

Filip Kubiaczyk

Rasizm: otwarta rana (post)kolonialna : Exempla piłkarskie

Studia Europaea Gnesnensia 10, 195-230

2014

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 Kubiaczyk
(Gniezno)

**RASIZM: OTWARTA RANA (POST)KOLONIALNA.
EXEMPLA PIŁKARSKIE**

DOI 10.14746/SEG.2014.10.10

Abstract

This paper sets out to demonstrate how a number of European football fans, drawing on the hierarchy of races, build their identity by creating and/or negating a figure of the Other, a black footballer, whose only guilt is non-being White. The category of coloniality provides the starting point and the principal axis of narration.

Key words

racism, colonialism, coloniality, identity, football, the Other

WSTĘP

Dla Europejczyka temat rasizmu jest zawsze zagadnieniem trudnym. Niemal natychmiast przywołuje na myśl nowożytny antysemityzm, który swoją kulminację osiągnął w eksterminacji europejskich Żydów. Łączony jest z nazizmem i Trzecią Rzeszą, których rasistowska retoryka odwoływała się do ideologii „rasy panów” (*die Herrenrasse*), uosabianej przez czystych Aryjczyków. Ich przeciwieństwem byli „podludzie” (*Untermenschen*), łączeni najczęściej z Żydami, Słowianami i Romami. Ta forma rasizmu ma charakter totalny¹, gdyż ukierunkowana jest na masową dyskryminację, wykluczenie i destrukcję przedstawicieli odmiennych ras. To nie przypadek, że Ruth Benedict, amerykańska etnolog, w swojej książce „Race and Racism”² wydanej w 1942 r. definiuje rasizm jako przekonanie o wyższości jednej rasy nad drugą. Po doświadczeniu Holocaustu wydawało się, że powojenna Europa będzie wolna od antysemityzmu i rasizmu, ale kryzys projektu wielokulturowości, coraz szersza skala ksenofobii i nietolerancji na Starym Kontynencie pokazują, jak mylne okazały się takie oczekiwania. Najnowszy raport Europejskiej Komisji Przeciwko Rasizmowi i Nietolerancji (ECRI)³ nie pozostawia złudzeń: rasizm i nietolerancja w Europie wzrastają. Nie jest więc prawdą, że żyjemy w epoce postrasowej. Wbrew temu, co głoszą kulturowi daltoniści, kolor skóry wciąż ma znaczenie.

Fenomenu współczesnego rasizmu w Europie nie da się wyjaśnić bez jego związku z dziedzictwem kolonializmu⁴. I to nie tylko dlatego, że nowożytny

¹ Por. M. Wieviorka, *Le racisme, une introduction*, Paris 1998, s. 80–84. Jako figura socjologiczna rasizm totalny jest czymś możliwym do zrealizowania w całości tylko wtedy, gdy będzie uosabiał państwo. Jak podkreśla autor, rasizm staje się totalny, jeśli kierujący państwem zdołają podporządkować jego idei wszystko — naukę, technikę, instytucje, włączając w to ekonomię, wartości moralne i religijne, edukację, przeszłość historyczną i ekspansję militarną.

² R. Benedict, *Race and Racism*, London 1942, s. 7 [„Racism is an unproved assumption of the biological and perpetual superiority of one human group over another”].

³ Annual report on ECRI’s activities, Council of Europe, Strasburg, July 2014, www.coe.int/t/dghl/monitoring/ecri/activities/Annual_Reports/Annual%20report%202013.pdf. (dostęp: 29.09.2014).

⁴ Rasizm w kontekście kolonializmu sytuuje m.in. Albert Memmi, francuski badacz o korzeniach tunezyjskich. Jego zdaniem każdy rasizm ma fundament kulturowy, społeczny i historyczny. Z rasizmem mamy do czynienia wówczas, gdy różnica (biologiczna, kulturowa) jest wykorzystywana przeciwko „Innemu” na korzyść dyskryminującego. Zaczyna się od negatywnej

«rasizm» rozpoczął się od ludobójstwa amerykańskich tubylców w XVI w. Kolonializm dostarcza dowodów na istnienie rasizmu, chociaż fenomen ten nie był wówczas łączony ze słowem «rasizm», lecz z praktykami takimi, jak niewolnictwo i poddaństwo. Bez wątpienia praktyki stosowane przez Europejczyków wobec ludów kolonizowanych wyczerpywały znamiona tego, co rozumiemy dziś pod pojęciem rasizmu⁵. Przejawy współczesnego rasizmu w obszarze kultury popularnej czy życia codziennego jasno pokazują, że mamy do czynienia z powielaniem schematów kolonialnych. Przykładem są boiska piłkarskie, gdzie dochodzi do rasistowskich ekscesów zarówno wśród kibiców, jak i sportowców, sędziów, działaczy i trenerów. Ksenofobia i nietolerancja wobec piłkarzy o ciemniejszej kolorze skóry wyrażane są na transparentach z rasistowskimi hasłami, w obraźliwych okrzykach i piosenkach, w buczeniu naśladującym odgłosy małp, w rzucaniu bananami, a nawet w czynnej napaści.

W artykule analizuję przykłady praktyk rasistowskich występujących na europejskich stadionach piłkarskich, głównie w Hiszpanii⁶. Dla celów niniejszego tekstu posługuję się kategorią kolonialności, którą zapożyczam od ba-

opinii na temat „Innego”, by następnie przeobrazić się w praktyki dyskryminacyjne i w końcu w ideologię, która ma na celu zatajenie systemu dominacji. Zob. jego *L'homme dominé*, Paris 1968 oraz *Le racisme*, Paris 1984.

⁵ Wielu badaczy neguje fakt istnienia rasizmu w Ameryce kolonialnej, łącząc jego narodziny z późną nowoczesnością i XIX-wiecznym rozwojem teoretycznych koncepcji na jego temat. Należy do nich m.in. wspomniany Michel Wieviorka. Francuski socjolog wprawdzie przyznaje, że europejska kolonizacja stanowiła część okoliczności, które umożliwiły formowanie się nowoczesnego rasizmu, zaprzecza jednak, iż miała ona związek z rasizmem. Jego zdaniem polityka ujarzmiania amerykańskiej ludności autochtonicznej przez Europejczyków nie była następstwem żadnego specyficznego programu ani nie była legitymizowana przez rasistowskie koncepcje wyższości. Te, zdaniem Wieviorki, są produktem nowoczesności i ekspansji europejskiej w XVIII i XIX w. Zob. jego *Le racisme*, s. 38–52. Ujęcie to wpisuje się w narracje europocentryczne, które nowoczesność łączą z oświeceniem i rewolucją francuską. W mojej opinii słuszność mają jednak badacze latynoamerykańscy, którzy wskazują na rok 1492 jako początek nowoczesnego systemu-świata. Na ten temat piszę w książce *Nowoczesność, kolonialność i tożsamość: perspektywa latynoamerykańska*, Poznań 2013.

⁶ Chociaż w artykule odwołuję się również do przykładów rasizmu stadionowego z innych krajów europejskich (Włochy, Rosja, Turcja), to zasadniczo ograniczam się do Hiszpanii. Swoją analizę podejmuję w kontekście kulturowym związanym z kolonializmem hiszpańskim, za sprawą którego wypłynął nowożytny «rasizm». To wtedy ukształtował się nowoczesny system-świat oparty na szeregu połączonych hierarchii globalnych przyznających Europejczykom pozycję uprzywilejowaną w stosunku do nie-Europejczyków. Dzięki temu Ameryka hiszpańska stała się prawdziwym laboratorium nowoczesnego rasizmu.

daczy latynoamerykańskich: Aníbala Quijano⁷, Waltera Mignolo⁸ i Nelsona Maldonado-Torresa⁹. Wskazuję na historyczne źródła rasistowskich postaw europejskich kibiców związane z pojawieniem się «mentalności kolonialnej», która przetrwała do dzisiaj. Interpretuję zachowania piłkarzy podtrzymujące stereotyp «Innego» i ofiary (złość, smutek, agresja), jak również te stawiające im opór (zejście z boiska, konsumpcja banana, taniec do małego buczenia), które w wymiarze symbolicznym ucieleśniają „znoszenie metropolii” i wychodzą poza martyrologiczny gorset stygmatyzowanej ofiary.

