

MODELE INTERAKCJI KULTUR W KONTEKŚCIE GLOBALNYM. W POSZUKIWANIU PARADYGMATÓW POZA STUDIAMI POSTKOLONIALNYMI

Licząca sobie już kilkadziesiąt lat tradycja studiów postkolonialnych pozwoliła na teoretyczne uchwycenie, przemyślenie i opisanie wielkiej liczby kulturowych interakcji objętych wspólnym mianownikiem w postaci pojęcia kolonizacji, rozgrywających się w różnych częściach świata, w różnych momentach czasów nowożytnych i nowoczesnych. Próby dalszego rozwijania tego kierunku badań doprowadziły do uelastycznienia paradygmatu postkolonialnego, który starano się przykładać do coraz to nowych okoliczności geograficznych i historycznych, wykraczających poza „typową” sytuację kolonialną, w zasadzie definiowaną — nawet jeśli przyznanie kluczowej wagi dla tej okoliczności wydaje się dyskusyjne — przez istnienie *morskiego* dystansu przestrzennego między (zachodnioeuropejską) metropolią a jej terytoriami zależnymi. Przykładem szeroko dyskutowanym na gruncie polskim była książka Ewy Thompson, *Trubadurzy imperium*, opisująca Rosję i jej euroazjatycką ekspansję w kategoriach postkolonialnych, pomimo przestrzennej ciągłości pomiędzy obszarem metropolitalnym a zawłaszczanymi przezeń terytoriami i braku tego „morskiego dystansu”, przyjmowanego intuicyjnie za wyznacznik sytuacji kolonialnej, różniącej ją od innych form podboju.

Jednak paradygmat postkolonialny nie stanowi intelektualnego panaceum pozwalającego na uchwycenie wszystkich zjawisk kulturowej interakcji. Należy zastanowić się nad granicami jego rozciągłości i nad sposobem uchwycenia specyfiki tych sytuacji, które mu się wymykają, zarówno w odniesieniu do przeszłych, jak i rozgrywających się obecnie przypadków interakcji kultur. Obok nagiej (a więc pozbawionej dodatkowego kamuflażu) przemocy, zmierzającej do narzucenia ludziom i ludom wzorców kulturowych odbiegających od ich własnych, w której łatwo jednoznacznie wskazać, kto jest agresorem, a kto ofiarą, wyłaniają się coraz bardziej złożone przypadki międzykulturowej gry, rywalizacji o dominację symboliczną czy zmagania o kształt kulturowej emancypacji, a zasadnicza

dwubiegunowość relacji kolonialnej, rozgrywającej się na linii metropolia — terytoria zależne, ustąpiła miejsca relacjom o większej liczbie elementów uczestniczących. Obok typowej przemocy symbolicznej, polegającej na narzucaniu obcych wzorców kulturowych, należy rozważyć przypadki uwiedzenia, oparte na atrakcyjności i na uleganiu pokusie tychże wzorców. Stąd też wniosek, że kulturowa i mentalna sytuacja wielu społeczeństw współczesnych nie jest już typową sytuacją postkolonialną, lecz nowym stanem, który roboczo określam mianem transkolonialności¹. W moim rozumieniu, transkolonialność polega przede wszystkim na stworzeniu przez daną kulturę autonomicznego modelu relacji z własnym kontekstem planetarnym (zarówno z innymi kulturami bezpośrednio sąsiadującymi, regionem, jak i z odległymi ośrodkami, z którymi dana kultura z takich czy innych względów pragnie utrzymywać związki). Transkolonialność polega więc na przekroczeniu dawnych uwarunkowań w stronę nie powiązanego już w żaden sposób z byłą metropolią projektu budowy własnego układu globalnych odniesień.

Jak wiemy, studia postkolonialne dopracowały się spójnego systemu pojęć ujmujących istotę relacji kolonialnej jako złożonej formy przemocy, rozgrywającej się nie tylko na płaszczyźnie wyzysku ekonomicznego, lecz także na planie subtelnych relacji pomiędzy kulturą dominującą a zdominowaną, skutkujących swoistym zatarciem istnienia skolonizowanego ludu w świadomości reszty świata, a także, przynajmniej do pewnego stopnia, w świadomości własnej kolonizowanego, który również w pewnym sensie „nie wie” o samym sobie. Epoka postkolonialna jest więc naznaczona wielkim ruchem rewizji, oznaczającym zaistnienie kolonizowanego zarówno w jego własnej świadomości, jak i przez zwrócenie na siebie uwagi w oczach świata. Zjawisko postkolonialne jest więc — o czym się niekiedy zapomina — wcześniejsze od studiów postkolonialnych jako formy krytyki literackiej i krytyki kultury. O ile *Orientalizm* Saïda, jedno z dzieł prekursorskich tejże krytyki, powstało w latach 70., to korzenie postkolonialnego ruchu intelektualnego należy umieścić co najmniej dwadzieścia lat wcześniej, gdy Aimé Césaire publikuje swój *Dyskurs o kolonializmie*, a Franz Fanon — *Czarną skórę, białe maski*.

