

Filip Kubiaczyk

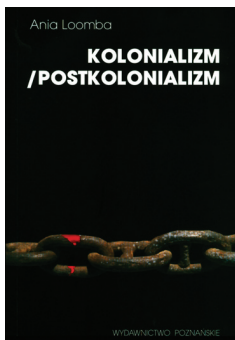
(Post)kolonialny gorset współczesnej kultury

Studia Europaea Gnesnensia 4, 318-329

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Filip Kubiacyk
(Gniezno)

**(POST)KOLONIALNY GORSET
WSPÓŁCZESNEJ KULTURY**

Ania Loomba, *Kolonializm/Postkolonializm*, przekład Natalia Bloch, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011, 313 s.

„Kolonizator i kolonizowany to starzy znajomi”¹, pisał Frantz Fanon, teoretyk i praktyk procesu dekolonizacji. Na polskim rynku wydawniczym ukazało się wreszcie polskie tłumaczenie książki „Kolonializm/Postkolonializm”, która w całości oddaje sens i znaczenie przytoczonych powyżej słów. Jej autorka, Ania Loomba, hinduska badaczka pracująca na Uniwersytecie w Pensylwanii, zajmuje się szeroko rozumianymi związkami kolonializmu i postkolonializmu. Oprócz recenzowanej książki ma w swoim dorobku między innymi „Post-Colonial Shakespeares”, „Shakespeare, Race, and Colonialism” czy „Postcolonial Studies and Beyond”. Książka, która trafia właśnie do rąk polskiego czytelnika stanowi teoretyczno-krytyczną refleksję nad fenomenem kolonializmu i związanej z nim genetycznie teorii postkolonialnej, która należy do jednej z najbardziej interesujących dziedzin współczesnej humanistyki. Badanie rzeczywistości kolonialnej niejako w odwróconej perspektywie, w której spogląda się na nią przez pryzmat kolonizowanej ofiary, z całą pewnością pozwala zrozumieć ją w sposób bardziej komplementarny. Należy jednak pamiętać, że teoria postkolonialna, będąca głosem z peryferii, nie jest wolna od pokusy stania się jeszcze jednym hegemonistycznym dyskursem władzy, w którym dawne ofiary przyjmują postawy swoich ciemiężców i katów. Ania Loomba, świadoma tych zagrożeń, napisała książkę neutralną, wieloaspektową, wielowątkową i, co godne podkreślenia, niepretendującą do książek zamkniętych. Nie ma w niej ideologicznych frazesów czy jednostronnych przedstawień analizowanych problemów. Jest za to rzetelna wiedza przyodziana w ciąg przyczynowo-skutkowy, co przyczynia się do łatwiejszego zrozumienia lektury czytanej w sposób linearny. Co więcej, autorka nie poprzestaje na analizie badanych problemów i stawia szereg pytań, co czyni z recenzowanej książki dzieło otwarte i niejako skazane na dyskusję. To dobrze, że książka Ani Loomby ukazała się w Polsce.

¹ F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, Warszawa 1985, s. 20.

Książka składa się z wprowadzenia, trzech rozdziałów oraz podsumowania. Już we wprowadzeniu (s. 9–15) autorka stwierdza, że współcześnie „termin «postkolonializm» stał się tak bardzo złożony i mętny, iż w rezultacie trudno jest w zadowalający sposób opisać, co w gruncie rzeczy badania w tym obszarze mogą za sobą pociągnąć” (s. 10). Szukając odpowiedzi na przyczyny takiego stanu rzeczy, stwierdza: „Trudność ta jednak jest częściowo spowodowana interdyscyplinarnym charakterem studiów postkolonialnych, które rozciągają się od analiz literackich do badań w archiwach rządów kolonialnych, od krytyki tekstów metodycznych do teorii ekonomicznych” (s. 10–11). W tym kontekście Loomba wskazuje na trzy niebezpieczeństwa, które implikuje instytucjonalizacja studiów postkolonialnych, zwłaszcza w obszarze literaturoznawstwa angielskiego: pierwsze, że termin postkolonializm pozwala bronić się przed tak jednoznacznymi pojęciami jak imperializm czy geopolityka; drugie, że postkolonializm nauczany na uniwersytetach często zawiera liczne uproszczenia i zamyka się w dogmatach; trzecie, że istnieje ryzyko swoistej personalizacji tej dyscypliny powodujące, że jej czołowi badacze stają się ważniejsi od samej problematyki (s. 12–13). Rozdział pierwszy książki ma charakter teoretyczny i jest próbą omówienia takich podstawowych pojęć jak kolonializm, postkolonializm czy imperializm. Znajdziemy w nim również odniesienia do tych aspektów teorii poststrukturalistycznej, marksistowskiej, feministycznej i postmodernistycznej, które wywierają bezpośredni wpływ na dyskurs kolonialny. Rozdział drugi, najogólniej mówiąc, skupia się na kwestii tożsamości kolonialnej i postkolonialnej. Znajdziemy tutaj nawiązania do koncepcji psychologicznych, rasowych i płciowych. Trzeci rozdział, w moim odczuciu najważniejszy, opowiada o fenomenie dekolonizacji i problemach, które generuje ona w swoim zarodku (sprawczość kolonialnego podmiotu, odzyskiwanie pamięci, kwestia reprezentatywności skolonizowanego podmiotu przez postkolonialnych intelektualistów). W kończącym książkę podsumowaniu autorka analizuje rolę studiów postkolonialnych w perspektywie coraz bardziej zglobalizowanego współczesnego świata i pyta, czy studia postkolonialne są już *passé*, czy wręcz przeciwnie, są dziś niezbędne do zrozumienia otaczającej nas rzeczywistości.