Bezpośrednim impulsem do podjęcia przedmiotowej problematyki stał się dla mnie głośny incydent mający miejsce w kwietniu 2014 r. podczas meczu hiszpańskiej La Liga pomiędzy zespołami Villarreal CF i FC Barcelona. Wówczas to Dani Alves, Brazylijczyk grający w katalońskim klubie, podczas wykonywania rzutu różnego został trafiony rzuconym z trybun bananem. W reakcji na to podniósł banana, a następnie go zjadł¹⁰. Wydarzenie to uruchomiło lawinę poparcia dla piłkarza ze strony kolegów z boiska. Między innymi Neymar w geście solidarności zrobił sobie zdjęcie ze swoim synkiem, na którym obaj trzymają banany. Zdjęcie z podpisem „Somos todos macacos” (Wszyscy jesteśmy małpami) znalazło się w Internecie. Do akcji przyłączyli się szybko inni piłkarze, w tym m.in. Robert Lewandowski. Konsumpcja banana sprawiła, że o wydarzeniu tym mówiły i pisały media na całym świecie¹¹. Nie był to oczywiście pierwszy przypadek, kiedy kibice rzucili bananem w nie-Białego piłkarza.

⁷ A. Quijano, *Colonialidad y modernidad/racionalidad*, [w:] H. Bonilla (red.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Bogotá 1992, s. 439–447; idem, *Raza, Etnia y Nación*, en Mariátegui, [w:] R. Forgues (red.), *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*, Lima 1993, s. 166–183; idem, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, [w:] E. Lander (red.), *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires 2000, s. 201–246; idem, *Colonialidad del poder y clasificación social*, *Journal of World-Systems Research* VI, 2, 2000, s. 342–386.

⁸ W. Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona 2007.

⁹ N. Maldonado-Torres, *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*, [w:] S. Castro-Gómez, R. Grosfoguel (red.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá 2007, s. 127–167.

¹⁰ Konsumpcję banana można zobaczyć na stronie www.youtube.com/watch?v=f4x1zoIpej8.

¹¹ Między innymi znana hiszpańska dziennikarka telewizyjna Mariló Montero w geście poparcia dla piłkarza z Brazylii w programie emitowanym na żywo zjadła banana, dodając, że ona również ma dzisiaj „czarne serce”; www.ideal.es/granada/20140428/gente/marilo-montero-para-apoyar-dani-alves-come-platano-plato-video-201404281246.html (dostęp: 20.08.2014).

Jednak niespodziewane zachowanie Brazylijczyka i skala komentarzy zmuszają do refleksji i próby odpowiedzi na pytania: dlaczego mimo tak wielu kampanii antyrasistowskich organizowanych przez FIFA i UEFA¹² na boiskach piłkarskich wciąż dochodzi do rasistowskich incydentów wobec piłkarzy o innym niż biały kolorze skóry? Gdzie należy szukać przyczyn tego stanu rzeczy? Czy piłkarze będący ofiarami rasizmu mogą sami z siebie zatrzymać ten proces?

Rasistowskie postawy Europejczyków często tłumaczy się frustracją z powodu obecnego kryzysu kapitalizmu i szukaniem winnego wśród obcych. Teraz wrogiem jest nie tylko Żyd, Rom i muzułmanin, ale każdy, kto jest uważany za obcego, zwłaszcza ten o ciemniejszym kolorze skóry. Moim zdaniem takie stawianie sprawy nie wyjaśnia kwestii współczesnego rasizmu. Kryzys może odgrywać rolę katalizatora takich postaw, ale trudno uznać go za ich przyczynę. Ta ma znacznie głębsze podłoże, zakorzenione w nowożytnej ekspansji kolonialnej, kiedy to ukształtował się sposób postrzegania «Innego» przez Europejczyków. To wtedy różnice kolonialne przekształciły się w «różnice kulturowe», na podstawie których nie-europejskie kultury uznane zostały za gorsze, prymitywne, niezdolne do postępu. Chociaż nierówność i różnice między krajowcami a konkwistadorami były wyrażane w terminach biologizujących i esencjalizujących, daleko im do otwartej retoryki rasistowskiej późnej nowoczesności, bazującej na zasadach biologicznych¹³. Dla tej ostatniej odmienność rasowa była podstawą segregacji i eksterminacji, natomiast epoka nowożytna używała jej w sensie hierarchicznym, jako instrumentu konstruowania tożsamości europejskiej¹⁴. Właśnie ta forma rasizmu, odwołująca się do kultury, a nie biolo-

¹²Najbardziej znaną kampanią jest ta promowana przez UEFA pod nazwą „Say no to racism” zob. www.uefa.org/video/videoid=2055181.html (dostęp: 20.08.2014), w którą włącza się coraz więcej znanych, piłkarzy, jak np. Lionel Messi, Cristiano Ronaldo czy Frank Ribéry. Akcja polega m.in. na odczytywaniu przez kapitanów drużyn przed rozpoczęciem meczu apelu w tej sprawie. Można było to zaobserwować także podczas ostatniego mundialu rozgrywanego w Brazylii. W Polsce na rzecz walki z rasizmem działa stowarzyszenie „Nigdy Więcej”, które ma na swoim koncie akcję zatytułowaną „Wykopmy rasizm ze stadionów”.

¹³Przeobrażenia, jakie miały miejsce od początku XIX w., były związane z nowymi formami kapitalistycznej dominacji, w których rasizm operował formami bardziej brutalnymi, a jednocześnie subtelnymi i rozproszonymi. Chodzi o formy, które Foucault określa „rasizmem państwa”, w których rasizm działa jako „motor historii”.

¹⁴Jedną z najbardziej rozpowszechnionych form „rasizmu nowoczesnego”, jak go definiuje Teun van Dijk, jest ta, która nie ma podstawy w biologii, lecz w aspektach kulturowych. Jak to ujął holenderski językoznawca: „Inni nie są obrażani z powodu tego, czym są, lecz z powodu tego, co czynią i myślą”. T. van Dijk, *Ideology: A Multidisciplinary Approach*. London 1998; korzystam z wydania hiszpańskojęzycznego *Ideología, una aproximación multidisciplinaria*,

gii, dominuje dzisiaj w Europie. Nietolerancję i ksenofobię wobec imigrantów usprawiedliwia się racjami kulturowymi, a nie rasowymi, stąd dzisiejszy rasizm jawi się bardziej jako „kulturalizm”¹⁵. Reprodukuje kolonialne relacje władzy, utrzymując «Innego» na samym dnie globalnej hierarchii.

KOLONIALNOŚĆ I RASIZM

Odkrywcza podróż Kolumba z 1492 r. dała początek formowaniu się kolonialnego świata kapitalizmu, którego kluczowe elementy, zwłaszcza w połączeniu, okazały się zupełną nowością. Z jednej strony była to artykulacja różnych relacji eksploatacji i pracy — niewolnictwa, służebności, wzajemności, płacy opłacanej, małej produkcji towarowej — wokół kapitału i jego rynku. Z drugiej, miała miejsce produkcja nowych tożsamości historycznych — „Indianina” (*indio*), „Czarnego” (*negro*), „Białego” (*blanco*) i „Mieszkańca” (*mestizo*), które z czasem staną się podstawowymi kategoriami relacji dominacji i fundamentem kultury rasizmu i etniczności¹⁶. Jak podkreśla Quijano: „Rasizm i etniczność były początkowo produkowane w Ameryce i następnie powielane w reszcie kolonizowanego świata jako fundament specyficznych relacji władzy między Europą i ludnością reszty świata. Od 500 lat nie przestały być podstawowymi komponentami stosunków władzy w całym świecie. Wygaszając kolonializm jako formalny system polityczny, władza społeczna nadal konstytuuje się na bazie kryteriów wywodzących się z relacji kolonialnych. Innymi słowy,

trad. L. Berrone de Blanco, Barcelona 1998, s. 346. Ten kulturowy wymiar charakteryzuje również „rasizm ponowoczesny”, o którym piszą Hardt i Negri. O ile jednak rasizm kolonialny/nowoczesny opiera się na dialektycznej relacji «Ja» europejskiego do swego «Innego», rasizm ponowoczesny odrzuca taką dialektykę: „Imperialny rasizm, czy rasizm dyferencjalny, włącza innych do swego porządku, a następnie orkiestruje te różnice w systemie kontroli. Stałe i biologiczne definicje ludów rozpuszczają się w ten sposób, tworząc płynną i amorficzną rzeszę, przez którą oczywiście przebiegają rozmaite linie konfliktu i antagonizmu, ale żadna z nich nie jawi się jako ustalona i wieczna granica”. M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, przeł. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, Warszawa 2005, s. 212. Innymi słowy, w nowoczesności różnice rasowe mają charakter absolutny i są czymś koniecznym, w ponowoczesności są w zasadzie przypadkowe, choć w praktyce niezbędne jako „sygnały” społecznej separacji.

