

NARODZINY INTELEKTUALISTY TRANSKOLONIALNEGO:

COUTO — AZERGUI — MASŁOWSKA

W klasycznym rozumieniu Saida, dokonującego podsumowania myśli Gramsciego i Adorno w cyklu wykładów wydanych w tomiku *Representations of the Intellectual* (Said 1994), intelektualista jest głosem wnoszącym w obręb dyskursu publicznego te wszystkie wyciszone, skazywane na zamilknięcie głosy, które bez niego nie zdołałyby wybrzmieć w zbiorowej świadomości. Jest zatem mediatorem mniejszości, orędownikiem słabych, zdolnym przeciwstawić niewygodny dyskurs tym instancjom, które wiążą się z dominacją, siłą, władzą, hegemonią, niezależnie od tego, czy jej źródła są zewnętrzne, jak w przypadku sytuacji kolonialnej, czy też wewnętrzne, jak w przypadku rozbuchanego, nadmiernie pewnego siebie *ego* zbiorowego, jakie Said dostrzegł w amerykańskim społeczeństwie. Mocą, która powala intelektualistom na przeciwstawianie się tym zróżnicowanym formom dominacji jest „panowanie nad językiem”¹, rozumiane nie tylko jako retoryczna biegłość konstruowania dyskursu perswazyjnego, ale także jako umiejętność dokonywania uników i elizji, posługiwania się dyskursem zawołowanym. Kunszt intelektualisty obejmuje ponadto zdolność do zjednywania sobie pomocy i rzeczników na zewnątrz własnego społeczeństwa, by uniknąć bezpośrednich skutków przemocy. Choć w wielu kulturach tradycyjnych postać mędrca, a czasem błazna upoważnionego do dawania świadectwa prawdzie w obliczu władzy bywała otaczana nienaruszalnym immunitetem, to jednym z najboleśniejszych wymiarów uświatowienia nowoczesności były prześladowania intelektualistów, których do dziś nierzadko więzi się albo po prostu zabija. Odpowiedzią na to stałe niebezpieczeństwo jest, według formuły ukutej niegdyś przez Jamesa Joyce'a w bodaj najsłynniejszej nowoczesnej deklaracji intelektualnego *non serviam*, „milczenie, uchodźstwo i podstęp” (*silence, exile and cunning*)².

W 1993 roku, przygotowując swoje wykłady, Said nie wspominał o kluczowym czynniku, który zapewne wydawał się wówczas oczywistością. Intelektualista jest instancją kultury piśmiennej, człowiekiem piszącym, zawdzięczającym piśmu możliwość pełnienia swojej misji. To właśnie

¹ „Mastery of language” (Said 1994: 20).

² „I will tell you what I will do and what I will not do. I will not serve that in which I no longer believe, whether it call itself my home, my fatherland, or my church: and I will try to express myself in some mode of life or art as freely as I can and as wholly as I can, using for my defence the only arms I allow myself to use—silence, exile, and cunning” (Joyce 1992: 194).

możliwość powielenia słowa pisanego i jego trwanie pod nieobecność człowieka sprawia, że intelektualista ma realne szanse w konfrontacji z władzą. To, co napisane pozostaje w obiegu nawet po zabiciu czy usunięciu piszącego; takiej szansy nie daje oralność. Bezsilność niepiszącego intelektualisty, jeśli takim mianem można byłoby określić postać z powieści Tahara ben Jellouna *Moha le fou, Moha le sage*, wynika z ulotności głosu, nawet jeśli marokański *rawi* będzie wołał o sprawiedliwość na placu publicznym (por. Ben Jelloun 1978). Ta książka z lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia przedstawia co prawda niezniszczalność głosu solidarnego z ziemią, ale i jego słabość, właśnie w obliczu dominujących instancji modernizacyjnych. Pokonany *rawi*, zmuszony do zamknięcia elektrowstrząsami w szpitalu psychiatrycznym, co prawda ostatecznie przemawia zza grobu, ale tylko do tych, którzy są gotowi przyłożyć ucho do ziemi. Trzydzieści lat później inna marokańska powieść, napisana przez berberskiego aktywistę Lhoussaina Azerguiego, przedstawia już człowieka piszącego, opozycyjnego dziennikarza, i nie przypadkiem właśnie pismo, fakt sięgnięcia po tę potężną broń przez reprezentanta skazanej na milczenie mniejszości, jest w niej przedmiotem zatargu.

