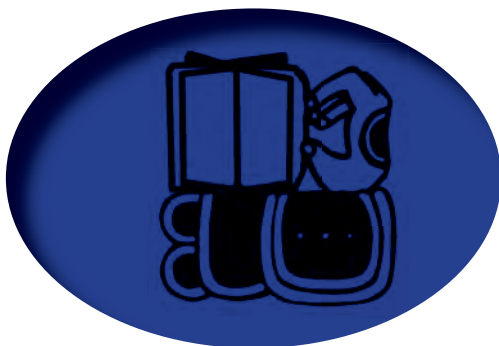
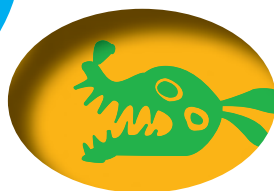
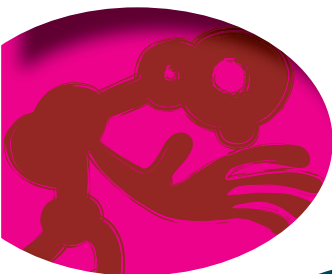




Marcin Florian Gawrycki

W pogoni za wyobrażeniami

Próba interpretacji
polskiej literatury podróżniczej
poświęconej Ameryce Łacińskiej



W pogoni
za wyobrażeniami

Marcin Florian Gawrycki

W pogoni za wyobrażeniami

Próba interpretacji
polskiej literatury podróżniczej
poświęconej Ameryce Łacińskiej



Recenzenci

Marcin Kula

Waldemar Kuligowski

Projekt okładki i stron tytułowych

Jakub Rakusa-Suszczewski

Redaktor prowadzący

Szymon Morawski

Redaktor

Joanna Zatorska

Indeks

Kamila Morawska

Redakcja techniczna

Zofia Kosińska

Korekta

Ruta Matuszak

Skład i łamanie

Marcin Szcześniak

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010

ISBN 978-83-235-1018-5

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego

00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4

<http://www.wuw.pl>; e-mail: wuw@uw.edu.pl

Dział Handlowy WUW: tel. (0 48 22) 55-31-333; e-mail: dz.handlowy@uw.edu.pl

Księgarnia internetowa: <http://www.wuw.pl/ksiegarnia>

Wydanie I

Spis treści

Wstęp	7
ROZDZIAŁ I: Europocentryzm i krytyka postkolonialna	21
Kolonializm i europocentryzm	21
O patrzeniu i widzeniu – rzecz o reprezentacji	30
Dekolonizacja i krytyka postkolonialna	36
Turystyka i kolonializm	43
Ameryka Łacińska w oczach Zachodu	47
ROZDZIAŁ II: Komu w drogę... – o podróżowaniu i podróżnikach	60
Turysta (po)nowoczesny	60
Podróżnik – narrator czy bohater?	70
Profil polskiego podróżnika	87
Józef Siemiradzki – głos emigrantów	88
Witold Szyszyło – europocentryczny naukowiec	89
Mieczysław Lepecki – wrażliwy obserwator	90
Arkady Fiedler – podróżnik romantyczny	90
Tony Halik – „biały Indianin”	91
Jacek Pańkiewicz – polski Indiana Jones	92
Beata Pawlikowska – podróżnicza Bridget Jones	96
Wojciech Cejrowski – europocentryczny, ale zdolny „piarowiec”	99
Jan Gać – zawód-podróżnik	100
Roman Warszawski – polski Däniken	102
ROZDZIAŁ III: Portret Innego	104
Spotkanie z Innym	104
Kim są Latynosi?	111
Kim jest gringo?	122
Indianin w etnocentrycznym świecie podróżników	127
Afroamerykanin – problem jeszcze bardziej Innego (lub po prostu Obcego)	136
Kobieta – egzotyczny obiekt pożądania	143

ROZDZIAŁ IV: Rzeczy, które trzeba zobaczyć... – egzotyka i poszukiwanie autentyczności	158
Potrzeba egzotyki	158
Poszukiwanie autentyczności	163
Kontynent kontrastów, paradoksów i dysonansów	168
Dziwne zwyczaje i obyczaje	172
Zakrzywiona czasoprzestrzeń kultury <i>mañana</i>	175
Zielone (romantyczne) piekło	180
Egzotyka latynoskiego miasta-potwora	184
Egzotyczne jedzenie na talerzach podróżników	189
Magnetyzm okładek książek podróżniczych	192
Antyegzotyzm – inne spojrzenie na Amerykę Łacińską	195
 ROZDZIAŁ V: Czytanie fotografii	201
Rzeczywistość wyobrażona – krótko o teorii fotografii	203
Fotografia i podróżowanie	211
Podróżnik jako myśliwy i zdobywca	215
Zdjęcia, zdjęcia, zdjęcia...	223
 ROZDZIAŁ VI: Spojrzenia podróżnika	235
Życie i obyczaje mieszkańców Ziemi Świętego Krzyża – spojrzenie anachroniczne	235
Żyto w dżungli – spojrzenie alternatywne	240
Na tropach prawdy Ernesta Che Guevary – spojrzenie blondynki	243
Świat nie kręci się wokół mojego nosa – spojrzenie ignoranta	249
Wędrując przez Kubę – spojrzenie infantylnie	251
Karnawał wielkiej draki – spojrzenie kolonialne	254
Gringo wśród dzikich plemion – spojrzenie tupeciarza	258
Na tropie kosmitów – spojrzenie pseudonaukowca	262
Magiczna Kolumbia – spojrzenie (z) przewodnika	265
 Zakończenie	269
 Bibliografia	274
Bibliografia podmiotowa	274
Bibliografia przedmiotowa	277
 Indeks osobowy	288

Wstęp

„Do rychłego zobaczenia, kochani rodzice! Należy ufać; zostawiam tu swój notatnik, a z sobą zabieram tylko mały notesik. Ten notatnik, jest wasz, pisałem go myśląc o was i wkrótce wam go wręcę. Poprzysięgałem wam, że wrócę i wrócę – jeśli Bóg pozwoli” – takimi słowami Raymond Maufrais, francuski dziennikarz i podróżnik, skończył swój dziennik „Aventures en Guyane”, wydany w Polsce pod tytułem „Zielone piekło” (wspólnie z „Aventures au Matto-Grosso”) (Maufrais 1982: 301). Wydaje się, że tytuł polskiego wydania jest bardziej odpowiedni niż oryginalny – oddaje lepiej wyzwanie, jakie stanęło przez dwudziestokilkuletnim wówczas francuskim podróżnikiem. Maufrais nie wrócił z tej wyprawy; dotarł do granicy brazylijskiej i ślad po nim zaginął. Znaleziono jedynie jego notatnik.

Jest to najbardziej dramatyczny jaki znam opis dwudziestowiecznej podróży po Ameryce Łacińskiej. Maufrais poniósł klęskę – jednocześnie jednak zapewnił sobie nieśmiertelność. Jego „Zielone piekło” zapewniło mu pamięć oraz podziw czytelników w wielu krajach świata. Cena jaką za to zapłacił była bardzo wysoka. Jednak nie on jeden decyduje się na takie wyzwanie – podróżowanie ma coś z dotknięcia prawdziwej, nieskrępowanej wolności. Wolności, która nie wszystkim jest dana.

„Tu byłem. Tony Halik” – nie wiem, kto wymyślił to zdanie i w jaki sposób zyskało taką popularność w czasach, gdy moje pokolenie było nastolatkami. Pamiętam, jak pisało się je w szkolnych toaletach oraz najdziwniejszych miejscach, a później – znacznie później – widziałem je w jednym z hawańskich *paladares* i jakiejś peruwiańskiej restauracji, w której zwykle jadają tylko tubylcy. Na pewno widziałem je jeszcze w wielu innych miejscach, których dziś już nie jestem w stanie wszystkich wymienić.

Dla pokolenia współczesnych nastolatków czy dwudziestolatków słowa te są zupełnie niezrozumiałe; dla trzydziestolatków i osób nieco starszych są synonimem reglamentowanej wolności. Któż w czasach minionej, peerelowskiej rzeczywistości nie oglądał choćby jednego odcinka takich programów jak „Tam, gdzie pieprz rośnie”, „Tam, gdzie

rośnie wanilia” czy „Pieprz i wanilia”. Elżbieta Dzikowska i Tony Halik byli prawdziwymi osobowościami telewizyjnymi, znacznie odbiegającymi od dzisiejszych standardów produkowania *celebrity*. Wówczas, spędzając czas przed telewizorem, myślałem, że jest to po prostu dobrze zrobiony program. Ale dziś zdaję sobie sprawę, że Dzikowska i Halik byli swoistym wentylem bezpieczeństwa, ambasadorami „kolorowego świata” w szarej codzienności PRL-u. Mam wrażenie, że równie dobrze mogli opowiadać o wyprawie na Marsa, gdyż był on tak samo odległy i niedostępny jak Ameryka Łacińska.