¹⁵Por. X. Etxeberria, *Ética de la diferencia*, Bilbao 2000, s. 104–111.

¹⁶Żadna z tych kategorii nie istniała przed rokiem 1492, dlatego stanowią one znamię Ameryki i samą podstawę kolonialności aktualnej władzy globalnej. Zob. A. Quijano, *Raza, Etnia y Nación*, s. 166.

*kolonialność nie przestaje być centralną postacią aktualnej władzy społecznej. Wszystkie inne czynniki i kryteria klasyfikacji społecznej ludności świata i ich rozmieszczenie w stosunkach władzy działają odtąd w interrelacji z rasizmem i etnicznością, zwłaszcza, chociaż nie tylko, między Europejczykami i nie-Europejczykami*¹⁷.

Kolonialność (*la colonialidad*) nie jest produktem zwykłej relacji między Europą a resztą świata, lecz częścią struktury władzy, która implikuje europejską dominację kolonialną nad światem. Wypłynięcie idei Zachodu czy Europy oznaczało dopuszczenie relacji z innymi kulturami, ale jako nierównymi, gorszymi. Ta nierówność była postrzegana jako coś oczywistego: tylko kultura europejska jest racjonalna i może produkować „podmioty”. «Inni» nie są racjonalni, zatem nie mogą być „podmiotami”. Mogą być jedynie „przedmiotami” poznania albo praktyk dominacji. W tej perspektywie relacja między kulturą europejską i innymi kulturami ukształtowała się i dotąd się utrzymuje jako relacja między „podmiotem” i „przedmiotem”¹⁸.

Europejczycy, którzy przybyli do Nowego Świata, ustanowili szereg połączonych hierarchii globalnych¹⁹, z rasową/etniczną na czele, w której sami uzyskali uprzywilejowaną pozycję. Różnice fenotypowe między Europejczykami a nie-Europejczykami były wykorzystywane jako usprawiedliwienie produkcji kategorii «rasy», aczkolwiek chodziło przede wszystkim o rozwój relacji dominacji jako takich. To „urasowienie” stosunków władzy między nowymi tożsamościami społecznymi i geokulturowymi miało na celu wsparcie i legitymizację europocentrycznego patrona władzy. Różnice fenotypowe były używane jako zewnętrzny wyraz różnic «rasowych». W pierwszym okresie były to głównie „kolor” skóry i włosów oraz kształt i kolor oczu. Później, w wiekach XIX i XX, również inne czynniki, jak kształt twarzy, wielkość czaszki, kształt i wielkość nosa. „Kolor” skóry był uważany za bardziej znaczące znamię różnicy rasowej z powodu większej rozpoznawalności między Europejczykami z jednej strony i nie-Europejczykami z drugiej. W ten sposób dominującym/lepszym Europejczykom przyznano atrybut «rasy białej», a wszystkim zdominowanym/gorszym nie-Europejczykom atrybut «rasy kolorowej». Skala odcieni między „białym”

¹⁷Ibidem (podkreślenie moje).

¹⁸A. Quijano, *Colonialidad y modernidad/racionalidad*, s. 443.

¹⁹Zob. R. Grosfoguel, *La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global*, *Tabula Rasa* 4, 2006, s. 25–26.

z «rasy białej» a każdym jednym z innych „kolorów” skóry była uznawana jako gradacja między tym, co lepsze, a tym, co gorsze w społecznej klasyfikacji «rasowej»²⁰.

Odtąd ludność całego świata była klasyfikowana przede wszystkim w tożsamości «rasowe». Kiedy w XIX w. termin «rasa» zastąpił «grupę etniczną» i nacisk zaczęto kłaść na «krew» i «kolor skóry» z uszczerbkiem dla innych cech społeczności, «rasa» przekształciła się w synonim «rasizmu». W opinii Waltera Mignolo: „«Rasizm» wypływa, kiedy członkowie pewnej «rasy» czy «grupy etnicznej» uzyskują przywilej klasyfikowania osób i wpływania na język i koncepcje tej grupy. «Rasizm» jest matrycą klasyfikacyjną, która obejmuje nie tylko cechy fizyczne istoty ludzkiej (m.in. krew i kolor skóry), lecz rozciąga się również na płaszczyznę interpersonalną aktywności ludzkich, która obejmuje religię, języki (po pierwsze, grekę, łacinę, angielski, niemiecki i francuski; po drugie, włoski, hiszpański i portugalski; po trzecie, arabski, rosyjski i bengali; i następnie pozostałe) i klasyfikacje geopolityczne świata (Wschód–Zachód, Północ–Południe, Pierwszy, Drugi i Trzeci Świat, Oś Zła etc.). Kompleks matrycy «rasowej» nadal jest aktualny, coś, co jest ewidentne, kiedy obserwujemy świat wokół nas i kiedy słuchamy retoryki neoliberalizmu, takiej, jaka pojawia się w dyskursie rządu [prezydenta] Busha. Ważne jest, aby pamiętać, że kategoryzacja rasowa nie dotyczy tylko osób, lecz również języków, religii, wiedzy, krajów i kontynentów»²¹.

Wśród Europejczyków utrwaliło się przekonanie, że nie-Europejczycy mają strukturę biologiczną nie tylko różną od nich, lecz poza tym należą do typu czy poziomu niższego. W konsekwencji: „Takie idee nadały głęboki i długotrwały kształt całemu kompleksowi kulturowemu, pewnej matrycy idei, wyobrażeń, działań, praktyk społecznych, które nie pozostały bez wpływu na relacje między ludźmi, nawet wtedy, kiedy kolonialne relacje polityczne zostały już unieważnione. Ten kompleks jest tym, co znamy jako rasizm»²².

Biały/Europejczyk był utożsamiany z prawdą, dobrem, sprawiedliwością, władzą, wiedzą, racjonalnością. Czarny tubylec mieścił w sobie pokazną paletę negatywnych cech: dzikość, barbarzyństwo, zło, kłamstwo, irracjonalizm. Dlatego naturalną kolejną rzeczą u kolonizowanych była chęć naśladowania kolonizatorów. Nie chodziło tylko o «bycie-jak-Biały», ale także o swoiste «kulturowe

²⁰ A. Quijano, *Colonialidad del poder y clasificación social*, s. 374–375.

²¹ W. Mignolo, *La idea de América Latina*, s. 42.

²² A. Quijano, *Raza, Etnia y Nación*, s. 167.

wybielenie», o przedostanie się do imaginarium kulturowego przynależnego do zachodniej hemisfery. To właśnie idea «rasy» pozwalała Europejczykom na legitymizację dominacji zapoczątkowanej przez konkwistę. Jednocześnie Europejczycy wykluczyli wszelkie formy wiedzy tubylców, stosując to, co Gayatri Spivak nazywa «przemocą epistemiczną»²³. W to miejsce imputowali swoją własną wizję świata, swoje zwyczaje i rytuały, dla tego, co tubylcze, rezerwując co najwyżej termin wiedzy magicznej, prenaukowej czy mitu²⁴. Jeśli przeanalizujemy poglądy kanonicznych filozofów europejskich na kwestię rasy, dostrzeżemy w nich absolutną gloryfikację rasy białej. Całe zachodnie myślenie filozoficzne dokonuje się z pozycji Europy, jak gdyby inne kontynenty, inne rasy nie były zdolne do myślenia. Dla Kanta rozum transcendentálny jest męski, biały i europejski. Ludy afrykańskie nie posiadają nawet odrobiny potencjału rozumu. Filozof z Królewca w swoich „Rozważaniach o uczuciu piękna i wzniosłości” (1764) pisze: „Murzyni Afryki nie posiadają z natury uczuć wyrastających nad prymitywizm. Hume chciałby spotkać kogoś, kto dałby choć jeden przykład na to, że Murzyni przejawiają jakiegokolwiek talenty, a dalej stwierdza, że wśród setek tysięcy czarnych uprowadzonych ze swych krajów, mimo że wielu z nich darowano wolność, nigdy nie znaleziono choćby jednego, który dokonałby czegoś wielkiego, czy to w sztukach, czy w naukach albo w jakiegokolwiek innej chwalebnej dziedzinie, chociaż wśród białych co rusz ktoś wybija się nawet z najniższego motłochu i zyskuje poważanie w świecie dzięki wyższości swych uzdolnień. Na tym polega istotna różnica między tymi dwoma gatunkami ludzkimi i wydaje się, że pod względem zdolności duchowych jest ona równie wielka jak w kolorze skóry”²⁵.