¹ Termin „transkolonialność” należy do neologizmów, jednak zaczyna pojawiać się coraz częściej w ramach nowo powstających prac badawczych; zwykle jest odnoszony do zjawisk nawiązywanej już w warunkach kolonialnych współpracy pomiędzy rdzennymi elitami krajów danego regionu, np. w odniesieniu do Azji południowo-wschodniej (por. Dodson, 2012). W swoim dalszym wywodzie używam jednak tego pojęcia w nieco odmiennym znaczeniu.

Należy przy tym pamiętać, że podobnie jak samo zjawisko kolonialne ma charakter dwubiegunowy, tak też zjawisko postkolonialne jest wynikiem interakcji dwóch stron. A więc do jego zaistnienia konieczne jest nie tylko pewnego rodzaju „przebudzenie” kolonizowanego, ale także określony „stan receptywności” kultury dominującej. W przypadku imperiów zachodnioeuropejskich, ten stan został przygotowany chociażby przez rewolucje awangardowe w sztuce, na przykład przez znaczenie, jakie dla kubistów miała rzeźba afrykańska. We Francji kwestia Algierii znalazła się w centrum dyskusji najważniejszych ówczesnych postaci sceny intelektualnej, takich jak Sartre i Camus. W Wielkiej Brytanii zaczęto się żywo interesować literaturą afrykańską i wydawać na przykład nigeryjskiego pisarza Amosa Tutuolę. Nawet w ośrodkach mniej — jeśli można tak powiedzieć — wyrafinowanych, takich jak Portugalia pojawiła się w okresie późnokolonialnym literatura o tematyce afrykańskiej i rozmaite oznaki zainteresowania rzeczywistością Afrykańczyków. Korzenie postkolonializmu jako ruchu intelektualnego sięgają więc czasów sprzed formalnej dekolonizacji. Można go rozumieć przez pryzmat fenomenu Spotkania w sensie zaproponowanym przez Jana Kieniewicza (przeciwstawnym do pojęcia Kontaktu)². Postkolonialne Spotkanie wyrasta i wynika więc z poprzedzającej je epoki kolonialnej, w pewien sposób jest przez nią przygotowane.

Przejście zachodnioeuropejskich metropolii kolonialnych w stan receptywności jest zjawiskiem w określony sposób usytuowanym w czasie, przypadającym na wiek XX. A więc dekolonizacja, która rozegrała się wcześniej nie musiała wcale pociągać za sobą typowych konsekwencji postkolonialnych, polegających na pewnej formie „odpisywania” do byłego imperium, a więc „przepracowania” przez obie strony zaistniałych sytuacji przemocy symbolicznej. Widać to wyraźnie, gdy przyjrzymy się na przykład relacjom między Lizboną jako byłą metropolią a jej byłymi posiadłościami afrykańskimi oraz Brazylią. Ta ostatnia uniezależniła się bardzo wcześnie, już na początku XIX wieku, i był to swego rodzaju „cichy rozwód”. Rok 1820 był datą zbyt wczesną na ten rodzaj krytycznej refleksji, jaka jest właściwa dla postkolonialnego stanu ducha i jaka nastąpiła ponad sto lat później w odniesieniu do kolonii afrykańskich. Mimo iż w ciągu ostatnich kilkunastu lat Lizbona próbowała wciągnąć również Brazylię w swój postkolonialny projekt luzofonii, wi-

² Jan Kieniewicz redefiniował pojęcia Kontakt i Spotkanie wielokrotnie, począwszy od pracy *Od ekspansji do dominacji. Próba teorii kolonializmu* (Kieniewicz, 1986). W szczególności pisał o wyróżnikach Spotkania na przykładzie Malabaru (por. m.in. Malekandathil, 2001, 119-132).

dać wyraźnie, że jest to uczestnictwo właściwie tylko formalne, sprowadzające się do dyplomatycznych gestów, a kryjąca się za nimi rzeczywista wymiana kulturalna jest znikoma. Oba kraje nie prowadzą de facto niczego na kształt „post-dialogu”; w ogromnej mierze są dla siebie kulturowo neutralne. Mimo iż „brazylijskie losy” z pewnością były znaczącą częścią portugalskiego doświadczenia historycznego, nie są one czymś, co „boli”. Nie ma tu niczego na kształt zadry w portugalskiej świadomości zbiorowej, co bardzo wyraźnie kontrastuje z bolesnym charakterem doświadczeń afrykańskich, związanych zarówno z długotrwałą wojną w koloniach, jak i z przeżywaną jako traumatyczne przesiedlenie dekolonizacją w roku 1975, domagających się w dalszym ciągu dyskursywnego przepracowywania (co jednocześnie pociąga za sobą gotowość do wsluchiwania się w afrykańskie głosy jako konieczny element tego „terapeutycznego” procesu).