Na początku XXI wieku, odziedziczony po nowoczesności problem intelektualisty przewija się w wielu miejscach świata. Nie od rzeczy wydaje się więc przyjęcie szerokiej perspektywy komparatystycznej i zestawienie trzech powieści, jakie ukazały się na początku nowego tysiąclecia w pozornie nie powiązanych ze sobą punktach globu; tym niemniej wskazują one na wspólne punkty, które wydają się mieć związek z uniwersalnym podłożem globalizacyjnych procesów. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, powieść, którą Mia Couto, bodaj najbardziej utytułowany i widzialny w światowym kontekście pisarz Mozambiku, opublikował w 2002 roku, niemal zbiega się w czasie z dwiema innymi książkami, również znanymi poza lokalnymi granicami, lecz mimo wszystko znacznie mniej widzialnymi w globalnym kontekście: berberską powieścią *Agbrum n ibaqqaren* Lhoussaina Azerguiego i *Paniem królowej* Doroty Masłowskiej, które zostały wydane odpowiednio w 2006³ i 2005 roku. Mimo geograficznej i kulturowej odległości, jaka wydaje się je dzielić, te narracje posiadają wspólny mianownik; jest nim pojawienie się postaci, którą można określić mianem transkolonialnego intelektualisty jako instancji kultury piśmiennej zrywającej z dawnym porządkiem opartym na oralności.

Cezurą, jaka oddziela książkę Azerguiego od wspomnianej wyżej powieści Ben Jellouna jest moment kulturowej emancypacji Berberów i odzyskanie pisma w języku amazigh⁴, zaakceptowa-

³ Pierwodruk (Azergui 2006) został przetłumaczony przez samego autora i ukazał się ostatecznie w zmienionym wydaniu francuskim (Azergui 2012), którym posługuję się w niniejszym artykule.

⁴ Tzw. alfabet libijsko-berberski, *tifinagh*, należy do najstarszych form pisma w starożytnym świecie śródziemnomorskim; został on ostatecznie wyparty przez język arabski dopiero w XVI wieku. Słuszniej więc mówić w tym przypadku o odzyskaniu czy też o powrocie do pisma niż o alfabetyzacji kultury oralnej.

nym przez państwo marokańskie dopiero u progu nowego tysiąclecia. Jednak to przejście od oralności do pisma, określane przez Berberów terminem *asgudi*, jest procesem o ponadlokalnej doniosłości i zarazem źródłem globalnej konwergencji. W *Spotkaniu cywilizacji*, Youssef Courbage i Emmanuel Todd z wielką emfazą naświetlili przełomowy charakter zmiany polegającej na przekroczeniu progu alfabetyzacji połowy ludności jako przejawu „niepowstrzymanego ruchu wstępującego ducha ludzkości” (Courbage, Todd 2009: 7). Pociąga ono za sobą lawinę przemian pozornie nie związanych z pisaniem, takich jak spadek dzietności, skok gospodarczy, czy wreszcie rozpad systemów religijnych rozumianych w ściśle tradycyjny sposób. Otwiera to nową epokę, w której — mimo często piętnowanej roli procesów globalizacyjnych w pogłębianiu różnic i rozszerzaniu granic ubóstwa — zarysowuje się tendencja konwergentnego rozwoju kultur, pomimo rozbieżności ich stanów wyjściowych, tytułowe „spotkanie cywilizacji” przeczące Huntingtonowskiej tezie o ich nieuchronnym zderzeniu. Wylania się w ten sposób wspólny horyzont transkolonialny, w który można wpisać kraje tak odległe i odmienne, jak Mozambik, Maroko, a nawet Polska.

Przymiotnik „transkolonialny” pojawia się coraz częściej w ostatnich publikacjach. Zwykle odnosi się do studium zjawisk regionalnych, jakie rozgrywały się ponad sztucznymi podziałami na strefy wpływów potęg zachodnich. Różne rejony świata, takie jak Maghreb czy Indochiny, porzecinane granicami wytyczanymi na konferencjach wielkich mocarstw, nawet w okresie szczytowego nasilenia procesów kolonizacyjnych zachowywały jednak własne, lokalne powiązania, dzięki którym autochtoniczne elity różnych kolonii mogły się komunikować i współpracować ze sobą, stawiając opór kolonizatorom czy zapożyczając doświadczenia. W tym miejscu chodzi jednak o podwójne znaczenie transkolonialności. Pod mianem studium transkolonialnego rozumiem analizę zjawisk zachodzących po wyczerpaniu rozrachunków typowych dla okresu postkolonialnego, czyli po odesłaniu słynnej „przesyłki zwrotnej” do byłej metropolii. U progu nowego tysiąclecia, kilkadziesiąt lat po dekolonizacji, nowe pokolenia nie podzielają już ani płomiennej nienawiści do kolonizatora, ani chęci rozpamiętywania doznanej od niego przemocy symbolicznej. Na pierwszy plan wysuwa się konieczność rozliczenia z kształtem lokalnej rzeczywistości, jaki wyłonił się już po dekolonizacji. Ale i tym razem perspektywa zapożyczeń, zbieżności czy wymiany doświadczeń z innymi regionami świata dzielącymi podobny rodzaj problemów jawi się jako istotne wyzwanie. Transkolonialność tych rozważań jest więc przyczynkiem do kształtowania nowej świadomości globalnej, opartej na poczuciu zasadniczej wspólnoty losów, jaka zarysowuje się ponad różnorodnością historycznych okoliczności i mentalnych ograniczeń.

