

Człowiek — obywatel — skolonizowany. Dystynkcje, dualizmy, dyskryminacje i dysonanse „eksportowanej” władzy kapilarnej w ujęciu Johna Comaroffa, Ann Stoler i Fredericka Coopera

Wstęp

John Comaroff, Ann Stoler i Frederick Cooper rozpatrują problem obywatelstwa, państwa oraz sfery publicznej z punktu widzenia antropologii kolonialnej. Reprezentowana przez nich dyscyplina definiowana jest przede wszystkim jako domena przedstawiania „sytuacji kolonialnej” w ramach dyskursów wiedzy, a nie jedynie jako obszar badań i obiektywizacji różnicy, na której sytuacja ta była oparta (czyli próba doprecyzowania relacji kolonizator — kolonizowany). Podważając klasyczne dla studiów kolonialnych „manichejskie binaryzmy”, autorzy ci deklarują chęć opracowania nowego paradygmatu we współczesnej refleksji o kulturze, społeczeństwie i polityce (Comaroff, 1998, 322)¹. Przedsięwzięcie to realizowane jest z jednej strony w opozycji do teorii modernizacji (nazywanych przez Comaroffa „świeckimi teologiami humanistycznymi”), a z drugiej jako krytyka stanowiska marksistowskiego, ujmującego kolonializm wyłącznie przez pryzmat procesu ekspansji kapitalizmu i związanych z nią nierówności czy wyzysku. Myślę, że perspektywa „nowego paradygmatu” w historiografii i teorii społecznej kolonializmu może być szczególnie obiecująca, ponieważ zwracana jest tu uwaga na wątki często pomijane przez analityków, specjalistów z dziedziny geopolityki czy teoretyków rozwoju i zacofania — zarówno apologetów, jak i krytyków „westernizacji”, programów dostosowawczych oferowanych przez finansowe organizacje międzynarodowe, inicjatyw pomocowych itd., nie mówiąc już o poglądach entuzjastów i kontestatorów tak zwanej „globalizacji”. Typowy ekonomiczny, ale i publicystyczny, dyskurs instytucjonalno-monetarystyczny ulega tu znacznemu poszerzeniu i wzbogaceniu o problematykę dotyczącą kultury, bez jednoczesnego sprowadzania jej do roli

¹ Comaroff cytuje w tym miejscu fragment rozdziału napisanego wspólnie przez Ann Stoler i Fredericka Coopera do książki, którą badacze ci wspólnie redagowali (znalazł się w niej również jeden z tekstów Comaroffa) (Stoler, Cooper, 1997). W jednym z wcześniej opublikowanych artykułów Cooper pisze, że zarówno „neo-kolonialne” dychotomie, takie jak nowoczesne-zacofane, jak i próby ich podważenia przez wprowadzenie swego rodzaju odwrócenia apelującego o konieczność naprawy kolonialnych krzywd (na przykład: destrukcyjny imperializm kontra wspólnota ofiar) to reprodukcja „binaryzmu kolonialnego” (Cooper, 1994, 1517)

„zewnątrznej” determinanty procesów gospodarczo-społecznych — sprzyjającej rozwojowi i modernizacji lub stanowiącej dla nich przeszkodę, jak ma to miejsce w „wulgarnych” teoriach „kulturalistycznych” rozwijanych przez Samuela P. Huntingtona (2006) czy Davida Landesa (2000)², i tak zdecydowanie krytykowane między innymi przez Samira Amina (2004), Jonathana Friedmana (1994, 1999, 2005), czy Immanuela Wallersteina (1989, 1991, 2000).

Mówiąc o kulturowym wymiarze kolonizacji Comaroff ma na myśli przede wszystkim „zainteresowanie wytwarzaniem podmiotów kolonialnych za pośrednictwem przedmiotów dzięki pobudzaniu pożądania i komodyfikacji potrzeb” (Comaroff, 1998, 321). Kolonie stają się tym samym swoistymi „laboratoriami nowoczesności”, pozwalającymi śledzić, w jaki sposób następowało kształtowanie się nowoczesnej podmiotowości nie tylko w uprzywilejowanych przestrzeniach bogatego Zachodu czy Północy, ale i w kolonizowanym, „dekolonizowanym” i „neokolonizowanym” Trzecim Świecie. Z drugiej strony dzięki rekonstrukcji „poza-europejskiego innego” możliwe jest lepsze uchwycenie dziejów i charakterystyki cieszących się pełną autonomią ekonomiczno-społeczno-polityczną obywateli Pierwszego Świata — zgodnie z formułą Diamonda-Clifforda: „Kultura zachodnia może krytycznie pojąć samą siebie jedynie w odniesieniu do fikcji tego, co pierwotne” (Clifford, 2000, 293)³.