Można byłoby kontrargumentować, że różnica „bolesności doświadczeń” wynika z różnego dystansu czasowego w stosunku do wspomnianych wydarzeń brazylijskich i afrykańskich. Jednak czas sam przez się nie zawsze leczy rany zbiorowej świadomości. Kluczowym elementem jest raczej sam fakt podjęcia, bądź niepodjęcia dialogu w pewnym momencie zwrotnym. Wróćmy do przykładu polskiego, pojawiającego się w książce Ewy Thompson. Idea, że Polska była krajem kolonizowanym w przeszłości, a więc w konsekwencji może być traktowana jako kraj postkolonialny dzisiaj, wywołała, co zrozumiałe, żywą dyskusję. Wiele w niej było bez wątpienia elementu emocjonalnego, niezgody na symboliczną degradację, jaką byłoby ujęcie kultury polskiej w kategoriach zależności i podporządkowania, choćby tylko czasowego. Rysuje się tu jednak potrzeba debaty usytuowanej na zupełnie innym planie, a mianowicie zadania sobie pytania, czy odnajdujemy typowe konsekwencje tego stanu rzeczy, a więc typowe rysy sytuacji postkolonialnej w relacjach między Polską a Rosją dziś. Bez wątpienia istnieje wiele gorzkich resentymentów, jednak nie widać owego „post-dialogu”, „odpisywania” do Moskwy jako bylej metropolii. Zastosowanie paradygmatu postkolonialnego zarówno do przypadku brazylijskiego, jak i polskiego budzi więc wątpliwość wynikającą z tego, że uznaliśmy poprzednio ten paradygmat za odnoszący się do sytuacji Kieniewiczowskiego Spotkania uwarunkowanego pewnym stopniem receptywności kultury dominującej. Sądzę, że kluczowe znaczenie dla odpowiedzi o aplikowalność studiów postkolonialnych w odniesieniu do konkretnych sytuacji historycznych ma właśnie każdorazowe dokonanie rzetelnego rozpoznania i oceny stopnia receptywności wykazywanej przez stronę dominującą. Nawet jeśli strona zdo-

minowana zdobywa się na przemówienie własnym głosem, aby zaistniał ten rodzaj dialogu, jaki stanowi o istocie relacji postkolonialnej jako o specyficznym fenomenie komunikacji kulturowej, musi natrafić na pewną gotowość wysłuchania, pewien rodzaj „zapotrzebowania” na ten dyskurs w byłej metropolii. To zapotrzebowanie, łączące się z gotowością do podjęcia pewnych kulturowych przewartościowań, nie istniało ani w Lizbonie, ani w Moskwie w wieku XIX, a w tym drugim przypadku prawdopodobnie nie pojawiło się aż do dzisiaj³.

Odmowa przyjęcia tezy Ewy Thompson o byciu kolonizowanym, na przykład w odniesieniu do Polski, pociąga za sobą jako logiczną konsekwencję pytanie o to, jaką inną nazwę nadać wobec tego zaistniałym relacjom. Wydaje się bowiem oczywiste, że pomiędzy Polską a Rosją zachodziła w przeszłości i zachodzi nieustannie głęboko sięgająca interakcja kulturowa, która domaga się konceptualizacji bardziej plastycznej, ale zarazem wymykającej się myśleniu w kategoriach wyjątkowości. Innymi słowy, potrzebny jest pewien złoty środek, leżący pomiędzy pokusą myślenia o relacji Polska-Rosja jako sytuacji niepowtarzalnej i jedynej w swoim rodzaju, a podciągnięciem tego przypadku szczególnego pod uniwersalny i nieskończenie elastyczny paradygmat sytuacji kolonialnej. Konieczne jest więc podjęcie próby stworzenia modelu lub serii modeli współlistniejących z paradygmatem postkolonialnym, pozwalających na uwzględnienie specyfiki różnych przypadków interakcji kultur niesprowadzalnych do sytuacji kolonialnej.