Dzisiaj podróżowanie jest dostępne dla każdego, a mówiąc precyzyjniej dla każdego, kto ma pieniądze. Wojciech Cejrowski przekonuje, że można podróżować także, gdy się ich nie ma. Trzeba mieć trochę fantazji, np. sprzedać lodówkę, aby móc ruszyć w świat (Cejrowski 2006a: 250). Takie rozwiązanie jest jednak trudne do wyobrażenia dla osób, które nade wszystko cenią sobie ekonomiczne bezpieczeństwo. Podróż zawsze wiąże się z jakąś, mniejszą lub większą, nutką awanturnictwa, a nie każdemu w głowie je wszczynać.

Dlatego literatura podróżnicza święci w naszym kraju triumf. Wprawdzie cichy i niepozorny, z którego przynajmniej ja nie zdawałem sobie dotąd sprawy. Jeżeli jednak uwzględnimy fakt, że książek podróżniczych jest tak dużo, to ten sukces staje się bardziej namacalny. Na temat samej Ameryki Łacińskiej przeczytałem około 130 tego typu publikacji, a wcale nie twierdzę, że przeczytałem wszystkie, albo prawie wszystkie. Polacy chcą, lubią i umieją opisywać świat. Inna sprawa, że nie zawsze się z tymi opisami zgadzam.

Początkowo myślałem, że jestem najmniej odpowiednią osobą do napisania tej książki. Nigdy nie marzyłem o dalekich (ani bliskich) podróżach, nie czytałem książek podróżniczych, nie chłonałem opowieści płynących z telewizora (nawet Tony’ego Halika) z wypiekami na twarzy. Zmieniłem jednak zdanie – podjąłem się tej pracy, gdyż moim celem nie jest apologetyzowanie polskich podróżników, odkrywców i eksploratorów, ale krytyczne przyjrzenie się temu, w jaki sposób postrzegają oni Amerykę Łacińską. Wskazuję na te kwestie, które moim skromnym zdaniem, zasługują na rozwałę i dyskusję. Może mnie spotkać zarzut, że nic mi się nie podoba i wszystko krytykuję. Po pierwsze więc nie wszystko, staram się docenić także pracę polskich podróżników. Po drugie, wiele rzeczy w przeczytanych przeze mnie pracach jest bardzo ciekawych i intrygujących, ale za cel postawiłem sobie nie tyle schlebienie autorom, co rzeczową dyskusję na argumenty. Po trzecie wreszcie, zdaję sobie sprawę i akceptuję fakt, że sposób prowadzenia przez nich narracji to ich przyjęta *licentia poetica*, do której mają prawo. Tyle, że w tym przypadku ich subiektywizm oceny Ameryki Łacińskiej zderza się z moim. Kto ma rację? A czy ktoś musi mieć rację? Czy w ogóle

jest jakaś racja? – to są pytania, które z pewnością zadałby sobie Adaś Miauczyński, główny bohater filmu Marka Koterskiego „Dzień Świra”.

Moim zdaniem, polscy podróżnicy mocno tkwią w okowach zachodniego wyobrażenia o świecie. Ich relacje są świadectwem zderzenia dwóch kultur, dowodem wzajemnego niezrozumienia. Przyjęty przez nich bezwiednie sposób myślenia został ukształtowany już w szkole, czego najlepszym symbolem jest statyczna mapa umiejscawiająca Europę w centrum świata. A kartografia to także sztuka manipulacji... Mając taką mapę podróżnik wyrusza przekonany, że udaje się z centrum świata (Zachód/Europa/Polska) na jego peryferie. To on opisuje Innych, a nie inni Jego. Stąd przyjęty przez polskich podróżników europocentryczny punkt widzenia nie powinien dziwić. Zresztą widać wyraźnie – porównując prace pisane przez cały XX i początek XXI wieku, że sposób postrzegania „inności” jest zależny od tego, czego uczyliśmy się w szkołach. Mimo zachodzącej ewolucji, cały czas jednak w naszej edukacji króluje europocentryzm.

Chciałbym więc zaproponować zmianę perspektywy. Zadajmy sobie pytanie czy Polska stanowi Twarde Jądro Zachodu? Można mieć co do tego uzasadnione wątpliwości. Na mapie Zachodu leżymy gdzieś na jej obrzeżach, gdzie przenikają się wpływy różnych kultur. Sami przez wieki uważaliśmy się za „przedmurze chrześcijaństwa”, czyli kulturowo za część cywilizacji zachodniej. Jan III Sobieski pośpieszył z odsieczą oblężonemu przez Turków Wiedniowi. Tylko, że to nasze namaszczenie na naród wybrany, który ma chronić Zachód było autonamaszczeniem. Sto lat po odsieczy wiedeńskiej ten sam Wiedeń uczestniczył w rozbiorach Polski. Musiało to uderzyć w naszą pychę i dumę. Mam wrażenie, że od tego momentu nasz kompleks tylko się pogłębia. Konferencja wersalska (1919), podział świata po II wojnie światowej, upadek komunizmu – w każdym z tych wydarzeń Polska lub Polacy brali aktywny udział. Ale kto na Zachodzie o tym pamięta?

Trzeba zadać sobie pytanie: gdzie leży Polska? Sławomir Mrożek odpowiada, że znaleźliśmy się w położeniu zachodnio-wschodnim, „na wschód od Zachodu i na zachód od Wschodu” – doprecyzowuje Maria Janion. Na siłę chcemy być jednak Zachodem i odrzucić Wschód. A dalej, wybitna polska badaczka pisze: „Czy humanistyka chce i może – co jest nakazem chwili – stworzyć alternatywną opowieść? Mamy poczucie, że polskie stare narracje powielają wzory mesjaniistyczno-martyrologiczne, które, owszem, znajdują posłuch, ale na zasadzie inercji poznawczej i przywiązania do stereotypów. Procesy zaborczego skolonizowania Polski w XIX i XX wieku oraz przeciwstawne im Sienkiewiczowskie marzenia o kolonizowaniu innych wytworzyły nie-rzad paradoksalną polską mentalność pokolonialną. Przejawia się ona w poczuciu bezsilności i klęski, niższości i peryferyjności kraju

oraz jego opowieści. Temu dość powszechnemu odczuciu niższości wobec »Zachodu« przeciwstawia się w obrębie tego samego paradygmatu mesjanistyczna duma w postaci narracji o naszych wyjątkowych cierpieniach i zasługach, o naszej wielkości i wyższości nad »niemoralnym« Zachodem, o naszej misji na Wschodzie. Taka opowieść jest zamkniętym kołem niższości i wyższości, które przeradza się w narodową figurę totalnej niemożności i wiecznej szarpaniny między »europejskim pozorem« (który może wcale nie jest pozorem) a »polską prawdą« (którą podejrzewa się o to, że nie jest absolutem)” (Janion 2007: 11–12).

Podobnie dużo wcześniej pisał już przecież Witold Gombrowicz: „(...) Miłosz chce, aby inteligencja polska dogoniła Zachód. Jest tu wyrazicielem powojennego polskiego zrywu w kierunku »europejskości« i »nowoczesności«. A ja, szlachcic-hreczkosiej panie święty starej daty, wyciągam rękę i powiadam: – Z wolna! Nie tędy droga! Po diabła wam to? Po pierwsze nie dogonicie, gdyż formy myślenia i jego styl powoli tylko się wykształcają. Po drugie, nie warto, bo z tym więcej zawracania głowy niż czego innego. Po trzecie, byłoby dobrze, gdybyście wzięli pod uwagę, co następujące: dziś atuty są po waszej stronie, wasze powoli zaczyna być na wierzchu; to co dotychczas było waszym wstydem, może być wprowadzone w Europie, jako punkt wyjściowy zbawiennej rewizji” (Gombrowicz 1986c: 59–60). Adresatami słów naszego mistrza są z całą pewnością Polacy, jak i Argentyńczycy, gdyż właśnie z Buenos Aires pisarz, rozdarty między tymi dwoma krajami, wzywał: „Nie traćcie drogiego czasu na pościg z Europą – nigdy jej nie dogonicie. Nie próbujcie stać się polskimi Mattise’ami – z braków waszych nie urodzi się Braque. Uderzcie raczej w sztukę europejską, bądźcie tymi, którzy demaskują; zamiast podciągać się do cudzej dojrzałości, spróbujcie raczej ujawnić niedojrzałość Europy. Postarajcie się zorganizować wasze prawdziwe odczuwanie, aby uzyskało byt obiektywny w świecie, znajdźcie teorię zgodną z waszą praktyką, stwórzcie obraz świata, człowieka, kultury, który by był zgodny z wami – gdy ten obraz namalujecie nietrudno wam będzie malować inne” (Gombrowicz 1986a: 44–45).

