

ER(R)GO

recenzje | noty | omówienia

Auto-translacja jaźni

Mary Besemeres, *Translating One's Self. Language and Selfhood in Cross Cultural Autobiography*, Oxford, Peter Lang, 2002, 297 stron. Tom ukazał się w serii „European Connections” pod redakcją Petera Colliera.

Charakterystyczne dla współczesnej teorii literatury jest założenie, iż podmiot jest konstytuowany przez język. Mary Besemeres w swej pracy *Translating One's Self* (*Tłumacząc swą jaźń*) analizuje siedem książek współczesnych autorów dwujęzycznych: Evy Hoffman, Czesława Miłosza, Vladimira Nabokova, Maxine Hong Kingston, Richarda Rodrigueza, Andrew Riemera i Kazuo Ishiguro, zwracając szczególną uwagę na autobiograficzne wątki ich twórczości. Autorka stara się znaleźć odpowiedź na pytanie w jakim stopniu pierwszy język tych twórców determinuje ich wewnętrzny krajobraz, oraz w jaki sposób znalezienie się w sferze oddziaływania kultury anglojęzycznej stanowi wyzwanie dla ich tożsamości.

Doświadczana przez imigrantów potrzeba „tłumaczenia siebie” z języka ojczystego na język obcy i odczucie utraty części siebie w tym procesie pokazuje, według Mary Besemeres, jak bardzo jaźń związana jest z językiem naturalnym. Doświadczenie migrantów językowych, o którym pisze autorka, wskazuje na kształtujący wpływ język naturalnego na tożsamość nie tylko poprzez wrażenie utraty siebie wynikające z utraty języka ojczystego, lecz także poprzez uczucie pozyskania nowego „ja” w procesie życia w nowym języku. Besemeres nie bada jednak lingwistycznej genezy tożsamości, koncentrując się wyłącznie na dociekanii w jakim stopniu podmiot jest uzależniony w wyrażaniu siebie od określonego języka naturalnego.

Besemeres zaznacza we wstępie do swojej analizy, iż używa pojęcia „język naturalny” w sensie, w jakim Bachtin stosuje termin „język narodowy” mówiąc o jego wewnętrznej stratyfikacji i podziale na dialekty społeczne, żargony zawodowe i inne dyskursy. Autorka nie stara się jednak sprecyzować zasięgu tego kluczowego dla jej wywodu terminu, przez co czytelnik może poczuć się nieco zagubiony. Besemeres proponuje również alternatywne rozumienie bachtinowskich dyskursów współbrzmiających w polifonii: skłania się ku eksperymentatorskiemu rozumieniu języków naturalnych jako rodzajów dyskursu. Twierdzi, że pojęcie polifonii Bachtina, w której społeczne dyskursy współistnieją w indywidualnej świadomości, można rozciągnąć na doświadczenie migrantów językowych w momencie, gdy języki naturalne stają się wewnętrznymi dyskursami. W takiej sytuacji jednak języki nie poddają się podziałowi zakresu władzy, stąd nieuniknionym wydaje się być konflikt przypominający rozdwojenie osobowości. Jako przykłady autorka przytacza wypowiedzi autorów, którzy doświadczyli przeniesienia ze sfery jednego języka w drugi: Evy Hoffman, Stanisława Barańczaka, Kyoko Mori. Wszyscy oni wspominają o uczuciu rozdwojenia, a nawet „łagodnej schizofrenii kulturowej”. Besemeres przedstawia

różnice pomiędzy bachtinowską poliglosją i wewnątrz-językową heteroglosją twierdząc, iż dyskursy mogą współistnieć w świadomości danej osoby bardziej koherentnie niż języki, a to ze względu na fakt, iż podczas, gdy dialekt czy żargon wyraża i odzwierciedla tylko jakiś częściowy wariant kultury, język ma za zadanie wyrażać jej całość. To ryzykowne z teoretycznego punktu widzenia stwierdzenie (czy można mówić o „całości kultury”?) autorka stara się obronić argumentem, iż perspektywa migrantów językowych zdaje się popierać takie właśnie doświadczanie kultury poprzez język naturalny. Wspomina również o homogenizującej mocy spojrzenia z zewnątrz, o konfrontacji dwóch języków naturalnych prowadzącej do obiektywizacji jednego w opozycji do drugiego, podczas gdy taki całościowy ogląd jest niemożliwy w przypadku braku czynnika porównawczego. Jakkolwiek trudno nie zgodzić się z prawdziwością opisywanych aspektów doświadczania języka, to niespodziewane „przeskakiwanie” z poziomu teoretycznego na opisy subiektywnych wrażeń i intuicji może już budzić zastrzeżenia co do celu, jaki autorka zamierza osiągnąć i założonej perspektywy.