W tradycyjnie rozumianych studiach postkolonialnych utarło się przyjmowanie, że relacja stanowiąca ich przedmiot ma charakter dwubiegunowy. Jednym z charakterystycznych rysów wszelkiej sytuacji, jaką możemy rozważać w kategoriach metropolitalnego centrum i kolonialnych peryferii jest bowiem to, że różne peryferie powiązane z tym samym centrum są niejako wpatrzone w ten wspólny punkt centralny, a więc w konsekwencji są dla siebie nawzajem „niewidzialne”. Wiedzą o sobie nawzajem tylko to, co zostanie niejako „przefiltrowane” przez metropolię, zaistnieje w niej, zdobędzie w niej uznanie, a więc w pewnym sensie uzyska akceptację i przyzwolenie ze strony centrum, które właśnie w ten sposób utwierdza swoją władzę i wpływy; (myślę tu nie tylko o zjawiskach typowo kolonialnych, ale też o innych, łagodniejszych formach dominacji symbolicznej,

³ Świadczy o tym na przykład brak recepcji krytycznej książki Ewy Thompson w Rosji. O ile istnieje duże zainteresowanie tą publikacją np. na Ukrainie czy Białorusi, o tyle w samej Rosji została ona właściwie pominięta milczeniem.

takich jak chociażby tworzenie i lansowanie nowych stylów literackich, idei czy nawet różnych przejawów mody).

Mówienie o interakcjach kulturowych w sposób odmienny od tradycyjnej perspektywy studiów postkolonialnych stworzyłoby więc przestrzeń dla uwzględnienia wielokierunkowości wpływów. Relacja kolonialna jest bowiem pojmowana zazwyczaj w kategoriach binarnych i zarazem jednokierunkowych, asymetrycznych, jako miażdżąca i pozbawiona możliwości odwetu przemoc kolonizatora wobec kolonizowanego, gdzie dopiero sytuacja postkolonialna stwarza miejsce na (zawsze niepełną) zwrotność. W odniesieniu do interakcji kulturowych widocznych na przykład w przypadku polskim wydaje się oczywiste, że należy uwzględnić układ o większej liczbie „uczestników”. Trzeba uwzględnić trzecie źródło wpływów w postaci Europy, a być może także jeszcze kolejne elementy, takie jak choćby istotne wzorce i inspiracje ze strony Stanów Zjednoczonych. Także przy rozważaniu innych sytuacji bez wątpienia bardzo istotnym pytaniem wyjściowym byłoby ustalenie rzeczywistej liczby elementów biorących udział w interakcji. Być może już wprowadzenie kategorii pogranicza prowadzi do ustanowienia układu nie-binarnego, w którym samo pogranicze funkcjonuje jako „trzecie”, coś osobnego mieszczącego się pomiędzy dwiema odrębnymi jakościami czy jednostkami, a to rozsądza właściwie paradygmat studiów postkolonialnych rozumiany jako myślenie w kategoriach opozycji binarnej.

Problem interakcji kultur w świecie byłby więc nie tylko problemem przemocy symbolicznej, presji opartej na jawnym lub skrywanym zamierzeniu zniszczenia, wywieranej przez jedną kulturę na drugiej. Pojawia się na przykład problem interakcji pomiędzy wielkimi ośrodkami cywilizacyjnymi a obszarami peryferyjnymi, które popadają w pewną formę zależności symbolicznej nigdy nie utraciwszy swojej niezależności politycznej (lub utraciwszy swoją niezależność na rzecz ośrodków trzecich, co prowadziłoby do złożonej sytuacji „krzyżujących się wpływów”). Powracając do przytoczonego wyżej przykładu brazylijskiego, możemy dostrzec taki złożony przypadek interakcji kultur, gdy chodzi o zależność kultury brazylijskiej od Paryża, mającego być alternatywą dla Lizbony w czasie rzędu dziesiątków lat po tym, jak Brazylia się od niej wyzwoliła w sensie politycznym (chodzi mi w szczególności o przełom XIX i XX wieku). Otóż kolonia, która uniezależniła się politycznie od zwierzchnictwa portugalskiego w 1820 roku, pozostała mimo wszystko w stanie zależności mentalnej i intelektualnej od Europy. Proces pełnej emancypacji duchowej był znacznie trudniejszy i bardziej długotrwały (na podstawie wniosków,