Przejdźmy zatem do bardziej szczegółowej analizy treści książki. Rozdział pierwszy zatytułowany „Usytuowanie studiów kolonialnych i postkolonialnych” (s. 17–118) stanowi próbę interpretacji takich pojęć jak kolonializm, imperializm, neokolonializm oraz postkolonializm. Powołując się na definicję kolonializmu w Oxford English Dictionary, autorka zauważa, że termin ten był definiowany w taki sposób, iż skupiał się tylko na przybyszach zakładających nową wspólnotę w miejscu, do którego dotarli, co eliminowało z niego kategorie podboju i dominacji. Jak pisze Loomba: „nie ma tu nawet śladu sugestii, że «nowe miejsce» wcale

nie musiało być takie «nowe» i że owo «tworzenie wspólnoty» mogło opierać się na niesprawiedliwości» (s. 17). Hinduska badaczka słusznie zauważa, że na kolonializm należy patrzeć z szerszej perspektywy, jako na system złożonych relacji między tymi, którzy kolonizowali i tymi, którzy byli kolonizowani. Postuluje też, aby kolonializm interpretować na sposób braudelowski, tj. w kategoriach długiego trwania: „Nowoczesny kolonializm europejski nie może być rozpatrywany w oderwaniu od tych wczesnych historii kontaktu — wypraw krzyżowych, mauretańskich najazdów na Hiszpanię, legendarnych wyczynów wodzów mongolskich, osławionych bogactw Inków czy Mogołów, które były rzeczywistym lub wyobrażonym motorem europejskich podróży do różnych części świata” (s. 19). W rozdziale tym nie mogło zabraknąć dyskusji o roli kolonializmu w rozwoju kapitalizmu. Oceniając różne odmiany kolonializmu, autorka stwierdza, że „wszystkie one stworzyły ekonomiczny brak równowagi, który był niezbędny dla wzrostu europejskiego kapitalizmu i przemysłu” (s. 20). W rezultacie kolonializm nazywa „akuszerką kapitalizmu” (s. 20). Na szczególną uwagę zasługuje sposób definiowania terminu „postkolonialny”. Biorąc pod uwagę rozmiary zjawiska kolonializmu, na pierwszy rzut oka może on sugerować, że cały świat jest dzisiaj postkolonialny. W rzeczywistości sprawa nie jest taka prosta. Jak pisze Loomba, przedrostek *post-* sugeruje, że mamy oto do czynienia z okresem po-kolonializmie w dwóch aspektach, czasowym i ideologicznym. Tymczasem, jak słusznie zauważa hinduska badaczka: „Ten sam kraj może być jednocześnie postkolonialny (bo posiada *de facto* status niepodległego państwa) i neokolonialny (w sensie pozostawania w ekonomicznej i/lub kulturowej zależności)” (s. 23). Dlatego powinniśmy traktować postkolonializm elastycznie: „jako kontestację kolonialnej dominacji i dziedzictwa kolonializmu” (s. 28), a nie jako kres kolonializmu. Dzięki temu do grona postkolonialnych podmiotów włączone zostaną osoby „geograficznie wymiejscowione” (*displaced*) przez kolonializm jak Afroamerykanie czy pochodzący z Azji oraz Karaibów mieszkańcy Wielkiej Brytanii, mimo iż mieszkają w metropoliach. Kontynuując rozważania wokół terminu postkolonialny, Loomba zwraca uwagę na różnice w dynamice procesu dekolonizacji, która decyduje o stosowaniu tego terminu. Zdaniem autorki należy odróżnić sytuację, w której biali osadnicy stworzyli własne niezależne narody, od sytuacji tych społeczeństw, w których rdzenne populacje obalały swoich europejskich panów. W odniesieniu do tych pierwszych termin *postkolonialny* wydaje się nieadekwatny, gdyż może „przesłaniać wewnętrzne — społeczne i rasowe — różnice między społeczeństwami” (s. 24). Jako przykład wskazuje tutaj m.in. Amerykę Łacińską, której elity (*kreole* — biali potomkowie kolonizatorów oraz *mestizos* — kulturowe hybrydy) nie były przedmiotem kolonializmu, tworząc państwa będące swoistą mieszkanką tego, co tubylcze i lokalne, z tym, co obce