W innym miejscu wyższość rasy białej Kant wyraził jeszcze dosadniej: „W swojej największej doskonałości (*Volkommenheit*) ludzkość istnieje w rasie białej. Żółci Hindusi posiadają mniejszą ilość talentu. Czarni są poniżej, a na dnie spotyka się część ludów amerykańskich”²⁶. Także Hegel pogardzał ludami

²³G.Ch. Spivak, Czy podporządkowani inni mogą przemówić?, przeł. E. Majewska, Krytyka Polityczna 24–25, 2010, s. 196–239.

²⁴Jak pisze Quijano: „Konkwista Ameryki oznaczała, że Europa skoncentrowała również pod swoją hegemonią wszystkie formy kontroli podmiotowości, kultury, a w szczególności wiedzy, produkcji wiedzy”. A. Quijano, *Colonialidad del poder, eurocentrismo*, s. 209.

²⁵I. Kant, *Rozważania o uczuciu piękna i wzniosłości*, [w:] idem, *Dzieła zebrane*, 1, Pisma przedkrytyczne, przekład zbiorowy, Toruń 2010, s. 691.

²⁶I. Kant, *Physische Geographie*, [w:] *Kants Werke*, 9, Berlin 1968, s. 316; cyt. za: S. Castro-Gómez, *El lado oscuro de la “época clásica”*. *Filosofía, Ilustración y colonialidad en el siglo*

nie-europejskimi, uważając je za wysoce prymitywne. W swoich „Wykładach z filozofii dziejów” pisał: „Podstawą niewolnictwa w ogóle jest bowiem fakt, że człowiek nie posiada jeszcze świadomości, że jest wolny i spada wskutek tego do poziomu rzeczy, czegoś pozbawionego wartości. A Murzyni mają bardzo słabo rozwinięte uczucia etyczne, a nawet mówiąc ściśle, nie posiadają ich wcale”²⁷.

Podobnie relacje historyczne i podróźnicze Europejczyków z odwiedzanych miejsc nie pozostawiają wątpliwości co do faktu, że idea bycia była uosabiana przez człowieka Białego. Takie podejście skutkowało europocentryzmem z wszystkimi jego konsekwencjami²⁸. Każdy nie-Biały aby zasłużyć na szacunek Europejczyka musiał chcieć się do niego upodobnić lub przynajmniej starać się go naśladować. Nigdy odwrotnie²⁹. Jak to ujął Maldonado-Torres: „pod «ja myślę» możemy czytać «inni nie myślą», a wewnątrz «jestem» możemy umieścić filozoficzne usprawiedliwienie tego, że «inni nie są» albo zostali pozbawieni bycia. Z tą formą odkrywamy nieznaną złożoność formuły kartezjańskiej: od «ja myślę, więc jestem» przechodzimy do pojęcia bardziej złożonego, ale jednocześnie bardziej precyzyjnego historycznie i filozoficznie: «ja myślę» (inni nie myślą albo nie myślą odpowiednio), więc jestem (inni nie są albo nie powinni istnieć)”³⁰.

Już Fanon wskazywał, że cechą kolonialnego świata jest podwójny narcyzm: „Biały jest zamknięty w swojej białości, Czarny w swojej czarność”³¹. W relacjach kolonialnych bycie Czarnego określane jest przez «nie-bycie», ściślej

XVIII, [w:] W. Mignolo (red.), *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Buenos Aires 2008, s. 148.

²⁷ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, 1, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 14.

²⁸ Problem opisywania świata przez „europejskie okulary” podejmuje w swojej znanej książce Mary Louis Pratt. Jej zdaniem: „Jeśli analizujemy wyłącznie to, co zobaczyli i napisali Europejczycy, powielamy ich domniemany monopol na wiedzę i interpretację, który był niegdyś celem imperium. Dokonujemy tym samym ogromnego zniekształcenia stanu rzeczy, monopol taki bowiem nie istniał. Ludzie, którzy podlegali oddziaływaniu imperium europejskiego, również dochodzili do własnych wniosków poznawczych i interpretacyjnych”. M. Louis Pratt, *Imperialne spojrzenie. Pisarstwo podróźnicze a transkultuacja*, przeł. E.E. Nowakowska, Kraków 2011, s. 25.

²⁹ Alejandro Colás, pisząc o rasizmie kolonialnym, podkreśla, że dzieci Europejczyków i kobiet tubylczych w opinii mieszkańców Starego Kontynentu często nie miały statusu „czystych Europejczyków”, lecz były uważane za byty gorsze, nieplodne i zdegenerowane. Zob. A. Colás, *Imperium*, przeł. J. Dobrowolski, Warszawa 2008, s.163–171.

³⁰ N. Maldonado-Torres, *Sobre la colonialidad del ser*, s. 144.

³¹ F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, przeł. H. Tygielska, Warszawa 1985, s. 9.

«nie-bycie Białym». Poza wymiarem intersubiektywnym ważny tu był aspekt materialny, związany z kształtowaniem się systemu kontroli pracy: „przekonanie Europejczyków o przyrodzonej niższości Murzynów łączyło się ze społeczno-ekonomicznymi korzyściami, jakie ci pierwsi czerpali z pracy niewolniczej, tworząc w efekcie rasistowską kulturę charakteryzującą się brutalną i systematyczną dehumanizacją Afrykańczyków”³².

To dlatego kolonialność jest składową nowoczesności, a nie jej pochodną. Kolonialność obnaża doświadczenia oraz idee świata i historii tych, których Fanon nazwał „wyklętym ludem ziemi”. Wyklęci są definiowani poprzez «ranę kolonialną», fizyczną lub psychologiczną, która jest konsekwencją rasizmu, niesprawiedliwego hegemonicznego dyskursu podważającego człowieczeństwo tych wszystkich, którzy zostali zmuszeni do adaptowania standardów europejskiej nowoczesności³³. Hardt i Negri słusznie piszą, że „Techniki i instrumenty triumwiratu nowoczesność-kolonialność-rasizm przenikają i blokują podporządkowane populacje”³⁴. W wyniku procesów globalizacji kolonialność, jako logika dominacji w świecie nowożytnym/kolonialnym, przekształciła się w kolonialność globalną. To oznacza, że dawne typy relacji — nierówne i hierarchiczne — pozostały, przenosząc się na poziom globalny. Nelson Maldonado Torres tak to ujmuje: „[...] chociaż kolonializm poprzedza kolonialność, ta ostatnia przeżywa kolonializm. Sama utrzymuje się żywa w podręcznikach edukacji, w kryteriach pracy akademickiej, w kulturze, w zdrowym rozsądku, w autowyoobrażeniu ludów, w aspiracjach podmiotów i w wielu innych aspektach naszego nowożytnego doświadczenia. W pewnym sensie oddychamy kolonialnością w codziennej nowoczesności”³⁵.

KONSTRUOWANIE «INNEGO»

Według Emmanuela Lévinasa bezpośredni charakter spotkania z «Innym» urzeczywistnia się w epifanii twarzy. Chodzi o relację z nagą twarzą, wyzuta z wszelkiej formy, która ma sens jako taka właśnie. To nagość, która znaczy,

³²A. Colás, *Imperium*, s. 164.

³³W. Mignolo, *La idea de América Latina*, s. 34.

³⁴M. Hardt, A. Negri, *Rzecz-Pospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*, przeł. „praktyka teoretyczna”, Kraków 2012, s. 193.

³⁵N. Maldonado Torres, *Sobre la colonialidad del ser*, s. 131.

zanim rzucimy na nią cień. Dlatego relacja z twarzą nie jest poznaniem przedmiotu. Lévinas mówi, że: „Transcendencja twarzy to jednocześnie jej nieobecność w świecie, do którego wkracza, osamotnienie bytu, jego dola obcego, nędzarza lub proletariusza. Obcość, która jest wolnością, jest także nędzą obcości. Wolność ukazuje się jako Inny; ukazuje się Toż-Samemu, który jest zawsze autochtonem w bycie, który zawsze ma przywilej domostwa. Inny, wolny, jest również cudzoziemcem. Nagość jego twarzy znajduje przedłużenie w nagości ciała, któremu jest zimno i które wstydzi się swojej nagości”³⁶.