do jakich doszłam zajmując się literaturą brazylijską, przyjmuję, że do takiej kulturowej emancypacji doszło dopiero pod koniec wieku XX; por. Łukaszyk, Pluta, 2010, 736). Tymczasem na przełomie XIX i XX wieku Brazylia wyzwolona od Lizbony znalazła sobie swoistą quasi-metropolię w postaci Paryża. Choć rzecz jasna nigdy nie popadła w polityczną ani ekonomiczną zależność od Francji, na planie kultury można dopatrzeć się wielu zjawisk wysoce przypominających stany wywiązujące się w ramach relacji kolonialnej, na przykład wtedy, kiedy inspiracja modelem republikańskim w typie francuskim doprowadziła Brazylię do paradoksalnego „starcia z samą sobą”, wystąpienia przeciwko własnej kulturowej idiosynkrazji, co ucieleśniła tragedia falansteru Canudos. W 1897 roku doszło do całkowitej eksterminacji przez wojska rządowe ok. 25 tys. mieszkańców założonej przez charyzmatycznego przywódcę religijnego Antônio Conselheiro osady, uznanej za siedlisko wstecznej ideologii o wydźwięku antyrepublikańskim. W rzeczywistości Canudos można byłoby uznać za swoiste ucieleśnienie brazylijskiej kultury ludowej, z jej utopijnymi marzeniami czy przywiązaniem do ideałów wspólnotowych. W sensie symbolicznym młoda republika brazylijska wytoczyła więc wojnę najbardziej swoistym elementom tożsamości brazylijskiej, niesprowadzalnym do zapożyczonych wzorców i trudnym do przełożenia na wywodzący się z modeli europejskich dyskurs kulturowy. Sami Brazylijczycy wypełnili więc w pewnym sensie wobec siebie rolę nieobecnego kolonizatora (por. Łukaszyk, Pluta, 653-657). Na tym przykładzie widać wyraźnie, że emancypacja kulturowa nie jest procesem prostym i linearnym, lecz wręcz przeciwnie, meandrycznym; może się dokonywać na drodze paradoksalnego wplątania w nową zależność od potęgi trzeciej, przybierającej niekiedy zaskakujące oblicze „zastępczej metropolii”. Ale taki wybór „drugiej metropolii” paradoksalnie może się okazać koniecznym etapem procesu emancypacji, prowadzącym do wypracowania autentycznej i mocnej odrębności kulturowej.

Kolejnym aspektem wymagającym starannego rozważenia jest antagonistyczny charakter relacji. Klasyczna sytuacja postkolonialna obejmuje element przemocy, która może być starannie maskowana, a jednak istnieje i ma określony zwrot: jest to przemoc zakładająca jasne rozróżnienie agresora i ofiary. Jednak ta przemoc nie jest jedynym elementem działającym. W badaniach nad sytuacją postkolonialną w Afryce, jakie prowadziłam w latach 2006-09 w ramach projektu „Milcząca inteligencja” kierowanego przez Jana Kieniewicz, zajmował mnie problem atrakcyjności cywilizacyjnej, niejako nakładającej się na sytuację zależności i wymuszenia. Problem kulturowej pokusy jest jeszcze wyraźniej wi-

doczny w sytuacji postkolonialnej, a więc aktualnie — w perspektywie rzędu ostatnich kilkunastu lat (por. Łukaszyk, 2009, 108-123). Sama definicja przemocy symbolicznej, sformułowana przez Bourdieu (Bourdieu, 1970), uwzględnia już do pewnego stopnia ten element, ponieważ mowa jest o ofierze oczarowanej sprawcą przemocy symbolicznej. Jednak być może należałoby się bliżej zastanawiać nad sytuacjami, w których kulturowa zależność jest sytuacją noszącą pewne znamiona dobrowolności, opartą na atrakcyjności i szukaniu korzyści. Mogą one oczywiście okazać się *post hoc* pozorne, ale to nie wyklucza jednak poszukiwania tych korzyści jako możliwego źródła popadnięcia w sytuację zależności. Chodzi mi więc o model teoretyczny uwzględniający różne scenariusze, realizowane — lub też nie — w konkretnych okolicznościach rzeczywistych, zwłaszcza jeśli mamy mówić o sytuacjach rozgrywających się dzisiaj, a więc w świecie znacznie różniącym się od klasycznie pojętej epoki kolonialnej.