i europejskie (s. 24–25). Warto nadmienić, że także inni badacze mają wątpliwości co do zasadności stosowania terminu *postkolonializm* w odniesieniu do Ameryki Łacińskiej. Mark Turner² zwraca uwagę na fakt, że na czele większości walk niepodległościowych w Ameryce Łacińskiej nie stali Metysi ani rdzenni Indianie, lecz pochodzący z klas uprzywilejowanych Kreole. W rezultacie na kontynencie nie został zlikwidowany status kolonialny, a jedynie doszło do cesji władzy na ludność kreolską o korzeniach europejskich, której struktura opierała się na importowanym feudalizmie. Z kolei Ramón Pajuelo Teves³, kwestionując prawo używania terminu *postkolonializm* dla Ameryki Łacińskiej, wskazuje na dwa argumenty: po pierwsze, zbyt wczesne uzyskanie niepodległości przez region, co negatywnie wpłynęło na późniejsze procesy zachodzące na subkontynencie, zwłaszcza po drugiej wojnie światowej; po drugie, ustanowienie osobliwych relacji między Ameryką Łacińską i Europą, w których wyniku ta pierwsza zaczęła być postrzegana jako część peryferyjna zachodniej hemisfery, a nie jako *Inna*, co zdecydowanie różni się od sytuacji w świecie wschodnim. W odniesieniu do Karaibów Pajuelo Teves wskazuje na istnienie wielu wysp, które uzyskały niepodległość po drugiej wojnie światowej i na których nie mówi się językiem hiszpańskim, a także na inne wyspy, które tworzą część terytoriów europejskich (Martynika, Antyle Holenderskie, Brytyjskie Wyspy Dziewicze). Również Walter Mignolo⁴, północnoamerykański semiolog i teoretyk kultury z argentyńskimi korzeniami, uważa, że postkolonializm naturalny jest dla byłych kolonii brytyjskich, natomiast dla Ameryki Łacińskiej bardziej adekwatny wydaje się termin *postokcydentalizm* (*posoccidentalismo*). Ten zapośredniczony przez dzieło Fernándeza Retamara⁵ termin w sposób naturalny wpisuje się w ro-

² M. Turner, *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Postcolonial Nation Making in Andean Peru*, Durham 1997, s. 4–5.

³ R. Pajuelo Teves, *Del «poscolonialismo» al «posoccidentalismo»: una lectura desde la historicidad latinoamericana y andina*, Comentario Internacional. Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales 2, Quito 2001, s. 8–9.

⁴ W. Mignolo, *Posoccidentalismo: El argumento desde América Latina*, [w:] S. Castro-Gómez, E. Mendieta (red.), *Teorías sin Disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, Porrúa – México 1998, s. 32.

⁵ R. Fernández Retamar, *Nuestra América y Occidente*, Revista de la Casa de Las Américas, nr 98, La Habana 1976, s. 36–57. Autor w swoim artykule wskazuje trzy momenty zerwania, które stanowią etapy prowadzące do projekcji postokcydentalizmu. Są to: niepodległość Haiti pod koniec XVIII i na początku XIX wieku; proces wyzwolenia krajów iberoamerykańskich począwszy od 1810 roku oraz niepodległość Kuby w 1898 roku. O ile dwa pierwsze momenty są charakteryzowane przez niepodległość od kolonializmu terytorialnego, o tyle trzeci moment zerwania charakteryzuje się napięciem między oderwaniem się od kolonializmu dekadencckiego

dzime doświadczenia kolonialne oraz myśl latynoamerykańską. W tym kontekście Mignolo stwierdza: „«Postokcydentalizm»” może oznaczać krytyczną refleksję nad sytuacją historyczną Ameryki Łacińskiej zaistniałą w ciągu XIX wieku, kiedy dokonuje się redefinicja relacji z Europą i tworzą się dyskursy na temat tożsamości latynoamerykańskiej, przechodząc następnie przez okres wpływów Stanów Zjednoczonych Ameryki, aż do aktualnej sytuacji, w której termin ten uzyskuje nowy wymiar dzięki związkom z kapitalizmem na «Wschodzie» (Azja wschodnia i południowo-wschodnia)”⁶. Dodajmy, że są badacze, którzy nie widzą żadnych przeciwwskazań, aby termin *postkolonialny* stosować do Ameryki Łacińskiej. Jednym z nich jest kolumbijski filozof Santiago Castro-Gómez, który terminu tego używa jako ramę teoretyczną razem z dziełem Edwarda Saída⁷.