Po upadku komunizmu, który *notabene* nie jest utożsamiany w świecie z wyborami parlamentarnymi 4 czerwca 1989 roku w Polsce, ale ze zburzeniem muru berlińskiego, co nastąpiło kilka miesięcy później – zaczął się nasz trudny powrót do Europy. Jednakże retoryka powrotu Polski do Europy do mnie nie przemawia. Urodziłem się tutaj i tu wychowałem. Nigdy jej przed 1989 rokiem nie opuściłem. Nie rozumiem czemu więc mam wracać? Jeżeli już, to próbowano mnie z tej Europy wypchnąć i Twarde Jądro Zachodu jest temu tak samo winne jak Związek Radziecki. Pamiętajmy, że Józef Stalin miał partnerów – Franklina D. Roosevelta i Winstona Churchilla – gdy w Jałcie dzielono świat na

strefy wpływów. Polaków tam nie było. Myśmy walczyli wówczas na wszystkich frontach wojny – właśnie po to, żeby „nic o nas bez nas”.

Gdybym wracał do Europy – przyjmę na chwilę tę metaforę – jako ukochany, długo oczekiwany krewny, za którym rodzina wypłakała łzy; gdybym wracał jako zwycięzca, jako bohater, jako równy innym członkom europejskiej rodziny, to wówczas jeszcze ów powrót byłby do rozważenia. Retoryka powrotu zakłada jednak, że jesteśmy ubogim krewnym, którego wszyscy witają, wyrażają swoją troskę, ale nikt nie chce koło niego siedzieć. Dostawiono nam gdzieś krzesło w rogu stołu, ogłoszono, że rodzina w komplecie i na tym koniec. A nas to nie satysfakcjonuje, nasza duma i honor, nasza walka, nasze poświęcenie – to wnosimy do europejskiego domu. Chcemy zająć należne nam miejsce, gdzieś w środku, tam, gdzie inni seniorzy rodu. Ale nie – tam nas nie chcą. To ktoś dobrodusznie poklepie po plecach, ktoś rzuci parę groszy, ale jak przyjdzie co do czego, usłyszymy, że „straciliśmy szansę żeby siedzieć cicho” (niezapomniana „życzliwa” nagana prezydenta Francji Jacques’a Chiraca, w kontekście polskiego udziału w interwencji w Iraku). Czy więc jesteśmy – powtórzę to zasadnicze pytanie – Twardym Jądrym Zachodu?

Jesteśmy Twardym nie-Jądrym niby-Zachodu. Twardym, bo gdy trzeba bronić naszej europejskiej (zachodniej) cywilizacji stajemy pierwsi w szeregu. Bez względu na cenę i skutki. Interwencje w Iraku i Afganistanie są tego najlepszym przykładem. Jesteśmy altruistami-ochotnikami – niesiemy na czołgach „pokój i demokrację”, a kupony od kolonialnego podboju odcinają inni. „Murzyn wykonał swoje, Murzyn może odejść” – żeby utrzymać narrację w dyskursie kolonialnym. Przecież mamiono nas tym, że zaangażowanie w Iraku przyniesie nam koncesje i zyski. Co osiągnęliśmy, oprócz pogorszenia reputacji w tzw. krajach Trzeciego Świata? Gdzie jest rzeczowa dyskusja na ten temat i bicie się w pierś? Gdzie rozliczenie winnych tej głupoty?

Nie-jądrym gdyż po prostu nikt się z nami nie liczy. Pamiętam jak w szczytowym czasie interwencji irackiej polskie władze chlubiły się tym, że jesteśmy jednym z nielicznych krajów, z którymi Stany Zjednoczone konsultują swoją politykę zagraniczną. O naiwności! Cieszymy się, że ktoś poświęcił nam pięć minut, że prezydent George W. Bush znalazł kwadrans na rozmowę z naszymi prezydentami, że wymienił nas przy jakiejś okazji, że ojcowsko poklepał po plecach. Nikt nie dostrzega lub dostrzega i o tym nie mówi, że lizak jaki nam dano jest bardzo mały. Inne kraje Europy Środkowej załatwiły sobie choć zniesienie wiz do Stanów Zjednoczonych. A my? A my „za wolność naszą i waszą”, „Alleluja i do przodu!”.

Niby-Zachodem, bo istniejemy na jego peryferiach, na pograniczu. Gdzie leży Polska? – pytano mnie niejednokrotnie w krajach latyno-

amerykańskich. No właśnie – gdzie? Na marginesie, na peryferiach, na kresach, tam, gdzie ptaki zawracają... Jesteśmy „czarnymi” Europy. Statystami, bez wpływu na rozwój dziejów. No może za wyjątkiem nielicznych momentów w historii, jak np. podczas bitwy pod Grunwaldem. Ale czy tego chcemy czy nie, wówczas naprzeciw siebie stanęło rycerstwo zachodnie i wschodnie, a my – jakkolwiek byśmy się nie starali obalić tej tezy – reprezentowaliśmy w tej konfrontacji Wschód. Jesteśmy biali – to jest jedyny wyznacznik naszej „zachodniości”. Kolor skóry nas zdradza, a raczej nobilituje. Nic poza tym. Michał Buchowski pisze na przykład, analizując kondycję polskiej antropologii, że Zachód wykazuje daleko idącą ignorancję, stosuje segregację intelektualną i myślenie kolonialne w docenieniu prac polskich badaczy w tym zakresie. „Rzuca się w oczy, iż zachodnia twórczość antropologiczna nie odwołuje się do lokalnych opracowań etnograficznych, nie mówiąc już o tubylczych teoriach dotyczących tych zagadnień” (Buchowski 2008a: 161–187).

Co oznacza proponowana przeze mnie w tej pracy zmiana perspektywy? Przyznajmy się wreszcie przed innymi i sobą samym, że jesteśmy narodem pokolonialnym. Nasze ziemie i nasze umysły zostały skolonizowane i musimy się z tego stanu otrząsnąć. Nie jest to wezwanie do kapitulacji – jest to propozycja podjęcia równoprawnego dialogu z kolonizatorami. Przestańmy być Mickiewiczowskim „Chrystusem Narodów” lub Słowackim „Winkelriedem Narodów”. „Inny” z Ameryki Łacińskiej jest tylko trochę bardziej „inny” niż „inny” z Twardego Jądra Zachodu. Urodzony w Morągu Johann Gottfried von Herder miał słabość do Polaków i Słowian, uważając, że stała się im (nam) wielka krzywda. W losach Słowiańszczyzny dostrzegał podobieństwo do kultur prekolumbijskich. Skolonizowano Słowian podobnie jak to uczyniono z ludźmi indiańskimi: „słowiańskie niedobitki w Niemczech każą nam myśleć o tym, co Hiszpanie uczynili z Peruwianczykami” (Herder 1987: 489). Idźmy więc za głosem niemieckiego filozofa, bądźmy „pomiędzy” pierwszym i trzecim światem. Mamy do tego prawo. Łączmy, a nie dzielmy. To jest perspektywa badawcza, którą proponuję przyjąć.

Zresztą nie jestem w tym osamotniony. Ewa Thompson uważa, że Polacy zbyt łatwo internalizują obraz stworzony przez „hegemonia zastępczego”, którego funkcje – z powodu małej atrakcyjności kulturowej obszaru byłego Związku Radzieckiego – pełnią kraje Europy Zachodniej i Stany Zjednoczone oraz godzą się ze skonstruowaną na Zachodzie „Polską wyobrażoną” (Thompson 2000; 2005: 11).

Z kolei Jan Kieniewicz zastanawia się nad tym czy w Polsce pod zaborem rosyjskim mieliśmy do czynienia z jakąś formą kolonializmu? Wiele wskazuje na to, że tak. Żeby zacytować polskiego badacza: „Paradoks polega na tym, że procesy modernizacyjne prowadziły do

ściślejszego związania Polski z Rosją, a wzory europejskie przechodziły przez Rosję. Odwołania Polaków sięgały wprawdzie wprost do zasobów Zachodu, ale dla Europy Polska nie istniała. Zależność kształtowała się w stosunku do Zachodu, jego gospodarki i kultury. Zachód był układem odniesienia i wzorem. Proces natomiast następował przez panowanie rosyjskie” (Kieniewicz 2008: 255).

Jesteśmy więc, przynajmniej w pewnym sensie, narodem pokolonialnym, mamy więc prawo do naszego postkolonializmu. Najwyższy więc chyba czas, aby zacząć mówić własnym głosem.

Bądźmy w zgodzie z pytaniem jakie stawia Maria Janion w „Nie-samowitej Słowiańszczyźnie”: Gdzie może kryć się źródło odnowienia literatury i humanistyki? Jednocześnie polska badaczka daje nam wskazówki, jaką drogą mamy podążać: „Otóż sądzę, że podstawą humanistyki jest opowieść. Nie wystarczy coś zobaczyć, przeżyć lub nawet pojąć. Trzeba jeszcze umieć to opowiedzieć. Opowieść, artystyczna w zamiarze lub nieartystyczna, dąży do formy – czy tego chce, czy nie chce. (...) Energia opowieści to energia wrażliwości na Innego, na tego, któremu się opowiada i którego się słucha, tworząc krąg zrozumienia i współczucia, będącego szczególną formą rozumienia. Opowiadając, zakładamy dobrą wolę wymiany opowieści” (Janion 2007: 9–10).

