziemnomorska przestrzeń literacka, jest w istocie otwarta. Wyłonienie się autora z Maghrebu piszącego chociażby po islandzku nie jest niczym niemożliwym, lecz raczej kwestią czasu i przypadku, jaki rządzi dystrybucją talentów.

Współczesna rzeczywistość euro-śródziemnomorska to świat wielopoziomowych i wieloskładnikowych tożsamości, wyrastających zarówno z dawnych tradycji ulegających procesom erozji i rewolucyjnej konsolidacji, jak i z nowych fenomenów migracyjnych. Mówienie o kulturze hiszpańskiej jest oczywistym uproszczeniem, gdy do głosu dochodzi odrębność katalońska, galicyjska czy andaluzyjska. Analogicznie, kultura marokańska rozpada się na części składowe, odkąd coraz istotniejszą rolę zaczyna pełnić język, odkryte na nowo pismo i nowa literatura amazigh. Istnienie pisarzy migrujących (i to w przeciwnych kierunkach), którzy świadomie dystansują się od własnej kultury i wyjściowej tożsamości, by przyłączyć się do innych, podobnych do siebie nomadycznych jednostek i budować z nimi więzi „działającej solidarności”, jeszcze bardziej komplikuje ten obraz. Lepiej byłoby wręcz mówić nie o obrazie, lecz o dynamicznym tańcu. Nie da

się ostatecznie zakwalifikować Juana Goytisola osiedlającego się w Marrakeszu i piszącego o Maroku językiem stanowiącym swoistą dekonstrukcję hiszpańskiego inkrustowaną zdaniami francuskimi i arabskimi inaczej niż jako tożsamościowego tancerza, przybierającego na krótką chwilę pozy, których w żaden sposób nie dałoby się ustabilizować na dłużej.

Rozpleniona, a zarazem bogata w złożone, pisane z łącznikami określenia mniejszościowość wydaje się stałym wyznacznikiem owej literatury afroeuropejskiej, której punktem wyjścia są określone realia geograficzne (morska otchłań oddzielająca kontynenty, a zarazem łącząca je z sobą, przenikalność granic, istnienie szlaków) i określone okoliczności historyczne (dziedzictwo wzajemnych prób podboju i kolonizacji). Symbolicznym, zdeteritorializowanym, a zarazem niewyłącznym i z pewnością niehegemonicznym ośrodkiem tak pomyślanej mniejszościowości mogłoby być Maroko/„Morocco” jako przestrzeń naznaczona w przeszłości krzyżowaniem się wpływów kolonialnych (zarówno Francji, jak i Hiszpanii), stanowiąca w konsekwencji swoiste rozdroże. Próbując określić przedmiot i granice takich afroeuropejskich rozważań o przestrzeni literackiej, musielibyśmy jednak zastrzec, że chodziłoby tu o to wszystko, co dotyczy owego Maroka (i jego zdegradowanej wersji) z jakimś przyimkiem: z, do, od, o, względem, wobec itd. To samo dotyczyłoby każdego kraju zachodniej Europy, nie tylko Francji i Hiszpanii, lecz także chociażby Niderlandów jako przestrzeni literackiej, która zyskała rozmyty, otwarty, a zarazem rozpleniony charakter i nawiązała zaskakującą, lecz na swój sposób dziś już oczywistą łączność ze Śródziemnomorzem. Miejsca i ich pluralistyczne historie rysują się jako punkty wyjścia, punkty szczytowe grafu, a nie wyznaczniki tożsamości, która dawałaby się uchwycić w perspektywie esencjonalnej, jako taki czy inny dyskurs mówiący o wspólnocie krwi, ziemi czy doświadczeń historycznych pojmowanych jako wyjątkowe i wyróżniające, a nie wspólne, powszechne i nierozzerwalnie splecione z cudzymi losami. Znajduje tu zastosowanie wyłącznie perspektywa dynamiczna, interakcyjna, czy wręcz performatywna, zakładająca nieustanną doraźność wszelkich tożsamości i wspólnot, które nie mają już fundamentalnego wymiaru, lecz są *ad hoc* tworzone, negocjowane i rozwiązywane. Nie są one dane raz na zawsze, lecz odgrywane doraźnie, niczym skomplikowany taniec w kalejdoskopowych konfiguracjach spotkań z innymi ludźmi.

Literatura mniejsza w rozumieniu Deleuze'a i Guattariego ulega rozplenieniu, niczym w kalejdoskopie, zabawce łączącej zarazem zmienność konfiguracji, jak i stałą symetrię elementów wyznaczoną przez układ luster we wnętrzu tuby. Takim właśnie kalejdoskopem jest świat euro-śródziemnomorski generujący nieustannie nowe negocjacje i układy wzajemnych oddziaływań, domagający się jednocześnie ich transkulturowego zniesienia.

## Bibliografia

- AZERGUI Lhoussain, 2006: *Aghrum n ihaqqaren*. Rabat: Editions Idgel.
- AZERGUI Lhoussain, 2012: *Le pain des corbeaux*. Casablanca: Casa Express Editions.
- BAUMAN Zygmunt, 2004: *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Wyd. 2. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- BRANCATO Sabrina, 2008: *Afro-European Literature(s). A New Discursive Category?*. „Research in African Literatures”, vol. 39, no. 3, s. 1–13. <https://doi.org/10.2979/RAL.2008.39.3.1>.
- BRAUDEL Fernand, 2004: *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*. T. 1. Przeł. Tadeusz MRÓWCZYŃSKI, Maria OCHAB. Wstępem opatrzyli Bronisław GEREMEK i Witold KULA. Wyd. 2. Warszawa: Książka i Wiedza.
- CHRAÏBI Driss, 2001: *Le Monde à côté*. Paris: Denoël.
- DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, 1974: *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, 2016: *Kafka. Ku literaturze mniejszej*. Tłum. Anna Zofia JAKSENDER, Kajetan Maria JAKSENDER. Wstęp, red. nauk., sprawdzenia zgodności z oryginałem Cezary RUDNICKI. Postowie Kajetan Maria JAKSENDER. Kraków: Wydawnictwo Epe-rons-Ostrogi.
- GOYTISOLO Juan, 1970: *Reivindicación del conde don Julián*. Barcelona: Seix Barral.
- GOYTISOLO Juan, 1988: *Las virtudes del pájaro solitario*. Barcelona: Seix Barral.
- GOYTISOLO Juan, 2006: *Makbara*. Przeł. Wojciech CHARCHALIS. Warszawa: W.A.B.
- EL HACHMI Najat, 2004: *Jo també sóc catalana*. Barcelona: Columna.
- EL MALEH Edmond Amran, 2010: *Lettres à moi-même. Récit épistolaire*. Rabat: Le Fennec.
- EPSTEIN Mikhail, 2009: *Transculture. A Broad Way Between Globalism and Multiculturalism*. „The American Journal of Economics and Sociology”, vol. 68, issue 1, s. 327–352. <https://doi.org/10.1111/j.1536-7150.2008.00626.x>.
- LAROUÏ Fouad, 2016: *Ce vain combat que tu livres au monde*. Paris: Julliard.
- ŁUKASZYK Ewa, 2018: *Humanistyka, która nadchodzi. W poszukiwaniu kondycji transkulturowej*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- MORETTI Franco, 2007: *Graphs, Maps, Trees: Abstract Models for a Literary History*. London–New York: Verso.
- SAID Edward W., 1991: *Orientalizm*. Przeł. Witold KALINOWSKI. Wstępem opatrzył Zdzisław ŻYGULSKI. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.