W dalszej części narracji Ania Loomba przedstawia najczęstsze zarzuty stawiane studiom postkolonialnym. W tym kontekście stwierdza, że „przedkolonialny jest zawsze przetworzony przez historię kolonializmu i jako taki nie jest nam dostępny w jakiegokolwiek postaci, która mogłaby być precyzyjnie oddzielona od historii kolonializmu” i dodaje: „Kolonializm nie został zapisany na *carta blanca*, stąd nie może tłumaczyć wszystkiego, co istnieje w «postkolonialnych» społeczeństwach” (s. 33). Drugim powszechnym zarzutem stawianym studiom postkolonialnym jest ten, który dotyczy przesuwania akcentu z „lokalizacji i instytucji na jednostki i ich podmiotowość”. W efekcie „postkolonialność staje się bliżej nieokreśloną kondycją ludzką nigdzie i wszędzie — specyfika miejsca nie ma tu znaczenia” (s. 33).

Za szczególnie cenny uznać należy podrozdział zatytułowany „Dyskurs kolonialny”, w którym autorka pokazuje, jak wiele do niego wnieśli Michel Foucault ze swoją koncepcją wiedzy-władzy oraz Edward Said, którego „Orientalizm” „zapoczątkował nowy rodzaj badań nad kolonializmem” (s. 61). Loomba wskazuje jednocześnie na słabości występujące u obu myślicieli zachodnich, które były wypadkową powszechnych stereotypów utrwalanych przez zachodnie teksty literackie i podróżnicze. Saidowi dostaje się głównie za utrwalenie binarnej opozycji pomiędzy Wschodem i Zachodem. Natomiast koncepcje Foucaulta, silnie eurocentryczne, mają w istocie ograniczone możliwości zastosowania przy wyja-

a wyłonieniem się nowego typu kolonializmu imperialnego, powstałego z pierwszego ruchu niepodległościowego w Amerykach. Dlatego José Martí uznał za stosowne określić Amerykę trzech zerwań jako *Naszą Amerykę*, aby odróżnić ją od tamtej drugiej Ameryki, która swoją niepodległość zdobyła w 1776 roku.

⁶ W. Mignolo, *Posoccidentalismo: El argumento desde*, s. 33.

⁷ Zob. idem, *La Poscolonialidad explicada a los niños*, Popayán 2005 oraz idem, *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750–1816)*, Bogotá 2005.

śnieniu zjawiska kolonializmu. Jako przykład Loomba przytacza zarzuty stawiane francuskiemu filozofowi przez Megan Vaughan (kraje kolonialne nie znały władzy *produktywnej*, lecz w większości opierały się na władzy *represyjnej*; w Ameryce kolonialnej nie istniała potrzeba uprzedmiotowienia *Innego* jako szaleńca czy trędowatego, gdyż każdy skolonizowany był *ex definitione* Inny) — s. 69. Podsumowując tę część rozważań, hinduska badaczka pisze: „Dyskurs kolonialny nie jest więc jedynie nowym, modnym synonimem dla kolonializmu; sygnalizuje on nowy sposób konceptualizowania wzajemnego oddziaływania procesów kulturowych, intelektualnych, ekonomicznych i politycznych w powstawaniu, trwaniu i demonstrowaniu kolonializmu. Usiłuje poszerzyć zakres studiów nad kolonializmem poprzez badanie punktów przecięć idei i instytucji, wiedzy, władzy” (s. 70).

Niezwykle ciekawy jest także podrozdział pt. „Kolonializm i literatura”, w którym autorka tropi wzajemne powiązania między nimi. Literatura zawiera w sobie bardzo dużą moc, która może sprzyjać kreowaniu lub przesłanianiu różnorodnych ideologii. Aspekt ten nabierze szczególnego wymiaru, gdy uświadomimy sobie, że większość badaczy zajmujących się teorią postkolonialną wywodzi się właśnie z obszaru literaturoznawczego. Interesująca jest zwłaszcza przytoczona przez autorkę na stronie 106 wymiana poglądów pomiędzy Ngūgĩ wa Thiong’o a Chinuą Achebem w kwestii języka, jakim powinni posługiwać się poeci czy pisarze z byłych kolonii. Achebe, mając na uwadze wielojęzyczny charakter państw afrykańskich i obecność w nich języka angielskiego jako pozostałości kolonialnej, uważa, że literatura państw afrykańskich powinna być pisana w języku angielskim. Jak z przekonaniem stwierdził w swojej książce: „Czuję, że język angielski będzie w stanie udźwignąć ciężar moich afrykańskich doświadczeń”⁸. W odpowiedzi Ngūgĩ wa Thiong’o stwierdził, że on preferuje pisać w języku *gikuyu*, gdyż w jego opinii użycie języka przesądza o kulturze, która może być za jego pomocą kontrolowana. Dla wzmocnienia opinii wa Thiong’o możemy przytoczyć wypowiedź Sony’ego Labou Tansiego, który powiedział kiedyś: „Piszę po francusku, bo w tym języku zostałem zgwałcony”⁹. Prezentowana dyskusja dotyczy bardzo ważnej kwestii, która nurtuje mieszkańców byłych kolonii i uświadamia czytelnikowi, do jakich napięć i zaburzeń może prowadzić kwestia do końca niewyjaśnionej tożsamości (post)kolonialnej.