Ten etyczny wymiar spotkania z «Innym» podkreśla Barbara Skarga, polska interpretatorka francuskiego filozofa. Jej zdaniem w spotkaniu twarzą w twarz z «Innym»: „Twarz jest naga. Twarz przemawia, mówi do mnie, napomina. Twarz nie jest żadną daną jakościową, będącą syntezą obrazów tych innych, napotkanych w konkretnych doświadczeniach. *Można bowiem doświadczyć obecności drugiego człowieka, ale nie dostrzegać twarzy.* Twarz budzi myślenie, które jest myśleniem nie o czymś lub o kimś, lecz myśleniem dla, a więc takim, które nie jest wiedzą, lecz poddaniem się, które stawia pod znakiem zapytania mnie samego i budzi we mnie odpowiedzialność. Twarz mnie oskarża i mnie wzywa, wobec niej tracę swą niewinność i nie mogę pozostać obojętnym”³⁷.

Z tej perspektywy można powiedzieć, że europejscy kolonizatorzy doświadczali w swoim najbliższym otoczeniu obecności ludzi o innym kolorze skóry, ale nie dostrzegali ich twarzy, gdyż nie widzieli w nich bytów ludzkich kierujących się etyką. Bezpośrednią konsekwencją dopłynięcia Europejczyków na kontynent amerykański w 1492 r. było uświadomienie sobie różnic, jakie dzieliły ich od tubylców, z którymi mieli okazję się zetknąć. Efektem tego było powstanie specyficznego europejskiego dyskursu na temat «Innego». Za pomocą wyobrażeń graficznych, jak również tekstów opisujących dany lud czy miejsce, Europejczycy właściwie wykreowali i zdefiniowali «Innego», którego spotkali na swojej drodze. Uczynili to na swoje podobieństwo, często określając napotkaną rzeczywistość na wzór tej znanej ze Starego Kontynentu. Europejczycy posuwali się w tym procesie daleko. Tzvetan Todorov, opisując pierwsze zetknięcie Kolumba z kontynentem amerykańskim, zauważa, że ten „niczym Adam w Edenie, pasjonuje się wyszukiwaniem nazw i imion dla dziewiczej rzeczywistości, jaką ma przed oczyma; i podobnie jak w tamtym przypadku,

³⁶E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 74–75.

³⁷B. Skarga, *Wstęp*, [w:] E. Lévinas. *Całość i nieskończoność*, s. xxi (podkreślenie moje).

nazwy te muszą mieć swoje uzasadnienie”³⁸. Od początku kolonizacji przedstawienia dyskursywne nacechowane były kolonialnością spojrzenia, gdyż zawierały w sobie wiele negatywnych cech opisujących tubylców. Bardzo często byli oni przedstawiani jako małpy, ludzie z ogonami, głowami psów, chodzący bez ubrania, które symbolizowało kulturę.

Jednym z najbardziej rozpowszechnionych tropów kolonialnych stała się figura kanibala. Za jego pomocą Europejczycy zaczęli wyznaczać tubylcom granice tego, co ludzkie i cywilizowane, chociaż dość szybko miała miejsce waloryzacja w podejściu Europejczyków do zjawiska antropofagii. Przedstawiciele plemion, które kolonizatorzy uważali za swoich sojuszników, uzyskiwali status «dobrego dzikusa» (*buen salvaje*), i jeśli występował u nich kanibalizm, tłumaczono go względami rytualnymi. Z kolei członkowie plemion, które opierały się kolonizatorom lub prowadziły interesy z przedstawicielami konkurujących nacji, uzyskiwali status «złego dzikusa» (*mal salvaje*). Jeśli stosowały ludożerstwo, oznaczało to, że są dzikimi plemionami, które można podbić lub wybić. Od początku również w Europejczyku walczyły ze sobą dwie tendencje w kwestii antropofagii: «Inny» jako kanibal z jednej strony wywoływał konieczność podbicia i wytępienia tego zwyczaju, ale z drugiej — wyobrażenie kanibala jako człowieka z tożsamością niekompletną rodziło chęć objęcia go opieką i cywilizowania. Kanibalizm nie ograniczał się tylko do kwestii spożywania ludzkiego mięsa przez tubylców, wskazywał również na stosunek kolonizatorów europejskich do «Innego», którego ciało pragnęli skonsumować politycznie, ekonomicznie i seksualnie³⁹.

Odwoływanie się do inności i różnicy miało swój sens, ponieważ, jak twierdzi Jean Baudrillard: „ten, kto panuje nad uniwersalnymi symbolami inności i różnicy, ten panuje nad światem. Ten, kto myśli w kategoriach różnicy, przewyższa wszystkich pod względem antropologicznym (co oczywiste, wszak to on wynalazł antropologię). Przysługuje mu pełnia praw, sam je bowiem ustanawia. Tego, kto nie pojmuje różnicy, tego kto nie bierze udziału w jego grze, czeka zguba”⁴⁰. Pokusa różnicowania jest głęboko zakorzeniona w człowieku. Kiedy w jego otoczeniu pojawia się inna, odróżniająca się od niego chociażby

³⁸T. Todorov, *Podbój Ameryki. Problem Innego*, przeł. J. Wojcieszak, Warszawa 1996, s. 34.

³⁹Na temat interpretacji figury kanibala zob. C.A. Jáuregui, *Canibalia. Canibalismo, calibalismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid–Frankfurt am Main 2008.

⁴⁰J. Baudrillard, *Przejrzystość zła. Esej o zjawiskach skrajnych*, przeł. S. Królak, Warszawa 2009, s. 147.

kolorem skóry jednostka, zaczyna się momentalnie określać wobec niej. Zdaniem Fernando Savatera: „współistnienie z odmiennością wywołuje pewien niepokój i rodzi poczucie niestabilności, zarówno w całej grupie, jak w każdej jednostce. Naśladowanie zachowań innych przestaje być proste. Lustro, jakim jest dla mnie drugi człowiek, nie odbija już obrazu, który uwewnętrzyłem jako jedyny wizerunek wspólnego nam istnienia. Pojawia się w nim coś niepokojąco odmiennego, inna i nie zbadana jeszcze możliwość”⁴¹.

Z kolei dla Fanona, pochodzącego z Martyniki badacza kolonializmu, w relacji kolonizator/kolonizowany zawsze istnieją dwa pola: «białe» i «czarne». Oba różnią się od siebie diametralnie. Dla Europejczyka zostaje zarezerwowana biel jako synonim prawdy, dobra, sprawiedliwości, miłości, edukacji. Tubylcowi z kolei przynależy czerń jako uosobienie grzechu, diabła, dzikości, siły, potencji, zwierzęcości. Ta dychotomia jest bardzo mocno zakorzeniana w kolonialnym, manichejskim wręcz świecie. Jak to wyrazi Fanon: „Jestem Biały, to znaczy przynależą do mnie piękno i męstwo, które nigdy nie były czarne. Jestem kolorem dnia [...] Jestem Czarny: realizuję totalną fuzję świata, sympatyczne pojmowanie ziemi, utratę siebie w sercu kosmosu”⁴².

Fanon twierdzi, że w czasach kolonialnych Czarny pełnił podobną funkcję jak Żyd, będąc niejako jego kolonialnym odbiciem: „zwyczajowo jeśli chodzi o Żyda myślimy o pieniądzach i ich pochodnych, a w przypadku Czarnego myśli się o seksie”⁴³. Podczas gdy Żyd stanowił dla Europejczyków zagrożenie intelektualne, osoba czarnoskóra stanowiła zagrożenie biologiczne. Według Fanona „mieć fobię wobec Czarnego to czuć strach przed tym, co biologiczne”⁴⁴. Dlatego w relacji kolonialnej zależności „Czarny nie ma ontologicznej reprezentacji w oczach Białego [...] w białym świecie kolorowy człowiek ma trudności, aby wypracować swój cielesny schemat”⁴⁵. Biały, patrząc na Czarnego, zawsze widzi w nim ciemną stronę ludzkiej natury. W ujęciu Homi'ego Bhabhy „Czarna skóra rozpęka się pod rasistowskim spojrzeniem, zostaje zastąpiona obrazami zwierzęcości, genitaliów i groteskowości, które

⁴¹ F. Savater, *Mój słownik filozoficzny*, przeł. M. Boryska, K. Kacprzak, W. Krawczyk, Poznań 2001, s. 119–120.

⁴² F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris 1952; korzystam z wydania hiszpańskojęzycznego *Piel negra, máscaras blancas*, przeł. Á. Abad, Buenos Aires 1973, s. 37.