Krytyczna refleksja Comaroffa, Stoler i Coopera prowadzi do zakwestionowania modernistycznych „wielkich narracji kolonializmu”. W skrajnej wersji (strategie postmodernistyczne) zanegowanie tych tradycyjnych koncepcji może prowadzić do konstatacji o radykalnej niespójności, niestabilności i efemeryczności tkwiących u podstaw historycznego doświadczenia kolonizacji (Stoler, Cooper, 1989, 609; Stoler, Cooper, 1997, 1; Comaroff, 1998, 335-336; Cooper, 1994, 1544-1545), w łagodniejszej formie przyjmuje ono postać szeregu dyskursywnych permutacji, w wyniku których dialektyka zastąpiona zostaje przez dialogiczność, ekonomia polityczna przez poetykę, walka klas przez konsumpcję, przemoc militarna przez przemoc tekstualną, procesy materialne znane z historii świata przez walkę o znak i styl, a idea dominacji europejskiej w ogóle przez post-heglowską hybrydyczność (Comaroff, 1998, 321; Clifford, 2000, 20-23; Herzfeld, 2004, 74-76). Zdaniem Comaroffa żadna z tych perspektyw (modernistyczna-postmodernistyczna) nie jest ani poprawna, ani błędna — odnoszą się one do odmiennych momentów i zjawisk

² Jedną z najnowszych „biblii” tego nurtu we współczesnej myśli socjologicznej i ekonomicznej jest książka pod redakcją Lawrence’a E. Harrisona i Samuela P. Huntingtona (Harrison, Huntington, 2003).

³ Clifford powołuje się tu oczywiście na słynną pracę twórcy „antropologii dialektycznej” pod tytułem *In Search of the Primitive* (Diamond, 1974).

historycznych, a także do różnych refleksji i programów teoretycznych, które stanowią odzwierciedlenie szerszych przemian, wzbogacających idee i argumentacje rozwijane w obrębie antropologii (Comaroff, 1998, 322).

Rekonstrukcja podmiotów kolonialnych-podmiotów nowoczesności, będąca głównym motywem omawianego projektu Comaroffa, Stoler i Coopera, w ramach niniejszego tekstu zostanie przedstawiona w czterech stadiach: 1) prezentacja nowoczesnych narracji na temat państwa kolonialnego; 2) opis po-nowoczesnych, postmodernistycznych teorii kolonializmu; 3) zwrócenie uwagi na sprzeczność tkwiącą w modelu podmiotu-obywatela (uniwersalizm a rasizm); w zakończeniu postawione zostaną pytania o możliwość zestawiania doświadczeń Afryki i Europy.

1. Teorie państwa kolonialnego — narracje nowoczesności

Ostatecznym celem prób opracowania nowego paradygmatu w rozważaniach na temat kolonizacji ma być stworzenie archeologii społecznej państwa kolonialnego. Państwo kolonialne standardowo rozumiane jest na wiele różnych sposobów: jako zasada regulacji procesów materialnych; porządek społeczny wprowadzany w oparciu o mechanizmy prawne i administracyjne; zbiór instytucji broniących interesów Europejczyków; narzędzie przemocy, terroru i przymusu przeciwko kolonizowanym. Wszystkie te koncepcje łączy przekonanie, że kolonialne instytucje państwowe stanowią przede wszystkim zbiór praktyk dyscyplinujących nastawionych na: po pierwsze przetworzenie danego środowiska egzystencjalnego, w którym żyje skolonizowany, a następnie zdefiniowanie innego — w Europie — w oparciu o kategorię nowoczesnej tożsamości; w ten sposób dokonuje się z jednej strony naturalizacja obrazu świata opisanego za pomocą opozycji kolonizowany-kolonizujący, a z drugiej — legitymizacja wiedzy na jego temat (tamże).