⁸ Ch. Achebe, *Morning Yet on Creation Day*, New York 1975, s. 103 (podaję za A. Loomba, *Kolonializm/Postkolonializm*, s. 106).

⁹ Cyt. za J. Krzywicki, *Wizerunek Europejczyków i kultury Zachodu w literaturze afrykańskiej*, [w:] J. Krzywicki (red.), *Wizerunek Europejczyków i kultury Zachodu w Azji i Afryce*, Warszawa 2005, s. 271.

W drugim rozdziale książki noszącym tytuł „Tożsamości kolonialne i postkolonialne” (s. 119–193) autorka postawiła sobie za cel przybliżenie czytelnikowi dylematów tożsamościowych, przed jakimi stoją dzisiaj mieszkańcy dawnych państw kolonialnych. Pisząc o podstawach relacji kolonizujący — kolonizowany, Loomba zauważa, że „kontakt z rasową innością kształtowany był przez nakazy różnych kolonialnych praktyk i charakter przedkolonialnych społeczeństw. Wczesne kolonialne dyskursy zawierały rozróżnienie na ludzi postrzeganych jako barbarzyńscy niewierni (mieszkańcy Rosji, Azji Centralnej czy Turcji) i tych, którzy byli konstruowani jako dzicy (mieszkańcy Ameryk czy Afryki)” (s. 122–123). To spostrzeżenie wpisuje się w dzisiejszą dyskusję na temat tego, do czego doprowadziło zetknięcie się Europejczyków z innymi kulturami. Jako przykład możemy odwołać się do Enrique Dussela, który w swojej książce stwierdził, że z chwilą przybycia Hiszpanów do Nowego Świata: „«Inny» [tubylec — F.K.] nie został odkryty jako Inny lecz został zakryty jako to samo, czym Europa była od zawsze. W tym sensie rok 1492 może być uznany za początek nowoczesności jako konceptu, za konkretny moment narodzin mitu uświęconej i osobliwej przemocy i tym samym za proces zakrycia tego co nie-europejskie”¹⁰.

W dalszej części rozważań autorka skupia się na kwestiach rasizmu, klasowości i hybrydyzacji oraz ich związkach z kolonializmem. Za cenne należy uznać w tym kontekście odwołanie się do prac Frantza Fanona, który w swojej praktyce psychiatrycznej, zarówno we Francji, jak i w Algierii zetknął się z pacjentami, których urazy psychiczne miały swoje źródło w kolonialnej traumie. Według Fanona: „Skłonność do zbrodni, porywczosć, bestialstwo nie są zatem konsekwencją budowy układu nerwowego Algierczyka ani osobliwością charakterologiczną, lecz bezpośrednim wytworem kolonializmu”¹¹. Odwołując się do kwestii rasowych, psychologicznych i etnicznych w wyjaśnianiu tożsamości kolonialnej, autorka nie traci jednak trzeźwości umysłu i stwierdza, że nie ma jednej paradygmatycznej postaci dla kondycji kolonialnej, a już na pewno nie powinien być nią „Murzyn”. Jak pisze: „Skolonizowane podmioty są przecież jednocześnie kształtowane przez czynniki związane z klasą i płcią społeczno-kulturową[...] Nie możemy stworzyć pojedynczego szablonu pęknięcia skolonizowanego podmiotu, a następnie zaaplikować go do wszystkich skolonizowanych osób. I wreszcie, procesy kształtowania się indywidualnego podmiotu nie mogą być bez końca naciągane, aby wyjaśnić

¹⁰E. Dussel, 1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad, La Paz, 1992, s. 8.