O ile koncepcję Besemeres można uznać za kompatybilną z bachtinowską teorią pluralizmu językowego, o tyle zupełnie nie przystaje już ona do post-strukturalistycznej koncepcji upatrującej źródła podmiotowości w języku rozumianym jako system symboliczny. Analizując te elementy języka, które najbardziej „dotykają osoby”, czyli pojęcia określające uczucia, poszczególne relacje społeczne, stosunki i modele zachowania, Besemeres zastanawia się nad rolą języka naturalnego w kształtowaniu podmiotu zdecydowanie z innej perspektywy niż Lacan, Barthes czy Derrida. Twierdzi ona, iż tylko poprzez analizę takich konkretnych matryc językowo-kulturowych można wyciągnąć wnioski dotyczące relacji języka i podmiotu, biorąc pod uwagę fakt, iż różne języki i różne podmioty mogą prowadzić do różnorodnych wniosków. Jednocześnie autorka zwraca uwagę na relatywność używanego przez siebie pojęcia *self*, uzależniając jego zasięg od „przed-przekładowego” zasięgu „ja”, określonego przez pierwszy język danej osoby.

Besemeres wyraźnie odcina się od perspektywy post-strukturalistycznej również w swoim rozumieniu pojęcia jaźni (*self*). Nie postrzega ona jaźni jako efektu języka, konstruktu wynikającego z lacanowskiego „wrzucenia w syntaksę”. Tym samym ujawnia się Besemeres jako orędowniczka podmiotu do pewnego stopnia autonomicznego: nie jest zwolenniczką radykalnego determinizmu językowego, badając jedynie do jakiego stopnia język przyczynia się do kształtowania podmiotu określając dostępne formy ekspresji podmiotowości. I tak na przykład koncept auto-translacji u Evy Hoffman, który zdaje się być motywem przewodnim całego dyskursu Besemeres, różni się od derridiańskiego pojęcia „ja” jako tekstu. Pozostawia on podmiotowości większe pole do działania, ponieważ to właśnie podmiot jest czynnikiem zmagającym się z auto-translacją, będąc zarazem jej obiektem: jest więc jednocześnie tłumaczem i tłumaczonym.

Założenia, które w świetle powyższych deklaracji czyni Besemeres, są następujące: po pierwsze, istnieje rodzaj ciągłości między tożsamością i językiem ojczystym. Po drugie, tożsamość jest częściowo kształtowana poprzez powszechne

wartości i założenia uosabiane przez język naturalny. Dla poparcia pierwszej tezy Besemeres przytacza niezwykle ciekawe, aczkolwiek oparte na indywidualnym doświadczeniu migranta językowego, pojęcie „nadrzędnej referencyjności” (*superior referentiality*). Ponownie osobiste intuicje, jakkolwiek przekonujące, są przedstawione w formie, która wprowadza czytelnika w zakłopotanie, każąc mu doszukiwać się ukrytych założeń teoretycznych. Otóż przykładem „nadrzędnej referencyjności” ma być przekonanie o „żywym związku” istniejącym pomiędzy świadomością podmiotu a światem zewnętrznym, którego medium może stanowić tylko język ojczysty. Nie jest to jednak bynajmniej próba udowodnienia, iż arbitralność pomiędzy konceptem a jego lingwistyczną reprezentacją nie dotyczy (lub dotyczy w mniejszym stopniu) języka ojczystego, o którą to próbę skonfundowany czytelnik mógłby podejrzewać autorkę. Jej intencje wyjaśnia przytoczone w celu dalszego objaśnienia stwierdzenie Andrew Riemera, iż „tylko język dzieciństwa może wyrazić doświadczenia głęboko osobiste”(18). Drugie założenie Besemeres dotyczy kulturowego zasięgu języka, określonego tu jako *Weltanschauung* wynikający z perspektywy narzuconej przez dany język, który z kolei ujawnia się dopiero w momencie konfrontacji z „innym”. Proces samo-tłumaczenia jest możliwy tylko dlatego, iż koncepty drugiego języka mogą być do pewnego stopnia przejęte w sposób analogiczny do przyswajania języka pierwszego.

W rozdziale poświęconym wspomnieniom Ewy Hoffman, Kanadyjki polskiego pochodzenia, Besemeres poświęca sporo uwagi wspomnianemu już pojęciu nadrzędnej referencyjności. Wiąże się z nim kwestia poczucia nieautentyczności w auto-translacji, braku lojalności wobec jaźni, która może być w pełni wyrażona tylko w języku ojczystym. Jednym z ciekawszych spostrzeżeń jest przywołane przez Hoffman wczesne wspomnienie dotyczące relacji pomiędzy rzeczywistością a słowami: podczas gdy polskie słowo „rzeka” autorka odbierała jako „żywy dźwięk, naenergetyzowany esencją rzeczności”, to angielskie „*river*” wydawało się tylko zimnym, papierowym słowem „pozbawionym aury”(48). Znaczone wydaje się pozbawione związku ze znaczącym, ale tylko w drugim języku. Już z perspektywy swej późniejszej wiedzy lingwistycznej, Hoffman zauważyła, że dziecięce przekonanie: „słowa są po prostu słowami” (*words are just themselves*) poczyniło z niej „przedwcześnie dojrzałe, żywe wcielenie mądrości strukturalistycznej” (*a premature living avatar of structuralist wisdom*). Hoffman dochodzi do wniosku, iż dzieli z innymi migrantami językowymi głęboką świadomość relatywności języków, a jednocześnie – paradoksalnie – przekonanie o możliwości pełnego wyrażenia niepowtarzalnego świata w każdym z nich.