Wymaga to zastanowienia się, na czym rzeczywiście ta najistotniejsza różnica miałaby polegać. Arjun Appadurai tę rangę przemiany zasadniczej przypisuje wyłonieniu się interaktywnych narzędzi komunikacji (por. Appadurai, 2005). I rzeczywiście, to właśnie łatwość komunikacji interaktywnej zmienia postać życia postkolonialnych diaspor. Internetowa rewolucja nie rozwiązuje jednak natychmiastowo postkolonialnych zależności, a w niektórych przypadkach można mówić wręcz o ich umocnieniu, jak to do pewnego stopnia mogłam zaobserwować w trakcie wspomnianych badań nad żyjącą w diasporze inteligencją krajów afrykańskich (takich jak Wyspy Zielonego Przylądka, Gwinea Bissau, Wyspy św. Tomasza i Książęca czy Angola). Właśnie połączenie dwóch okoliczności, z jednej strony fizycznego przebywania w byłej metropolii kolonialnej, a z drugiej łatwości śledzenia wydarzeń w opuszczonym świecie afrykańskim i ingerencji w te wydarzenia za pomocą zdalnych środków komunikacyjnych paradoksalnie mogło się przelożyć na utrwalenie powiązań i zależności od byłej metropolii, która teraz „nadaje” tym skuteczniej ustami afrykańskiej elity w diasporze, znajdującej się pod jej bezpośrednim wpływem ideologicznym, a częstokroć także ekonomicznym czy po prostu „życiowym”, skoro ta elita mieszka i pracuje na terenie byłej metropolii i to stamtąd formułuje swój tylko pozornie niezależny dyskurs.

Szukając inspiracji mogącej przyczynić się do wysubtelnienia repertuaru pojęć odziedziczonych po studiach postkolonialnych, jakich potrzeba do skutecznego rozważenia różnych przypadków interakcji kultur, warto byłoby przyjrzeć się także najnowszym ten-

dencjom w dziedzinie wywodzącej się z dawnej tradycji studiów komparatystycznych, powracających obecnie pod postacią studiów nad literaturą światową czy też planetarną. Jedną z ważniejszych propozycji, jakie się pojawiły w ostatnich latach w tej dziedzinie literaturoznawstwa jest wydana w 2003 roku książka Davida Damroscha *What Is World Literature?* Krótko mówiąc, na literaturę światową w jego ujęciu składają się dzieła funkcjonujące poza swoim pierwotnym, lokalnym kontekstem, a zasadniczym przedmiotem badania są fenomeny obiegu i modyfikacje, jakim ulegają teksty dostosowywane do wymagań nowego odbiorcy. Damrosch wychodzi od znanej idei Goethego, który sądził, że minęła era literatur narodowych, i że trzeba w pewnym sensie przestawić się na myślenie o światowym rynku dóbr kultury, na jakim poszczególne narody oferują swe cenne skarby, a najważniejszym zadaniem jest przyczynienie się do obiegu idei pomiędzy ludami. Ta idea, zarówno w czasach Goethego, jak i przez długi czas później, miała wymiar wysoce utopijny, jednak wydaje się, że obecnie, w świecie zglobalizowanym, oglądamy na własne oczy jej urzeczywistnienie. Istotne jest tu zwłaszcza jedno, a mianowicie widzenie sprawy literatury nie w kategoriach zawłaszczenia głosu lub uciszenia słabszego przeciwnika, jak to rozumiały studia postkolonialne, ale właśnie w kategoriach wymiany rynkowej, a więc w kategoriach potencjalnego i realnego pluralizmu. Ten rodzaj refleksji o literaturze światowej, a więc pośrednio, niejako na przykładzie literatury, o wszelkich możliwych aspektach kultury, jaki pojawia się u Damroscha, otwiera nową perspektywę myślenia już nie w kategoriach narzucania treści kulturowych, co było typowe dla sytuacji kolonialnej, ale w kategoriach atrakcyjności, kulturowych wabików. Oczywiście mogą one zawierać pułapki, kryć niebezpieczeństwa, z których nie zdaje sobie sprawy podmiot zaopatrujący się na tym globalnym targowisku kultury. Jednak na pierwszy plan wysuwa się tu logika nie przymusu, ale pokusy.

W kontekście aktualnych relacji międzykulturowych trzeba więc uwzględnić wiele czynników, takich jak atrakcyjność czy „siła symboliczna” poszczególnych kultur wchodzących w interakcję. Niewykluczone, że obok sytuacji opartej na przemocy mającej jednoznaczny zwrot, a więc pozwalającej na jednoznaczne przypisanie ról oprawca — ofiara, należy pomyśleć także o sytuacji agonicznej, zakładającej starcie między przeciwnikami obdarzonymi równą siłą. Ich starcie mogłoby mieć charakter Girardowskiego konfliktu mimetycznego, opartego na fascynacji przeciwników sobą nawzajem i na ich wewnętrznej niezdolności do wyjścia poza kategorie definiujące ich spór. Przeciwnicy pożądamy tego

samego obiektu, ponieważ są niezdolni do autonomicznego pragnienia, nie potrafią wyznaczyć sobie alternatywnego celu; są jedynie zdolni do zwierciadlanego powtórzenia, pragnienia dokładnie tego, czego pragnie drugi. W takich kategoriach można byłoby uchwycić pewnego rodzaju subtelną zależność między dawną kolonią wyrosłą do roli potęgi w świecie współczesnym, nadal chcącą jednak rywalizować z byłą metropolią. Jest to nadal pewien rodzaj „uwikłania przez triumf”, który również może przykuć daną kulturę do wynikającego z przeszłości układu odniesień, uniemożliwiając wyznaczenie całkowicie autonomicznej czy też idiosynkratycznej ścieżki rozwoju. Można byłoby pokusić się o przemyślenie w takich kategoriach na przykład natury relacji między Stanami Zjednoczonymi a Europą.