Zdaniem Comaroffa w każdym z powyższych ujęć brakuje określenia podstawy pojęciowej i empirycznej dla samego państwa kolonialnego — zamiast tego mamy do czynienia z charakterystykami funkcjonalnymi, opartymi na refleksji dotyczącej skutków działania. Aby możliwe się stało jak najbardziej precyzyjne określenie państwa kolonialnego jako zjawiska historycznego, należy udzielić odpowiedzi na wiele odnoszących się do niego, fundamentalnych pytań: czym jest ono faktycznie? Czy istniał tylko jeden jego rodzaj, czy też miało ono wiele odmian? Czy mówimy tu o procesie czy fakcie, zbiorze mechanizmów czy instytucji, a może o formie rządów? Czy stanowiło ono konstrukt kulturowy czy też miało egzystencjalną postać bycia-w-świecie? Czy opisy ideologiczne na jego temat faktycznie

oddają prawdziwy charakter jego funkcjonowania? Jakie były różnice między porządkiem kolonii a metropolią „ojczyzną” (tamże)?

W przypadku refleksji na temat doświadczenia budowy imperiów kolonialnych, na przykład Holendrów czy Brytyjczyków, na pierwszy plan wysuwa się idea funkcji ekspansji kolonialnej oraz związanej z nią odpowiedzialności — ciężaru — „białego człowieka”. Europejczycy odkrywając obce lądy, kultury i ludy, dokonywali ich porządkowania — nazywania i klasyfikacji. Jednocześnie ich działania były skupione na eliminacji wojowniczości, rzekomo wrodzonej „dzikim”. Tego typu działania pacyfikacyjne (na przykład Pax Britannica) otwierały drogę dla klasycznych działań państwa kolonialnego: prowadzenie inicjatyw handlowych i przemysłowych oraz uczynienie z tubylców siły roboczej wpisywanej w mechanizmy nowoczesnej ekonomii. Cały ten kompleks musiał być oczywiście odpowiednio zarządzany — najwcześniejsi teoretycy państwa kolonialnego mogliby z powodzeniem wykorzystywać definicje socjologii politycznej opracowane na początku dwudziestego wieku przez Maxa Webera, dla którego nowoczesne państwo to rodzaj przedsiębiorstwa, takiego jak fabryka (Comaroff, 1998, 324; Weber, 2002, 1027-1028).

Oczywista dysproporcja w relacji kolonizujący-kolonizowany nie oznacza jednak, że rządząca nią logika była podporządkowana teorii i praktyce jawnej dominacji. Rządy musiały kierować ku swoim poddanym przesłanie, że nie sprzeciwiają się ich aspiracjom, tylko je wspierają, chroniąc ich naturalne prawa i uwzględniając ich uczucia, jednocześnie „konserwatywni muzułmanie” i „prymitywni poganie” byli zapewniani o tym, że przyczyniają się do wytwarzania bogactwa imperium (Comaroff, 1998, 323), służąc w ten sposób ogólnej, uniwersalnej sprawie, której Europejczycy byli jedynie emisariuszami. W deklaracji tej nie trzeba doszukiwać się hipokryzji, ponieważ jak wykazało klasyczne studium Benedicta Andersona, Wspólnoty wyobrażone (Anderson, 1997) — ale też badania Stoler i Coopera — historię w jej nowoczesnej, modernistycznej postaci należy rozumieć jako reprezentację, wyobrażenie państwa narodowego, skupiającego się przede wszystkim na dziejach jego bohaterów i wspierających je zjawisk, dla którego fakt spotkania z innym był jednym z najważniejszych elementów formacyjnych, pedagogicznych: Europa przeżywała okres dojrzewania w towarzystwie egzotycznego obcego (Comaroff, 1998, 324).