Polscy podróżnicy są Europejczykami. Mówią po hiszpańsku, angielsku, francusku, w dodatku są biali – to ich zrównuje na nie-zachodnich lądach w oczach tubylców z mieszkańcami Twardego Jądra. Tam wyzwala się z narodowych kompleksów, patrzą na Amerykę Łacińską jako na tą zacofaną, egzotyczną, inną, nawet obcą. Chciałbym natomiast przeczytać w polskiej literaturze podróżniczej coś innego, alternatywnego, coś bardziej „swojskiego”. Coś, co nas bardziej łączy, a nie dzieli... Dlatego zdecydowałem się napisać niniejszą książkę.

Celem tej książki jest dokonanie rekonstrukcji wizerunku Ameryki Łacińskiej i jej mieszkańców w polskiej literaturze podróżniczej. Chcę zachęcić do ponownej lektury tych książek, czytając je postkolonialnie, zwracając uwagę na ile autorzy tych prac odsłaniają nam ten kontynent, a na ile spuszczaają na niego zasłonę utrwalonych w powszechnej świadomości i funkcjonujących w praktyce stereotypów. Powielaniem „magicznego obrazu”, wytworzonego jeszcze za sprawą Thomasa More’a w „Utopii”, Francis Bacon’a w „Nowej Atlantydzie” czy Tommasa Campanelli „Mieście słońca”. Początkowo bowiem idealizowano nowy – dla Europejczyków – kontynent, który miał przewyciężyć wszystkie niedoskonałości mieszkańca Europy, z czasem jednak stracono nadzieję na ozdrowieńczą moc Nowego Świata, zapanowało zniechęcenie i rozczarowanie. Ameryka została więc przez Europejczyków nie tyle „odkryta”, co wyobrażona. Warto dodać, że nieraz owo wyobrażenie było bliższe światu fantazji niż rzeczywistości. Peter Manson

w swojej pracy „Deconstructing America: Representations of the Other” pisze, że jeszcze na początku XVIII wieku Europejczycy wierzyli w istnienie tzw. ras plinijskich (np. ludzi o głowie psa). Wizerunek obcego w Ameryce przybierał nieraz bardzo dziwną postać (Manson 1990).

Zmiana myślenia, oznaczająca nowy etap „kolonizacji umysłów” – utwierdzania mieszkańców „Starego Kontynentu” w przekonaniu o ich wyższości, a nie-Europejczyków o ich „naturalnej niższości” – nastąpiła w XVIII wieku. Mary Louis Pratt w swojej książce „Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation” dowodzi, że właśnie wówczas podróżopisarstwo stało się jednym z istotnych elementów budowy europocentrycznego modelu świata. Według autorki, rok 1735 był punktem zwrotnym w sposobie opisywania świata. Stało się tak za sprawą dwóch wypraw: Pierre’a de Maupertuisa do Laponii oraz Louisa Godina i Charlesa Marie de La Condamine’a do Ameryki hiszpańskiej. Zdaniem amerykańskiej badaczki zgoda Hiszpanów na wyprawę Francuzów jest dobitnym znakiem nastania nowej ery – „dominacji Nauki”, choć jednocześnie sama przyznaje, że katalizatorem imperialnej ekspansji była przede wszystkim rywalizacja między narodami (Pratt 1992: 18).

Wspomniane wyprawy Maupertuisa oraz Godina i La Condamine’a zrywają z dotychczas obowiązującym paradygmatem marynistycznym („opływania świata”) na rzecz podróży w głąb lądu. Owa zmiana miała kolosalne znaczenie dla rozkwitu literatury podróżniczej (no bo ile można się rozwodzić nad błękitem toni i bezkresnością oceanów). Eksplorowanie lądów było po prostu dużo ciekawsze, zarówno dla uczestników tych wypraw, jak i późniejszych czytelników tych relacji. Tym sposobem podróżnicy stawali się mniej lub bardziej świadomymi agentami europejskiego kolonializmu. Doświadczenie podróżowania i towarzyszące mu opowieści było bowiem pomocne dla kształtowania imperialnej tożsamości.

Za ponownego „odkrywcę” Ameryki (po Krzysztofie Kolumbie) uważa się Aleksandra Humboldta, który od 1799 roku przez kilka lat przemierzał kontynent, dokonując jego skrupulatnego opisu. Otworzył go na nowo przed Europejczykami, „niszczył kontynent utopii i tworzył kontynent nadziei” – jak niezwykle poetycko pisze Estuardo Núñez. Humboldt sprawiał, że Ameryka przestaje być poetycką fantazją i przekształca się w konkretny motyw romantycznych podróżników, którzy znajdują w niej pole dla ekspansji swego niespokojnego ducha (Núñez 1979: 168–169). Tą drogą podążali także polscy odkrywcy.

Nie jestem krytykiem literatury więc ocena walorów artystycznych prac naszych podróżników nie leży w moich kompetencjach. Warto jednak poświęcić chwilę uwagi na wskazanie bogactwa form i środków wyrazu stosowanych w tworzeniu relacji z podróży, które jako gatunek

literacki ewaluowały, będąc początkowo komentarzem do mapy jako źródło opisu podróżniczego, z czasem tworząc odrębną literaturę podróżniczą.

Według Stanisława Burkota podróż jako gatunek literacki jest relacją zdarzenia czy ciągu zdarzeń w życiu autora, związanych z jego przemieszczaniem się. Zdarzeniowość, przemieszczanie się i relacjonowanie – te trzy czynniki, zdaniem polskiego historyka literatury i krytyka literackiego, wyznaczają krąg spokrewnień podróży jako gatunku z jednej strony z wczesnymi formami reportażu, a z drugiej z formami literatury wspomnieniowej, pamiętnikarskiej (Burkot 1988: 10). Także Dorota Kozicka uważa, że każda relacja z podróży powstaje na styku dokumentu (faktografii, geografii), biografii i literatury, a zasadnicze różnice między poszczególnymi tekstami polegają na przewadze jednego z tych aspektów (Kozicka 2003: 21).

Podróż zatem definiowana jako dziedzina piśmiennictwa zawiera się między dwoma skrajnymi formami – poczynając od dokumentarnych relacji faktograficznych (których akurat w tej pracy nie analizuję) po podróż zmyśloną (tych również, mam nadzieję, nie ma). W tym bardzo pojemnym worku można spotkać się z przeróżnymi formami literackimi – eseistyką, reportażem, dziennikami, listami czy autobiografiami. Autentyczna wiedza podróżnika przeplata się w płynny sposób z jego całkowicie subiektywnymi wrażeniami i spojrzeniami.

Polska literatura podróżnicza charakteryzowana w tym tomie obejmuje okres od 1900 roku (książka Józefa Siemiradzkiego na temat sytuacji Polonii w Brazylii) po czasy współczesne (*Anno Domini* 2009). Tak duża rozpiętość czasowa powoduje, że każdy czytelnik bez trudu dostrzeże wyraźne zmiany zachodzące w sposobie prowadzenia narracji, postrzegania otaczającej rzeczywistości, stopnia egzotyzacji czy esencjalizacji krajów latynoamerykańskich.

Początek XX wieku to przede wszystkim – z rzadkimi wyjątkami – książki utrzymane w konwencji autobiograficznej literatury przygodowej i sensacyjnej oraz relacje z warunków bytowych polskich emigrantów przybywających do państw tego regionu. W czasie II wojny światowej pojawiają się także prace wplatające wątek wędrówki-tułałki wojennej (zwłaszcza Mieczysław Lepecki, ale także np. Waław Korabiewicz).

Po wojnie polska literatura podróżnicza staje się jeszcze bardziej różnorodna, choć zaczyna dominować reportaż. Część książek jest nacechowana ideologicznie, wskazuje się na różne problemy krajów latynoamerykańskich wynikające z obrania przez nie kapitalistycznej drogi rozwoju. Narracja ta – poza nielicznymi wyjątkami – nie jest jednak prowadzona w sposób nachalny i natarczywy. Natomiast po 1989 roku widać wyraźny zwrot w kierunku książek przygodowych,

choć znacznie się one różniły od prac pisanych w XIX wieku, kiedy to ten typ literatury święcił największe triumfy.

W swojej analizie nie zajmuję się wcześniejszymi polskimi relacjami z podróży po krajach latynoamerykańskich. Czynię to z premedytacją, interesuje mnie bowiem współczesność – moment, w którym turystyka staje się coraz bardziej umasowiona, kiedy przestaje być elitarna, kiedy opisy podróżników mogą być w coraz większym stopniu weryfikowane przez ich czytelników. Warto jednak dodać, że szkic na temat wcześniejszych relacji z podróży po Ameryce Łacińskiej zawarł Stanisław Burkot w pracy „Polskie podróżopisarstwo romantyczne” (Burkot 1988: 186–209).