Um rio chamado tempo jest doskonałym przykładem literatury transkolonialnej w sensie, który próbowałam zdefiniować jako ostateczne „przebolenie” i przekroczenie zdeterminowania zarówno przez kolonializm, jak i jego postkolonialne pozostałości (Łukaszyk 2016). Najistotniejsze

bołaczki przedstawione w powieści nie mają już zbyt wiele wspólnego z Portugalczykami; sprawy do naświetlenia i rozliczenia, takie jak zatonięcie promu na rzece Zambezi, są spowodowane przez rodzimą patologię. Nowe formy przemocy stanowią częstokroć rodzaj fraktalnego zwielokrotnienia i rozplenienia dawnych stosunków, proliferacji ich refleksów, mniej lub bardziej zniekształconych odzwierciedleń w pomniejszonej, lecz coraz bardziej wszechobecnej skali. Katastrofa, która pochłonęła dziesiątki ofiar, o czym w dziwny sposób przypomina tajemniczy osioł, jest rezultatem nadużyć lokalnych biznesmenów, używających publicznego promu do prywatnych celów zbieżnych z dawnymi, kolonialnymi wzorcami eksploatacji, a mianowicie do przewozu rabunkowo pozyskiwanego drewna.

W powieści Mii Couto, podobnie jak w *A Portrait of the Artist as a Young Man* Joyce'a, przyglądamy się trudnym narodzinom intelektualisty. Marianinho, powróciwszy w rodzinne strony po latach nauki w mieście, musi zmierzyć się z kryzysem za pomocą pisma, podjąć ryzyko przejmującego ukazane przez pryzmat trwogi, ale i gorącego pragnienia, jakie ogarnia bohatera w chwili wzięcia pióra do ręki⁵. Jako mediator głosów skazanych na zamilknięcie, młody intelektualista musi się rozliczyć przede wszystkim z pokoleniem rodzicielskim. Rozróżnienie na czarnych i pozostałych w byłej kolonii białych niemal całkowicie się zaciera, czego symbolem jest wstrząsająca jednym z bohaterów świadomość, że jako dziecko został uratowany od śmierci przez transfuzję krwi od białego dawcy i jest człowiekiem jakby powtórnie zrodzonym z tego niespodziewanego aktu solidarności, znoszącego jasność kolonialnych rozgraniczeń⁶. Okres kolonialny rysuje się w tym świetle jako horyzont rachunków mimo wszystko przynajmniej częściowo pospłacanych. Pozostaje co prawda wiele rodzinnych tajemnic do wyjaśnienia, jak sprawa gwałtu, splodzenia, poronienia, a wreszcie dziecka martwo urodzonego w noc niepodległości. Jednak tym, co wysuwa się na plan pierwszy jako przedmiot rozliczenia są zdecydowanie zjawiska i procesy mające miejsce po dekolonizacji, co nie dziwi, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że kontynuacją walki z kolonizatorem była wieloletnia wojna domowa, a i okres względnej normalizacji, jaki rozpoczął się w Mozambiku dopiero w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, wiele pozostawia do życzenia.

Jednocześnie tym, co uważam za najistotniejsze w zjawiskach transkolonialnych i w studiach, jakie stawiają sobie za cel ich badanie jest kwestia ponownego nawiązania utraconej ciągłości między okresem prekolonialnym a stanem aktualnym. W tym kontekście wychodzi na światło dzienne kwestia wewnętrznych podziałów, rozbieżności i rozróżnień tożsamościowych. W okresie kolonialnym były one zamaskowane zarówno przez samą obecność kolonizatora, któremu należa-

⁵ „Seguro a caneta. O desejo arde em minhas mãos mas, ao mesmo tempo, o medo me paralisa. É um receio profundo de que qualquer coisa esteja desabando” (Couto 2002: 233).

⁶ „Foi ele quem lhe deu sangue, sangue em quantidade para reabastecer o inteiro corpo, como se fosse um segundo nascimento”, (Couto 2002: 215).

ło stawić opór, jak i przez kolonialny dyskurs zacierający lokalne tożsamości. Ale, jak sam pisarz wyznaje we wspomnieniowym świadectwie, pomimo niezachwianego nawet po latach podziwu dla rządów Samory Machela w pierwszym okresie po dekolonizacji, można było już wówczas zauważyć „wielką naiwność wobec złożoności kraju”: „To podejście miało dobre intencje — pilnym zadaniem było stworzenie jednego narodu — ale jego ceną było odłożenie na później żywotnej debaty nad wielorakimi tożsamościami, jakie mieszkańcy Mozambiku posiadali i jakie powinni przyjąć bez dramatyzmu i z poczuciem dumy”⁷.