Narracje klasyczne

W klasycznych — konserwatywnych, ortodoksyjnych — narracjach dotyczących funkcjonowania państwa kolonialnego możemy wyróżnić kilka głównych motywów. Po

pierwsze zwraca się tu uwagę na regulację stosunków między poszczególnymi grupami białych, którzy mieli odmienne interesy i historie — na przykład w przypadku Afryki Południowej, regionu, w którego dziejach specjalizuje się Comaroff, mowa jest zwykle o dwóch społecznościach: ludności wiejskiej, późniejszych Afrykanerach, rolnikach, niechętnych liberalnym tendencjom wśród Brytyjczyków, oraz Anglikach, którzy uważali się za bardziej cywilizowanych i kosmopolitycznych od tych pierwszych. Kolejny motyw to modernizacja władzy jako klucz do zaprowadzenia pokoju wśród ludności rdzennej i zapewnienia jej warunków sprzyjających wzrostowi. Kolonizatorzy mogli pozwolić sobie na ustanowienie rządów pośrednich (przekazanie części administracji tubylcom), choć w praktyce oznaczało to uczynienie z wodzów urzędników państwowych. Biali dokonywali również podziału administracyjnego danego terytorium, aby możliwa była efektywniejsza realizacja procesów gospodarczych, zabezpieczanych dzięki stosowanym zdobyczom europejskiej nowoczesności wprowadzanym w koloniach: edukacji, ochronie zdrowia oraz pracy najemnej. Trzeci aspekt ortodoksyjnych refleksji na temat państwa kolonialnego to podkreślanie mediacyjnego charakteru administracji europejskiej w sporach między białymi a miejscowymi, dotyczących prawa do ziemi, pomimo faktu, że samo państwo było najczęściej jedną ze stron w tych konfliktach. Ogromną ilość spraw tego rodzaju prowadziła osobna, specjalnie wyznaczona administracja, co również stanowiło narzędzie legitymizacji funkcjonowania władzy imperium jako bezstronnej. Ostatni wątek występujący w klasycznych wersjach teorii kolonializmu to zaangażowanie państwa w gospodarkę. Z jednej strony zwraca się uwagę na interwencjonizm jako sposób ochrony handlu, upraw i rolnictwa, z drugiej jest mowa o konieczności eksploatacji surowców i rdzennej siły roboczej. Uzasadnienie powyższych działań związane jest z odwołaniem do interesu, dobra wspólnego (tamże, 325). Argument ten pojawia się zresztą w klasycznym dyskursie kolonizacji jako swoista metanarracja: dzieje imperium obfitowały w nadużycia, skandale, korupcję, które jednak należy postrzegać — i potępiać z tego powodu — jako odstępstwa, błędy na drodze do oświecenia i rozwoju; nie traktuje się ich jako nieusuwalnych składników samej idei kolonializmu (tamże, 326).

Marksizm, neomarksizm i teorie krytyczne

Historycy proweniencji lewicowej i socjalistycznej zdecydowanie odrzucili obraz kolonizacji, który wyłania się z analiz prowadzonych w obrębie koncepcji konserwatywnych. Uczeni tacy jak David Harvey czy Immanuel Wallerstein zgłosili konieczność rezygnacji w obrębie studiów kolonialnych z prymatu polityki na rzecz narracji o kapitalizmie. Państwo w

tej interpretacji jawi się jako urządzenie mające przede wszystkim na celu ochronę przedsięwzięć ekonomicznych, gwarantujące autonomię kapitałowi, nawet kosztem własnej suwerenności (tamże, 328). W wyniku jego działań dochodzi do powstania potężnej podklasy czarnych, innych, wyzyskiwanych w ramach procesów i procedur produkcyjnych — następuje integracja kolonii z kapitalistyczną gospodarką-światem, co oznacza strukturalny, chroniczny niedorozwój społeczeństw Trzeciego Świata i pogłębianie podziałów w globalnej dystrybucji bogactwa (tamże, 327). Rdzenne systemy gospodarcze są rozmyślnie niszczone i dostosowywane do nowych wymogów, określanych jako globalizacja, turbokapitalizm, nowa gospodarka, koniec historii, koniec pracy itd.