⁴³ *Ibidem*, s. 136.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 91.

ujawniają fobię mitu jednolitego, niezróżnicowanego, białego ciała⁴⁶. Dla hinduskiego badacza: „kolor skóry, będąc kluczowym znaczącym różnicą kulturowej i rasowej w stereotypie, jest najbardziej widocznym z fetyszów, rozmaite dyskursy kultury, polityki i historii traktują go jako «powszechnie znany», odgrywa publiczną rolę w codziennie toczącym się w społeczeństwach kolonialnych dramacie rasowym⁴⁷».

W świecie kolonialnym to Biały zawsze był punktem odniesienia dla Czarnego. Czarny chciał wyglądać jak Biały, chciał się zachowywać, ubierać i wysławiać jak on. Dla Białego z kolei punktem odniesienia zawsze był inny Biały, nigdy Czarny. Fanon na swoim przykładzie ukazuje, jak czarnoskóry mieszkaniec Martyniki od pierwszego spotkania z Europejczykami, którzy uświadamiali mu, że jest «Inny» z powodu koloru swojej skóry, zaczął żyć niejako w rozszczepieniu tożsamości. Lena Magnone zwraca uwagę, że: „Biały człowiek jest dla czarnoskórego jednocześnie Lacanowskim «małym Innym» z fazy lustra (modelem, który należy naśladować, pomimo że to naśladowanie jest zawsze niedoskonałe), jak i «wielkim Innym», wzorem dla identyfikacji symbolicznej, polegającej na utożsamieniu ze znaczącym, wybranym dla nas przez kolonizatora⁴⁸». Musimy pamiętać, że „kolonizator i kolonizowany to starzy znajomi. Kolonizator słusznie mawia, że «go» zna. Przecież sam go stworzył i w dalszym ciągu stwarza⁴⁹».

René Girard, twórca transkulturowej koncepcji kozła ofiarnego, pisze o stygmatach ofiarniczych, które w rzeczywistości decydują o wyborze ofiar i zachowaniu wobec nich. Ważne jest swoiste «odróżnorodnienie» się danych jednostek od większości społeczeństwa. W jego opinii „to nie inne *nomos* widzi się w innym, lecz anomalię, nie inną normę, lecz anormalność; ułomność staje się szpetotą, obcokrajowiec apatrydą⁵⁰». W przypadku czarnoskórych piłkarzy, którzy stają się obiektem rasistowskich zachowań, girardowskim stygmatem ofiarniczym jest właśnie różnica przejawiająca się w posiadaniu innego niż biały koloru skóry.

⁴⁶H. Bhabha, *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Kraków 2010, s. 87.

⁴⁷Ibidem, s. 71–72.

⁴⁸L. Magnone, *Obecność myśli Jacques'a Lacana w dyskursie postkolonialnym. Frantz Fanon: przypadek „czarnego Lacana”*, [w:] K. Stępnik, D. Trześniowski (red.), *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, Lublin 2010, s. 55.

⁴⁹F. Fanon, *Wyklęty lud*, s. 20.

⁵⁰R. Girard, *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Łódź 1987, s. 35.

Takie myślenie stanowi spuściznę kolonializmu i będącego jego emanacją europocentryzmu. Europa od początku swojej ekspansji na inne kontynenty czuła się panią świata, roszcząc sobie prawa do uniwersalizacji. W swojej „Topografii obcego” Bernhard Waldenfels tak to wyraził: „Cząstką dziedzictwa Europy jest to, że uważa ono siebie za inkarnację i strażnika prawdziwej wiary, słusznego rozumu, prawdziwego postępu, cywilizowanej ludzkości, uniwersalnego dyskursu [...] Imię «Europa» pozwala przemawiać «w imieniu», mówcy stają się samozwańczymi rzecznikami. Już nie osądza się jakiejś cywilizacji, wydaje się sądy w imieniu cywilizacji”⁵¹.

RASIZM STADIONOWY

Jak już zaznaczyłem, przestrzenią, w której bardzo często dochodzi do skandalicznych incydentów na tle rasistowskim, są europejskie stadiony piłkarskie. Paradoksalnie, to za sprawą piłki nożnej, najpopularniejszej dziedziny sportu, Europa staje się coraz bardziej rasistowskim kontynentem. Jakże prorocze okazały się słowa Aimé Césaire’a⁵², który ponad pół wieku temu pisał w swoim antykolonialnym pamflecie o organicznym jądzie w żyłach Europy oraz powolnym, ale stałym procesie dziczenia kontynentu. Zjawisko rasizmu stadionowego dowodzi, że Europa wciąż nie potrafi rozwiązać problemu kolonialnego, który sama zrodziła⁵³. Zanim szerzej zanalizuję przedmiotowe zjawisko, w tym miejscu ograniczę się do ogólnego przeglądu najgłośniejszych incydentów z boisk europejskich, jakie miały miejsce w ostatnich latach.

Podczas ligowego meczu pomiędzy Atlético a Espanyolem rozgrywanym w Madrycie w listopadzie 2005 r. obiektem rasistowskich przyśpiewek stał się bramkarz drużyny gości, Kameruńczyk Carlos Kameni. Na filmiku⁵⁴, który zarejestrował zajście, wyraźnie słychać, jak kibice z Madrytu w niewybredny

⁵¹B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2002, s. 146.

⁵²A. Césaire, *Discours sur la colonialisme*, Paris 1955; korzystam z wydania hiszpańskojęzycznego *Discurso sobre el colonialismo*, przeł. J.M. Madariaga, M. Viveros Vigoya, B. Barta Álvarez, Madrid 2006, s. 15.

⁵³Rasizm stadionowy jest tylko jedną z odsłon tego problemu. Znacznie poważniejsze jest zjawisko imigracji i związane z tym kwestie natury politycznej, społecznej i religijnej. Gołym okiem widać, że kolonializm odbija się Europie czkawką.

⁵⁴www.youtube.com/watch?v=oX4QNPfFofEg (dostęp: 30.08.2014).

sposób obrażają kameruńskiego golkipera małpim buczeniem oraz wyzwiskami: „maricón” (pedał), „gorila” (goryl), „plátano” (banan), „diferente” (odmieniec) oraz „¡Salta la valla, Kameni, salta la valla!” (Przeskocz płot, Kameni, przeskocz płot!). Ostatnia z inwektyw nawiązuje bezpośrednio do wysokiego muru znajdującego się w Melilli, który ma zapobiegać przedostawaniu się do Hiszpanii imigrantów z Afryki. Za wybryk swoich kibiców klub Atlético został ukarany karą finansową.

W 2006 r. głośno było o selekcjonerze reprezentacji Hiszpanii Luisie Aragonésie, który podczas treningu reprezentacji narodowej przed meczem eliminacyjnym do mistrzostw świata z Francją w szczególny sposób motywował José Antonio Reyesa, grającego wówczas w londyńskim Arsenalu. Kamery i mikrofony zainstalowane podczas treningu uchwyciły, jak trener podchodzi do Reyesa i doradza, aby powiedział „temu Czarnemu”, że jest lepszy od niego⁵⁵. Miał na myśli Thierry'ego Henry'ego, czarnoskórego napastnika reprezentacji Francji i klubowego kolegę Reyesa z Arsenalu. Sam Aragonés zaprzeczył, jakoby jego słowa miały wydźwięk rasistowski, natomiast nie zaprzeczył, że chodziło mu o francuskiego piłkarza. Mimo to Hiszpański Związek Piłki Nożnej ukarał trenera grzywną 3 tysięcy euro.

W listopadzie 2011 r., podczas derbów Stambułu pomiędzy drużynami Fenerbahce a Galatasaray, rasistowskich ataków ze strony kibiców gospodarzy doświadczył reprezentant Wybrzeża Kości Słoniowej Emmanuel Eboué, grający w drużynie gości. Kibice nie tylko szykanowali piłkarza wyzwiskami, ale także rzucali w niego butelkami, zapalniczkami oraz innymi niebezpiecznymi przedmiotami⁵⁶. Blisko pół roku później, w kwietniu 2012 r., podczas kolejnego meczu pomiędzy tymi drużynami, rozgrywanego również na stadionie Fenerbahce, Iworyjczyk ponownie padł ofiarą rasistowskich ataków ze strony kibiców gospodarzy. Tym razem sytuacja wyglądała dramatycznie, ponieważ jeden z kibiców wtargnął na murawę i biegł z zaciśniętymi pięściami w kierunku piłkarza⁵⁷. Groźną atmosferę podsycał jeszcze akompaniament małpiego buczenia w tle.

W maju 2013 r., podczas meczu ligi włoskiej pomiędzy Milanem a Romą, rasistowskich okrzyków doświadczył napastnik drużyny z Mediolanu Mario

⁵⁵Cała sytuacja na stronie www.youtube.com/watch?v=jT9yau0F_9U (dostęp: 30.08.2014).