Toteż bezpośrednio po dekolonizacji jako domniemaną podstawę budowania spójnego społeczeństwa lansowano zafalszowane hasła jedności. W przypadku Mozambiku trudno przeoczyć fakt, że postkolonialne hasło jest po prostu kalką hasła kolonialnego: „O povo unido do Rovama ao Maputo” zastąpiło dawne „Portugal do Minho ao Timor”. W obu kryje się ten sam rodzaj falsyfikacji, gdyż ich konstrukcja zaprzecza realnie istniejącej różnicy kulturowej, jednym ruchem sprowadza do wspólnego mianownika to, co niesprowadzalne. Obie rzeki wyznaczające rzekome kontury jedności narodowej zacierają znaczenie rzeki środkowej. Dolina Zambezi wyznacza wszak linię podziału między zupełnie różnymi regionami językowymi, etnicznymi i kulturowymi, matriarchalną Północą i patriarchalnym Południem (por. Braúna 2014: 26). Do tego też problemu odsyła Mia Couto już na pierwszych stronach powieści, mówiąc o dwóch narodach „odleglejszych od siebie niż planety”, dwóch ludach i dwóch duszach⁸, a także budując metaforę podwójnego domostwa, określonego zarazem słowem *nyumba* pochodzącym z języków północnych, jak i południowym terminem *kaya* (por. Couto 2002: 28).

Reasumując, renegocjacja transkolonialna mierzy się więc z zafalszowaniami okresu postkolonialnego, a te z kolei wymagają zmierzenia się z rzeczywistością jeszcze starszą, zamaskowaną przez hasła walki z kolonizatorem. Łatwo tu uchwycić podobieństwo z sytuacją marokańską, przedstawioną przez Azerguiego, walczącego o kulturową emancypację i językową rewitalizację Berberów, ludności autochtonicznej zamieszkującej Afrykę północną na długo przed ekspansją islamu. Powodem niechęci wobec tych postulatów, energicznie zwalczanych przez postkolonialne państwo aż do początku obecnego tysiąclecia, było przeświadczenie o konieczności zachowania jedności ummy — wspólnoty muzułmańskiej, a zarazem sztucznego konstruktu postkolonialne-

⁷ „Acho que havia uma grande ingenuidade do regime de Samora Machel perante a complexidade do país. [...] Essa abordagem era bem-intencionada — havia a urgência de criar uma só nação — mas ela teve o preço de adiar um debate vital sobre as identidades múltiplas que os moçambicanos possuem e devem assumir sem drama e com orgulho” (Alves 2017: 51).

⁸ „São duas nações, mais longínquas que planetas. Somos um povo, sim, mas de duas gentes, duas almas” (Couto 2002: 18).

go, usiłującego budować nową rzeczywistość na bazie tezy o jedności narodu marokańskiego jako narodu całkowicie zarabizowanego.

Tymczasem powód, dla którego zestawiam powieści Couto i Azerguiego z *Paniem królowej* Doroty Masłowskiej może być mniej oczywisty. Jednak również tę książkę można interpretować jako transkolonialne rozliczenie z wizją narodowej spójności opartej na aliansie inteligencji z ludem, nakreśloną niegdyś chociażby w *Weselu* Wyspiańskiego czy wielu innych tekstach założycielskich polskiej literatury narodowej. Użycie kategorii kolonialnych w stosunku do naszej własnej przeszłości nadal jest przedmiotem debaty; zamiast klasycznie pojętej teorii postkolonialnej zaproponowano termin postzależność. Tak czy owak, również w kulturze polskiej można się dopatrzeć tego samego niekorzystnego zjawiska, polegającego na wytworzeniu i legitymizacji pewnej sztucznej koncepcji narodu i życia narodowego, którego gwarantem miałyby być grupa określana mianem inteligencji etosowej. Uzyskała ona swój prestiż symboliczny w toku polskiej walki z kolonizatorem, czyli w toku długiej historii powstań narodowych i „pracy u podstaw”. Usiłując jednak nadać ciągłość swojej hegemonicznej roli już w „postzależnym” okresie, inteligencja reprodukuje dawne wzorce przemocy symbolicznej w postaci marginalizacji pozostałych grup społecznych, podczas gdy sama walka przybiera fantazmatyczną i paradoidalną postać, jaką Masłowska problematyzuje w *Wojnie polsko-ruskiej pod flagą białą-czerwoną*. Inteligencja staje się zatem kolejną grupą dzierżącą hegemonię symboliczną w postaci monopolu pisania, podobnie jak arabskojęzyczna inteligencja imamów w Maroku, negująca prawo Berberów do pisania we własnym języku, gdyż „tylko pismo nakreślone ręką imama i w jego języku jest dozwolone”⁹. Również MC Doris, wewnątrztekstowa autorka u Masłowskiej, reprezentuje świat, który właściwie powinien być skazany na hip-hopową oralność. Dlatego takie oburzenie, a zarazem agresywną mobilizację wewnątrztekstowych reprezentantów inteligencji wywołuje wieść, iż „ona coś tam pisze znowu podobno” (Masłowska 2005: 150).

Wraz z narodzinami intelektualisty transkolonialnego wylania się konieczność sformułowania nowej definicji. Intelektualista nie jest już instancją jednoznacznie powiązaną z modernizacją, jaką był dla Gramsciego, Adorno i Saida, lecz raczej instancją dokonującą mediacji między światem dawnych wierzeń a modernizacją. Na pierwszy plan wysuwa się tu znaczenie pisania jako gestu magicznego, najbardziej czytelne w marokańskim kontekście, gdzie widać oczywiste kulturowe uzasadnienie przytoczonej przez Azerguiego tezy, że „wszyscy poeci to czarownicy”¹⁰. Kreślenie znaków tradycyjnie było bowiem często stosowanym rodzajem działania magicznego, zwykle o znaczeniu apotropaicznym, gdy za pomocą odpowiedniej inskrypcji sporządzano talizman; ma-

⁹ „Seule l'écriture écrite avec la main et dans la langue de l'imam est permise” (Azergui 2012: 102).

¹⁰ „Tous les poètes sont des sorciers” (Azergui 2012: 115).

giczne pismo mogło jednak nieść także zgubne konsekwencje. Dziedzinę pisma należy więc ochraniać przed niepowołanymi ludźmi, a znalezione w plecaku dziennikarza pióra i zeszyty traktować jak dowody zbrodni. Jednak właśnie dzięki tej magicznej mocy, rytuał pisania może stać się interwencją w świecie ogarniętym kryzysem, gdy następuje, jak u Masłowskiej, „feralny rzeczywistości przester” (Masłowska 2005: 80), czy też zalega milczenie ptaka *mangondzowane*, świadczące u Couto, że świat, który nigdy nie był dobrym miejscem do życia, przestał być także dobrym miejscem do umierania, bo „zamknęła się ziemia”, nie pozwalając na grzebanie zwłok (por. Couto 2002: 27).

Dzięki wykorzystaniu mocy pisania być może udałoby się uniknąć rytualnej ofiary z życia ludzkiego, nie wiktyimizować postaci kobiecej, takiej jak Pitz Patrycja, która od początku wydaje się przeznaczona do męczeństwa, ponieważ ma „ciało psa i twarz świni” (Masłowska 2005: 5). Intelktualista bierze na siebie ciężar tego męczeństwa, stąd też wewnątrztekstowa pisarka u Masłowskiej jeździ na rowerze marki Kolbe, przybierającym symboliczną funkcję w nawiązaniu do franciszkanina, który zginął w Oświęcimiu dobrowolnie wybierając śmierć głodową w zastępstwie skazanego współwięźnia. Ofiara byłaby jednak zbędna, gdyby społeczność zdołała wypracować immunitet zapewniający nietykalność piszącego człowieka, zapewniający mu jednocześnie możliwość reprezentowania wyższej racji, sprawiedliwości, a także głosu ziemi obecnego w tradycyjnych zasobach kultury, które uległy nadwreżeniu zarówno przez kolonizację, jak i przez postkolonialną modernizację. Dziennikarz z powieści Azerguiego nie zostaje stracony, gdyż wstawia się za nim stara kobieta, anachroniczny głos ziemi solidarny z młodzieńcem. Co niepokojące, salwa kończąca powieść Masłowskiej: „Ognia, panowie” (Masłowska 2005: 150) nie zostaje powstrzymana przez cichy głos przypominający o najbardziej podstawowym, pierwotnym porządku wartości: „to matka” (Masłowska 2005: 134), „ona z dziećmi w domu” (Masłowska 2005: 127). Również w powieści Couto przetrwanie Marianinho stoi pod znakiem zapytania, biorąc pod uwagę afrykańskie warunki. Popelnione już morderstwo może się powtórzyć, a groteskowy zasiew rozsiany na polu narkotyków nie wróży pomyślnych plonów.

Jednak stawką ocalenia intelektualisty jest przetrwanie całej wspólnoty, gdyż tylko on jest w stanie wnieść potencjał otwarcia i transkrypcji, konieczny w procesie dostosowania kultury tradycyjnej do zmienionych warunków świata. Paradoks sojuszu ancestralnego porządku i młodej instancji zmiany zostaje u Couto wytłumaczony i rozwiązany. Jedynie dzięki dopełnieniu rytuału pisania możliwe jest nawiązanie kontaktu z dawnymi czasami, gdzie znaleźć można dostatek różnych „przyszłości” — brakującego elementu w dotkniętym kryzysem świecie teraźniejszym i „zapisanie” ziemi jako białej kartki w rękach dziecka¹¹. Domagając się spisania listów, umierający

¹¹ „A terra estava aberta a futuros, como uma folha branca em mão de criança” (Couto 2002: 43).

(i nie mogący umrzeć ostatecznie, zawieszony między życiem a śmiercią) patriarcha proponuje młodzieńcowi swoisty sojusz: „ja daję głosy, a ty dajesz pismo”¹². Jednocześnie stawia przed młodym intelektualistą zadanie nawiązania kontaktu z *xicuembos*, protoplastami występującymi jako bóstwa rodowe, gdyż „pismo jest mostem między naszymi a ich duchami”¹³.

Wszystkie trzy zestawione powieści przedstawiają postkolonialny stan rzeczy w kategoriach deficytu wolności i niespełnionej transformacji społeczno-ekonomicznej. Maroko Azerguiego tkwi w problemach, o których dotychczas nie wolno było dyskutować, gdyż sprowadzało to polityczne prześladowania. Jednak również wypuszczenie dziennikarza na wolność nie przynosi zmiany, na którą tradycyjna społeczność nie jest przygotowana. To ziomkowie, znajdując byłego więźnia, chcą dopełnić jego egzekucji, co przypieczętowałoby wybór życia na marginesie historii, jakiego już wcześniej dokonali, pozbywając się z domów wszystkich zeszytów i książek. Z kolei wewnątrztekstowa pisarka Masłowskiej „chciałaby zapomnieć w jakim kraju żyje straszonym o dziwnej nazwie Polska, w którym jakby jeszcze trwała jakaś spoza numeracji wojna” (Masłowska 2005: 31). Narodziny kapitalizmu i życie nowej klasy średniej zostaje przedstawione jako groteskowe powtórzenie chłopskiego głodu na przednówku: „a tu wiatr po klepisku przegania od zupek chińskich opakowania” (Masłowska 2005: 96), kryjące się pod pozorami dobrobytu zakupionego na kredyt. Powieść Mii Couto odzwierciedla stan kraju widzianego przez pryzmat losów trzech pokoleń, wypełniających kolejną niespełnioną transformację: od wojny o niepodległość (1964-1974), poprzez socjalistyczny eksperyment (1975), kolejną wojnę domową (1976-1992) aż po niezadowalającą normalizację (po 1992), która zostaje przedstawiona jako ostateczne spełnienie degrengolady wiodących postaci narodowego życia: „Na początku myśleliśmy, że są bohaterami. Potem przyjęliśmy, że to patrioci. A potem, że to biznesmeni. W końcu przekonaliśmy się, że to tylko złodzieje”¹⁴.

Kolejną konsekwencją nieudanej modernizacji jest rozpad więzi, który skojarzyć można z charakterystyczną dla nowoczesności zamianą wspólnoty rzeczywistej, opartej na solidarności krewnicznej i sąsiedzkiej, na wspólnotę wyobrażoną w znaczeniu Benedicta Andersona (1997), za którą kryją się, w krytycznym ujęciu nakreślonym przez omawianą trójkę pisarzy, fikcje jedności i solidarności narodowej. Couto z całą surowością piętnuje wręcz szczególny proces moralnego upadku, w którym walka za ojczyznę zajęła miejsce obowiązków wobec drugiego człowieka. Co symptomatyczne, żaloba okazuje się niewystarczającą, nieskuteczną okolicznością, by przywrócić

¹² „Eu dou as vozes, você dá a escritura” (Couto 2002: 65).

¹³ „Você já está longe dos Mililanes e seus xicuembos. A escrita é a ponte entre os nossos e os seus espíritos” (Couto 2002: 126).

¹⁴ “Começamos por pensar que são heróis. Em seguida, aceitámos que são patriotas. Mais tarde, que são homens de negócios. Por fim, que não passam de ladrões” (Couto 2002: 223).

poczucie współodczuwania z innymi ludźmi. Dzieje się tak zarówno u Masłowskiej, gdzie mimo iż „ludzie płakali, świece zapalali”, śmierć papieża jest przeżywana zbyt powierzchownie, by sprowadzić prawdziwą przemianę, jak i u Couto, gdzie śmierć patriarchy nie jest w stanie skutecznie pojednać członków rodziny. Właśnie dlatego pogrzeb musi zostać odwleczony aż do chwili, gdy młody intelektualista, przekładając głos przodka na formę pisemną, dopełnia nie-tradycyjnego, a jednak koniecznego rytuału oczyszczenia.

Właśnie ta potrzeba czystości uzasadnia zaskakujący wybór młodzieńca jako osoby mającej dopełnić rytuałów pogrzebowych, choć nie przeszedł on jeszcze inicjacji i nie założył własnej rodziny. Jednak to właśnie Marianinho jest postrzegany jako przezroczysta postać anielska, konieczna do zbudowania nowych początków i ponownego wyznaczenia losów ludzkich¹⁵. Jednocześnie powracający z miasta uczeń jest brakującą postacią „kogoś, kto przychodzi z zewnątrz, a jednak jest z wewnątrz”¹⁶. Ta okoliczność predestynuje go do zdefiniowanej przez Saida roli pośredniczenia między wnętrzem i zewnątrz wspólnoty, reprezentowania tego, co zewnętrzne w jej własnym, wewnętrznym dyskursie i wreszcie wprowadzania w obręb wspólnoty ludzi i rzeczy niesprawiedliwie wyrzuconych na margines. Toteż pierwszym zadaniem Marianinho, pierwszym aktem sprawiedliwości, jaki może się zrealizować dzięki mediacji intelektualisty, jest sprowadzenie do rodowej siedziby Miseirinhi, starej i ślepej dawnej kochanki patriarchy.

Wnoszony przez intelektualistę potencjał pisma umożliwia przenikanie się wnętrza i zewnątrz, przełamuje różne wymiary izolacji obecne w kulturze tradycyjnej. Zmuszony do ucieczki od własnych ziomeków, prześladowany dziennikarz z powieści Azerguiego pokłada nadzieję w świecie, który dzięki pisaniu może usłyszeć o sprawie Berberów, w zewnętrznej solidarności. Nie jest to przypadkiem, gdyż ruch emancypacyjny, z jakiego wywodzi się ten pisarz zyskał siłę do zmiany marokańskich stosunków przede wszystkim na emigracji w Hiszpanii, Francji, Niderlandach i innych częściach Europy. Częścią tej strategii skierowanego na zewnątrz apelu jest też francuski autoprzeład powieści, napisanej pierwotnie w mniejszościowym języku amazigh.

Natomiast sytuacja Couto, białego pisarza, od początku tworzącego w dużej mierze na rynek portugalski i globalny, rysuje się jako znacznie bardziej delikatna. Mimo ideologicznej solidarności z postkolonialnym państwem, jaką żywił od czasu walki o niepodległość Mozambiku i dekolonizacji, Mia Couto, biały, błękitnooki potomek portugalskich osadników z lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku, musi z konieczności zdawać sobie sprawę, że jego rola jako pisarza dostarczającego literackiego wyrazu Afryki jest jedynie przejściowym rozwiązaniem, częścią prowizorki pierwszych dekad postkolonialnych. Występuje więc poniekąd jako zwiastun nowego intelektualisty

¹⁵ „Deitar os destinos desta nossa gente” (Couto 2002: 126).

¹⁶ „Faltava-nos um que viesse de fora mas fosse de dentro” (Couto 2002: 173).

afrykańskiego, którego literacki portret próbuje nakreślić, kogoś, kto będzie w stanie wejść w organiczny związek z *xicumbos* (w tym znaczeniu przymiotnika, jakiego użył Gramsci mówiąc o intelektualście organicznym). Tymczasem więc misją, jaką Couto ma do wypełnienia, jest głoszenie samej potrzeby piśmienności wśród Afrykańczyków. Pismo nie jest wszak obcą kulturowo „sprawą białego człowieka”, lecz koniecznością pozwalającą na kluczowe przejście od cyklicznego rozumienia czasu do koncepcji linearnej, warunkującej uczestnictwo w historii. Jak głosi Couto, oralność oznacza uwięzienie w czasie teraźniejszym, umożliwiając związek jedynie z tymi, których w teraźniejszości możemy wysłuchać; nawet zmarli nie tworzą w Afryce przeszłości, gdyż są postrzegani jako ci, którzy w teraźniejszości mogą do nas przemawiać¹⁷. Jedynie pismo może zatem przekazywać pamięć jako przekaz przeszłości, niezbędny do znalezienia „równowagi między żywymi a przodkami”, jaka jest koniecznym warunkiem konstruowania przyszłości¹⁸. Ten apel o piśmienność zbiega się z aktualnym tonem wypowiedzi intelektualistów marokańskich, starających się dostarczyć jak najbardziej przekonującego i pogłębionego ujęcia procesu przejścia od oralności do pisma, który określają własnym neologizmem *asgudi*, traktowanym jak nieprzekładalny, a zarazem wymagający teoretyzacji termin. W ujęciu Alahyane'a, stanowi on ośrodek systemu idei, osobnej „teorii” naświetlającej nową formę afirmacji tożsamościowej¹⁹.