2. Alternatywy postmodernistyczne

Modernistyczne teorie na temat dziejów i charakteru doświadczenia kolonii — zarówno klasyczne, konserwatywne, jak i rewizjonistyczne, marksistowskie — zostały poddane krytyce przez przedstawicieli nowych nurtów w antropologii historycznej, takich jak Timothy Mitchell (1991) czy Ann Stoler (1995), posługujących się w opisie „sytuacji kolonialnej” dyskursem opartym na — nawiązujących do badań Michela Foucaulta — analizach władzy, zarządzania i formowania się nowoczesnego podmiotu z centralnymi dla tych procesów zjawisk i praktyk podglądania, oglądania i obserwacji podmiotu, będących gwarancją — i zasadą konstytutywną — jego podmiotowości (Comaroff, 1998, 328-329).

W ramach narracji postmodernistycznej państwo postrzegane jest przede wszystkim jako „formacja dyscyplinująca”, w której „posłuszeństwo” nie jest zaprowadzane jednak ani bezpośrednio (dzięki przemocy ze strony poszczególnych instytucji), ani pośrednio (w sensie „miękkiego zarządzania” za pomocą prawa czy systemu fiskalnego). Władzę ujmuje się tu jako strukturę kapitałową, przenikającą w niezauważalny sposób i niepowstrzymanie do samej podmiotowości, do praktyk tworzenia przez podmioty swojej tożsamości. Ma ona zindywidualizowany, zinternalizowany i intymny charakter — dla podmiotu jawi się jako samoświadomość, samoregulacja. Jej zewnętrznymi przejawami są środki nadzoru obowiązujące w klinikach, szkołach i więzieniach, a także techniki oraz programy badania, obliczania i sondowania całego społeczeństwa. Obiektywizacja podmiotu i osobowości poszczególnych jednostek dokonuje się za pośrednictwem nauk o człowieku i „naturalnych instytucji”, takich jak rodzina, dziedziczenie, religia, a także organizacja wypoczynku, sporty czy wzorce konsumpcyjne. Wszystkie te „urządzenia” kształtują porządek obywatelstwa, będący sposobem agregacji oraz grupowania regularności i regulacji, konwencji i dyktatu czy autonomii i zależności, obejmujący całą czasoprzestrzeń — zamieszkiwaną przez ludzi-

obywateli „wyhodowanych” w taki sposób, że nie są oni w stanie dostrzec wszechobecnej kontroli (tamże, 329).

Państwo kolonialne w takiej perspektywie okazuje się być nastawione na realizację „kapilarnej regulacji” mającej za zadanie samo-dyscyplinowanie podmiotów. Jednak różni się ono od organizmów politycznych występujących w Europie pod tym względem, że brakuje w nim zakładanej przez modele Foucaulta i Andersona (skonstruowanej lub wyobrażonej) homogeniczności — rzeczywistość kolonii to rzeczywistość państw bez narodów. Istnienie metropolii uzależnione jest od wytwarzania identyczności, horyzontalnego poczucia braterstwa, tymczasem kolonie funkcjonują dzięki produkowaniu różnicy — nawet jeśli odbywa się ono przez odwołanie do któregoś z uniwersalizmów nowoczesności. W strukturze państwa kolonialnego kryje się więc zasadnicza sprzeczność: z jednej strony mamy do czynienia z dążeniem władz, aby poddani stali się pełnoprawnymi, wolnymi i cywilizowanymi podmiotami, z drugiej jednak strony dochodzi w niej do naturalizacji różnic etnicznych i rasowych, której celem jest próba uporania się z faktem różnorodności (za pomocą opisu i klasyfikacji). Uniwersalna, emancypacyjna teologia zbawienia (zarówno świeckiego, jak i religijnego) zostaje skonfrontowana z praktykami rasologicznymi (tamże, 329-330; Stoler, 1995, 101-116; Wallerstein, 2000).