Literatura podróżnicza często określana jest mianem „literatury pogranicza”, mieszczącej się w ramach literatury faktu (Burkot 1988: 6). Jednak, jak zwraca uwagę Dorota Kozicka, w opisach podróży funkcjonują trzy poziomy: „dokumentalny, który podkreśla autentyzm relacji, autobiograficzny – uwierzytelniający osobistym przeżyciem opisywaną rzeczywistość, oraz eseistyczny, umożliwiający dokonanie interpretacji i szerszych uogólnień. Nadmierne wyeksponowanie któregoś z tych poziomów kieruje podróż w stronę literatury faktu, autobiografii lub eseju. Jednocześnie jednak oryginalność i artystyczna wartość tych relacji opiera się w znacznym stopniu na umiejętnym balansowaniu między tymi poziomami” (Kozicka 2003: 92).

Literatura podróżnicza ma często jednak przypiętą etykietę literatury prostej, łatwej i przyjemnej, skierowanej do masowego odbiorcy. Rzeczywiście, niektóre polskie książki podróżnicze skłaniają do refleksji, że „pisać każdy może...” i aż się prosi przytoczyć słowa Witolda Gombrowicza – *notabene* pisane z Argentyny: „Pisarzy? Oszczędzilibyśmy sobie wiele rozczarowań nie nazywając »pisarzem« każdego, kto potrafi »pisać«” (Gombrowicz 1986a: 21). Z drugiej jednak strony, odrzucenie ścisłych rygorów poetyki, które krępowały tradycyjne gatunki literackie, umożliwiło zwrócenie się ku czytelnikowi masowemu, czemu literatura podróżnicza zawdzięcza – niesłabnącą do dziś – popularność.

Mimo powyższych uwag trzeba dodać, że wśród literatury podróżniczej poświęconej Ameryce Łacińskiej można znaleźć prawdziwe perełki artystyczne, jak na przykład reportaże Melchiora Wańkowicza czy Ryszarda Kapuścińskiego, podróżnicze zapiski Zbigniewa Uniłowskiego czy wędrowki Jana Józefa Szczepańskiego, mieszczące się w ramach podróży intelektualnych, w przypadku których sama podróż jest tylko pretekstem do snucia artystycznych i filozoficznych rozważań. Kozicka, charakteryzując choćby prace Szczepańskiego, pisze, że narrator przedstawia rzeczywistość z reportażową skrupulatnością, ale też z przyjaznym dystansem i z niezwykłą otwartością na inne kultury, obyczaje,

światopoglądy. „Zawsze jednak wykracza poza opisywane realia, odnosząc poszczególne fakty do szerszych zagadnień związanych z godnością człowieka, kształtem cywilizacji i współczesnym podziałem świata. Każda z tych podróży ma również wyraźnie przemyślaną konstrukcję z odpowiednio dobranymi puentami, przyspieszeniem i zwolnieniem tempa, momentami wyciszenia i refleksji, odniesieniami do doświadczeń, lektur i przeżyć pisarza” (Kozicka 2003: 65).

W tym krótkim wstępie nie będę wymieniał prac, które inspirowały mnie i pobudzały przy realizacji tego projektu (bo zawsze można sięgnąć do bibliografii na końcu książki), ani literatury podróżniczej, którą z mniejszą lub większą przyjemnością przeczytałem (bo te pozycje na końcu książki także można znaleźć). Chciałbym jedynie wspomnieć, że w Polsce nie jestem pierwszą osobą, która podjęła próbę krytycznej analizy literatury podróżniczej, jednocześnie starając się na nowo od-czytać tego typu książki. Warto więc choćby wspomnieć o następujących pozycjach: Pawła Zajasa „Postkolonialne imaginarium południowoafrykańskie literatury polskiej i niderlandzkiej” (Poznań 2008) oraz Haliny Witek „Wizerunek obcego. Kultury afrykańskie w relacjach Henryka Sienkiewicza, Marcina Brandysa i Marcina Kydryńskiego” (Warszawa 2009). Po polsku, choć nie polskich autorów, ukazały się także dwie inne godne polecenia prace: Bułgarki Marii Todorovej „Bałkany wyobrażone” (Wołowiec 2008), Słoweńca Bożidara Jezernika „Dzika Europa. Bałkany w oczach zachodnich podróżników” (Kraków 2007). Każda z tych książek (na szczęście!) jest inna, zwraca uwagę na inne aspekty, autorzy różnią się we wnioskach uogólniających, ale każda z nich ma jedną wspólną cechę – jest nowym spojrzeniem na literaturę podróżniczą. Tych cech nie ma natomiast praca Przemysława Kordosa „Dwudziestowieczna Grecja w oczach polskich podróżników” (Warszawa 2009), więc wspominam o niej tylko gwoli aptekarskiej dokładności.

To, że wymienione powyżej książki były wydawane w Polsce w kolejnych latach – 2007, 2008, 2009 – świadczy o próbie uwolnienia się z pewnego gorsetu myślowego. Ta „mikrorewolucja” nie ma na celu wyrzucenia do kosza, nieraz poczytnych, książek. Służy stworzeniu instrumentarium, które może pomóc w od-czytywaniu na nowo naszych (nieraz) ulubionych książek. Jest to zadanie trudne – Aleksandra Chomiuk na przykład bezwzględnie obnaża karykaturalność postkolonialnej rekonstrukcji polskiej samoświadomości dokonanej przez Maksima K. Waldsteina w artykule poświęconym „Imperium” Ryszarda Kapuścińskiego. Zarzuca Waldsteinowi, że konsekwencją przyjętego przez niego założenia o ujawnianiu „stereotypowego obrazu Rosji” jest „specyficzna lektura książki Kapuścińskiego, wybiórcze streszczanie i cytowanie, pomijające nie tylko jego aspekt literacki i związaną z tym wieloznaczeniowość czy symboliczność” (Chomiuk 2006: 312).

Także inni autorzy przestrzegają przez traktowaniem postkolonializmu jako bezrefleksyjnego sposobu analizy tekstu. Paweł Zajas zaleca na przykład, żeby „postkolonializmu używać ostrożnie, z dystansem, na zasadzie analogii, nie przykładając ich do wszystkiego, co mi wpadnie w ręce. Są one pożyteczne w wykrywaniu konstrukcji, które inaczej pozostałyby być może przed nami ukryte” (Zajas 2008: 19).

Mimo tych zastrzeżeń i uwag, z którymi w większości się zgadzam, podjąłem próbę zmierzenia się z charakteryzowanym dotąd zagadnieniem. W niniejszej pracy chcę ukazać, posługując się przykładem polskiej literatury podróżniczej, że w przypadku opisu i analizy innych lądów, kultur czy społeczeństw w dużej mierze decyduje nasz wyobrażony wizerunek na ich temat – analizowana dalej „reprezentacja” – która narzuca sposób patrzenia, rozumienia, badania czy opisywania. Jadąc do Ameryki Łacińskiej każdy z nas ma w głowie gotowy obraz tego, co zobaczy, czego się spodziewa. Po przybyciu na miejsce jest on konfrontowany z rzeczywistością, rzadko jednak zmienia się całkowicie. Brytyjczycy ponoć jeżdżą po świecie tylko po to, żeby się przekonać, że najlepiej jest w Wielkiej Brytanii. Tezą pracy jest więc stwierdzenie, że prezentowana przeze mnie literatura jest w dużej mierze odbiciem oczekiwań i rozczarowań podróżnika powstałych przed jego wyruszeniem w drogę. Sama podróż jest tylko uzupełnieniem luki istniejącej w jego wcześniejszych wyobrażeniach.

Moim celem nie jest zapędzenie polskich podróżników do narożnika i okładanie pięścią. Chcę jedynie pokazać, doceniając wiele z tych prac, które przeczytałem, że odrzucenie naszego europocentryzmu jest bardzo trudne, praktycznie niemożliwe. Gdybym wcześniej sam pokuślił się o napisanie książki podróżniczej, zapewne musiałbym się w niniejszej pracy poddać autodekonstrukcji i autodekolonizacji. Jestem jednym z wielu czytelników literatury podróżniczej i chciałbym, aby mój głos tak właśnie został odebrany, choć jest on może nieco bardziej zaangażowany.

Próbuję także przyjrzeć się wspomnianemu wizerunkowi Ameryki Łacińskiej, budowanemu przez Europejczyków – w tym przypadku polskich podróżników, jednocześnie starając się nie zagubić w analizowanych tekstach. Nie zajmuję się więc artystyzmem literatury czy bogactwem języka polskich podróżników, bo nie czuję się w tym względzie kompetentny. Mogę podpisać się pod słowami Haliny Witek, która – na przykładzie Afryki – stwierdza, że autorzy literatury podróżniczej piszą barwnie, zajmująco, lekko, pamiętają o czytelniku, do tego używają giętkich sformułowań oraz błyskotliwych porównań. Opowieść jest dynamiczna i sugestywna, język stara się nadażyć za afrykańską czy – jak w moim przypadku – latynoamerykańską malowniczą egzotyką (Witek 2009: 75–76). Dla mnie interesujący jest przede wszystkim stosunek

podróżników do zastanej w Ameryce Łacińskiej rzeczywistości, sposobu jej opisanie i przedstawienia. To właśnie próbuję ukazać i mam nadzieję, że z tego zadania, które sam przed sobą postawiłem, wywiązałem się należycie.