⁵⁶Deszcz przedmiotów lecących w kierunku piłkarza na stronie www.youtube.com/watch?v=I9ZerVnSOoo (dostęp: 30.08.2014).

⁵⁷Agresję kibica wobec Eboué można zobaczyć na stronie www.youtube.com/watch?v=fht3NpkzWwo (dostęp: 30.08.2014).

Balotelli, którego biologiczni rodzice pochodzą z Ghany. Na załączonym filmiku⁵⁸ widać, jak piłkarz palcem na ustach i machając rękoma w kierunku trybuny, z której go obrażano, próbuje uciszyć swoich prześladowców. Z powodu incydentu mecz został na kilka minut przerwany. Kilka miesięcy później, we wrześniu, po meczu na San Siro w Mediolanie między Milanem a Napoli (1:2), kibice neapolitańscy zaczęli rozpowszechniać w swoim mieście koszulki z następującym tekstem: „Milanisti se fate lavare Balotelli con la varechina, puzzerà sempre”⁵⁹ (Kibice Milanu, nawet jak Balotelli będzie się mył wybielaczem, zawsze będzie cuchnął). Mimo swojej rasistowskiej wymowy koszulki wzbudziły zainteresowanie turystów. Ciekawostką w całej sprawie jest fakt, że Balotelli, mając włoskie obywatelstwo, broni barw reprezentacji narodowej tego kraju. Jednak nie wszystkim Włochom taka sytuacja się podoba. Wobec piłkarza często formułowane są złośliwe komentarze, np. że „czarni” Włosi nie istnieją. Wszystkiemu winne jest pochodzenie *Super Mario*, na które wskazuje kolor jego skóry. Przy okazji Włosi protestują przeciwko wielokulturowej Italii.

W październiku 2013 r. zawodnik hiszpańskiej Granady, Kameruńczyk Allan Nyom, został zaatakowany w trakcie wyjazdowego meczu z Elche. Piłkarz nie wytrzymał obelg i kopnął piłkę wysoko w kierunku trybuny, z której dochodziły go rasistowskie wyzwiska⁶⁰. Arbiter spotkania ukarał go za to żółtą kartką, co zwiększyło skalę jego upokorzenia. Reakcja Nyoma spowodowała wzrost agresji wśród miejscowych kibiców, którzy nie ustawali w wulgarnym wyzywaniu zawodnika. Zachowanie piłkarza (agresja, złość), a także sędziego spotkania (ukaranie wyszydzanego zawodnika żółtą kartką) wpisują się w kolonialny schemat hierarchii ras, w którym zawsze winny jest tubylec (Czarny, Indianin, mieszaniec). W tym konkretnym przypadku kara, będąca rezultatem „złego” zachowania, również została zapisana na konto czarnoskórego piłkarza. Sędzia spotkania nie potrafił podejść empatycznie do Nyoma, stać go było tylko na ukaranie „winnego”, co właściwie należy odczytywać jako gest solidarności z rasistowskimi kibicami. Zachowanie arbitra ma wyraźne znamiona postawy typowej dla relacji kolonialnych, o których Fanon tak pisze: „w świecie urządzonym przez kolonizatora skolonizowany zawsze jest potencjalnym wino-

⁵⁸ www.youtube.com/watch?v=rUKQ1iRfB7Q (dostęp: 30.08.2014).

⁵⁹ <http://depor.pe/futbol-internacional/mario-balotelli-camisetas-racistas-napoles-napoli-1001593> (dostęp: 30.08.2014).

⁶⁰ Reakcję Nyoma można zobaczyć na stronie www.youtube.com/watch?v=mQImYC_6dCQ (dostęp: 30.08.2014).

wajcą. Jego wina nie wiąże się z poczuciem odpowiedzialności; jest rodzajem przekleństwa, mieczem Damoklesa”⁶¹. Wydaje się, że również Nyom mógł zareagować inaczej, a nie tylko złością i wykopaniem piłki w stronę tych, którzy go obrażali. Jego zachowanie to klasyczny przykład agresji reaktywnej będącej odpowiedzią na agresję proaktywną, której sam doświadczył.

W lutym 2014 r., po zakończonych już derbach Madrytu w ramach Copa del Rey na Santiago Bernabéu, ci spośród piłkarzy Realu, którzy nie grali w tym meczu w podstawowym składzie, wybiegli na murawę, aby potrenować. Obecna jeszcze na trybunach grupa około pięciuset kibiców Atlético nagle zaczęła skandować rasistowskie okrzyki⁶² pod adresem piłkarza Realu, Brazylijczyka Marcelo. Piłkarz usłyszał m.in.: „¡Eres un mono, Marcelo, eres un mono!” (Jesteś małpą, Marcelo, jesteś małpą!). Na boisku obecny był także malutki synek piłkarza, którego wspomniana grupa kibiców również nie oszczędziła, krzyżąc: „Marcelo no es tu padre” (Marcelo nie jest twoim ojcem) oraz „Esperamos que tu padre muera” (Mamy nadzieję, że twój ojciec umrze). Zdarzenie to również było komentowane w hiszpańskich i brytyjskich mediach⁶³. Nie był to pierwszy przypadek, kiedy kibice Atlético Madryt potraktowali w ten sposób brazylijskiego piłkarza. Podczas wcześniejszych ligowych derbów z Realem, rozgrywanych na stadionie Vicente Calderón w marcu 2011 r., kibice Atlético również skandowali w jego kierunku „Eres un mono, Marcelo, eres un mono!”⁶⁴.

Wszystkie te przykłady pokazują, że będący konsekwencją kolonializmu rasizm, dający prymat białym wartościom, ciągle jest obecny w Europie. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że w kraju takim jak Hiszpania stanowi wręcz plagę⁶⁵. Nie lepiej sytuacja ma się we Włoszech, Francji czy Rosji. Jedyńą „winą”

⁶¹F. Fanon, *Wyklęty lud*, s. 32.

⁶²Zachowanie kibiców wobec Marcelo na stronie www.youtube.com/watch?v=gaGhgb3LSd4 (dostęp: 30.08.2014).

⁶³www.marca.com/2014/02/06/futbol/real-madrid-atletico-madrid/1391679421.html (dostęp: 30.08.2014). www1.skysports.com/football/news/11835/9152224/copa-del-rey-real-madrids-marcelo-alleged-victim-of-racist-abuse-after-derby-win (dostęp: 30.08.2014).

⁶⁴Filmik można zobaczyć na stronie www.youtube.com/watch?v=eSR7FafUj0 (dostęp: 30.08.2014).

⁶⁵Rasistowskie ataki na sportowców w Hiszpanii występują nie tylko na boiskach piłkarskich, lecz także na innych arenach. Skierowane są zarówno w stronę czarnoskórych zawodników, jak również mają znamiona antysemityzmu. Te ostatnie mają miejsce także w Internecie, ściślej na Twitterze. Tak było po zwycięstwie izraelskiej drużyny Maccabi Tel Aviv nad faworyzowanym Realem Madryt w finale Euroligi koszykówki, rozegranym 18 maja 2014 r. w Mediolanie. Po meczu portale społecznościowe zalała fala wulgarnych antysemitycznych komentarzy. W reakcji na

atakowanych piłkarzy jest kolor ich skóry, nie akceptowany przez tych Europejczyków, którzy trwają po dziś dzień w kolonialnej mentalności. Najwyraźniej nie potrafią, jak Prospero z „Burzy” Szekspira, uwolnić się od swoich Kalibanów, potrzebnych im do kreowania przeciwstawnej tożsamości, opartej na przekonaniu (a raczej iluzji) o wyższości rasy białej.

Europa robi zdecydowanie za mało albo stosuje niewłaściwe środki, by zmienić ten stan rzeczy. Z pewnością nie wystarczą tutaj inicjatywy podejmowane przez same instytucje piłkarskie, koncentrujące swoją uwagę na tym, by wyeliminować te sytuacje, które w trakcie meczu mogą prowokować ewentualny konflikt. Tak więc krwawiący piłkarz musi opuścić boisko, nie może też mieć śladów krwi na koszulce, a piłkarz, który zdejmie koszulkę, musi zostać ukarany żółtą kartką, bo jej zdjęcie tworzy potencjalne pola dystynkcji rasowej. Tego rodzaju środki zmierzają do uczynienia z boiska piłkarskiego swoistego miejsca utopii: „Intencje światowych władz piłkarskich są oczywiste: mecz piłkarski w czasach postfutbolu ma kreować przestrzeń utopii — ładu idealnego, w którym znoszone są wszelkie pola konfliktu, ba, sam mecz przestaje być przestrzenią walki. Na czas widowiska piłkarze mają stać się bytami kulturowo przezroczystymi: pozbawionymi przynależności etnicznej, rasowej i religijnej oraz wyzuci z sympatii politycznych”⁶⁶.