¹¹F. Fanon, Wyklęty, s. 211–212.

społeczne zbiorowości” (s. 163). To trafne spostrzeżenie autorki doskonale wprowadza czytelnika w rozważania na temat hybrydowości, której poświęcony jest ostatni podrozdział analizowanego rozdziału. Jak pisze Loomba: „studia postkolonialne są zaprzęgnięte zagadnieniami hybrydowości, kreolizacji i metysażu — «byciem pomiędzy», diasporami, mobilnością oraz przecinaniem się idei i tożsamości wytworzonych przez kolonializm” (s. 183). Wprowadzając nas w analizowane zagadnienie, autorka stwierdza, że „jedną z najbardziej uderzających sprzeczności kolonializmu jest to, że musi on «cywilizować» swoich «Innych» i jednocześnie utwierdzać ich w ich odwiecznej «inności»” (s. 184).

W dalszej części rozważań, które uznać należy za niezwykle cenne i niemal nieznanne w polskiej literaturze przedmiotu, autorka przedstawia różne sposoby rozumienia hybrydowości jako wytworu sytuacji kolonialnej. Dla kubańskiego pisarza Roberta Fernándeza Retamara hybrydowość, czyli niejako zawieszenie pomiędzy dwiema kulturami, tubylczą i europejską, było niczym innym niż świadomą strategią antykolonialną mieszkańców Ameryki Łacińskiej; poza tym odróżnia on hybrydowość „kreolskich klas wyzyskiwaczy” od kultury *mestizos* stworzonej przez klasy uciskane, chłopów i robotników (s. 185). Paul Gilroy z kolei rozumie hybrydowość jako wzajemne intelektualne i polityczne wpływy, do jakich dochodziło podczas przemieszczeń czarnych ludzi z Afryki do Europy i Ameryk oraz podczas wielu ruchów wyzwoleniczych, które złożyły się na to, co nazywa „czarnym Atlantykiem” (s. 186). Następnie czytelnik zapoznaje się z kontrowersyjną i dyskutowaną koncepcją Homiego Bhabhy — uważa on, że samo naśladowanie przez kolonizowanych tych, którzy ich kolonizują (na przykład Hindus imitujący Anglika), nigdy nie doprowadza do totalnej imitacji (Hindus nigdy nie będzie prawowitą kopią Anglika, którego imituje), natomiast jest poważnym zagrożeniem dla kolonizatorów¹². Jak twierdzi Bhabha: „Dwuznaczność mimikry — prawie, ale nie całkiem — wskazuje, że fetyszyzowana kultura kolonialna jest, potencjalnie i strategicznie, rebelią ponownej apelacji”¹³. Loomba słusznie docenia wkład Bhabhy w badania postkolonialne, stwierdzając, że jego twórczość jest „naprawdę użyteczna w podkreślaniu, że ani kolonizator, ani skolonizowany nie są od siebie nawzajem niezależni. Kolonialne tożsamości — po obu stronach podziału — są niestałe, polemiczne, płynne”. Zarazem jednak dodaje, że „pomimo akcentu kładzionego na hybrydowość i graniczność, Bhabha generalizuje i uniwersalizuje kolonialne spotkanie” (s. 188). Ostatni zarzut względem Bhabhy wpisuje się w standardową

¹²Zob. moją recenzję książki Bhabhy w niniejszym tomie.

¹³H.K. Bhabha, *Miejsca kultury*, Kraków 2010, s. 86.

krytykę jego koncepcji, która nie dostrzega istnienia możliwości różnych wariantów hybrydowości (konformizm, świadomy wybór, naśladowanie częściowe, naśladowanie kulturowe, bunt, osłabianie dynamiki antykolonialnego oporu, etc.).