3. Biologiczne, polityczne i socjologiczne aspekty kolonizacji

Jednostka w społeczeństwie musi zdobyć (otrzymać) nazwę, podmiotowość, twarz, aby mogła stać się robotnikiem, kupcem, konsumentem i cieszyć się prawami oraz posiadać obowiązki, dzięki którym płaci podatki, zawiera małżeństwo, dotrzymuje umów czy podlega karze. W realizację tego zadania zaangażowanych jest wiele biurokratycznych procedur obliczeniowych, serializacyjnych, indywidualizacyjnych, identyfikacyjnych, certyfikacyjnych itd. Władze kolonialne przekazywały w ten sposób tubylcom normy składające się na etykę i ontologię polityczną świata zachodniego, którego głównym elementem jest przekonanie o nadrzędnym znaczeniu autonomii jednostki. W usiłowania te zaangażowani byli zarówno świeccy urzędnicy imperium, jak i misjonarze chrześcijańscy — konieczne było uformowanie i ciała, i ducha Afrykańczyków, których w oficjalnych raportach opisywano jako z jednej strony pół-komunistów, a z drugiej rozpustników: należało ich ubrać, sprawiając w ten sposób, żeby zaczęli zakrywać wstydlive części ciała, wskazać im odpowiednie wzorce edukacyjne, nakłonić do życia w monogamicznych związkach małżeńskich i uczynić wszystko, żeby uczyli się pilnie, wykazywali zapał do regularnej pracy i szanowali pieniądź, rynek oraz własność prywatną (Comaroff, 1998, 331).

Misja białego człowieka oprócz takiej pedagogiki kolonialnej zakładała jednak również prowadzenie systematycznych badań nad naturalną, biologiczną tkanką Czarnego Kontynentu — był wzbogacany o „pejzaż etniczny”, etnoobraz (ethnoscape)⁴ i w ten sposób ożywał. Geografowie europejscy — zgodnie z aforyzmem Jonathana Swifta — „umieszczają obrazki z dzikimi w pustych miejscach na mapie Afryki” (tamże; por. także Swift, 2003, 539). Puste miejsca stają się przestrzeniami precyzyjnie wymierzonymi i zamieszkanymi przez określone plemiona, posiadające swoje nazwy i tożsamość otrzymane od białego. Dokonuje się reorganizacja i re-reprezentacja poszczególnych części świata kolonialnego, będąca — jak zauważył David Harvey — kolejną manifestacją i deklaracją władzy (Comaroff, 1998, 331)⁵.

Zgodnie z tezą o nierozzerwalnym związku władzy z wiedzą sformułowaną przez Michela Foucaulta, w koloniach działały „rządowe komisje badawcze” (Comaroff, 1998, 332), które zajmowały się sprawami administracyjnymi, sposobami zarządzania zasobami ludzkimi i stosunkami politycznymi, ale jednocześnie tworzyły „prace etnograficzne” o relacjach międzyludzkich, które bazowały na pojęciu kultury jako czymś statycznym, z góry ustalonym, zastanym, pewnym — „esencjalnym” i „naturalnym”. Naturalizacja kultury polegała na powiększaniu ilości (i jakości — pod względem rygoru metodologicznego) kategorii kulturowych i etnicznych, już istniejących podczas spotkania białych z „dzikusami” oraz na legitymizacji i autoryzacji obrazów innego — i pozyskiwaniu w ten sposób sojuszników i popleczników, co prowadziło do antagonizowania ze sobą różnych grup, tworzenia hegemonii kulturowej i oznaczało „uruchomienie” „obiegu” obrazów i informacji (również — dzięki efektowi re-reprezentacji — w metropolii) przekazujących konkretną „epistemiczną topografię” świata zamieszkanego przez podmioty kolonialne, gdzie tubylcy okazują się zacofani, prymitywni, anty-nowocześni i muszą zostać poddani odpowiednim procedurom penalizującym za praktykowanie czarów, poligamii, ślubów za pieniądze czy morderstw rytualnych. W ten sposób ostateczna obietnica włączenia „egzotycznego innego” do świata cywilizowanego okazywała się niemożliwa do spełnienia — w wyniku usiłowań poznawczych i edukacyjnych na Czarnym Kontynencie biały przekonał się, że w stosunku do „dzikusów” należy zachować rezerwę. Pod koniec 19. wieku Południowoafrykańska Komisja do Spraw Ludności Rdzennej sprzeciwiła się objęciu powszechnym prawem wyborczym

⁴ Pojęcie etnoobraz zostało stworzone przez Arjuna Appadurai’ego w książce *Nowoczesność na wolności* (Appadurai, 2005), gdzie pełni rolę terminu technicznego służącego do wyjaśnienia zjawiska dysjunkcji ekonomii, kultury i polityki we współczesnym świecie.