Pisząc o Miłoszu jako o poecie, który mimo emigracji decyduje się pisać w języku ojczystym, Besemeres wychodzi z punktu, w którym zatrzymała się Hoffman. We wstępie zapowiada więc refleksję nad wzajemnymi wpływami obu języków, a zarazem dwóch systemów konceptualnych. Niestety, po ciekawym i odkrywczym rozdziale o pamiętnikach Hoffman, czytelnik może poczuć się nieco zawiedziony. Besemeres nieoczekiwanie znów zmienia perspektywę, tym razem upatrując translacyjnego zagubienia w fakcie, iż Miłosz, decydując się pisać

po polsku, zamyka sobie możliwość pozyskania anglojęzycznych czytelników. Aby móc sobie tę możliwość ponownie otworzyć, musi on, zdaniem autorki, sam siebie tłumaczyć na angielski, przy czym tak naprawdę nie tłumaczy zupełnie, gdyż jego przekład lokuje się gdzieś pomiędzy językami, nadając angielskim słowom nowy, unikalny wydźwięk. Wnioski, które Besemeres wyciąga z tych wywodów nie są bardziej błyskotliwe: otóż dowiadujemy się, iż podobieństwo pomiędzy przekładem własnej twórczości z języka ojczystego na obcy a pisaniem w języku obcym jest większe, niż można by się było spodziewać. W każdym z tych przypadków, oryginalne znaczenie może ulec osłabieniu lub rozszerzyć swój zasięg poprzez zderzenie z innym kodem wartości kulturowych konstytuujących drugi język. Jednym słowem, przytoczone przez autorkę fragmenty poezji Miłosza gotowe byłyby obronić się same, bez jej niezbyt odkrywczego komentarza.

O wiele bardziej interesująca okazuje się analiza *Pnima* Vladimira Nabokowa. *Pnim*, jak podkreśla autorka, jest pisany z dwóch przeplatających się z sobą perspektyw: rosyjskiego *ja* i amerykańskiego *I* Nabokova. Historia rosyjskiego imigranta w Stanach Zjednoczonych jest opowieścią o utracie możliwości pełnego wyrażenia siebie (zdaniem autorki takowa istnieje w języku ojczystym), ale także o braku, którego doświadcza otoczenie Pnima nie mogąc go w pełni zrozumieć. Narrator – amerykański pisarz pochodzący z Rosji i mocno zasymilowany z kulturą amerykańską, a przez to patronizujący głównego bohatera – jest jednocześnie jego *alter ego*, co czyni z powieści alegorię transformacji tożsamości Pnima. W miarę kształtowania się jego nowego, amerykańskiego *ja*, bohater i narrator stapiają się w jedno, a raczej narrator zawłaszcza sobie miejsce bohatera (na poziomie narracji odbywa się to poprzez przejęcie jego stanowisko pracy). O ile pewne wątpliwości może budzić dość brawurowo przyjęta przez autorkę koncepcja stawiająca nieomal znak równości pomiędzy narratorem a autorem powieści, niewątpliwie wywody Besemeres każą docenić kunsztowny warsztat Nabokova, nacechowany bachtinowską heteroglosją i jednocześnie przybliżający nam wewnętrzny świat głównego bohatera – poprzez defamiliaryzację i użycie języka rosyjskiego „subtelnie przetłumaczonego na nasz angielski” (88).

Analizując książkę Maxine Hong Kingston *The Woman Warrior*, Besemeres zwraca uwagę na różnicę między chińską a amerykańską tożsamością, której symbolem staje się zderzenie prostego, asertywnego, bezpłciowego *I* z zawiłym chińskim ideogramem. Autorka kontrastuje samowystarczalne, autonomiczne i indywidualne amerykańskie „ja” z kulturą chińską, gdzie „ja” nie istnieje samo w sobie, ale jest funkcją tożsamości społecznej, kształtowanej przez konfucjańskie wartości pokory, pobożności i bezinteresowności. Zderzenie chińskiego, relacyjnego „ja” z anglo-amerykańskim „podmiotem mówiącym” prowokuje zasadnicze pytania o istotę tożsamości. W wielu kulturach azjatyckich osoba nie jest całością, ale raczej częścią, ułamkiem, który staje się całością w zetknięciu z innymi. W braku indywidualistycznego „ja” w kulturze chińskiej można też upatrywać źródła polifoniczności wspomnień Kingston: pisana poniekąd z perspektywy chińskiej emigrantki (Kingston urodziła się już w Ameryce), książka może zostać odebrana przez

chińskiego czytelnika jako typowo amerykańska, choćby ze względu na obecność narracji w pierwszej osobie liczby pojedynczej.