Zaproponowany tytuł jest nieco przewrotny i jest parafrazą tytułu książki „W pogoni za rozumem” Helen Fielding. Trudno mi było bowiem oprzeć się wrażeniu, czytając polskie książki podróżnicze, a później przelewając swoje spostrzeżenia na papier, że tak jak Bridget Jones ugania się za rozumem, tak podróżnicy będąc w Ameryce Łacińskiej usilnie starają się dogonić swoje wyobrażenia dotyczące tego regionu świata, a potem nadać im literacką postać, która kształtuje wyobraźnię milionów Polaków. Celem niniejszej pracy jest uchwycenie tej pogoni, opisanie i przeanalizowanie.

Na koniec jeszcze jedno wyjaśnienie. W tekście posługuję się dwoma pojęciami „postkolonialny” i „pokolonialny”. Rzeczownika „postkolonializm” czy przymiotnika „postkolonialny” używam przy określeniu pewnego, przyjętego w polskiej literaturze naukowej, podejścia badawczego. Termin „pokolonialny” odnosi się do losów państw, które uległy dekolonizacji. Wydaje mi się to poprawniejsze z punktu widzenia języka polskiego.

Amerykański antropolog Clifford Geertz jeden ze swoich esejów rozpoczął zdaniem: „Trudno o lepsze zajęcie dla naukowca niż walka z lękiem” (Geertz 2003: 58). Tak więc – do dzieła!

Europocentryzm i krytyka postkolonialna

Kolonializm i europocentryzm

Zaledwie rok po dotarciu przez Krzysztofa Kolumba do wybrzeży Ameryki papież Aleksander VI wydał bullę *Inter Caetera*, wyznaczając linię demarkacyjną dzielącą świat między Hiszpanię i Portugalię. Podział ten, z pewnymi zmianami, został zatwierdzony w 1494 roku w hiszpańsko-portugalskim traktacie z Tordesillas. Stała się rzecz niebywała! Europa – półwysep „doklejony” do Azji – dzieliła między siebie świat, jak gdyby był niezamieszany i czekający na podbój. Sam termin „odkrycie geograficzne” jest doskonałym przykładem fałszowania Historii (pisanej wielką literą), umacnianiem przekonania, że (nie-europejska) reszta świata pojawiła się mniej więcej w XVI wieku (por. Tazbir 1975: 7). Gdyby wiadomość o bulli papieskiej dotarła gdzieś do wschodnich władców, wzbudziłoby to zapewne uśmiech politowania. Gdzie zafana Europa może się równać z istniejącymi wówczas potęgami azjatyckimi? Po kilkuset latach świat został podbity przez Europejczyków i nikt już nie pamięta, że Aleksander VI dzielił Sienkiewiczowskie Niderlandy, czyli coś, czego w istocie nie posiadał.

Zachodnia nauka uformowała Europejczyka żyjącego w przeświadczeniu, że Historia poszczególnych regionów świata zaczyna się wraz z przybyciem europejskich emisariuszy (konkwistadorów, kupców, marynarzy itd.), wcześniej zaś mieszkali tam „ludy bez Historii”. Byli to zresztą „barbarzyńcy”, będący w stanie pierwotnym przed nastaniem dziejów. Kolonializm sprowadził Historię do dwóch wymiarów: podporządkowania historii skolonizowanego imperialnemu centrum, albo jej zniszczenia, wytworzenia przekonania o „braku Historii” czy też istnieniu „historii niewidzialnej” (Paz 1990: 34; Slemmon 1988: 158).

Gdyby jednak uważnie przyjrzeć się temu „okresowi przedhistorycznemu” okazuje się, że nie tylko w Azji funkcjonowały rozwinięte cywilizacje, ale także w Afryce czy Ameryce. Eric R. Wolf pisze, że na progu XV wieku Afryka na południe od Sahary nie była wcale izolowanym, zacofanym regionem na peryferiach wyobraźni Europejczyków, lecz integralną częścią sieci stosunków, która łączyła rolników stosu-

jących wyręb i wypalanie, górników z kupcami podróżującymi przez sawannę i pustynię oraz kupcami i władcami zasiedlonego pasa północnoafrykańskiego. „Kiedy Europejczycy stawiali stopę na zachodnim wybrzeżu Afryki, przybywali na ziemię gęsto już osianą miastami i osadami oraz włączali się w sieci wymiany dalece rozleglejsze niż w wątych enklawach europejskich emporii na wybrzeżu” (Wolf 2009: 47). Z kolei Jan Kieniewicz podsumowuje: „(...) badania nad relacjami Azji i Europy nie pozwoliły na ich poznanie, ponieważ uporczywie szukano potwierdzenia mitów z epoki kolonialnej” (Kieniewicz 2008: 57).

Dlaczego więc Europie udało się zdominować świat? Wyczerpująca i rzetelna odpowiedź na to pytanie wymagałaby długiej argumentacji. Powszechna interpretacja dowodzi wyższości cywilizacyjnej Europejczyków, istnienia związku przyczynowo-skutkowego, od starożytnej Grecji i Rzymu, poprzez powstanie chrześcijańskiej Europy, Renesans, Oświecenie, narodziny kapitalizmu, rewolucję przemysłową i upowszechnienie się demokracji. Gdzieś istniała immanentna siła sprawcza, ku coraz wyraźniej rysującemu się celowi. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Karol Marks czy Max Weber rysowali obraz Europy, będącej areną postępu, wzorem do naśladowania dla pozostałej części świata. Historiozofia Hegłowska nieustannie przekonuje, że cywilizacja (i nowoczesność) nadchodzi z Zachodu. Bez względu na zbrodnie, Anglia była w Indiach, zdaniem Marksa, bezwiednym narzędziem historii i cywilizacji (Marks 1981: 720–721).

Początkiem potęgi Europy stało się „odkrycie” Ameryki. „Coś” Europejczyków do tego podróżowania pchnęło, jakieś czynniki zadziałały; będę się jednak upierał, że obecny status Europy jest w dużej mierze dziełem przypadku, a nie „staniem się tego, co miało i musiało się stać”. Europejczycy jednak wolą tworzyć fałszywe modele rzeczywistości, przypisując narodom, społeczeństwom czy kulturom określone, niezmiennie cechy. Wolf posługuje się metaforą stołu bilardowego, będącego modelem świata. Na nim porozrzucane są różnokolorowe kule, które często się ze sobą zderzają. „W ten sposób – pisze Wolf – jedyny w swoim rodzaju Zachód przeciwstawiono także jednemu w swoim rodzaju Wschodowi, gdzie nie ceniono życia, a zniewolone masy padały nad twarz przed najróżniejszymi postaciami despotyzmu. Później, gdy ludy z innych stron świata zaczęły ogłaszać swoją polityczną i gospodarczą niezależność i od Wschodu, i od Zachodu, przydzieliliśmy tych nowych petentów, występujących o status historyczny, do Trzeciego Świata, cechującego się opóźnieniem w rozwoju – rezydualna kategoria bil konceptualnych – w odróżnieniu od rozwiniętego Zachodu i rozwijającego się Wschodu. Nieuniknione było zapewne to, że owe zreifikowane kategorie stały się narzędziami intelektualnymi służącymi podtrzymaniu zimnej wojny. Był więc »nowoczesny« świat

Zachodu, był świat Wschodu, który padł łupem komunizmu, »choroby unowocześniania«. Był wreszcie Trzeci Świat, wciąż spętany »tradycją«, tłamszony w dążeniach do modernizacji. Gdyby tylko Zachód umiał znaleźć sposoby rozerwania tłamszącego uścisku, może zdołałby ocalić ofiarę przed zarazą, lęgnącą się na Wschodzie i stamtąd roznoszoną, i skierował Trzeci Świat na drogę modernizacji – drogę do życia, wolności i pogoni za szczęściem Zachodu» (Wolf 2009: 7–8).

Zygmunt Bauman ujmuje to w następujący sposób: „Prawo miejscowe zachodniej cywilizacji, które nadało sobie imię Nowoczesność, mogło być przedstawione jako prawo powszechne dzięki kleszczom, w jakich zawarł triumfujący Zachód resztę współczesnego mu świata (...). Uzbrojonym po zęby pionierom kolonizującym kontynenty Ameryki, Australii czy Nowej Zelandii – tereny, które brali w posiadanie, zdawać się musiały puste; był to dla nich punkt zerowy dziejów, czas nowego startu, początku absolutnego” (Bauman 1994: 56).

Dominacji politycznej i ekonomicznej Europy nad światem towarzyszyło przekonanie o naturalnej wyższości Europejczyków, istniejące zresztą do dziś. Historia niemal zawsze jest opowiadana z europocentrycznego punktu widzenia. Naturalne jest, że nie-europejscy naukowcy przywołują wielkie nazwiska ze „Starego Kontynentu”, ale daremnie czekaliby na wzajemność. „Nie możemy sobie nawet pozwolić na ten sam poziom czy symetrię ignorancji bez podjęcia ryzyka ukazania się jako »staromodni« czy też »nieaktualni«” – konkluduje gorzko bengalski historyk Dipesh Chakrabarty (Chakrabarty 2003: 117).