„Rzucając wyzwanie kolonializmowi” (s. 194–263) to tytuł trzeciego i ostatniego rozdziału recenzowanej książki. Na samym początku autorka stawia pytania dotyczące natury antykolonialnych buntów, które przybierały najróżniejsze formy. Loomba stwierdza, że wszystkie one „inspirowały siebie nawzajem, ale też spierały się o naturę władzy kolonialnej i o to, jak najskuteczniej jej się przeciwstawić” (s. 195). Następnie autorka przytacza nam szereg interesujących argumentów, które mają na celu pomóc czytelnikowi w zrozumieniu sprzeczności tkwiącej w rodzących się nacjonalizmach wyzwalających się kolonii. Odwołując się do Andersona, pokazuje, że kreolskie wspólnoty w Ameryce Łacińskiej, które kulturowo i religijnie nie różniły się od wspólnot istniejących w metropolii, rozwinęły pojęcie narodowości o wiele wcześniej niż stało się to na gruncie europejskim. Jak pisze Loomba: „ich nacjonalizm narodził się tak z wykluczenia, jak i z uprzywilejowania: dychotomii, która leży u podłoża różnych kolonialnych nacjonalizmów w późniejszym okresie historii” (s. 197). Dodaje także: „Nacjonalizm jest zatem «wtórnym dyskursem», kanibalistycznym modelem buntu, uzależnionym od ofiarowanego przez kolonizatora daru języka/idei” (s. 198–199). Autorka słusznie podkreśla znaczenie zakorzenienia wszystkich kolonialnych powstań i nacjonalizmów w kulturze swoich metropolii. Świadczy dzisiaj o tym choćby żywa idea *hispanidad*, oparta na wspólnym języku i kulturze, łącząca Hiszpanię z jej byłymi koloniami z Ameryki Łacińskiej. Właśnie to poczucie *hiszpańskości* jest solą w oku Katalończykom, którzy wolą zatrudniać obcych im kulturowo imigrantów z Maroka niż tych z Ameryki Łacińskiej, podkreślając tym samym swój bunt przeciwko temu, co łączy ich z kulturą hiszpańską. Loomba przytacza też poglądy P. Chatterjee’ego, który rozróżnia nacjonalizm jako ruch polityczny (rzuca wyzwanie metropolii i jest sferą materialną, zewnętrzną, na którą składają się ekonomia, zarządzanie państwem, nauka, technologia imitowane z metropolii) od nacjonalizmu będącego konstruktem kulturowym (umożliwia autonomię i jest sferą wewnętrzną, duchową, zawierającą w sobie lokalne zwyczaje, religię oraz rodzinę) — s. 199–200. Podsumowując tę część rozważań, autorka stwierdza: „A zatem antykolonialny nacjonalizm w całej Azji i Afryce nie był kształtowany poprzez zwykłą imitację, ale również w drodze definiowania jego odmienności od zachodnich kategorii swobód, wolności i ludzkiej godności” (s. 200).

Niezwykle ciekawy wydaje się także wątek kobiecy pokazany przez autorkę na przykładzie dzieła Fanona „Algieria rzuca zasłonę”. Według Loomby praca ta idealnie pokazuje, jaką rolę w dyskursach nacjonalistycznych odgrywały ko-

biety, które były kluczem do złamania oporu Algierczyków. Fanon tak pisał o postawie Francuzów względem algierskich kobiet: „Jeśli chcemy złamać kręgosłup społeczeństwa algierskiego, jeżeli chcemy zniszczyć jego zdolność oporu, musimy w pierwszym rzędzie zdobyć kobiety; musimy poszukać ich za zasłoną, za którą się chowają, i w domach, gdzie ukrywa je mężczyzna”¹⁴. Jak komentuje Loomba: „zasłona, która pozwala kobiecie spoglądać na świat, jednocześnie chroniąc ją przed wścibskimi spojrzzeniami, była dla kolonizatorów symbolem wszystkiego, co frustrujące w sytuacji kolonialnej” (s. 202). Zarazem dodaje: „Ponieważ jednak kobieta owa nie odsłoniła się na rozkaz Europy, nie była symbolem utraty tożsamości kulturowej, ale kształtowania nowego nacjonalistycznego «Ja»” (s. 203). W dalszej części stwierdza, że „jeśli naród jest wspólnotą wyobrażoną, to jak jest wyobrażany, jest głęboko zgenderowane”. W tym kontekście uznaje, że „zasłanianie twarzy kobiet, ich obrzezanie, poligamia, palenie wdów, matrylinearność czy relacje z tą samą płcią — przytaczając tylko kilka przykładów — są interpretowane jako przejaw nieprzekładalnej kulturowej esencji poszczególnych kultur” (s. 224). Autorka uświadamia także czytelnikowi, że ruchy antykolonialne różniły się między sobą w kwestii podejścia do praw kobiet. Z jednej strony mieliśmy kult *macho* w Ameryce Łacińskiej czy Ruch Czarnej Świadomości w Afryce, które wykluczały kobiety z politycznej walki o wolność, a z drugiej był ruch obywatelskiego nieposłuszeństwa Gandhiego, który nie tylko zmobilizował w swoich szeregach wiele kobiet, ale też przyjął wiele cech tradycyjnie uważanych za kobiece jak pasywność czy tkanie (s. 232–233). Rozważania na temat nacjonalizmu byłych państw kolonialnych autorka podsumowuje: „Europejski nacjonalizm został zdyskredytowany w XX wieku przez jego powiązania z faszyzmem i kolonializmem. Jednocześnie jego wariant trzecioświatowy uzyskał legitymizację poprzez jego powiązania z antykolonializmem” (s. 212).