W rozdziale dotyczącym *Hunger of Memory* Richarda Rodrigueza, Besemeres zwraca uwagę na istotny wpływ języka na tożsamość autora, wynikający z dyalektyki pomiędzy dwoma językami obecnymi w prozie Rodrigueza: dyskursem prywatnym (hiszpańskojęzycznym dyskursem rodzinnym) i publicznym (anglo-amerykańskim), w których istniał jako dziecko. Stopniowe przemieszczenie autora z jednego języka w drugi jest jednocześnie ruchem oddzielania się od sfery prywatnej w stronę sfery publicznej. Sfera prywatna utożsamiana jest tu z dźwiękami, natomiast sfera publiczna ze znaczeniem. Swą edukację opisuje Rodriguez jako proces przemieszczania się w kierunku słów, z dala od „magicznego świata dźwięków” związanego z intymną przestrzenią hiszpańskojęzycznej rodziny. Opis ten może przypominać lacanowskie wejście w porządek symboliczny, oddzielenie się od **maternalnej** przestrzeni nieodróżnicowanego. Tym samym podmiotowość autora charakteryzuje dysproporcja pomiędzy „ja” mówiącym, publicznym a „ja” (a właściwie „przed-ja”) hiszpańskojęzycznym.

Centralną kwestią w rozdziale poświęconym Andrew Riemerowi jest pojęcie zawstydzenia (*embarrassment*) jako konceptu charakterystycznego dla współczesnej kultury anglojęzycznej. Pozostaje ono jednym z najważniejszych doświadczeń opisywanych przez Riemera, zarówno gdy wspomina wczesne dzieciństwo (gdy nie mówił jeszcze po angielsku), jak również nieprzyjemne napięcie towarzyszące wizycie w rodzinnym Budapeszcie, gdzie funkcjonuje już jako Australijczyk. Ma to potwierdzać tezę Besemeres, że Riemer nie pisze z perspektywy „pomiędzy” językami, ale z perspektywy australijskiej. Mimo, że Riemer wydaje się podzielać intuicję Hoffman o „żywym związku” pomiędzy pierwszym językiem a odbiorem rzeczywistości, to jego przed-anglojęzyczna tożsamość jest mu w chwili pisania obca. Uczenie się angielskiego jest dla Riemera procesem jednoczesnego „oduczania się” węgierskiego, wraz z całym kulturowym nacechowaniem tegoż języka.

Kazuo Ishiguro w *Malarzu świata uludy* (*An Artist of the Floating World*) używa, jak sam mówi, języka „translatorskiego” (*translationese*), czyli stara się sprawić wrażenie, jakby książka była tłumaczeniem. Efekt taki osiąga między innymi poprzez unikanie „zachodnich kolokwializmów” (241) oraz częste użycie dosłownych tłumaczeń i kalek językowych. Dialogi swoich bohaterów porównuje do napisów w filmie. Takie zabiegi stylistyczne potęgują japońską strukturę powieści i sytuują ją pomiędzy kulturą angielską i japońską. Japonia Ishiguro, jak sam podkreśla, jest krajem jego wyobrażeń, raczej ideą Japonii niż realnym wspomnieniem. Jednocześnie Ishiguro prowadzi czytelnika przez swą powieść zachowując się „po japońsku”, często nie wyjaśniając lub zaledwie na wpół tłumacząc zachowania lub idiomy charakterystyczne dla kultury japońskiej i niezrozumiałe dla zachodniego czytelnika. Wrażenie zawieszenia pomiędzy dwoma kulturami-językami potęguje nawiązanie do pozornie podobnych, a jednak nieprzystających do siebie norm kulturowych: japońskiego *aimai* i brytyjskiego niedopowiedzenia,

japońskiego dualizmu *omote/ura* wraz z ich zachodnimi psychoanalitycznymi „odpowiednikami”: świadomością i nieświadomością, a także pojęciami *haji* – wstydu i *sumanai* – winy. Ono, główny japoński bohater *Malarza*, jest jednocześnie jego angielskim narratorem. Powstaje więc unikalna dwujęzyczna i dwukulturowa narracja, którą Ishiguro tworzy głównie poprzez świadome żonglowanie technikami nastawionymi na odbiór przez anglojęzycznego czytelnika.

Pomijając skuteczność podejmowanej dyskusji z najbardziej wpływowymi trendami w teorii literatury, *Translating One's Self* wydaje się pozycją godną polecenia ze względu na nowatorską w swej perspektywie próbę spojrzenia na język w procesie kształtowania tożsamości. Mimo, iż dziwić może polemika z abstrakcyjnymi teoriami przeprowadzana częściowo przy pomocy argumentów opartych na doświadczeniach, odczuciach i intuicjach, to wywód Besemeres wciąż prowokuje pytania o naturę jaźni: skoro jest ona kształtowana przez język, to czy „ja” przetłumaczone jest tym samym „ja”? Czy istnieje ciągłość czy może wielość „ja”? Broniąc swego „anty-post-strukturalistycznego” stanowiska, autorka powołuje się na świadectwo osób dwujęzycznych mówiących o swych doświadczeniach „walki z językiem” jako na argument potwierdzający istnienie esencjonalnej, pozajęzykowej jaźni. Gdyby takowa nie istniała, twierdzi Besemeres, to kto lub co walczyłoby z językiem?