⁵ Foucault (1984). Por. Harvey 2001, 280-281. Por. też zbiór tekstów i wypowiedzi Foucaulta na temat przestrzeni i geografii, oraz reakcji na nie: Crampton, Elden, 2007.

Afrykańczyków, argumentując, że wolą oni „tradycyjne formy reprezentacji kolektywnej”. Okazało się również, że i zasady indywidualizmu w gospodarce oraz życiu społecznym „nie nadają się” dla tubylców, którzy woleli pozostać bezosobowymi Zulusami, Tswana, Sotho, Khosa itd. (tamże, 334). W ten sposób stajemy przed kluczowym problemem dziejów i funkcjonowania państwa kolonialnego — wielopoziomową „niestabilnością imperium”, którą starali się opisać autorzy tekstów w tomie pod redakcją Fredericka Coopera i Ann Stoler, zatytułowanym *Tensions of Empire (Spazmy imperium)* (Stoler, Cooper, 1997): z jednej strony odmienność tubylca nigdy nie była z góry dana i określona — należało ją ciągle na nowo definiować, potwierdzać, z drugiej strony władze kolonialne prowadziły misję cywilizacyjną, mającą za zadanie uczynić z tubylców prawdziwych rolników czy robotników — ale do jakiego stopnia należy cywilizować skolonizowaną ludność, jakie konsekwencje może przynieść z sobą ich „nadmierne ucywilizowanie”? O ile Brytyjczycy chcieli ukształtować Afrykańczyków według własnych wyobrażeń na ich temat, to Francuzi nie byli pewni, jak miałyby wyglądać idealny obywatel kolonii — ani za bardzo kabyłski, ani nadmiernie francuski, Holendrzy również mieli podobne rozterki, z tym że odnosili je nie do ludności tubylczej, tylko do zamieszkujących ich kolonie dzieci zrodzonych z europejskich ojców i azjatyckich matek (Stoler, Cooper, 1997, 7). Nie chodzi tu jedynie o różniące się modele kolonizacji, realizowane przez poszczególne państwa europejskie — chwiał się sam projekt imperium kolonialnego...

Zakończenie

Europy i jej uniwersalistycznych roszczeń nie należy traktować jako wzorca, w oparciu o który dokonuje się oceny innych „miejsc i czasów”. Nowoczesność, liberalizm, obywatelstwo czy burżuazyjny ideał równości to nie ustalone, samo-uzasadniające się doktryny, funkcjonujące poza historią; historię należy rozumieć przede wszystkim jako rejestr kontaktów i wymiany (Goody 2006). Cooper pisze, że spotkania, które dokonywały się w przeszłości są częścią teraźniejszości Afryki. Powinniśmy uczynić wszystko, aby spotkania afrykańskie mogły stać się również częścią naszej, europejskiej teraźniejszości. Apel ten może mieć znaczenie antropologiczno-kulturoznawcze (w swojej konwersacji z Homi Bhabha’ą, która została opublikowana jako rozdział książki *Relocating Postcolonialism* pod redakcją Theo Goldberga i Ato Quaysona [Goldberg, Quayson, 2002], John Comaroff zauważył, że obecnie nie mamy do czynienia z wzorowaniem się Afryki na Europie, ale z przeciwnym trendem — na przykład w sensie społeczno-prawnym Europa w epoce „milenijnego kapitalizmu” ewoluuje w stronę Afryki [tamże, 39-40]), ale jego najważniejszy

wymiar odnosi się do etyki naszego zglobalizowanego — nawet jeśli słowo „globalizacja” umieszczamy zawsze w cudzysłowach — świata: jakie są granice równości-nierówności, jeśli chodzi o globalną dystrybucję bogactwa, oraz obojętności-odpowiedzialności w przypadku kilkudziesięciu tysięcy dzieci umierających codziennie (głównie w Afryce) w wyniku łatwo uleczalnych (w Europie) chorób?