Zresztą po co ich (znaczy nie-Europejczyków) cytować? Dyskurs kolonialny opierał się na binarnej opozycji: cywilizacja – barbarzyństwo, rozwój – nedorozwój, postęp – prymitywizm. W najlepszym przypadku kultury nie-europejskie były ujmowane z ewolucjonistycznego punktu widzenia, będące jeszcze na wczesnym etapie rozwoju, którym Europa czy też Zachód niósł (niesie) misję cywilizacyjną. Jak pisał Frantz Fanon, „Kolonializm chce, aby wszystko pochodziło z niego. Lecz dominującą cechą w psychice skolonizowanego jest cofnąć się przed wszelką zachętą pochodzącą od zdobywcy” (Fanon 1965: 63).

Kolonializm bowiem nie tylko podbija ziemię i kolonizuje ciała, ale także umysły. Oświeceniowa idea racjonalności wyniosła Zachód na piedestał, dała prawo do uniwersalizacji jego wartości. Skutecznie pacyfikuje inne światy. Europa jest umownym punktem odniesienia dla wszystkich innych historii. „Wszystkie inne historie (afrykańska, chińska, indyjska itd.) stają się zatem nieuchronnie wariacjami meta-narracji określonej jako »Historia Europy«. Typ narracji charakterystyczny dla opowiadania »Historii Europy« stanowi Historię wyższej rangi (pisanej wielką literą), a na przykład historia Indii jest w stosunku do niej niższa (dlatego pisana małą literą), »podporządkowana« (*subaltern*).

Pozycja podmiotu niższego rangą może być zatem wyrażona tylko poprzez Historię wyższą, nadrzędną, bowiem »Europa« stanowi milczące odniesienie wiedzy historycznej». W języku hiszpańskim, wraz z podbojem Ameryki, powstał nawet czasownik „europeizować” (*europeizar*), dobrze oddający aspiracje konkwistadorów. Europeizowano ludność tubylczą za pomocą miecza, krzyża, a potem także edukacji. Kto wie, czy ten ostatni sposób nie był najbardziej okrutny (Domańska 2008a: 367; por. Prakash 2008: 343; Buchowski 2004: 83; Nandy 1983: xi).

O związkach wiedzy i władzy pisze Edward Said w swoim monumentalnym dziele „Orientalizm”, po raz pierwszy wydanym w 1978 roku. Według niego, i trudno się z tym nie zgodzić, nie istnieje „czysta” wiedza naukowa, gdyż w sposób nieunikniony powiązana jest ona z władzą. Badając ich wzajemne zależności – odwołując się przy tym do Michela Foucaulta – wykazał, że zachodnia nauka w dużej mierze służyła legitymizacji europejskiego/zachodniego imperializmu.

Amerykański badacz palestyńskiego pochodzenia zajmuje się Orientem, a przede wszystkim jego reprezentacją w zachodniej nauce i literaturze. Wspomniany Orient oprawiony jest w szczególną ramę epistemologiczną, w której przedstawia się go jako „geograficzną, a także kulturalną, polityczną, demograficzną, socjologiczną i historyczną całość”, nad którą tradycyjnie muszą sprawować kontrolę „prawdziwi Europejczycy”. Przeciwwstawienie Zachodu i Wschodu dokonuje podziału jakości w następujący sposób: Zachód jest logiczny, normalny, empiryczny, kulturalny, racjonalny, realistyczny. Wschód zaś jest zacofany, zdegenerowany, niekulturalny, zapóźniony, skostniały, nielogiczny, despotyczny, nie uczestniczy twórczo w światowym postępie. Orientalizm jest więc uzasadnieniem dziewiętnastowiecznej „misji cywilizacyjnej”, a obecnie – „misji rozwojowej”. Said definiuje orientalizm jako „sposób postrzegania Orientu, który wynikał z zajmowanego przezeń miejsca w kulturze Zachodu. (...) Dzięki Orientowi została zdefiniowana Europa (czy dokładniej Zachód) jako przeciwwaga jego wizerunku, idei, osobowości i doświadczenia. Ale ten Orient nie jest wyłącznie wyobrażeniem. Jest również integralną materialną częścią kultury i cywilizacji Europy. Orientalizm wyraża tę część kulturalnie, a nawet ideologicznie w formie dyskursu, którego zaplecze stanowią nie tylko określone instytucje, słownictwo, stypendia naukowe, symbolika, doktryny, ale również biurokracja kolonialna i kolonialne style” (Said 2005: 30).

Orientalista, zdaniem Saida, opisuje Wschód całkowicie na potrzeby Zachodu, przekładając oświeceniowy model wiedzy na rzeczywistość pozaeuropejską. W rezultacie mamy do czynienia z jednostronną, tendencyjną i subiektywną nauką, która jednakże aspiruje do formułowania „prawdy obiektywnej”. Indyjka Leela Gandhi, analizując pracę Said'a, stwierdza, że to, w jaki sposób Wschód został zdobyty, każe nam prze-

myśleć, w jaki sposób Wschód został poznany (Gandhi 2008: 66). Na tym fałszywym fundamencie opiera się cała zachodnia wiedza o Orientcie, czy szerzej o świecie nie-zachodnim. Jak dowodzi jej rodak Homi Bhabha, „stereotypizacja jest nie tylko stanowieniem fałszywego obrazu, który staje się kozłem ofiarnym praktyk dyskryminacyjnych. Jest to znacznie bardziej ambiwalentny tekst projekcji i introjekcji, metaforycznych i metonimicznych strategii, przemieszczenia, winy, agresywności; maskowanie i rozszczepianie »oficjalnych« i »fantazmatycznych« systemów wiedzy” (Bhabha 1986: 169).

Do rozważań Said'a nawiązuje między innymi Immanuel Wallerstein, który zwraca uwagę, że Zachód oparł swoją dominację nad resztą świata na założeniu, że „cywilizacja europejska” jest z jednej strony wyjątkowa, z drugiej uniwersalna. Przywołuje poglądy znacznej części badaczy (bynajmniej nie swoje), mówiące, że „nowoczesność” mogła narodzić się tylko w Europie, zaś „w pozaeuropejskich wysokich cywilizacjach musi i zawsze musiało istnieć coś, co nie dawało się pogodzić z marszem ludzkości ku nowoczesności i prawdziwemu uniwersalizmowi” (Wallerstein 2007: 47–48). Zadaniem Europy było więc niesienie „misji cywilizacyjnej” świata, a później zastąpienie to „misją modernizacyjną”. Wraz z modernizacją konieczne jest zaś wprowadzanie demokracji i praw człowieka.

Wallerstein wyróżnia trzy odmiany uniwersalizmu paneuropejskiego: (1) argumentacja, że polityka przywódców świata paneuropejskiego służy obronie „praw człowieka” i wspieraniu czegoś, co nazywane jest „demokracją”; (2) żargon „zderzenia cywilizacji”, zakładający zawsze wyższość cywilizacji „zachodniej” nad „innymi” cywilizacjami, ponieważ tylko ona zbudowana jest na tych uniwersalnych prawdach i wartościach; (3) traktowanie rynku jako rozwiązania nieuchronnego, udowodnionego naukowo, i na poglądzie, że „nie ma alternatywy” – rządy muszą uznać prawa neoliberalnej ekonomii i działać zgodnie z nimi (Wallerstein 2007: 12).

„Nowoczesność” zaś jest dla niego słowem-wytrychem, którym posługuje się „uniwersalizm europocentryczny”, określający kolaz obyczajów, norm, praktyk rozwijający się w ramach kapitalistycznej gospodarki-świata. „Skoro zaś nowoczesność miała być z definicji wcieleniem autentycznie uniwersalnych wartości, uniwersalizmu, była ona nie tylko moralnym dobrem, lecz także dziejową koniecznością” (Wallerstein 2007: 47–48).

Idąc dalej tym tokiem rozumowania, Wallerstein, wzorem Said'a, wiąże zachodnią epistemologię z zachodnią władzą. Innymi słowy, bada sposób reprezentacji nie-zachodniego „Innego” w zachodnim świecie akademickim. Orientalizm jest dla niego „subtelniejszą wersją stanowiska Sepúlvedy (adwersarza Las Casasa – będzie o nim jeszcze mowa

w niniejszej książce), ponieważ badanymi przez orientalistów »przypadkami« nie były »ludy prymitywne«, lecz »wysokie cywilizacje«, różniące się wszakże od zachodniego chrześcijaństwa. Orientalizm był sposobem urzeczowienia i esencjalizacji Innego, zwłaszcza wyrafinowanego i potencjalnie potężnego Innego, a tym samym – sposobem wykazania przyrodzonej wyższości świata zachodniego” (Wallerstein 2007: 91). W podobnym duchu wypowiada się Jack Goody. Analizuje on europejski „system wiedzy” na temat rozwoju społecznego, gospodarczego i kulturowego poszczególnych cywilizacji i społeczeństw, zwłaszcza w obrębie kontynentu euroazjatyckiego. W efekcie swoich studiów dochodzi do wniosku, że owa wiedza w dużej mierze opiera się na uproszczeniach, stereotypach i błędach merytorycznych (Goody 2006).

Europocentryzm wypływa głęboko z przekonania, że tylko w Europie możliwe jest osiągnięcie pełnej racjonalności. Inne narody i kultury powinny podążać wyznaczoną przez Europejczyków drogą, ale i tak nigdy nie będą w stanie osiągnąć tego co my. Dlatego opisujemy, interpretujemy i oceniamy świat według własnych standardów, które z kolei traktujemy jako obiektywne i uniwersalne. Jeżeli jakaś kultura nie wyznaje zachodnich wartości jest krytykowana za odstępstwa czynione wobec racjonalności (Buchowski 2004: 29, 80).

Partha Chatterjee pyta jednak o jaką racjonalność chodzi? Czy stosując określone kryteria racjonalności, stworzone przez Zachód w odniesieniu do danych kultur, uznanie tych kultur za irracjonalne nie świadczy o nieusprawiedliwionym europocentryzmie? Argumentuje, że pojęcie racjonalności jest względne, nie istnieją bowiem wiarygodne międzykulturowe kryteria mogące ją dokładnie określić. Racjonalność prowadzi do stwierdzenia, że istnieje prawda naukowa, a stąd już tylko krok do esencjalizmu, dzielącego Historię Zachodu na przednaukową i naukową. Wszystkie kultury nie-zachodnie automatycznie są uznawane za przynależące do epoki nie-naukowego tradycjonalizmu. Chatterjee wyjaśnia ten wątek: „Początkowo ów esencjonalizm cieszy się bezpośrednim przywilejem etnicznym: supremacją Europejczyków. Później dochodzi do tego przywilej moralny, obejmujący, niczym w poświeceniowych teoriach postępu – pozytywizmie, utylitaryzmie, socjologii Webera – historycznie postępową filozofię życia. Na końcu, kiedy wszystkie te uprzywilejowane pozycje podlegają wyzwaniom związanym z rozprzestrzenianiem się ruchów antykolonialnych, pozostaje jeszcze, niczym ostatni bastion globalnej supremacji wartości kulturowych zachodnich społeczeństw industrialnych, przywilej epistemologiczny. Jest to przywilej, który z jednej strony zatwierdza ową kulturową supremację, z drugiej jednak strony wytrwale zaprzecza, jakoby miało to coś wspólnego z kulturową ewaluacją” (Chatterjee 1986: 16–17; por. Vogel 2007).

Europocentryzm jest więc podstawą tworzenia przez mieszkańców Zachodu swoich wyobrażeń o świecie. Wykorzystywanymi do tego narzędziami, zdaniem Arjuna Appaduraia, są: wspomniana esencjalizacja oraz egzotyzacja i totalizacja. Esencjalizacja polega na przypisywaniu określonym zjawiskom pewnych wyidealizowanych cech, co jest „ulubionym sposobem charakteryzowania Innych”. Egzotyzacja polega na podkreślaniu kontrastu między nami a Innymi, uczynienie różnic pomiędzy „ja” a „inny” jedynymi kryteriami porównania. Wreszcie mamy do czynienia z totalizowaniem, polegającym na takim przedstawianiu specyfiki mentalności bądź praktyki danego społeczeństwa, które z cech szczególnych tego społeczeństwa czyni nie tylko jego istotę, lecz także jego totalność. Cechy te zostają często bezzasadnie rozciągnięte w przestrzeni i czasie (Appadurai 1999: 235–236). Z esencjalizującymi, egzotyzującymi i totalizującymi opisami krajów i mieszkańców Ameryki Łacińskiej będziemy często spotykać się przy lekturze polskich książek podróżniczych. Warto więc na słowa indyjskiego badacza zwrócić już teraz uwagę.

„Orientalistyczna hipokryzja” jest składnikiem nowoczesnego systemu-świata, która odciska na nim swoje piętno. Najlepszym tego przykładem jest poczucie „misji cywilizacyjnej”, „misji modernizacyjnej” czy „misji rozwojowej” jaką Zachód musi nieść innym cywilizacjom, gdyż „jest w nich coś takiego, co czyni je niezdolnymi do przejścia do »nowoczesności«. Zastygły w bezruchu, popadając w swego rodzaju kulturowy sztywność, który można uznać za chorobę kultury” (Wallerstein 2007: 91).

Wallerstein zwraca uwagę, że po 1945 roku system-świat został gwałtownie zaatakowany od wewnątrz i częściowo rozmontowany, najpierw przez ruchy narodowowyzwoleńcze, następnie zaś przez światową rewolucję 1968 roku. Dostrzega konieczność zastąpienia tego umiającego systemu-świata nowym, który byłby znacząco lepszy, a także konieczność rozważenia sposobów rekonstrukcji naszych struktur wiedzy, tak abyśmy mogli nie być orientalistami. „Niebycie orientalistą oznacza akceptację trwałego napięcia między potrzebą uniwersalizacji naszych spostrzeżeń, analiz i sądów wartościujących a potrzebą obrony ich partykularnych korzeni przed atakami ze strony innych partykularnych spostrzeżeń, analiz i sądów wartościujących wysuwających roszczenia do uniwersalności. Potrzebujemy jednocześnie uniwersalizować to, co jest naszym partykularyzmem, i partykularyzować naszą uniwersalność w swego rodzaju nieustannej dialektycznej wymianie, pozwalającej nam odkrywać nowe syntezy, które są oczywiście natychmiast kwestionowane” (Wallerstein 2007: 64).

Wallerstein krytykuje jednak nie tylko europocentryczny binaryzm w postrzeganiu świata, ale także „pokusę odwrócenia hierarchii”, którą

nazywa „antyeuropocentrycznym europocentryzmem”. Według niego taka postawa „przyjmuje w całej rozciągłości narzuconą nowoczesnemu światu przez Europejczyków definicję intelektualnej siatki odniesienia, zamiast radykalnie otworzyć przesłaniane przez nią pytania epistemologiczne” (Wallerstein 2007: 63).

Czy europocentryzm jest do uniknięcia? Clifford Geertz parafrazuje biblijne słowa „niech ten, kto pisze wolny od wyobrażeń swojego czasu, rzuci pierwszy kamień” (Geertz 2000: 75). Można to powiedzieć jeszcze bardziej dobitnie: „niech ten, kto nie jest etnocentrystą, rzuci pierwszy kamień”. Jednocześnie jednak Geertz krytykuje koncepcję „kontrolowanego etnocentryzmu” Lévi-Straussa, który twierdzi, że wierność wobec własnych zasad i wartości nie jest przecież z gruntu zła. My to my, oni to oni – i niech tak pozostanie, zdaje się mówić francuski antropolog. „Niemożność porozumienia” może być wręcz „cenną wartością”, w każdym razie „nie ma w niej niczego oburzającego”. Ludzkość nie może całkowicie uwolnić się od etnocentryzmu, a nawet gdyby do tego doszło, prowadziłoby to do świata, „w którym kultury, opanowane wzajemną skłonnością pragnęłyby wyłącznie wabić jedna drugą; kiedy w powstałym zamieszaniu każda z nich straciłaby zarówno urok dla innych, jak i własne racje istnienia” – stwierdza Lévi-Strauss (za: Geertz 2003: 92). Problem z etnocentryzmem nie polega na tym, że robi z nas zakładników naszych własnych zobowiązań. Z definicji nasze zobowiązania są równie mocne, jak ból głowy. Kłopot z etnocentryzmem tkwi w tym, że utrudnia nam (...) określenie własnej relacji wobec świata, zorientowanie się, jakiego rodzaju nietoperzami naprawdę jesteśmy” (Geertz 2003: 98).

Chyba rzeczywiście pokonanie własnego etnocentryzmu jest niemożliwe. Skrajny relatywizm kulturowy prowadzi bowiem do katastrofy – na przykład niemożności potępienia Holocaustu. Dlatego Geertz w swoim słynnym esej „Anty-antyrelatywizm” nie tyle opowiada się za relatywizmem kulturowym, co występuje przeciwko obiektywistom, opierającym swoją argumentację na idei racjonalności (Geertz 2003: 58–88).

Cała pooświeceniowa humanistyka ma jednak dużo do zrobienia. Przede wszystkim ma ogromny dług do spłacenia wobec krajów pozaeuropejskich. Czynn timer bowiem uczestniczyła ona w procesie „kolonizacji umysłów”. Chociażby antropologia, która rodziła się jako narzędzie europejskiego kolonializmu i imperializmu. Od dłuższego jednak czasu przechodzi ona proces intensywnego samobiczowania za grzech pierworodny, jaki na niej ciąży, jednocześnie dokonując autodekolonizacji (Kołodziejczyk 2003: 187–189; Hastrup 2008: 13; Wolf 2009: 15–23). Podobnie historia stara się szukać wyjścia z pułapki europocentryzmu (np. poprzez mikrohistorie – zob. Domańska 2005; 2006).