Mapy, rasa, tożsamość: niebezpieczne związki

Karen Piper, *Cartographic Fictions: Maps, Race and Identity*, New Brunswick, New Jersey and London, Rutgers University Press, 2002, 220 stron.

Rzekoma obiektywność map zawsze pozostaje iluzją. Wierne odzwierciedlenie rzeczywistości, lub jej imitowanie, jest dwuznacznym zjawiskiem, gdyż naśladowująca rzecz nigdy nie może być dokładną kopią, jest „prawie taka sama, ale nie całkiem,”¹ jak wyjaśnia Homi Bhabha. Już w tytule książki Karen Piper *Fikcje Kartograficzne: Mapy, Rasa, Tożsamość* można zauważyć związki z wyżej wspomnianymi zagadnieniami, co wskazuje na swego rodzaju kontynuację kolonialnych projektów kartograficznych w dzisiejszych wynalazkach takich jak GPS (Global Positioning Systems) czy GIS (Geographic Information Systems), których użytkownikami są również Czytelnicy niniejszej recenzji.

Piper koncentruje się na przełomowych momentach kartografii: ustanowieniu zerowego południka, spożytkowaniu zdjęć robionych z perspektywy powietrznej (ze wzniesienia, z balonu, a następnie z samolotu) do kreślenia map oraz rozwoju satelitarnych i komputerowych technologii tworzenia map. Piper usiłuje wykazać, że wszystkie te starania mają na celu oderwanie się od ziemi, aby w ten sposób uniknąć pułapki rasowego i płciowego podmiotu². To jednak, przed czym chcemy uciec, pozostaje na zawsze wpisane w jądro danego projektu. Przypomina o tym Derrida, omawiając filozoficzną kategorię centrum na przykładzie rzekomo obiektywnej wiedzy naukowej, która jednocześnie jest rządzona przez coś niewidocznego, co pozostaje w samym jej środku³. Podobnie rzecz ma się z kartografią: jak pokazuje Piper, kolonialni kartografowie polegali na lokalnej wiedzy, którą jednak musieli zdyskredytować i zapomnieć, by usprawiedliwić konieczność nakreślenia „nowoczesnych”, „obiektywnych” map. Kolonialne mapy określają więc nie tylko terytorium, ale także granice nowoczesnej tożsamości, gdyż oba projekty, tworzenia map i tożsamości, polegają na przewyciężeniu tego, co prymitywne. Mapa oznacza tutaj odniesienie do freudowskiej kategorii „unheimlich” – cze-goś, co jest przerażające i nieznanne, a jednak tak znajome jak dom.

Książka Piper jest taką właśnie próbą podjęcia dialogu z tym, co znane, a jednocześnie groźne, z tym, co pozostaje w centrum, ale co wydaje się wyrzucone poza nawias. Jest też próbą określenia, jak w świetle nadużyć kolonialnych projektów kartograficznych odczytywać dzisiejsze, zdawałoby się, bardziej „cywilizowane” i mniej uprzedzone nowoczesne systemy określania położenia. Stąd porządek chronologiczny, według którego Piper omawia poszczególne przełomowe momenty w historii kartografii. Na początek przypomina czytelnikom, że kreślenie map równało się zawłaszczaniu terytorium. Aby ustanowić władzę nad danym

terenem, wystarczyło narysować mapę, co było metodą akceptowaną w świetle prawa międzynarodowego⁴. Najpierw jednak trzeba sobie wyobrazić pustą przestrzeń: ten proces „wybielania” w literaturze pokazał Joseph Conrad, pisząc o białych plamach, którymi pokryta była mapa świata. Białosc nie oznacza jedynie pustki: jest także kategorią rasową, której używają biali przybysze, by określić rzekomo niezamieszany teren. Tu warto wspomnieć Benedicta Andersona, który pisze o „logoizacji przestrzeni politycznej”⁵: mapy w swym założeniu miały nie tylko odzwierciedlać, ale też tworzyć przestrzeń, i tak kolorowe plamy oznaczające państwa na mapie politycznej świata ustanawiały przestrzeń polityczną, na której potęgi kolonialne odbijały swe piętno, logo, tym samym zawłaszczając nowe obszary. Projekt Piper w pewnym stopniu sytuuje się naprzeciw takiego rozumienia kartografii i map: autorka jest zainteresowana nie tyle rozumieniem kartografii jako wiedzy, której przedmiotem jest ziemia, ale raczej tym, jak mapy tworzą podmiot: człowieka⁶. Stąd nacisk na rasową i płciową inność, które musiały zostać usunięte z map, a jednak ciągle budziły lęk, i przez to, choć niechciane, pozostały w ich centrum.

Aby nakreślić mapy, które same w sobie będą projektem inwazji, należy najpierw ustanowić białą supremację na rzekomo pustych terenach. O tym, kto ma prawo do ziemi lub nie, decydują kwestie rasowe. W takim mentalnym wywłaszczeniu pomaga użycie kategorii „prymitywny” czy „dziki,” które mają usprawiedliwić akty przemocy epistemicznej⁷.

Piper podkreśla, jak wiele w projektach kartograficznych zależy od wyobrażenia i na ile mapa jest projekcją lęków i oczekiwań kartografa: Henry Stanley patrząc na rejon w okolicach jeziora Tanganika wyobrażał sobie na tym miejscu angielską wieś. Autorka buduje paralele między tym epizodem a dzisiejszą techniką komputerową, która pozwala przedstawić bardziej idealne wersje miejsc istniejących w rzeczywistości: bez dzielnic nędzy, bezdomnych, brzydoty⁸. Jak widać na tym przykładzie, projekt kolonialny nie do końca należy do przeszłości, lecz nawiedza i dzisiejsze mapy, co dowodzi, jak często duchy minionego nie poddają się egzorcyzmom nowoczesności.

Piper wspomina także o strachu przed mnogością dyskursów: w rozdziale pierwszym pisze o ustanowieniu zerowego południka w Greenwich, który miał swoich konkurentów do tego miana między innymi w Lizbonie, Paryżu, Rio de Janeiro⁹. O podobnym lęku pisał Edward Said, omawiając ujednoczenie sposobów reprezentacji Orientu, a tym samym stworzeniu jednego, pozornie nieproblematicznego Innego w dyskursie orientalistycznym. Piper jednak w swej krytyce skłania się raczej ku omówieniu konkretnych różnic w reprezentacji płciowych i rasowych podmiotów. Jak pisze Dipesh Chakrabarty, „aby zrozumieć, czym jest podmiot kolonialny musimy najpierw wyjaśnić kwestie reprezentacji. Podmiot kolonialny bowiem bezustannie, ze środka narracji, kwestionuje uogólniające narracje, które wspomagają konkretne formy dominacji”¹⁰. Taka definicja pokazuje, że Inny zamieszkuje nie tylko kolonie, ale i środek imperium, tym samym naruszając zdawałoby się bezpieczną przestrzeń centrum. To wewnętrzne zagrożenie

było reprezentowane przez sufrażystki i anarchistów. Obie te grupy postrzegano jako historyczne i irracjonalne, a sufrażystki dodatkowo jako wykraczające poza ustalone kategorie domu, narodu, płci, a więc stanowiące zagrożenie dla ściśle wytyczonej granicy między tym, co prywatne, a tym, co publiczne. Paralela ta – podobne postrzeganie sufrażystek i anarchistów – funkcjonowała w publicznym dyskursie, co widać w artykułach z gazet, które przywołuje Piper. W prasie wyrażano obawy, że sufrażystki planują wysadzenie Obserwatorium w Greenwich. Obawy te okazały się nieuzasadnione, a jednak atak na Królewskie Obserwatorium byłby atakiem na samo pojęcie czasu i przestrzeni, definiowanych wedle męskich kategorii¹¹. Tak więc zerowy południk jest gwarantem jednorodnej przestrzeni i broni przed wielością wymiarów czasowych, a lęk przed spodziewanym atakiem na ten wymowny symbol jest jednocześnie znakiem funkcjonowania kobiet w przestrzeni globalnej i w historii Imperium.

Piper przechodzi od omawiania sił odśrodkowych w narodzie i wewnątrz „prywatnej” przestrzeni domowej do dyskusji na temat dalszych zakątków Imperium. W rozdziale drugim skupia się na przestrzeni pomiędzy Indiami a Rosją, oraz na imperialnych planach obu mocarstw, by nakreślić mapy Tybetu i tym samym otworzyć granice tego państwa dla handlu kolonialnego. Tybet zamknął swoje granice przed przybyszami z zewnątrz, gdyż słusznie obawiał się utraty niepodległości i integralności kulturowej. Jako że niechcianych przybyszy karano śmiercią, Europejczycy chcący przeniknąć do Tybetu musieli polegać na szpiegach zwanych Punditami: byli to Hindusi udający pielgrzymujących Tybetańczyków. Szpiegów wysyłano do Tybetu, szkoleni w kartografii zachodniej, byli postaciami łączącymi cechy osoby z zewnątrz i tubylca, nigdy nie stając się żadnym z nich. Zabezpieczenie „białości” mapy oznaczało konieczność polegania na hybrydach, które jednak zagrażały samej konstrukcji rasy jako ustalonej raz na zawsze kategorii. Piper wspomina dekret z 1994 roku, w którym brytyjski rząd oznajmia, iż nie widzi możliwości powstania niepodległego Tybetu¹². Jak pokazuje Piper, to samo niedopuszczanie możliwości niezależności, wyrażone zaledwie dziesięć lat temu, kształtowało projekty kartograficzne w drugiej połowie dziewiętnastego wieku.

Kolejny, trzeci rozdział omawia związki perspektywy powietrznej z konstrukcją płci. Kobiety w fotografii i w lataniu od początku tego typu projektów odgrywały ważną rolę, chociaż latanie uznawano za niebezpieczny sport, przez co był on trudno dostępny dla kobiet. Kobiety chcące wzbić się w powietrze musiały wyglądać „kobieco,” by nie narażać się na zarzut maskulinizacji i „dzikości”, a z drugiej strony musiały udowodnić, że nie są „słabą płcią,” tylko kompetentnymi pilotami, co na przykład miał znamionować strój wzorowany na męskim. Ta paradoksalna dwoistość, jak pokazuje Piper na przykładzie Madame Blanchard, naznaczała pozycje kobiet – pilotów, a kwestia rasy dodatkowo ją komplikowała, co widać w przypadku Bessie Coleman, pierwszej czarnej Amerykanki z licencją pilota¹³. Perspektywa powietrzna zapewnia poczucie wolności i pozwala odczuwać inaczej proporcje, a przez to symbolizuje zagrożenie dla ustalonych norm płciowych. Fotografie robione z powietrza znajdują użytek w urbanistyce i w rosnącym prze-

myśle turystycznym, przez co wpływają nie tylko na postrzeganie płci, ale też takiego konstruktu jak państwo czy region.

W czwartym rozdziale Piper omawia związki awiacji z faszyzmem i z kontrolą powietrzną zastępującą okupację, wspominając między innymi Dorothy Clayton (jednej z członków ekspedycji mającej na celu odkrycie legendarnej oazy Zerzura) T. E. Lawrence'a (Lawrence'a z Arabii) czy Laszlo Almasy'ego (na którym wzorowana jest postać głównego bohatera *Angielskiego pacjenta* Michaela Onda-tjee). Pisarze i odkrywcy przedstawiają romantyczną wizję Pustyni Libijskiej jako miejsca, gdzie możliwa jest hybrydyczna tożsamość. Zgodnie z tą romantyczną wizją w *Angielskim pacjencie* Almasy mówi: „Bóg jest tylko na pustyni. ... Poza nią są handel i władza”¹⁴. Piper jednak nie pozostawia wątpliwości, że to jedynie pisarska fantazja, wzmiankując o historycznej postaci: „najlepiej określić Almasy'ego przenośnie i dosłownie jako handlarza używanymi samochodami”¹⁵ i zarzuca Ondatjeemu estetyzację faszyzmu i w efekcie zagubienie się w symbolicznej próżni przestrzeni pustynnej.

Następny, piąty rozdział, unosi czytelników jeszcze wyżej, tym razem prezentując obraz całej Ziemi z satelity. Piper wspomina tu kwestie prawa własności, zastanawiając się nad tym, do kogo należą fotografie z przestrzeni, do państwa, które jest fotografowane, czy też do tych, którzy posiadają satelity, z których są robione zdjęcia. Piper cytuje kontrowersje powstałe wokół zdjęć terytorium kanadyjskiego zrobionych przez Amerykanów, by przejść do omówienia powieści Margaret Atwood, kanadyjskiej pisarki, której *Surfacing*, jak cytuje Piper, zostało określone mianem „kobiecego *Jądra Ciemności*”¹⁶. Kanadyjska północ jest tu miejscem, które musi zostać udomowione, a jednak, będąc dzikim terenem, nigdy domem stać się nie może. Cytuje ona również przykład kolejnej kanadyjskiej pisarki, Marian Engel. W powieści Engel, *Bear*, tak jak w *Surfacing*, bohaterki starają się odnaleźć świat natury i zrekonstruować związki z rdzennymi mieszkańcami. Piper określa oba te eksperymenty jako nieudane, kładąc to na karb symbolicznej nieumiejętności czytania rdzennych map. Autorka wspomina mapy Inuitów jako częstokroć zbyt skomplikowane dla Europejczyków, choć Inuici nie mieli problemów z odczytywaniem europejskich map¹⁷. Obecnie rdzenni mieszkańcy Kanady dochodzą swoich praw do ziem odebranych im przez białych osadników używając GIS, a także rozwijają technologie (The Aboriginal Mapping Network¹⁸) i oprogramowanie (Eagle's Cry software¹⁹), by bronić swego terytorium.

Zgodnie z logiką rozwoju *Cartographic Fictions*, kolejny rozdział oddala się od Ziemi jeszcze bardziej, by zaprezentować futurystyczną wizję postkolonialnego science fiction, a konkretnie *Chromosomu z Kalkuty* Amitava Ghosha. Według Piper powieść ta jest przykładem nowego gatunku, w którym historia odkryć kolonialnych zostaje napisana na nowych warunkach²⁰. Zazwyczaj opowieści fantastyki naukowej toczą się w wysoce zindustrializowanych społeczeństwach, tymczasem akcja powieści Ghosha rozgrywa się w przestrzeni wirtualnej, przez co znosi podział między Pierwszym i Trzecim Światem. Piper osadza swoją analizę na gruncie religii, pokazując związki między gnozą a fantastyką naukową, przy-

wołując tu dla porównania tak Walentego, gnostyckiego mistrza jak i Philipa K. Dicka, pisarza science fiction. Prowadzi to w rezultacie do ukazania „organicznej rewolucji w cyberprzestrzeni na mapach terenów okupowanych”²¹.

W konkluzji Piper podejmuje się etycznej rewizji projektu kartograficznego, obierając za cel analizy najnowsze zdobycze technologiczne i ich uwikłanie w związku z mocarstwową polityką. Stwierdza, że poleganie na danych pochodzących ze źródeł bogatych korporacji tworzy geografie bogatych krajów, co z kolei sprzyja powstawaniu demokracji w stylu Disneylandu i replikowaniu kolonializmu²². Autorka pokazuje, że termin „prymitywny” został w dzisiejszych czasach zastąpiony przez „nierozwinięty”, przez co znany schemat ulega powtórzeniu: potęgi kolonialne niegdyś cywilizowały kolonie poprzez kolej, Biblię i tamy, teraz zaś dają „krajom nierozwiniętym” GIS, tamy i ideologie humanitarne²³. Piper pokazuje, jak z jednej strony ambiwalentny termin „prymitywizm” cieszy się obecnie powodzeniem tak wśród twórców fanzinów, jak i teoretyków marksistowskich, a jednocześnie, jak równie ambiwalentna kwestia historii kartografii kolonialnej jest kwestionowana przez członków rdzennych społeczności, którzy tworzą własne historie map, przekazując je w podaniach, pieśniach a także w bazach danych²⁴.

Kartografia, jak definiuje ją Piper, jest „walką o narrację”²⁵. Jest ona również związana z walką o konkretne terytorium (w wypadku rdzennych ludów) oraz o prawo do przestrzeni, która w teorii pozostaje wspólna (przestrzeń powietrzna i jej związki z kobietami pilotami). Jak pisze V.S. Naipaul, „pochodzić z kolonii oznacza być trochę śmiesznym i nieprawdopodobnym, zwłaszcza w oczach kogoś z metropolii”²⁶ i ta uwaga mogłaby zapewne odnosić się także do innych podmiotów pozbawionych prawa do własnej narracji. Projekt Piper można potraktować jako niebezpieczny suplement, by odwołać się do derridiańskiego terminu, gdzie suplementacja jest wynikiem braku, nieobecności w centrum, który to brak musi zostać uzupełniony, dodany w przypisie²⁷, i takim właśnie przypisem do oficjalnej historii kartografii jest *Cartographic Fictions*, oddająca głos tym, którzy zostali wymazani z map kolonialnych i z późniejszych projektów kartograficznych.

Przypisy

¹ Homi K. Bhabha, *The Location Of Culture*, New York, Routledge 2004 (first edition 1994), s. 123, w oryginale: „Almost the same, *but not quite*”.

² Piper, *Cartographic Fictions*, s. 13.

³ Robert J. C. Young, *White Myhtologies: Writing History and the West*, London and New York, Routledge 2004 (second edition), s. 50.

⁴ Piper, *Cartographic Fictions*, s. 8.

⁵ „The map’s eventual logoization of political space” Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, New York, Verso 2003 (revised edition), s. xiv.

⁶ Piper, *Cartographic Fictions*, s. 14.

⁷ Piper, *Cartographic Fictions*, s. 10.

⁸ Piper, *Cartographic Fictions*, s. 7–8.

⁹ Piper, *Cartographic Fictions*, s. 15.

¹⁰ Dipesh Chakrabarty, „The Time of History and the Times of the Gods.” *The Politics of Culture In the Shadow of Capital*, red. Lisa Lowe, David Lloyd, Durham, Duke UP 1997, s. 35–60. W oryginale: „The figure of the subaltern is necessarily mediated by problems of representation... The subaltern is... that which constantly, from within the narrative, calls into question the various global narratives that aid particular forms of domination”, s. 56.

¹¹ Piper, *Cartographic Fictions*, s. 36–38.

¹² Piper, *Cartographic Fictions*, s. 60.

¹³ Piper, *Cartographic Fictions*, s. 69–72.

¹⁴ Piper, *Cartographic Fictions*, s. 110.

¹⁵ Piper, *Cartographic Fictions*, s. 119.

¹⁶ Piper, *Cartographic Fictions*, s. 136.

¹⁷ Piper, *Cartographic Fictions*, s. 149.

¹⁸ Piper, *Cartographic Fictions*, s. 150–151.

¹⁹ Piper, *Cartographic Fictions*, s. 148.

²⁰ Piper, *Cartographic Fictions*, s. 158.

²¹ Piper, *Cartographic Fictions*, s. 167.

²² Piper, *Cartographic Fictions*, s. 170–171.

²³ Piper, *Cartographic Fictions*, s. 175.

²⁴ Piper, *Cartographic Fictions*, s. 182.

²⁵ Piper, *Cartographic Fictions*, s. 179.

²⁶ „To be a colonial is to be a little ridiculous and unlikely, especially in the eyes of someone from the metropolitan country” (s. 38); V. S. Naipaul, *Literary Occasions*, New York, Vintage Books 2003, s. 38.

²⁷ Young, *White...*, s. 102.