Literatura:

- Amin, Samir; 2004, *Zmurszały kapitalizm*, przeł. R. Wojna, Z. M. Kowalewski, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog
- Anderson, Benedict; 1997, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK
- Appadurai, Arjun; 2005, *Nowoczesność bez granic*, przeł. Z. Pucek, Kraków: Universitas
- Clifford, James; 2000, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dzurak, J. Iracka, E. Klekot i in., Warszawa: Wydawnictwo KR
- Comaroff, John; 1998, *Reflections on the Colonial State, in South Africa and Elsewhere: Factions, Fragments, Facts and Fictions*; w: *Social Identities*, Vol. 4, No 3 (October)
- Cooper, Frederick; 1994, *Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History*; w: *American Historical Review*, Vol. 99, No 5 (December)
- Crampton, Jeremy W.; Elden, Stuart; 2007, *Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography*, Burlington, VT: Ashgate
- Diamond, Stanley; 1974, *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization*, New Brunswick, NJ: Transaction Books
- Foucault, Michel; 1984, *Space, Knowledge, and Power*; w: P. Rabinow (red.) *The Foucault Reader*, New York: Pantheon
- Friedman, Jonathan; 1994, *Cultural Identity and Global Process*, London: Sage
- Friedman, Jonathan; 1999, *Indigenous Struggles and the Discreet Charm of the Bourgeoisie*; w: *Journal of World-System Research*, Vol. 5, No. 2 (jwsr.ucr.edu/archive/vol5/number2/html/friedman/index.html; data ostatniego dostępu: 8 września 2007)

- Friedman, Jonathan; Friedman Ekholm, Kajsja; 2005, *Global Anthropology*, Walnut Creek: AltaMira Press (por. Kajsja Ekholm Friedman, Jonathan Friedman, *Antropologia globalna — wstęp*; w: *Forum filozofii politycznej i krytyki społecznej*, www.uni.wroc.pl/~turowski/friedman-global.htm; data ostatniego dostępu: 8 września 2007)
- Goody, Jack; 2006, *Kapitalizm i nowoczesność. Islam, Chiny, Indie a Narodziny Zachodu*, przeł. M. Turowski, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog
- Harrison, Lawrence E.; Huntington, Samuel P. (red.); 2003, *Kultura ma znaczenie: Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw* Poznań: Zysk i S-ka
- Harvey, David; 2001, *Cosmopolitanism and the Banality of Geographical Evil*, w: Jean Comaroff, John L. Comaroff (red.), *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, Durham, London: Duke University Press
- Herzfeld, Michael; 2004, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M. M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
- Huntington, Samuel P.; 2006, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa: Muza 2006
- Landes, David; 2000, *Bogactwo i nędza narodów. Dlaczego jedni są tak bogaci, a inni tak ubodzy*, przeł. H. Jankowska, Warszawa: Muza
- Mitchell, Timothy; 1991, *Colonizing Egypt*, Berkeley: University of California Press
- Stoler, Ann; 1995, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham: Duke University Press
- Stoler, Ann; Cooper, Frederick; 1989, *Introduction. Tensions of Empire: Colonial Control, and Visions of Rule*; w: *American Ethnologist*, Vol. 16, No. 4 (November)
- Stoler, Ann; Cooper, Frederick; 1997, *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley: University of California Press, 1997
- Swift, Jonathan; 2003, *On Poetry*; w: *tenże, Major Works*, Oxford: Oxford University Press
- Wallerstein, Immanuel; 1989, *Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System*; w: *Hitotsubashi Journal of Social Studies*, Vol. 21, No. 1 (August)
- Wallerstein, Immanuel; 1991, *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-system*, Cambridge: Cambridge University Press
- Wallerstein, Immanuel; 2000, *Cultures in Conflict? Who are We? Who are the Others?*, wykład z serii Y.K. Pao Distinguished Chair Lecture, wygłoszony w Center for Cultural Studies, Hong Kong University of Science and Technology, 20 września 2000 (polski przekład: *Konflikt kultur? Kim jesteśmy „my”, kim są „oni”?* w: *Forum filozofii*

politycznej i krytyki społecznej, www.uni.wroc.pl/~turowski/wallerstein_we.htm; data ostatniego dostępu: 8 września 2007)

Weber, Max; 2002, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. D. Lachowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN