

Trawerssem przez glob: studia postkolonialne i teoria globalizacji

Celem mojego artykułu jest przeanalizowanie znaczenia kategorii przestrzennych w studiach postkolonialnych. Kategorie te są widoczne w samej problematyce postkolonializmu, jeśli zdefiniujemy ten obszar jako próbę naszkicowania od nowa map nowoczesności w ten sposób, aby pokazać jej umiejscowienie i lokalność.¹ Ważność kategorii przestrzennych uwidacznia się również w metaforyce języka postkolonializmu. Dyskusja, czy studia postkolonialne są bardziej podporządkowane paradygmatom historii, czy też paradygmatom geografii (a raczej kartografii podbojów imperialnych), toczy się już od jakiegoś czasu. Nie jest moim zamiarem opowiedzenie się po żadnej ze stron, a to z tego powodu, że historiografię europejską łączy z geografiami ekspansji kolonialnej wzajemność obopólnych inspiracji i zależności. Celem mojej analizy jest przekonanie czytelnika, że ten charakterystyczny “niepokój przestrzenny” studiów postkolonialnych lokuje tę dziedzinę pośród współczesnych teorii globalizacji.

Postkolonializm podjął się szeregu badań na temat, jak idea nowoczesności konsolidowała się równolegle do rozwoju kartografii centrum/peryferii, czyli kartografii kolonialnej ekspansji europejskich imperiów. Rewizje postkolonialne dokonały się w wielu dyscyplinach: historii – Subaltern Studies Group,² antropologii kulturowej, literaturze, oraz *cultural studies*. W największym uogólnieniu można powiedzieć, że we wszystkich tych obszarach postkolonializm ma na celu podważyć logikę temporalności,³ na której została oparta koncepcja nowoczesności. W miejsce uniwersalizującego historyzmu postkolonializm proponuje różnicującą kartografię podmiotowości, w której umiejscowienie podmiotu, jego pozycyjność, jego wewnętrzne napięcie pomiędzy ruchem (migracją, podróżą, wykorzeniem) a trwaniem w miejscu (zadomowieniem, zakorzeniem) ukazuje tożsamość jako heterotopię: miejsce, gdzie spotyka się kilka różnych, często niekompatybilnych lub wzajemnie obcych przestrzeni. Wykorzystanie definicji heterotopii z kategorii ściśle przestrzennych na tożsamościowe ma rewolucyjny efekt – ukazuje ona niewystarczalność dychotomii ja/inny, koniecznej dla celów analitycznych w konstruowaniu spójnej tożsamości, lecz wyrzucającej niebezpieczeństwo kryzysu i niezgodności wewnętrznej bezpiecznie na zewnątrz.

Metaforyka języka postkolonializmu, a zwłaszcza to, jak operuje on metaforami przestrzennymi, odzwierciedla zaangażowanie dziedziny w zadanie gruntownego przemyślenia podstaw humanistyki i nauk społecznych tak, aby były w stanie śledzić trajektorie podziałów społecznych oraz wzory dominacji i marginalizacji. Postkolonializm zawsze wykazywał się specjalnym wyczuleniem na problematykę kulturowych/narodowych granic, granic przynależności, linii podziału, które każą

nam rozróżniać między narodem a mniejszościami. W rezultacie tej zwiększonej czujności, jeśli można znaleźć wspólny mianownik dla krytyków postkolonialnych tak od siebie oddalonych metodologicznie i politycznie jak Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak, czy Benita Parry (co odpowiada z grubsza podziałowi na inspiracje Foucaultem, dekonstrukcją, oraz materializmem marksistowskim), to będzie to świadomość, że każdą tożsamość kulturową, każdą umiejscowioną podmiotowość należy postrzegać nie jako zamkniętą całość, lecz jako interakcyjną – a może też wielojęzyczną – i z pewnością dynamiczną, strukturę. A jeśli wielojęzyczną, to w przypadku wielu postkolonialnych obszarów, wielojęzyczną ‘upiornie’:⁴ jest to jednojęzyczność nawiedzana innymi, zapomnianymi językami. Wezwanie do ‘transnarodowo’ (w przeciwieństwie do ‘międzynarodowo’) zakorzenionej wyobraźni jest podstawą, czy też wspólnym początkiem, rozmaitych, często ze sobą skonfliktowanych nurtów postkolonializmu. ‘Trans-narodowy’ jest określeniem, które zawiera krytykę statycznych modeli tożsamości, i nie oznacza bynajmniej kwestionowania sensu samej tożsamości (dywagacje, które ciągną się wokół postkolonializmu od ‘zarania’ – czy jest to kolejny przejaw postmodernizmu, czy może walka z tymże, a szczególnie jego rzekomym nihilizmem – odbijają się echem właśnie w refleksji nad tożsamością). Określenie to pokazuje raczej, że dla znacznej liczby ludzi na świecie poczucie domu jako zakorzenienia pozostaje słabe, jest nieosiągalnym luksusem, a nie przedmiotem kontestacji. ‘Trans-narodowy’ z indeksem postkolonialnym każe nam zauważyć, w jaki sposób lokalność nie pozostaje w miejscu, jako że jest częścią procesów ciągłych zmian. ‘Trans-narodowy’ oznacza także krytyczną uwagę zwróconą ku procesom globalizacyjnym, lecz jest to uwaga, która nie pozwala postrzegać relacji globalny/lokalny jako równoznacznej z podziałem na aktywny/bierny.

Najważniejsze jest jednak to, że takie właśnie umiejscowienie ‘pomiędzy’ – na pograniczu różnych wersji geografii i historii, każe zadać pytanie o wytrzymałość, czy też trwałość postkolonializmu. Jak zauważył kiedyś Ali Behdad, postkolonializm jest spóźniony. Pojawił się jako refleksja nad kolonializmem i antykolonialnymi walkami, wojnami, ruchami. Byłby więc postkolonializm próbą odczytania kolonialnej przeszłości i jej współczesnych następstw nie tylko dla celów archiwalnych i analitycznych. Podstawą postkolonializmu jest dekolonizowanie myśli. Wydawałoby się, że wystarczy ‘tylko’ nazwać i opisać wszystkie mechanizmy powstania, rozwoju i legitymizacji władzy kolonialnej, aby postkolonializm stał się domeną badaczy rzeczy przeszłych. Jako taki, powinien postkolonializm oczekiwać własnego schyłku. Jest to z założenia dziedzina przejściowa, która w wersji optymistycznej mogłaby zakończyć się pełnym rozliczeniem historii kolonializmu, lecz, w wersji realistycznej, na naszych oczach przechodzi w analizę globalizacji.

Logiką teorii postkolonialnej powinno być dążenie do tego, aby sama jej nazwa uległa przedawnieniu. To właśnie przestrzenna świadomość charakterystyczna dla najciekawszych motywów w postkolonializmie, świadomość, że świat jest strukturą o wiele bardziej skomplikowaną i wielostronnie dynamiczną niż binar-

ny układ: metropolia i peryferie, sprawia, że komponent ‘postkolonialny’ staje się coraz bardziej śladem w trans-narodowych – wieloosiowych i wielokierunkowych – studiach nad kulturą, które są podstawą postkolonializmu. Dla przykładu: w teoriach zajmujących się szczelinowością [*interstitiality*] przestrzeni społecznej, szczególnie w teorii pogranicza i antropologii globalizacji,⁵ wyraźnie widać sygnaturę postkolonialną.

Jednocześnie kategoria literatury postkolonialnej, jeszcze niedawno fundamentalna dla postkolonializmu, szybko traci swoją ważność. Inaczej mówiąc, z biegiem czasu kategoria ta, nigdy zresztą nie w pełni zaakceptowana przez środowiska pisarzy lub badaczy literatury z obszarów byłych kolonii, ujawnia swój niejednoznaczny status, oraz nieprzystawalność do nowych zjawisk literackich, chociażby takich, jak literatura wielokulturowych metropolii. ‘Literatura postkolonialna’ może oznaczać wszystko, od literatury produkowanej w krajach postkolonialnych (Indie, Karaiby, Nigeria, RPA, Kenia; bardziej dyskusyjnie: Australia, Kanada, Irlandia; w nowych rozwinięciach postkolonializmu poza obszar języka angielskiego, poza historię kolonializmu brytyjskiego, literaturę frankofońską – Algieria, Maroko, Senegal, Karaiby francuskie, literaturę ‘hispanic’, czyli latynoską, szczególnie pogranicza amerykańsko-meksykańskiego, czy filipińską, tak, że zasięg terminu ‘literatura postkolonialna’ staje się zatrwajająco globalny), do literatury tworzonej przez pisarzy pochodzących z byłych kolonii i osiadłych w metropolii (Sam Sevon, Caryl Philips, itd.). Często znów kategoria ta oznacza i jeden, i drugi typ jednocześnie, czego przykładem może być niedawny noblista V.S. Naipaul, lub też znakomity pisarz z Gujany, Wilson Harris.

W sposobie funkcjonowania kategorii ‘literatura postkolonialna’ widać jednak tendencję do faworyzowania autorów tej ostatniej właśnie grupy, czyli pisarzy-imigrantów (Rushdie, Naipaul, etc.). Indeks ‘postkolonialny’, którego zadaniem było od początku określenie pewnej różnicy – literatura np. w języku angielskim, ale nieco ‘inna’ od głównego nurtu literatury brytyjskiej: bo język ma inny idiom, bo autor nie jest Brytyjczykiem, albo przynajmniej nie jest nim z pochodzenia – otóż indeks ten zaciera tak naprawdę lokalność literatury, chociaż początkowo miał ją niejako podkreślać, i pozwala się przywłaszczyć metropolii. W rezultacie, w obrębie tej kategorii pisarze ‘metropolitalni’, tacy jak V.S. Naipaul, zyskują rangę autorytetu na temat peryferii, która pozbawiona jest swojej specyficznej lokalności, jak zauważył Edward Said,⁶ i staje się abstrakcyjnym oznacznikiem wtórności, braku produktywności i samodzielności, politycznej inercji itd. W każdym swym znaczeniu, literatura postkolonialna oznacza tak czy inaczej pewien stopień współdziałania z metropolią, która, choć od dawna jest przedmiotem ataku i postkolonialnej ‘zemsty’, wciąż jednak jest najważniejszym i największym konsumentem różnicy, w tym różnicy kulturowej. W tym sensie, według opinii niektórych krytyków postkolonializmu, zadaniem powieści postkolonialnej jest w głównej mierze handel różnicą.⁷

Być może lepszym kontekstem dla kategorii ‘postkolonialny’ jest więc język i miejsce, lokalność – dlatego też osobiście wolę i promuję określenia takie jak:

‘anglojęzyczna’ lub ‘francuskojęzyczna’ literatura Karaibów, w miejsce zbyt niejasnej geograficznie, kulturowo i społecznie literatury ‘postkolonialnej’. Ponadto, pojawił się nowy interesujący typ powieści pod pewnym tylko kątem spokrewnionej z problematyką postkolonializmu. Powieść ta przerasta ramy definicji literatury postkolonialnej; jej tematyka przedstawia ogrom przestrzennego rozproszenia i przepływu ludzi i całych generacji szeroko poza dychotomię imperialnej metropolii i kolonialnych peryferii. Powieść tę, z autorów można wymienić Salmanę Rushdiego; Amitava Ghosha; czy też nowych bestsellerów jak Hari Kunzru i Zadie Smith; proponuję nazwać powieścią globalizacji. Jej głównym tematem jest doświadczenie emigracji/imigracji – przemieszczenia – przedstawione w pejzażach uskoków tektonicznych i w fabule nieustannego przekraczania granic na politycznych, kulturowych, etnicznych, i rasowych mapach.

Metaforyka przestrzeni rozszczepionych, wielorakich ‘pomiędzy’ i ‘poprzez’, najcelniej opisuje kondycję postkolonialną. W języku teorii postkolonialnej jest to właśnie heterotopia: pojemna granica między rebelią a kapitulacją. Pokróćce przeanalizuję dwa przykłady. Gayatri Chakravorty Spivak, która wypracowała koncepcję procesu kolonizacji jako ‘*worlding*’ (sam termin jest celowo dwuznaczny – oznacza ‘uświatowienie’ – podniesienie miejsc zajętych podbojem kolonialnym zachodnich imperiów do rangi członka ‘świata’, czyli historii, nowożytności, industrializacji itp.; termin ma wszakże drugą stronę – ‘*worlding*’ jako proces separowania kolonii od imperium, proces, który doprowadził do podziału na Pierwszy i Trzeci Świat). Drugim przykładem jest Homi Bhabha, który rozwija teorię kultury jako przestrzeni granicznych i szczelinowych: naród pomiędzy swoją funkcją ‘pedagogiczną’ a ‘performacyjną’; podmiot kolonialny pomiędzy wierną imitacją wzorców imperialnych a podstępny przerysowaniem i zniekształceniem dyskursu imperialnego.

Oboje wyznaczają sobie za cel wypracowanie projektu ‘trans-narodowej piśmienności’⁸ oraz ‘trans-nacjonalności’⁹ jako przeciwieństwa uniwersalizujących tendencji nowożytności, z postkolonialnej perspektywy widzianej jako przede wszystkim ekspansja i konsolidacja imperializmu. Projekt taki musiałby stawić czoła wyzwaniom, jakie niesie ze sobą konieczność tłumaczenia kulturowego, rozumianego jako rozszczepianie gładkiej powierzchni kultury i penetrowanie jej granic; odkrywanie ‘trzeciej przestrzeni’¹⁰ jako marginesu, z którego możliwy jest opór wobec rozmaitych sił niwelujących lokalność i różnicę. Czytelnik od razu zauważy w tym projekcie krytyczny stosunek wobec procesów globalizacyjnych, które przez wielu krytyków postkolonialnych, i Spivak wyraźnie się tutaj wypowiada, widziane są jako neokolonialna ekspansja Zachodu, dziś głównie w formie amerykańskiej. Zarówno Spivak, jak i Bhabha oskarżani byli często o zasłanianie trudnych i nierozwiązanych problemów postkolonializmu teoretycznym kuglarstwem.

Dwaj główni oponenty teorii postkolonialnej, zwłaszcza reprezentowanej przez Spivak i Bhabhę, to Arif Dirlik i Aijaz Ahmad,¹¹ sprzeciwiający się przerostowi teorii nad analizą prawdziwych problemów społecznych i politycznych w studiach

postkolonialnych, oraz proponujący materialistyczną krytykę w problematyce postkolonialnej. Obaj oponenti *establishmentu* postkolonialnego wskazują na bardzo ważny dylemat postkolonializmu, a mianowicie na nierozstrzygnięty problem własności terminologii i metodologii, które stanowią podstawę postkolonialnego aparatu krytycznego. Po pierwsze, krytyków postkolonialnych raz po raz nachodzi poczucie winy, że są niejako kolaborantami metropolii, mimo, że większość z nich określa się jako opozycja wobec ‘postkolonializmu metropolitalnego’, czyli takiego, który inspirowany jest głównie trendami w teoretycznych debatach zachodniej akademii. Linia podziału między postkolonializmem ‘metropolitalnym’ a ‘rebelianckim’ nie do końca co prawda odpowiada podziałowi na centrum i peryferie, lecz też ma coś z napięcia między tym, co uchodzi za globalne, i tym, co uchodzi za lokalne. Arif Dirlik krytykuje postkolonializm, albo wręcz odmawia tej dziedzinie racji bytu, oskarżając go o niemożność wyrwania się z klatki (zachodniego) języka teoretycznego. Sprawa jest o wiele bardziej skomplikowana niż idea poszukiwania oryginalności: własnego języka filozofii. Tym bardziej, że Arif Dirlik, i wielu postkolonialnych krytyków mu pokrewnych, w końcu również opiera się na filozofii na wskroś zachodniej, jaką jest marksizm. Chodzi tutaj raczej o rozwinięcie projektu uwłaszczeniowego, wynikiem którego będzie nie kolejne zjawisko kooptyacyjne, lecz możliwość analizy kulturowej poza paradygmatem normatywnego Zachodu i derywacyjnych peryferii.¹² Treścią krytyki Dirlika, Ahmada, nieco nowszych rozwinięć San Juana lub Neila Lazarusa,¹³ jest więc sprzeciw wobec współwiny postkolonializmu we wcielaniu Trzeciego Świata w obręb dyskursu zachodniego, w wyniku czego Trzeci Świat staje się jedynie ‘horyzontem egzegetycznym’ (Bhabha) dla wiedzy, w domyśle zachodniej.

Należy zwrócić szczególną uwagę na to, jak badania nad kolonialnym zarządzaniem przestrzenią i jego postkolonialnymi – przechodzącymi w globalne – implikacjami spotykają się z językiem teorii we wspólnym zadaniu konceptualizacji różnicy. W obrębie owych badań możemy wyodrębnić kilka głównych obszarów: a) relacja peryferii do metropolii, główny przedmiot badań teorii i literaturoznawstwa postkolonialnego; b) przemieszczenia kulturowe na skutek kolonialnych spotkań – w tym kontekście konceptualizacja mimikry [naśladownictwa] i hybrydowości jako widocznych efektów procesu ‘*worlding*’ – przyjmowania do świata; c) globalizacja jako proces, który zmusza do przededefiniowania lokalności: miejsca, regionu, państwa narodowego wobec globalnych interakcji, które przekraczają granice tego, co lokalne i zakłócają jego integralność, albo przynajmniej zmieniają jego strukturę. Wspólnym celem we wszystkich tych obszarach badań jest poszukiwanie nowych kierunków namysłu teoretycznego nad ponadnarodową/państwową przestrzenią kulturową, tak, aby uniknąć nie tylko banalnej, ale przede wszystkim nie do końca prawdziwej linii podziału na globalną jednolitość (co implikuje, że procesy globalizacyjne zmierzają do ustandaryzowania i ujednolicenia wszelkich różnic) i zróżnicowaną lokalność. Nowe ścieżki są konieczne, aby opis procesów globalizacyjnych był adekwatny do skompliko-

wania i zróżnicowania zjawiska, czyli do tego, aby mieć krytyczny wgląd w globalizację bez demonizowania jej. W moim przekonaniu postkolonializm już jakiś czas temu przerósł swoją lokalność – rozumianą jako historyczno-geograficzne naznaczenie doświadczeniem dominacji kolonialnej. Jako dyskurs teoretyczny i zróżnicowana wiedza, przekroczył postkolonializm swój początkowy obszar działania, którym była analiza dyskursu kolonialnego i kolonialnej historii, a także ich współczesnych przejawów jako przykładów postkolonialności, czy też ‘kondycji postkolonialnej’. Wydaje mi się więc, że ostateczne rozwinięcia w studiach postkolonialnych, szczególnie tam, gdzie krytycznie analizowana jest konceptualizacja przestrzeni kulturowej i jej powiązania historią kolonializmu, jest najcenniejszym przyczynkiem do wiedzy o globalizacji, a także najciekawszym nowym rozwinięciem w studiach postkolonialnych.

Dzieje się tak prawdopodobnie dlatego, że podstawą i warunkiem studiów postkolonialnych zawsze była lokalność. Pomimo wielostronnych krytyk i oskarżeń o dostarczanie zachodniej teorii przedmiotu analizy, postkolonializm, ustanawiając się rzecznikiem peryferii w opozycji do dyskursywnej dominacji metropolii, nawet, jeśli sama koncepcja peryferii jest najczęściej jedynie strategicznym miejscem opozycyjności, uświadamia i aktywnie promuje zmianę postrzegania przestrzennych skutków kolonialnych podbojów. Mapa kolonialna, jak pokazuje Graham Huggan w swoim studium powiązań pomiędzy kartografią a kolonializmem,¹⁴ wpisuje w ‘naturalny przedmiot’ (świat, który, jak twierdzi, wiernie naśladuje) uprzednią obecność Zachodu. W tym właśnie sensie zadaniem postkolonialnego odczytania mapy na nowo jest przemieszczenie ‘oryginalnej’ obecności Zachodu poprzez ukazanie sztuczności tejże, czyli ujawnienie, że oryginał jest protezą.¹⁵ Jeśli przyjmiemy, że literatura postkolonialna jest wyzwaniem dla kolonialnej mapy, wówczas, według Huggana, ‘mapa nie jest już dłużej wizualnym paradygmatem dla ontologicznego niepokoju, którego źródłem są nieudane próby zdefiniowania narodowej kultury; przeciwnie, mapa staje się miejscem produktywnego niepodobieństwa’.¹⁶

Porównanie dwóch tekstów będzie przykładem dla tezy Huggana. *Jądro ciemności* Conrada jest najlepszym przykładem na to, jak moment najwyższego triumfu ekspansji imperialnej jednocześnie ujawnia klęskę tego przedsięwzięcia, a szczególnie jego misji cywilizacyjnej. *The Palace of the Peacock* [Pałac pawia] Wilsona Harrisa jest, podobnie jak *Jądro ciemności*, także opisem podróży w głąb interioru. Podróż Marlowa w dół rzeki Kongo przynosi inne poznanie, niż to antycypowane w dzieciństwie, gdy fascynowały go białe plamy na mapach, kusząc obietnicą wielkich odkryć. Mapa kolonialna, której głównym zadaniem jest zapełnienie białych miejsc nazwami ustanowionymi przez kolonizatora, oznajmia stan własności tożsamy z rozprzestrzenianiem się postępu. Przestrzeń ulega racjonalizacji, lecz doświadczenie Marlowa uczy go zupełnie czegoś przeciwnego. Zarówno mapa kolonialna, jak i zapiski wysłannika cywilizacji, Kurtza, prowadzą wprost do jądra: nieopanowanej żądzy władzy. W *The Palace of the Peacock* Harrisa motyw podróży inspirowany jest pracą autora jako kartografa

i zawiera echa jego fascynacji bogactwem interioru, wobec którego wszystkie narzędzia nazewnicze i kartograficzne są niewystarczające. W *Jądrze ciemności* Marlow jako chłopiec ulega pokusom podboju, którego obrazem jest mapa, a następnie odkrywa, że mapa jest jednym z narzędzi utajniania prawdy o kolonializmie; w *The Palace of the Peacock* Harrisa podróż w głąb interioru jest podróżą niekoniecznie do początku czasu, jak w *Jądrze ciemności*, lecz przede wszystkim podróżą, która czas linearny, a więc samo pojęcie historii jako chronologicznego następstwa wydarzeń, unieważnia. Podróż taka pokazuje, jak niewystarczająca jest kartografia i diachronia – potrzebny jest zupełnie nowy język, który umożliwiłby zarysowanie wielowymiarowych powiązań między czasem, przestrzenią, mitem i snem. Różnica w funkcjonowaniu mapy w obu powieściach może stanowić podstawę do zdefiniowania różnicy między powieścią kolonialną a postkolonialną. Dla pierwszej paradygmat dominacji kolonialnej nie jest do przewyciężenia – nawet jeśli jest przedmiotem krytyki. Dla drugiej zaś paradygmat przewyciężenia jest głównym tematem, ale też i problemem – poszukiwanie nowego języka, szkicowanie nowych map, to powracające tematy i metafory, których celem jest właśnie odkrycie ‘niepodobieństw’ znoszących izomorfizm mapy, kultury, historii w narracjach narodu, państwa, czy też imperium.

Rysowanie map na nowo, czy też przeszkicowanie poprzednich sprawia, że należy poddać rewizji podstawę dynamiki kolonialnej – czyli związek metropolii i peryferii. Wczesny postkolonializm poszukiwał możliwości odwrócenia hierarchicznego podziału globu po kolonializmie w narracjach ‘odwróceń’. W poszukiwaniu dziedzictwa postkolonializm lat 80. inspirował się antykolonialnymi ideami pan-afrykanizmu i ‘negritude’, inspiracje te łącząc z triumfalizmem ‘dyskursywnej zemsty’ – atakiem pisarstwa z byłych kolonii na główny nurt literacki metropolii. Stąd sławne tytuły z tego okresu, które są dziś w kanonie myśli postkolonialnej: ‘Imperium odpisuje w odwecie’,¹⁷ recenzja Salmana Rushdiego dla *Times Literary Supplement*, tytuł zapożyczony nieco później do pierwszego studium ustanawiającego paradygmaty literatury postkolonialnej, *The Empire Writes Back*, autorów Ashcroft, Griffiths.¹⁸ Jak to zwykle bywa z tekstami zarysowującymi podstawy nowej dziedziny, ten również stał się obiektem surowej krytyki. Pierwszym zarzutem jest zbyt łatwe przewyciężenie (post)kolonialnego paradygmatu binarnego: ‘dominująca metropolia’ i ‘przytłumione peryferie’, ponieważ w logice zwrotu w hierarchii zawarte jest potwierdzenie nierówności. Podział na literaturę mistrzów: ‘angielski’ metropolii i literaturę odrzuconych: ‘angielski’ peryferii, z pewnością był potężnym impulsem do rewindykacji kanonów, lecz także niósł ze sobą groźbę, że podział, który miał emancypować, wzmocni jeszcze bardziej istniejącą hierarchię.

Przykładem może być Derek Walcott, noblista z 1992 roku, który pokazał, że język ‘pomniejszy’ – angielski nasycony karaibskim ‘pidgin’, nie tylko tworzy poezję, ale też język ‘większy’, język angielski mistrzów, poddaje oglądowi nie jako aspirant, lecz jako pełnoprawny właściciel, który operuje nim według uznania. Przykładem przeciwnym zaś jest kolejny noblista rodem z Karaibów, V.S.

Naipaul, który z kolei identyfikuje się z językiem (byłego) imperium jako doskonałością, a próby samodzielnej ekspresji z byłych kolonii odrzuca jako nieuchronnie nieudolne imitacje niedoścignionego wzorca. Owe dwa przykłady, zasadniczo pokazujące odmienne funkcjonowanie hierarchii metropolia/peryferie, są tak czy inaczej dowodem na wywłaszczenie i samo-alienację społeczeństw doświadczonych kolonizacją. Poezja Walcotta z pewnością nie jest triumfalistyczna – z jednej strony ma to być odwet za narzucenie języka, lecz też jest to odwet pokonanego kolonialną jednojęzycznością. Trudno też dopatrzeć się triumfalizmu u Naipaula. W jego powieściach perspektywa z pozycji metropolii jest stwierdzeniem konieczności i klęski jednocześnie.

Odwrócenie hierarchii należy traktować raczej jako projekt, niż dokonane zadanie, choć i wtedy nie pozbywa się go do końca problematyczności. Jeśli, w uproszczeniu, postkolonializm miałby się spełnić jako emancypacja peryferii poprzez takie operowanie dominującym wciąż dyskursem i językiem, w wyniku którego zwraca się on przeciwko sobie i staje się narzędziem opozycji, wówczas tak czy inaczej wrócilibyśmy do wyjściowego problemu, jakim jest alternatywa. Jeśli dominujący dyskurs zawiera w sobie podstawy do samoprzewyciężenia, powstaje pytanie, czy nie powielamy w ten sposób logiki postępu zawartej w historiografii imperialnej. Jak zauważyła Ann McClintock w znanym artykule ‘The Angel of Progress’¹⁹ [Anioł postępu], jest jeszcze zbyt wcześnie, aby pozwolić sobie na wykończenie skomplikowanej historii imperializmu metanarracją postępu. W tym sensie można postrzegać odwrócenie paradygmatycznej hierarchii jako przykład, jak przestrzenna relacja wciąż podporządkowuje się historycznym wyjaśnieniom. Czyli: peryferie uczynią z narzędzia dominacji, jaką jest język kolonizatora, broń przeciwko tejże dominacji i obalą hierarchię, która skazywała ich na gorszy status. Historia nowożytnych dezintegracji imperiów kolonialnych obfituje w przykłady kuszącego historyzmu: napływ imigrantów byłych kolonii stanowi koniec ery, w której prawa obywatelskie opierały się na kategorii narodowości, a raczej etnicznego pochodzenia, i skutkuje chwalebny rozszerzeniem praw obywatelskich. Modelowi odwetowemu nie można odmówić przełomowej roli w promowaniu pisarstwa z peryferii poza kolonialnym jeszcze paradygmatem literatury Wspólnoty Narodów [Commonwealth]; model ten spełnia również ważną funkcję eurystyczną, jako że opiera się na zasadzie dynamiki i wzajemnego napięcia. Jednakże, oprócz wspomnianego już efektu auto-demokratyzacji dyskursu kolonialnego, który model ten może implikować, ma on zasadniczą wadę: zamyka twórczość i myśl krajów byłego imperium w relacji do metropolii.

Po ponad dwóch dekadach obecności studiów postkolonialnych w takich dyscyplinach, jak literaturoznawstwo, *cultural studies*, antropologia kulturowa, historia, *area studies* itd., kwestia zdekolonizowania mapy pozostaje więc wciąż otwarta. W wersji ‘miękkiej’ będziemy mogli obserwować poszerzanie przestrzeni między liniami podziałów, eksplorowanie nisz, szpar międzykulturowych, rozszczępienie języka, ambiwalentnych hybrydyzacji na styku wartości, dziedzictw, poglądów. W wersji tej postkolonializm postrzegany jest jako specyficzna derywa-

cja ‘zachodniego’ postmodernizmu²⁰ – specyficzna, bo jednocześnie stanowiąca niejako warunek postmodernistycznych przesileń. Czy mamy tutaj do czynienia bardziej ze zjawiskiem ‘wymyślenia tradycji’ [Hobsbawm], czyli dorabianiem początków do narracji filozoficznej właśnie rozwijanej, jaką jest postmodernizm, czy też może z intensywną metaforyzacją, a więc i uniwersalizacją znaczenia postkolonializmu, trudno rozstrzygnąć. W efekcie jednak znów docieramy do wyjściowego problemu, jakim jest diaboliczne wręcz sprzęgnięcie peryferii z metropolią. Choć postkolonialna mapa odzwierciedla zmiany, zasadniczy paradygmat nie uległ zachwianiu. Dlatego też postkolonializm skazany jest na status dyskursu derywacyjnego. Mimo, że język teoretyczny postkolonializmu jest oczywiście językiem ‘zachodniej’ filozofii, a właściwie właśnie dlatego, krytyk postkolonialny nie może operować nim niewinnie. Stąd tocząca się już wiele lat debata między ‘materialistami’ w postkolonializmie a ‘dekonstrukcjonistami’, wciśnięta jest w dodatkową ramę ideologiczną, w której ci pierwsi mają pozycję aktywistów, czy też ‘organicznych intelektualistów’, a drudzy ‘postkolonialistów metropolitalnych’, lub też ‘informatorów’. W uproszczeniu, debata zeszła już dość dawno od kwestii zniesienia binarności nękających studia postkolonialne i skoncentrowała się na meta-poziomie, na dociekaniu, kto lepiej reprezentuje sprawę peryferii, i, tym samym, kto ma większe prawo wypowiadać się w jej imieniu. Ten uproszczony obraz pokazuje, że w dwuznacznym zakorzenieniu postkolonializmu w filozofii zachodniej problem tkwi nie tyle w kwestii własności: kto jest posiadaczem dyskursu, ani też w kwestii transcendentalności – czy postkolonializm można uznać za autorytet krytyczny wobec Zachodu, lecz w próbach wypracowania i zdefiniowania podmiotu postkolonialnego.

Podmiot postkolonialny, czy też, w innych słowach, podmiot wypowiedzi z perspektywy postkolonialnej, jest to koncepcja, która połowicznie jest koniecznością, a połowicznie fiaskiem w dyskursie postkolonialnym. Realizowana jest w kilku głównych modelach: 1) ‘*subaltern*’, podmiot występujący z pozycji strategicznie niemożliwej możliwości wypowiedzi – podmiot kolonialny, któremu dosłownie i symbolicznie odebrano język (Spivak); 2) hybryda (Homi Bhabha), postulat wieloskładowej i elastycznej podmiotowości, który jednak pozostaje w teorii Bhabhy horyzontem ideologicznym raczej, niż zrealizowaną formą, zwłaszcza, kiedy Bhabha chce nas przekonać, że postulat ten zrealizował, a mianowicie w jego spożytkowaniu derridiańskich koncepcji *differance* i *suplementu*; 3) model natywizmu (Benita Parry), który, chociaż powołuje się na Frantza Fanonę jako fundamentalną inspirację, przemilcza jego ostrą krytykę ideologii natywistycznych przedstawioną w *The Wretched of the Earth*. Wszystkie te modele łączy wysiłek umiejscowienia podmiotu, wykazania jego specyficzności i lokalności, a tym samym zdeuniwersalizowania jego podstaw. Złożony proces ‘deuniwersalizacji’ dokonuje się na dwóch poziomach: na jednym uniwersalizm nowożytności/nowoczesności ukazany jest jako lokalny (lokalna projekcja uniwersalistyczna, Dipesh Chakrabarty z jego projektem prowincjalizacji Europy), na kolejnym poziomie dokonuje się artykulacji podmiotu z pozycji, które

ukazują jego nieciągłość w sensie historycznym/społecznym/tożsamościowym, a także jego marginalność i szczelinowość. Niepowodzenie prób zapewnienia stabilnego podmiotu postkolonialnego jako miejsca wypowiedzi krytycznej jest w tym sensie nieuchronne, że, słowami Spivak, stanowi ono świadectwo niepowodzenia samego procesu dekolonizacyjnego.²¹

Kolonializm dla krytyka postkolonialnego jest, znów słowami Spivak, ‘przemocą, która umożliwia dyskurs’ [*enabling violence*]. Oczywiście, w tym warunku zaistnienia krytyki postkolonialnej, a tym artykulacji podmiotu postkolonialnego, tkwi zasadniczy błąd logiczny, aporia postkolonializmu: przemoc umożliwia udział w dyskursie kolonizatora, tak jak kapitalizm w postaci ekspansji terytorialnej uprzemysławiającej się Wielkiej Brytanii pchnął Indie na tory historii świata. Aporię postkolonialnej wypowiedzi Homi Bhabha lokuje w ‘nieprzyjaznym domu powieści’ nawiedzanym językami.²²

Dobłą stroną tego typu niepowodzeń jest to, że stymulują potencjał krytyczny postkolonializmu w kontraście do teorii opierających się na pozornie bardziej pomyślnym modelu podmiotowości. Jednym z nich jest multikulturalizm, zespół dociekań nad tym, jak państwo ma zarządzać wielokulturowym społeczeństwem w zgodzie z tradycją liberalnej demokracji. Jednym z najsilniejszych bodźców do rozpoczęcia debaty jakieś dwie dekady wstecz były żądania studentów na amerykańskich kampusach, aby poszerzyć program akademicki w naukach społecznych i humanistycznych tak, aby reprezentował różnorodność grup społecznych składających się na słuchaczy. Dla tych architektów multikulturalizmu, którzy chcą wyprowadzić jego podstawy tradycji liberalizmu, kwestia pogodzenia indywidualizmu, na którym liberalizm się opiera, z tożsamością zbiorową, jest wciąż trudnym problemem. Same rozbieżności w definiowaniu grup społecznych – kto jest mniejszością, jak określić relację mniejszości do większości i instytucji państwowych, jakie modele wspomagania różnorodności kulturowej powinno się promować – pokazują, że definicje te opierają się wciąż na następującym problemie: do jakiego stopnia mniejszość mieści się w ramach tolerancji większości? Jeśli więc dobrze się tym debatom przyjrzeć, zauważymy, że w większości z nich mamy do czynienia niekoniecznie z propozycjami pogłębionego spojrzenia na różnorodność kulturową, jej dynamikę i interakcyjność, lecz tak naprawdę z postępującą biurokratyzacją i banalizacją różnicy. Widać to na przykładzie amerykańskiej polityki tożsamościowej – *‘identity politics’* – z powodzeniem operującej na uniwersytetach. Jest ona niejako kwintesencją tego, co Stanley Fish nazwał kiedyś ‘multikulturalizmem butikowym’,²³ czyli takim, który, w uproszczeniu, promuje różnicę jako konsumencki towar: nieco narodowej kuchni i folkloru, nieco mitycznych przedstawień ojczyzny przodków, całkiem sporo interesu politycznego.

Debatę na temat multikulturalizmu postrzegam jako przeciwieństwo do wysiłków postkolonializmu, który walczy z etnograficznymi (w efekcie często etnocentrycznymi) implikacjami izomorfizmu tożsamości, miejsca i kultury. Izomorfizm ten, kiedyś fundamentalny dla konsolidacji dyskursu kolonialnego, długo też tkwiący w założeniach antropologii kulturowej i etnografii, obecnie determinuje

sposób, w jaki liberalizm projektuje zarządzanie kulturą w polityce multikulturalizmu. Co różni postkolonializm od multikulturalizmu, to właśnie kwestia dystansu między trzema kategoriami: miejscem, kulturą, i tożsamością. Po pierwsze, multikulturalizm w swej dominującej postaci nie jest w stanie powiedzieć nam zbyt wiele na temat, jak grupy społeczne powstają, reprodukują się czy odnawiają, jak współgrają między sobą, jak jednostki określają swoją relację wobec grup, których są członkami. Po drugie, w większości programów multikulturalizm opiera się na koncepcji różnorodności, która bliska jest gettu kulturowemu, ponieważ zakłada stabilność i niezmiennosc grup mniejszościowych. Choć nie można przecenić wartości projektów multikulturalizmu, i zanegować wymiernych sukcesów, główny nurt debaty dowodzi, że często ważniejsze jest dla debatujących pokazanie pojemności liberalizmu, niż przeformułowanie kryteriów uznania różnorodności poza protekcyjną tolerancją. Różnorodność w polityce multikulturalizmu nie jest traktowana jako wyzwanie dla koncepcji tożsamości, a więc, na dłuższą metę, dla pozycji i władzy grupy dominującej. Dyskusje co jest cywilizowanym dialogiem, jakie są granice tolerancji, są dowodem na to, że różnorodność, w pojęciu podmiotu wypowiedzi na rzecz multikulturalizmu, jest problemem, czynnikiem zagrażającym fundamentowi demokratycznego państwa. Granica na 'my' i 'oni' jest wciąż podstawą dialogu. Nie ma w projektach multikulturalizmu pytań, jak dominująca grupa może zagrażać obywatelskim prawom mniejszości. Postęp mierzy się odniesiem do poprzednich nieudanych asymilacyjnych modeli, nie zaś do wyzwań, które pojawiają się na bieżąco. Polityka multikulturalizmu jest raczej próbą dowiedzenia hojności państwowych instytucji w promowaniu (czytaj 'tolerowaniu') wielokulturowości. Rezultatem takiej hojności są podziały etniczno-rasowe oraz inne opierające się na esencjonalistycznie pojętej tożsamości. Mnożą się one np. w programach akademickich. Choć ma to miejsce w imię pluralizmu, podstawowy podział na większość/mniejszość i wszystkie jej pochodne odnoszące się do rasy, narodowości, itd., pozostaje w dużej mierze niezakłócony, podporządkowany standardowi pozornie tylko kulturowo nienacechowanych instytucji.²⁴

Postkolonializm dąży do przerysowania map, które obecnie przedstawiają jedynie rozproszone monady (Michaelsen, Johnson). Podstawowym zadaniem jest rozbicie triady miejsce/kultura/tożsamość, i zaproponowanie w zamian szereg modeli przenikania się i nakładania, porowatości granic. W uogólnieniu, zadanie to polega na śledzeniu przemieszczeń widocznych po rozszczepieniu owych trzech podstawowych kategorii. Proces ten ma dowieść, że nie mamy do czynienia z sekwencją zdarzeń: wyjściowa jedność, rozszczepienie, rozproszenie. Zbyt łatwo zresztą sekwencja ta wyjaśniałaby skomplikowane mechanizmy społeczne prostym historyzmem. Większy nacisk na przestrzenność tożsamości, a może raczej procesów tożsamościowych, daje szansę uchwycenia miejsc krzyżowania się wielu form tożsamości i zarysowania kierunków interakcji. Mimo, że propozycje przesunięcia uwagi krytycznej z historycznych uwarunkowań tożsamości na przestrzenne spotkały się z oskarżeniem, że w rezultacie doprowadzą do ucieczki w syn-

chronię, warto przekonać się do tej metody. Rzeczywiście, gdy weźmiemy pod uwagę dorobek Homiego Bhabhy, zauważymy, że nie przykładą on wagi do sumiennego kontekstualizowania historycznych uwarunkowań przykładów, na których się opiera, konstruuje np. model mimikry kolonialnej, czy hybrydyzacji dyskursu kolonialnego. Jest to jednak zaniedbanie strategiczne – nie jest celem Bhabhy przepisanie historii, lecz rozproszenie jej, i mam na myśli historię kolonialną, na wiele pomniejszych i nieciągłych historycznych rzeczywistości (narracji), tak, aby powstał bodziec do myślenia o ‘trans-nacjonalności’ jako ‘problemie nadawania znaczenia szczelinowym pasażom i procesom różnicy wpisanej w przestrzeń ‘pomiędzy’, w załamaniu się czasu, z którego przedzie się globalny tekst’.²⁵

Wezwanie, aby szkicować mapy globalizacji poprzez poszukiwanie znaczeń dla miejsc wypowiedzi na liniach podziału, a nie wewnątrz wytyczanych przez nie obszarów, przechodzi w efekcie w wezwanie do kwestionowania arbitralności tychże podziałów poprzez ukazanie, jak mało wyraziste i nieciągłe są ich granice. Postkolonialne rozważania, jak rysować mapy globalizacji, podkreślają kluczowe znaczenie granic dla tego procesu. Główne pytanie to: jak przedstawić tożsamość, aby zachować jej złożoność, na którą składa się rasa, etniczność, narodowość, przynależność klasowa, płeć społeczna, itd.? Być może, gdy granica przestaje być arbitralną linią i staje się przestrzenią interakcyjną, gdy binarność podziału gubi się w nieokreśloności pogranicza, a z jednoczesności tego, co wewnątrz i poza wyłania się Trzecia Przestrzeń [Third Space], wówczas otwiera się możliwość przewyciężenia dialektyki podziału i linearności historyzmu.

Nie chodzi tutaj o to, że postkolonializm jest szczególnym adwersarzem współczesnej historiografii. Nie sądzę również, aby w nieufności postkolonializmu wobec projektów historiograficznych można było widzieć postmodernistyczny zanik wiary w wielkie metanarracje. Traktowanie studiów postkolonialnych jako akademickiej bojówki demonizowanego (bo nigdy niezdefiniowanego) postmodernizmu jest stałym elementem krytyki konserwatywnej prasy amerykańskiej. Krytyka ta nie jest w najmniejszym stopniu merytoryczna i odzwierciedla raczej typowe niezrozumienie między dziennikarskim i akademickim stylem pisania. Postkolonializm w swym ostrożnym traktowaniu pisma historii jest dziedziną świadomą historyczności dyskursu w ogóle, czyli jego zmienności w zależności od czasu i miejsca. Rewizje historii zarówno kolonialnej jak i anty-kolonialnej (podstawowej dla rozwoju nacjonalizmów sprzeciwiających się dominacji kolonialnej) są zbyt ważnym elementem studiów postkolonialnych, aby ogłosić ahistoryczność lub anty-historyczność dyscypliny. Niuanssem, bez którego jednak nie sposób zrozumieć podstaw działania postkolonializmu, jest uaktywnienie historii przez pokazanie, że jest częścią terażniejszości. Wezwanie Gayatri Chakravorty Spivak, aby zmienić kierunek studiów postkolonialnych i przeformułować je na między-narodowe studia nad kulturą [rozłączność zaznaczona celowo], czy też poszukiwania Bhabhy trans-narodowego wielorakiego uniwersalizmu, to wcześnie i ważne głosy w postkolonializmie sygnalizujące konieczność wypracowania

teorii teraźniejszości. W teorii takiej świadomość historyczna byłaby ważnym czynnikiem analizy krytycznej. Z projektów, które zarysowują koncepcję wielostronnej i wielokierunkowej ‘rozszerzonej’ teraźniejszości można wymienić następujące: Subaltern Studies Group, której głównym celem było/jest umiejscowienie w kolonialnej i postkolonialnej (narodowej) historii głosów grup ‘podrzędnych’; projekty ‘mundializacji’, w której pomniejsze ‘satelity’ przejmowałyby i zmieniały, czy też dostosowywały, globalne (czyt. Zachodnie) paradygmaty czyli, inaczej mówiąc, są to projekty lub próby teoretyzowania potencjału „krytycznego kosmopolityzmu”. Tytuły wielu ostatnio opublikowanych prac w obszarze postkolonializmu zdradzają silniejszą potrzebę mówienia o nowoczesności/teraźniejszości tak, aby ukazać nowoczesność nie jako pojedynczy moment (wyłoniony w konkretnym czasie i miejscu), lecz jako rozproszony i rozłączny konglomerat wydarzeń i dyskursów: Dipesh Chakrabarty *Provincializing Europe i Habitations of Modernity*; Walter D. Mignolo *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*; Arjun Appadurai *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*; E. San Juan Jr. *After Postcolonialism. Remapping Philippines – United States Confrontations*; Geeta Chowdhry i Sheila Nair, *Power, Postcolonialism, and International Relations*. To jedynie kilka przykładów jak postkolonializm dryfuje w kierunku studiów nad lokalnością, regionalizmem, i globalizacją.

Wszystkie te interdyscyplinarne badania nad fluktuacjami lokalności i przemieszczenia (lub, w języku Gaunttariego i Deleuza deterytorializacji i reterytorializacji – ich metafora łączy jako modelu łączenia miejsc poza logiką binarności jest częstym odniesieniem w studiach postkolonialnych), pokazują konieczność przedstawienia różnicy jako aktywnego pogranicza między większością a mniejszością, poza ograniczeniami tożsamościowo określonej różnorodności, czyli kultury poza polityką multikulturalizmu. Co więcej, głosy ze strony antropologii kulturowej sygnalizują potrzebę uchwycenia różnicy poza kulturą.²⁶ W innych słowach, jest to potrzeba takiego określenia granic kultur, narodów, etniczności itd., aby pokazać, że związek przestrzeni i kultury jest o wiele bardziej chwiejny i nierówny, niż zwykliśmy myśleć. Akhil Gupta pisze: ‘fragmentaryczna przestrzeń będąca podstawą definicji antropologii jako studium kultur (w liczbie mnogiej) może stanowić jeden z powodów, dlaczego nie udało się do tej pory napisać historii antropologii jako biografii imperializmu’.²⁷ Autor ten, wzywając do większego uczulenia na sposób konceptualizacji przestrzeni w antropologii, zwraca uwagę, że funkcją granicy nie jest bynajmniej zapewnienie temu, co zakreśla, spójności i zwartości. Granica, a przede wszystkim jej ‘szczelinowy’ obszar zwany pograniczem, jest heterotopią. Jest to przestrzeń otwarta na ‘konceptualizację różnicy kulturowej bez odwoływania się do ortodoksyjnej idei „kultury”’.²⁸ Otwarcie takie oznacza dwie rzeczy. Po pierwsze, pokazuje, że umiejscowienie kultury jest zawsze zmienne. Prace antropologów takich jak Amitav Ghosh (*In an Antique Land*) ujawniają rzecz zdawałoby się oczywistą, lecz zapomnianą w tradycji badań nad kulturą, a mianowicie to, że dynamiczny potencjał kultury nie jest by-

najmniej cechą nowoczesności. Po drugie, heterotopia pogranicza jest tą przestrzenią, w której jedna ze stałych cech kultury – samo-diasporyzacja – spotyka się z inną potężną siłą deterytoralizacyjną – z ‘zespołami działań kulturowych, które nie przynależą’.²⁹ Gupta odnosi się tutaj do Fredrica Jamesona, definiującego postmodernizm jako kulturową dominantę w dużym stopniu spokrewnioną z wolnym przepływem kapitału w dobie późnego kapitalizmu.³⁰ W kategoriach przestrzennych coraz trudniej więc myśleć o miejscu kultury jako wypadkowej grupy społecznej, ciągłości historycznej i relacji do całości polityczno-geograficznej takiej jak państwo. Gdy weźmiemy pod uwagę znaczenie sił ‘deterytoralizujących’ – banalnym wręcz przykładem są media i cyberprzestrzeń – okaże się, że każda lokalna jednostka kulturowa jest tylko punktem na drodze ruchomych pejzaży społecznych i kulturowych.

Poszukiwanie miejsca ‘poza kulturą’, czyli poza bezproblemową zgodnością tożsamości, kultury, języka, etniczności itd., jest w podstawowym sensie poszukiwaniem lokalności jako żywego doświadczenia świata. Arjun Appadurai, autor *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (1996), który w ten właśnie sposób definiuje przedmiot badań antropologa kultury, rozpoczyna swą analizę procesów globalizacyjnych od podstawowego pytania: jak uchwycić to, co lokalne, w ‘nowym porządku niestabilności’.³¹ W tej paradoksalnej sytuacji, gdy płynność i przemieszczenie stają się zasadą porządku, ‘ruchome obrazy napotykają zdetytoralizowaną widownię, w wyniku czego powstają diasporyczne sfery publiczne’.³² Zarówno dla Appaduraja, jak i Gupty, kwestia lokalności stanowi znaczną trudność, zwłaszcza w kolonialnym/postkolonialnym kontekście. Gupta zwraca uwagę, że znalezienie miejsca dla ‘hybrydowych kultur postkolonialności’³³ jest bardzo problematycznym zadaniem, a to dlatego, że trzeba zadać sobie pytanie, czy kultury te stanowią jedynie siłę zakłócającą łączność miejsca/kultury/narodu (tożsamości zbiorowej), czy też raczej tworzą nową kategorię kulturową. Na polu literatury problem ten można ciekawie obrazuje kontrast między dwoma pisarzami: V. S. Naipalem i Salmanem Rushdiem. Tam, gdzie Naipaul widzi klęskę postkolonialności (w sensie kondycji kultury postkolonialnej), czyli w jej, jak to widzi, niemożności samodzielnej myśli i tworzenia, Rushdie widzi wielki potencjał uwolniony w procesach derywacji, melanzów, krótko mówiąc, w nicowaniu starego na nowe.

Appadurai nawiązuje do swojego własnego przejściowego związku z postkolonialnością. Najpierw, jeszcze w Indiach, gdy widział się jako wcielenie angielskiego dżentelmena, czyli doświadczał typowej fantazji naśladownictwa kolonialnego; następnie, już w Ameryce, jako fascynację bezwzględną i uzależniającą siłą tego kraju. Książka *Modernity at Large* jest próbą utworzenia podstaw dla ‘teorii przerw’ [*theory of rupture*], która stanowiłaby narzędzie do analizowania globalizacji przebiegającej po rozłącznych trajektoriach przepływu mediów, ideologii, kapitału i etniczności³⁴ Arjun Appadurai wprowadza w ruch to, co Clifford Geertz nazwał ‘światem w kawałkach’³⁵ – świat poza podziałami, które stanowiły podstawę dla wiedzy o światowych systemach. Centralnym punktem

studium globalizacji Appaduraja jest wyobraźnia jako logika dnia codziennego. Wyobraźnia w rzeczywistości globalnych przepływów nie jest czynnikiem kompensacyjnym dla jednostki przytłumianej społecznymi nakazami; nie jest to więc eskapistyczna fantazja, lecz ważne źródło działania na przecięciu globalnych, ‘zapośredniczanych przez media przedstawień’ z lokalnym żywym doświadczeniem świata. Wyobraźnia ma siłę tworzenia z pamięci i pragnień diaspory – która jest tutaj synonimem rozproszenia i przemieszczenia – nowego źródła identyfikacji i siły dla zbiorowości. Tak powstają ‘nowe mitografie’ – ‘postacie/tematy dla nowych projektów społecznych, nie tylko kontrapunkt dla pewników dnia codziennego’.³⁶

Wyobraźnia, jak dowodzi Appadurai, zamienia bierną konsumpcję towarów i przedstawień w aktywny proces przepisywania tychże w ‘lokalne repertuary/programy ironii, gniewu, humoru i opozycji’.³⁷ Komentując na temat wybuchów nienawiści etnicznej w różnych miejscach globu, a szczególnie w Europie lat 90., przestrzega przed tendencją do odczytywania odnowionych nacjonalizmów jako fali pierwotnego sentymentu. Grozi to podziałem na narody/społeczności wolne od nacjonalistycznego ukąszenia, w domyśle kraje Europy zachodniej, lub szeroko rozumiany Zachód, i resztę – społeczności wciąż ulegające pierwotnym emocjom nienawiści rasowej i etnicznej, a więc niejako biologicznie nacjonalistyczne. Appadurai widzi w wojnach etnicznych lat 90. rezultat manipulowania tożsamością i różnicą kulturową dla celów politycznych. Jego definicja kulturalizmu jako ‘świadomej mobilizacji różnic kulturowych na użytek większej narodowej lub trans-narodowej polityki’³⁸ podkreśla różnicujący, w przeciwieństwie do substancjalnego, aspekt kultury. W ideologii nacjonalistycznej nie mówi się o różnicy kulturowej jako dynamicznym aspekcie każdej kultury, lecz o autentyczności jako podstawie tożsamości narodowej, która z definicji jest zagrożona. Appadurai wydaje się nie zauważać, że autentyczność taka również jest ‘wymyślona’,³⁹ a więc wyobraźnia również spełnia ważną rolę w powstaniu i formowaniu programów nacjonalistycznych/fundamentalistycznych. Podkreśla on rolę wyobraźni pozytywnie opozycyjną wobec polityki autentyczności. W roli tej wyobraźnia współgra w tworzeniu nieortodoksyjnych, ruchomych i hybrydowych praktyk kulturowych, w których autentyczność rozumiana jako paszport do pełnoprawnego działania kulturowego jest albo nieważna, albo wręcz nieistniejąca. Jego przykłady – bary karaoke w Korei, w których hity popularnej muzyki zachodniej imitowane są z wiernością, która zaciera granice między wykonaniem autentycznym a naśladowanym; masowa popularność telenoweli hinduskich w Nigerii, do tego stopnia, że scenariusze filmowe stają się scenariuszami dla żywych biografii – można uzupełniać bardziej bliskimi nam przykładami – np. młodzi raperzy z blokowisk polskich miast; itd. W przykładach tych mamy do czynienia z procesami zawłaszczania i identyfikacji opartych na sile wyobraźni jako kluczowej dla życia strategii.

Postkolonialny komponent w teoriach globalizacji rozprasza narrację ‘globalnej ekumeny’, scenariusza autorstwa Ulfa Hannerza (ROK), zgodnie z którym

to scenariuszem 'kultura peryferyjna będzie krok po kroku asymilować importowane znaczenia i formy, stapiając się stopniowo z centrum'.⁴⁰ Teoria globalizacji inspirowana studiami postkolonialnymi, ale też trudniejszym do określenia zespołem wpływów dawnych struktur kolonialnych na współczesne społeczeństwa, który w artykule tym nazwałam 'kondycją postkolonialną', ma swoje źródło w koncepcji kultury rozumianej nie jako akumulacja treści, lecz jako 'strategia życiowa'. W miejscu tym widoczne jest powiązanie między Akhilem Gupta, Homim Bhabhą, i Arjunem Appadurajem. Bhabha stawia sobie za cel wypracowanie koncepcji kultury w której różnica aktywizuje się wewnątrz i w przekraczaniu granic kultury. Gupta, nawiązując do podstawowej zasady socjologicznej, mówiącej, że każda forma postrzegania, a więc tworzenia, miejsca, jest społecznym konstruktem, pokazuje, jak kultura podróżuje trawersem poprzez miejsca, destabilizując podział na 'my' i 'oni'.⁴¹ Mobilność ta, jak podkreśla, uzmysławia konieczność zbudowania teorii szczelin, rozwinięcia topografii opartej na wielowymiarowych siatkach, tak, aby umiejscowienie kultury w klasie, płci społecznej, rasie, etniczności, języku, religii, zachowało swój interakcyjny, a więc i polityczny, charakter. Appadurai z kolei obiera za cel badań kulturę w jej formie przymiotnikowej, czyli z pewnością nie zamknięty byt, lecz żywą rzeczywistość 'rozszerzonej teraźniejszości'.

Śledząc wszechobecność globalnych pejzaży, którą można zdefiniować w inspiracji Jamesonem jako rozproszoną po świecie – globalnie zdetyerytorializowaną – kulturową formację Zachodu, a przy tym koncentrując na heterotopiach powstałych na skutek globalnych przepływów, teoria globalizacji, inspirowana postkolonializmem, staje się dyskursem pozycyjności. 'Pozycyjność' oznacza tutaj miejsce dla krytycznego oglądu, niejako transcendentalne wobec totalności sił globalizujących, a jednak wewnętrzne. Oznacza też miejsce, w którym 'niesamowitość [*the uncanny*] różnicy kulturowej' okazuje się być 'osobliwością tego, co znane' [*strangeness of the familiar*].⁴² Jest to również miejsce, z którego promuje się nową kosmopolityczną myśl.⁴³ Taki krytyczny (Mignolo) lub społecznikowski ('grassroots' – Appadurai)⁴⁴ kosmopolityzm ma szansę rozwinąć się z, w słowach Homiego Bhabhy, z potrzeby oparcia naszego poczucia wzajemności w kondycji zmienności. Amitav Ghosh napisał w *In an Antique Land*: 'wszyscy jesteśmy podróżnikami po Zachodzie'. Stwierdzenie to nie pozbawione jest przebiegłości, ponieważ ten właśnie Zachód w sposób widoczny gubi swą wyrazistość i tożsamość, a przy tym władzę, w zapiskach podróżników z rodzaju Ghosha. Czytelnik jego powieści i narracji antropologicznych zastanawia się, czy ma do czynienia z nowym, samo-świadomym orientalizmem, jako że autor ten inkrustuje swoje teksty niezwykle bogatym egzotycznym detalem. A może poetyka celowej, często ironicznej egzotyki sygnalizuje pojawienie się takiego właśnie nowego kosmopolityzmu, osadzonego w rodzimych językach i pejzażach?

'Rodzimy kosmopolita', termin Homiego Bhabhy,⁴⁵ który podkreśla paradoksalność nowej 'globalnej ekumeny' – ekumeny opartej na grze różnic – bliski jest w swojej wewnętrznej sprzeczności koncepcji jednojęzyczności Derridy: 1. Za-

wsze mówimy tylko jednym językiem [który nie jest moim językiem, ponieważ jestem Obcym w języku, który zamieszkuję]; 2. Nigdy nie mówimy jednym językiem. Mówić swoim językiem tak, aby być zrozumianym, a jednak utrzymać różnicę i lokalny idiom, znaczy tyle, co mówić w tłumaczeniu. Jest to proces ‘odpodobnienia’ *lingua franca* globalnego języka poprzez tłumaczenie na lokalne rodzime języki. W metaforze tłumaczenia kulturowego docieramy do sedna problematyki lokalności i globalności. Tłumaczenie jest tym procesem językowym, który, jeśli nawet najlepiej przeprowadzony, pozostawia ślady usuniętej obecności. W tym sensie stan lokalności i zadomowienia, które jest wynikiem migracji – ‘przeniesienia przez język’, czyli tłumaczenia właśnie, nawiedzane jest poczuciem ‘osobliwości tego, co znane’. Przykładów na taką śladową obecność jest mnóstwo: dla Derridy Paryż jest właśnie taką spektralną/upiorną metropolią; Londyn Naipaula to miasto skarłałego ducha dawnej świetności. Nawiedzanie ma też odwrotny kierunek: Stuart Hall, jedna z najważniejszych postaci brytyjskich *cultural studies*, pamięta, że jako chłopiec wiedział więcej o żonkiłach z wiersza Wordswortha, niż o tropikalnych kwiatach na Jamajce, gdzie mieszkał. Podobne doświadczenie notuje George Lamming w metaforze śniegu w tropikach. Nowa wyobraźnia przestrzenna nie jest więc tak do końca nowa – jej podstawą jest stan opóźnienia, przyjscia w następstwie poprzednika, podróży w granicach Zachodu, który jest metonimią globalności. Lecz sposób, w jaki zainspiruje szkicowanie nowych map, zwłaszcza map tożsamości i przynależności kulturowej, może mieć zasadnicze znaczenie w promowaniu aktywnego uczestnictwa w procesach globalizacyjnych.

Przypisy:

¹ Dipesh Chakrabarty, Walter Dignolo, Graham Huggan, do których będę jeszcze się odnosić.

² Grupa historyków, którzy od lat 80. wydali serię prac na temat historii Indii – kolonialnej i postkolonialnej, ze szczególnym uwzględnieniem udziału grup społecznych (chłopi, niskie kasty, niedotykalni), wyeliminowanych w głównym nurcie historiografii Indii, w anty-kolonialnej mobilizacji. Główne nazwiska: Ranajit Guha, Partha Chatterjee e.a.

³ Lawrence Grossberg, *Identity and Cultural Studies. Is That All There is?*, w: Stuart Hall, Paul du Gay, red., *Questions of Cultural Identity*, Sage, 1997, s. 87–107.

⁴ Jacques Derrida, *Jednojęzyczność Innego, czyli...*, „Literatura na świecie”, grudzień 1998.

⁵ W postkolonializmie Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge 1994, Gloria Anzaldúa *Borderlands=la frontera, the new mestiza*, 1987, także Akhil Gupta, James Fergusson, Arjun Appadurai, Renato Rosaldo itd.

⁶ Edward Said, *Intellectuals in the post-colonial world*, „Salmagundi” 70/71, 1986, s. 44 – 64.

⁷ Kwame Anthony Appiah, *Is the ‘Post-’ in Postmodernism the ‘Post-’ in ‘Postcolonial?’*, „Critical Inquiry” 17 (winter 1992).

⁸ Gayatri Chakravorty Spivak, *Teaching for the Times*, w: McClintock, Anne; Mufti, Aamir; Shohat, Ella, red.: *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*, Universty of Minnesota Press 1997.

- ⁹ Homi Bhabha, *The Commitment to Theory*, w: *Location of Culture*, 1994.
- ¹⁰ Edward Soja wykorzystuje termin Henri Lefebvre'a [Third Space] w: *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Maiden MA, Oxford, Blackwell Publishers.
- ¹¹ Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Verso 1992; Arif Dirlik, *The Post-colonial Aura*, „Critical Inquiry” 20:2, 1994.
- ¹² Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: a Derivative Discourse?* Zed Books, 1986.
- ¹³ E. San Juan, Jr., *After Postcolonialism: Remapping Philippines – United States Confrontations*, Rowman & Littlefield Publishers 2000; Neil Lazarus, *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*, Cambridge University Press 1999.
- ¹⁴ Graham Huggan, *Decolonizing the Map: Post-Colonialism, Post-Structuralism and the Cartographic Connection*, w: Adam, Tiffin, red., *Past the Last Post*, Harvester Wheatsheaf, Londyn 1991.
- ¹⁵ Derrida, *Jednojęzyczność...*
- ¹⁶ Tamże, s. 129.
- ¹⁷ Salman Rushdie, *The Empire writes back with a vengeance*, „Times Literary Supplement”, oraz *Commonwealth Literature Does not Exist, Imaginary Homelands*, Granta Books 1992.
- ¹⁸ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Postcolonial Literatures*, Routledge 1989.
- ¹⁹ Ann McClintock, *The Angel of Progress...* w: Patrick Williams, Laura Chrisman, *Colonial Discourse Analysis and Post-Colonial Theory*, Harvester Wheatsheaf 1994.
- ²⁰ Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West*, Routledge 1991.
- ²¹ Spivak, *Teaching for the Times*, w: McClintock, Mufti, Shohat, s. 496.
- ²² Bhabha, *The World and the Home*, w: McClintock, Mufti, Shohat, s. 445 – 455.
- ²³ Stanley Fish, *Boutique Multiculturalism, or Why are Intellectuals Afraid of Hate Speech?*, „Critical Inquiry” 23 (1997), s. 378–396.
- ²⁴ Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford University Press 2001.
- ²⁵ Bhabha, *Commitment to Theory*, s 217. [‘problem of signifying interstitial passages and processes of difference inscribed in the in-between, in the temporal break-up that weaves the global “text”’]
- ²⁶ Zob. Akhil Gupta, Lila Abu-Lughod.
- ²⁷ Akhil Gupta, James Ferguson, *Beyond „Culture”: Space, Identity, and the Politics of Difference*, w: Rosaldo, Renato; Inda, red.: *The Anthropology of Globalization. A Reader*, Blackwell 2002, s. 67.
- ²⁸ Tamże, s. 77.
- ²⁹ Tamże, s. 77.
- ³⁰ Fredric Jameson, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press 1991.
- ³¹ Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press 1996, s. 4.

³² Tamże, s. 4.

³³ Gupta, Ferguson, s. 66.

³⁴ „Etniczność” ma tu znaczenie celowo szerokie – oznacza duże grupy społeczne, do których nie pasuje definicja narodu, jako że ich cechą jest przemieszczenie, ani diaspory, ponieważ nie jest to jeszcze stan osadzenia w nowym miejscu.

³⁵ Clifford Geertz, *Świat w kawałkach*, tłum. Dorota Kołodziejczyk, w: Marcin Brocki, Dorota Wolska, red., *Clifford Geertz. Lokalna lektura*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, seria Anthropos, 2002.

³⁶ Appadurai, *Modernity at Large*, s. 6.

³⁷ Tamże, s. 7.

³⁸ Tamże, s. 25.

³⁹ Zob. Eric Hobsbawm, Terence Ranger, wyd., *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press 1983.

⁴⁰ Ulf Hannerz, *Notes on the Global Ecumene*, w: Rosaldo, Ina, s. 12.

⁴¹ Gupta, Ferguson, s. 77.

⁴² Bhabha, *The World and the Home*, s. 447, 449.

⁴³ Seria czasopisma „Public Culture”, wydana pt. *Millennial Quartet*, Chicago University Press 2000.

⁴⁴ Walter D. Mignolo, *The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism* „Public Culture” 2000, 12 (3): 721–748; Arjun Appadurai, *Grassroots Globalization and the Research Imagination*, „Public Culture” 2000, 12 (1), s. 1–19.

⁴⁵ Bhabha, „Public Culture” 2000.