Dalsze rozważania na temat roli kobiet w studiach postkolonialnych są powiązane z pytaniami, które stawia Loomba na stronie 240: Czy podporządkowani mogą przemówić? Czy władza kolonialna jest zdolna ich uciszyć? Czy występują oni tylko w roli ofiar? Czy ich zdolność mówienia nie jest romantyzowaniem ich oporu wobec władzy kolonialnej? Wreszcie, jakim głosem mówią — swoim czy panów? W tym kontekście autorka, powołując się na badania Gayatri Spivak, podaje jako przykład praktykę *sati* (palenie żony na stosie w Indiach po śmierci męża). W sporze o *sati* toczonym między Hindusami a Anglikami najważniejszy był spór między tradycją (utrzymać *sati*) a nowoczesnością (zakazać *sati*), a sama kobieta

¹⁴F. Fanon, *Algeria zrzuca zasłonę*, Warszawa 1962, s. 12.

zniknęła. W dyskusjach odwoływano się do tradycji, praw, pism świętych, ale nie do samych kobiet. W efekcie w przedmiotowej debacie kobiety stały się bardziej *miejscem* niż podmiotem. Zgadając się z Bhabhą, Loomba stwierdza, że kolonialne dyskursy w toku swojej ewolucji są „rozcieńczane i hybrydyzowane, tak że trwałe tożsamości, które kolonializm próbuje narzucać panom oraz niewolnikom, są w rzeczywistości wielce niestałe” (s. 241). Spivak radzi, by nigdy nie romantyzować ani nie ujednoclić podporządkowanego podmiotu, gdyż on sam jest naznaczony wewnętrzną różnicą biegnącą wzdłuż klas, kast i wielu innych hierarchii. Podsumowując rozważania dotyczące tych oddolnych narracji nie-Europejczyków, Loomba stwierdza, że „dokonują one rewizji naszego rozumienia kolonializmu, kapitalizmu i nowoczesności”, i że dzięki nim „globalne narracje nie znikają, ale mogą być teraz odczytane na nowo” (s. 257).

Książkę kończy podsumowanie (s. 264–281), które pełni funkcję zakończenia. Autorkę nurtuje pytanie o przyszłość studiów postkolonialnych w kontekście ich związków z globalizacją. Już pisząc o kobietach, autorka stwierdziła, że tak jak kiedyś kolonialna władza opierała się na pracy kobiet, dziś kobiety z krajów Trzeciego Świata nadal są bardzo eksploatowane. W tym kontekście Loomba stwierdza, że „globalizacja często reprodukuje globalne efekty kolonializmu” (s. 239). Powyższe zdanie można także odnieść do roli, jaką we współczesnym świecie odgrywają Stany Zjednoczone czy Międzynarodowy Fundusz Walutowy. Autorka jest głęboko przeświadczona o nieuchronnym związku kolonializmu z globalizacją: „Biorąc pod uwagę historyczną świadomość przeszłych form imperium i strukturalnych powiązań pomiędzy kolonializmem a neokolonializmem, krytycy postkolonialni znajdują się obecnie w dobrej pozycji, aby móc śledzić współczesne przejawy globalnych niesprawiedliwości w często zagmatwanym krajobrazie ekonomii, polityki i kultury” (s. 279). Wyraża także zadowolenie, że coraz większa liczba mediewistów i nowożytników korzysta z postulatów i metod wypracowanych przez teorię postkolonialną. Wszystko to pozwala mieć nadzieję na nieustanne redefiniowanie naszej wiedzy o przeszłości.

W konkluzji swojej recenzji pragnę wyrazić zadowolenie, że ukazał się polski przekład książki Ani Loomby. Otrzymałszy książkę merytoryczną w treści i przejrzystą w formie, co nie zawsze się udaje, czego przykładem jest chociażby tłumaczenie książki L. Gandhi¹⁵, które nie ułatwia lektury przeciętnemu czytelnikowi. Recenzowana książka powinna jak najszybciej stać się obowiązkową pozycją dla studentów takich kierunków, jak historia, politologia, stosunki międzynarodowe,

¹⁵L. Gandhi, *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, Poznań 2008.

kulturoznawstwo czy europeistyka. Z całą pewnością zainteresuje ona także tych wszystkich, którym na sercu leży stan współczesnej kultury. Pamiętając o fakcie, o którym wspomina autorka, że do lat 30. XX wieku kolonie i były kolonie zajmowały 84,6% lądowej powierzchni naszego globu łatwo sobie uświadomić, że tak naprawdę, w pewnym sensie, wszyscy jesteśmy dziś postkolonialni. Wyrazem tego niech będą choćby, ciągle kontrowersyjne, próby zastosowania teorii postkolonialnej do wyjaśniania historii Europy Środkowo-Wschodniej, w tym Polski, która przecież krajem klasycznego zamorskiego kolonializmu nigdy nie była (zob. prace E. Thompson, T. Zarzyckiego, D. Beauvois, i in.). Sięgając po recenzowaną pozycję, z całą pewnością zbliżymy się — jak to określa Loomba — z „większym wyrafinowaniem” do poznania teraźniejszości.