W tym momencie najistotniejsze jest jednak pytanie o ostateczną metę procesu postkolonialnej emancypacji. Należałoby więc przyjrzeć się sytuacjom, w których mamy do czynienia z pełnym cyklem kulturowej autonomizacji, podbudowanej silną pozycją ekonomiczną i ustabilizowaną niezależnością polityczną. Wydaje się, że na mapie byłych kolonii nie brakuje w chwili obecnej krajów, które taki właśnie stopień niezależności osiągnęły. Doszły więc do stadium ostatecznego przekroczenia kolonialnych zaszłości, który nazywam roboczo transkolonialnością. Powracając do przykładu brazylijskiego, o takim właśnie stanie tej kultury można przypuszczalnie mówić na początku XXI wieku. Innym przykładem wyemancypowanej kolonii, z jakim miałam okazję się zetknąć w czasie rekonfesansu przeprowadzonego w 2011 roku jest Maleszja. Tu również dokonał się nie tylko przełom w rozwoju gospodarczym, pozwalający na osiągnięcie swoistego „ekonomicznego triumfu”, a tym samym rozwinięcie lokalnej dumy, zalecenie postkolonialnych kompleksów i wreszcie zerwanie mentalnych nici ograniczających wzrost, ale także przełom symboliczny. Stanowi on dobry przykład interesującego mnie zjawiska przejścia od przeświadczenia o własnej peryferyjności, będącego wynikiem sytuacji kolonialnej, do wyobrażonego ustanowienia własnej kultury jako osobnego ośrodka z własnym układem odniesień, funkcjonującego jako symboliczne „centrum świata”. Dobrą ilustracją tej ewolucji w przypadku Maleszji może być napisana w 1957 roku powieść Haruna Aminurrashida, *Panglima Awang*. Pod wieloma względami był to typowy produkt postkolonialny, kanalizujący zadawnioną niechęć do kolonizatorów w pałających żądzą zemsty dialogach mieszkańców zdobytej i zdziesiątkowanej przez Portugalczyków Malakki. Jednak ten kolonialny bunt znajduje ujście w zupełnie innym rozwiązaniu narracyjnym, niż można by się było

spodziewać. Podporządkowana obcej potędze Malakka zostaje przekształcona w wyobrażony punkt centralny, a tytułowy bohater staje się pierwszym człowiekiem, który opłynął glob, ustanawiając tym samym swego rodzaju malajską przewagę nad resztą świata⁴. Sama kwestia opłynięcia globu mogłaby zostać uznana za nic innego, jak „rywalizowanie z byłym kolonizatorem w jego własnej grze” i byłoby to właśnie doskonałym przykładem zjawiska postkolonialnego, analogicznym do omawianej przez Appaduraia indyjskiej gry w „angielskiego” krykieta (por. Appadurai, 2005, 133-168). Jednakże nowym elementem, jaki tu dostrzegam jest postawienie własnego terytorium w roli globalnego punktu centralnego, co oznacza przełamanie wzorca wyobraźni przestrzennej, konceptualizującego była kolonię jako „miejsce na końcu świata”, obszar peryferyjny, w przeciwieństwie od metropolii wyobrażanej nadal w kategoriach „środka”. To dążenie do ustanowienia symbolicznego centrum przelożyło się później na takie przedsięwzięcia, jak na przykład budowa, pod koniec lat 90., rekordowego wysokościowca Petronas Towers, będącego w pewnym momencie najwyższym budynkiem na świecie.