Intelektualista transkolonialny jest zmuszony do konfrontacji z licznymi i groźnymi przeciwnikami. Jednak nie jest postacią osamotnioną. W momencie, gdy chwyta za pióro następuje powrót zmarłych gotowych stanąć u jego boku, niczym *apophrades* z *Leku przed wpływem* Blooma:

Empedokles utrzymywał, że po śmierci nasza dusza powraca do ognia, z którego się wyłoniła. Jednak nasz demon — nasze poczucie winy, a zarazem wiecznie potencjalna boskość — nie pochodzi od ognia, lecz od naszych prekursorów. Skradziony element musi zostać zwrócony właścicielowi; demon nie został jednak skradziony, lecz odziedziczony, i w chwili śmierci przekazany efebowi, późno urodzonemu, który mógł przyjąć ten podwójny dar zbrodni i boskości (Bloom 2002: 181).

Afrykański intelektualista może być z pewnością Bloomowskim „późno urodzonym”, udrezczonym własną kondycją opóźnienia, kontrastującego z nowoczesnym przyspieszeniem, i zmu-

¹⁷ „Para a oralidade, só existe o que se traduz em presença. Só é real aquele com quem podemos falar. Os próprios mortos não se convertem em passado, porque eles estão disponíveis a, quando convocados, se tornarem presentes” (Couto 2009: 130).

¹⁸ „Tempo por acontecer resulta de equilíbrios entre os vivos e os antepassados” (Couto 2009: 131).

¹⁹ „*Asgudi* présente une nouvelle conception de la littérature amazighe qui assoit les fondements de la nouvelle écriture, et favorise l'émergence de la néolittérature au moyen d'un ensemble d'idées, d'opinions, de concepts qui s'articulent en un système idéal au centre duquel loge la nécessité du passage à l'écrit. C'est pour cela, nous pouvons élever *asgudi* au rang d'une théorie” (Alahyane 2013: 46).

szonym do nieprawego dziedziczenia, jakie tworzy dla niego postkolonialny prekursor, biały pisarz taki jak Mia Couto. Stąd pokusa przywrócenia związku z odwiecznością kultur tradycyjnych. Jasnowłosy potomek portugalskich kolonizatorów jest pozbawiony *xicumbos*, choć zyskał przywilej autochtonizmu z racji urodzenia na afrykańskiej ziemi. Nic więc dziwnego, że Couto jest tak bardzo wrażliwy na swoisty niedostatek przeszłości. Ostateczną kwestią jest jednak konstrukcja przyszłości, a ostateczną stawką — wystąpienie w roli prekursora. Nie mając *xicumbos*, Couto sam pragnie stać się *xicumbo*, duchem opiekuńczym rodu, który dopiero ma nadejść. Czyni to kreśląc portret transkolonialnego intelektualisty niejako w czasie przyszłym dokonany. Marianinho spełnia się w antycypacji; ziszcza się w chwili, kiedy został zapowiedziany. Unika zatem kondycji opóźnienia przychodząc dokładnie w tym czasie, w jakim wybija transkolonialna godzina, w doskonałej synchronizacji z globalnym zegarem.

Literatura:

- Alahyane A.; 2013, "La néolittérature amazighe et questions de son évolution", w: Études de littérature amazighe moderne, Rabat: Dar Assalam
- Alves, T. Reis; 2017, A minha pátria é Moçambique, Lisboa: Guerra & Paz
- Anderson B.; 1997, Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu, przeł. S. Amsterdamski, Kraków: Znak — Fundacja Stefana Batorego
- Azergui L.; 2006, Aghrum n ihaqqaren, Rabat: Éditions Idgel
- Azergui L.; 2012, Le pain des corbeaux, Casablanca: Casa Express Editions
- Ben Jelloun T.; 1978, Moha le fou, Moha le sage, Paris: Éditions du Seuil
- Bloom, H.; 2002, Lęk przed wpływem. Teoria poezji, przeł. A. Bielik-Robson, M. Szuster, Kraków: Universitas
- Braúna D.; 2014, Nyumba-Kaya. Mia Couto e a delicada escrivência da nação moçambicana, São Paulo: Alameda
- Courbage Y., Todd E.; 2009, Spotkanie cywilizacji, przeł. Sz. Calek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
- Couto M.; 2002, Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra, Lisboa: Caminho
- Couto M.; 2009, E se Obama fosse africano e outras intervenções, Lisboa: Caminho
- Joyce J.; 1992, A Portrait of the Artist as a Young Man, Ware: Wordsworth
- Łukaszyk E.; 2016, „Od podległości do horyzontalnego diagramu relacji. Studium procesów transkolonialnych”, w: Debaty „Artes Liberales”: Perspektywy postkolonializmu w Polsce, Polska w postkolonialnej perspektywie, Warszawa: Wydział „Artes Liberales”
- Masłowska D.; 2005, Paw królowej, Warszawa: Lampa i Iskra Boża
- Said E.; 1994, Representations of the Intellectual. The 1993 Reith Lectures, London: Vintage