Takie bicie planetarnych rekordów może się nam wydać działaniem dość naiwnym, jednak mentalne konsekwencje takich i innych działań doprowadziły ostatecznie do stanu, który można uznać za pewną formę kulturowego przekroczenia kondycji postkolonialnej. Ironicznie spointował to Farish A. Noor, nawiązując do obiegowej tezy studiów postkolonialnych, mówiącej o dyskursywnym monopolu „białego mężczyzny, protestanta”, itd. Analogiczną dominację symboliczną nad malajską historią sprawuje obecnie zdaniem esyisty zupełnie inny podmiot: „mężczyzna, Malaj/Bumiputera⁵, z klasy średniej, muzułmanin” (Noor, 2002, 22). Nie rozwiązało to z pewnością wszystkich malajskich problemów (pozostał przecież problem kobiet, mniejszości etnicznych, religijnych, grup upośledzonych ekonomicznie, itd.), ale wyznaczyło przekroczenie przynajmniej jednego z wymiarów kolonialnego „wykluczenia z historii”. Aktualna Malezja kształtuje swój własny układ

⁴ Panglima Awang to malajski chłopak, nazwany przez Portugalczyków Enrique, który został zabrany na pokład statku płynącego do Lizbony. Jego późniejsze losy w Europie doprowadziły do włączenia go do załogi okrętu Magellana. Skoro powrócił wraz z tą wyprawą do rodzinnej Malakki, rzeczywiście to on, a nie żaden Hiszpan czy Portugalczyk, stał się pierwszym człowiekiem, który opłynął świat...

⁵ Określenie przynależności etnicznej Malajów: „bumiputra” to „synowie ziemi”, uznawani za potomków wczesnych osadników, grupy ludności, jaka przybyła wraz z księciem Parameswara z Palembang na Sumatrze w XIV wieku (por. Jelonek, 2009, 8-9).

odniesień, wynikający z jednej strony z naturalnego położenia między Indiami a Chinami, a z drugiej z silnego postawienia na element muzułmański jako podstawę tożsamości (co wynika przypuszczalnie z próby znalezienia trzeciego elementu cywilizacyjnego, odmiennego od obu wymienionych). Jest to więc przykład aktywnego i autonomicznego tworzenia pewnego mniej lub bardziej wyważonego układu, nie będącego wszakże w żadnym wymiarze odbiciem zarysu dawnych imperiów kolonialnych obecnych w tym rejonie.

Takich przykładów dopełnienia procesu emancypacji, w której stan postkolonialny okazuje się możliwą do przekroczenia fazą można z pewnością znaleźć więcej. Zmusza to do poszukiwania nowych, subtelniejszych i bardziej zróżnicowanych modeli i paradygmatów opisu interakcji kulturowych w świecie współczesnym. Postkolonialność jako stan ducha po prostu powoli zaczyna odchodzić w przeszłość.

Bibliografia:

- Aminurrashid, Harun; 2011, *Panglima Awang*, przeł. David Nicholas Bakewell, Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia
- Appadurai, Arjun; 2005, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Zbigniew Pucek, Kraków: Universitas
- Bourdieu, Pierre; Jean-Claude Passeron; 1970, *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris: Éditions de Minuit
- Césaire, Aimé; 1950, *Discours sur le colonialisme*, Paris: Éditions Réclames
- Damrosch, David; 2003, *What Is World Literature?* Princeton, NJ: Princeton University Press
- Dodson, Michael S., Brian A. Hatcher (red.); 2012, *Trans-colonial Modernities in South Asia*, London: Routledge
- Fanon, Frantz; 1952, *Peau noire, masques blancs*, Paris: Seuil
- Girard, René; 2002, *Widziałem Szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, przeł. Ewa Burska, Warszawa: Pax
- Jelonek, Adam W.; Ewa Trojnar; 2009, *Malezja*, Warszawa: Trio
- Kieniewicz, Jan; 1986, *Od ekspansji do dominacji. Próba teorii kolonializmu*, Warszawa: Czytelnik
- Kieniewicz, Jan; 2001, *Cristãos e especiaria: The Portuguese Impact on the Malabar Christian Community*, w: P. Malekandathil, J. Mohammed (red.), *The Portuguese, Indian Ocean and European Bridgeheads 1500-1800*, Tellichery: Fundação Oriente, ss. 119-132
- Łukaszyk, Ewa; 2009, *Imperial seduction and “meek” forms of symbolic oppression*; w: Jan Kieniewicz (red.), *Silent Intelligentsia. A Study of Civilizational Oppression*, Warsaw: Institute for Interdisciplinary Studies “Artes Liberales” — University of Warsaw, ss. 108-123.

- Łukaszyk, Ewa; Nina Pluta; 2010, Historia literatur iberoamerykańskich, Wrocław: Ossolineum
- Noor, Farish A.; 2002, The Other Malaysia. Writings on Malaysia's subaltern history, Kuala Lumpur: Silverfishbooks
- Said, Edward; 2005, Orientalizm, przeł. Monika Wyrwas-Wiśniewska, Poznań: Zysk i S-ka
- Thompson, Ewa; 2000, Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm, przeł. Anna Sierszulska, Kraków: Universitas