Moim zdaniem w żaden sposób nie da się spełnić takiego oczekiwania, gdyż nie może być mowy o kulturowej przezroczystości piłkarzy. UEFA pomyślała o tym, żeby usunąć krew z boiska, wprowadziła karę w postaci żółtej kartki za zdjęcie koszulki, zapominając jednak, że piłkarz nie zmienia sobie skóry. Skóra piłkarza, jego twarz, jest widoczna z daleka, jej koloru nie zakryje żaden strój. To zdumiewające, że w XXI w., ponad 50 lat po Fanonie, w dalszym ciągu trzeba uświadamiać Europejczyków, że kolor skóry nie czyni żadnego człowieka gorszym. Dopóki Europejczycy nie zmienią swojego sposobu myślenia, dopóty kolor skóry będzie dzielił. Przekonująco wyraził to Lilian Thuram, były czarnoskóry reprezentant Francji, który po zawieszeniu butów na kołku zaangażował się w walkę z rasizmem: „Dopóki będziemy więźniami XIX-wiecznej ideologii, która klasyfikowała ludzi na rasy niższe i wyższe, aby usprawiedliwić

to organizacje żydowskie w Hiszpanii złożyły pozew zbiorowy, w którym domagają się ścigania nie tylko właścicieli pięciu portali, ale także kilkunastu tysięcy użytkowników Twittera, którzy rozpowszechniali antysemickie wulgaryzmy. Więcej na ten temat na stronie <http://wirtualnapolonia.com/2014/05/28/antysemickie-cwierkanie-ma-byc-ukarane> (dostęp: 02.09.2014).

⁶⁶M. Czubaj, J. Drozda, J. Myszkowski, *Postfutbol. Antropologia piłki nożnej*, Gdańsk 2012, s. 207.

istnienie kolonii, nie będziemy mogli zrozumieć, że bycie Czarnym lub Białym to konsekwencja odpowiedniego uwarunkowania. Bo żadne dziecko nie rodzi się czarne albo białe. Może być ewentualnie różowe, beżowe i brązowe. «My dopiero stajemy się czarni albo biali». Trzeba wyjść z tej klatki kolorów, zdekolonizować nasze umysły. Osiągniemy to, zmieniając nasz świat wyobrażeń⁶⁷.

ZNOSZENIE METROPOLII

Przejdźmy teraz do głównego wątku mojej analizy rasizmu stadionowego. Z jednej strony interesują mnie tu zachowania dyskryminowanych piłkarzy, które wykraczają poza zwykłe odruchy złości. Czy można doszukiwać się w nich głębszego sensu? Z drugiej — motywy rasistowskich zachowań kibiców europejskich. Czy wyrażają one jedynie typowy strach przed innością, czy też bardziej złożoną relację, w której figura kolonialnego barbarzyńcy organizuje wyobraźnię Europejczyka? Przyjrzyjmy się bliżej kilku wybranym przykładom.

Pierwszy z nich dotyczy reakcji Samuela Eto'o, kiedy ten był jeszcze zawodnikiem *Blaugrany*. W lutym 2006 r., podczas ligowego meczu rozgrywanego w Saragossie z miejscowym Realem, Kameruńczyk nie wytrzymał ciągłego obrzucania go rasistowskimi wyzwiskami i pokazując sędziemu palcem na kolor swojej skóry oświadczył, że nie będzie więcej grał w tym meczu i schodzi z boiska⁶⁸. Kamery zarejestrowały jak piłkarz, schodząc z murawy, kiwa palcem w geście niezgody i powtarza „Yo ya no juego más!” (Ja już więcej nie gram!). Tylko dzięki perswazji sędziego spotkania oraz zawodników z obu drużyn piłkarz ostatecznie pozostał na boisku. Mimo to swoją postawą wyznaczył pewną granicę, którą on sam ustanowił i której nie miał zamiaru przekraczać. Jego zachowanie należy interpretować nie tyle w kategoriach złości na wulgarne i rasistowskie okrzyki płynące pod jego adresem z trybun, ale jako formę buntu. Chęć zejścia z boiska była jawną manifestacją piłkarza wobec tego, co go spotkało. Swój marszem do linii bocznej boiska powiedział wyraźne *basta* (dość) swoim prześladowcom. Wskazując na kolor swojej skóry, dał do zrozumienia, że skoro kibice lokalnej drużyny nie uważają go za równego sobie ani innym Białym piłka-

⁶⁷Rasizm à la française. Wywiad z Lilianem Thuramem, Forum 7, 2010, s. 28.

⁶⁸Reakcję piłkarza można zobaczyć na stronie www.youtube.com/watch?v=gQv4aIXaGQ4 (dostęp: 02.09.2014).

rzom, on nie ma zamiaru dalej uczestniczyć w tym widowisku. W ten sposób Eto'ò odwrócił kolonialne spojrzenie: to już nie Biały/Europejczyk łączący go z trybun wyznacza swoim spojrzeniem, gestem i krzykiem granice tego, co ludzkie i cywilizowane, lecz on, czarnoskóry piłkarz swoim protestem kreśli europejskim kibicom granicę dobrego smaku, oglądy i kultury.

W ten sam schemat wpisuje się przykład Ghańczyka Kevina-Prince Boatenga, który jeszcze jako zawodnik AC Milan w styczniu 2013 r. doprowadził do końca ideę Kameruńczyka i w reakcji na rasistowskie zachowanie kibiców zespołu Pro Patria z Lombardii, z którym Mediolańczycy rozgrywali sparingowe spotkanie, piłkarz najpierw kopnął futbolówkę w sektor z kibicami/rasistami, a następnie zszedł z boiska [fot. 1]. Jego gest został wzmocniony tym, że razem z nim z boiska zeszła cała drużyna Milanu, a spotkanie zostało przerwane⁶⁹. Ostatecznie piłkarz z Ghany opuścił Włochy, właśnie z powodu rasizmu panującego w tym kraju. Kilka miesięcy później, w lipcu 2013 r., podobnie zachował się inny piłkarz Milanu, Gwinejczyk Kévin Constant⁷⁰. W 34 minucie finałowego spotkania turnieju Trofeo TIM, które *Rossoneri* rozgrywali z zespołem Sas-



Fot. 1. Kevin Prince Boateng opuszcza boisko wraz z całą drużyną Milanu w proteście przeciwko rasistowskim okrzykom części kibiców z Lombardii

http://images.teinteresa.es/deportes/Milan-abandona-partido-insultos-racistas_TINVID20130103_0013_3.jpg (dostęp: 25.10.2014)

suolo, piłkarz, mając dość ciągłych rasistowskich okrzyków pod swoim adresem, zdecydował się opuścić boisko. Pikanterii całej sytuacji dodaje fakt, że tym, który wszedł w jego miejsce, był... Kevin-Prince Boateng.

Podobnie jak Kevin-Prince Boateng zachował się brazylijski piłkarz Roberto Carlos występujący w barwach rosyjskiego klubu Anży Machaczkała. W czerwcu 2011 r., kiedy jego drużyna rozgrywała mecz wyjazdowy z Krylią Sowieców, w ostatniej minucie meczu jeden z kibiców rzucił w niego bananem⁷¹. W odpo-

⁶⁹Zejście Boatenga i całej drużyny Milanu z boiska można zobaczyć na stronie www.youtube.com/watch?v=yZBJ2-jomdA (dostęp: 02.09.2014).

⁷⁰Filmik z tego zajścia dostępny na stronie www.youtube.com/watch?v=aG0RIpkEuDY (dostęp: 02.09.2014).

⁷¹www.youtube.com/watch?v=aFahv-TmGwE (dostęp: 02.09.2014).

wiedzi brazylijski piłkarz zdjął opaskę kapitańską i wyraźnie zniesmaczony całą sytuacją opuścił plac gry.

Inny przykład związany jest ze wspomnianą już wcześniej konsumpcją banana przez Daniego Alvesa, Brazylijczyka grającego na co dzień w FC Barcelona. Akt konsumpcji banana doczekał się pochwał ze strony środowiska piłkarskiego, ale nie tylko. Pod jego wpływem w kampanię na rzecz walki z rasizmem zaangażowali się ludzie z różnych środowisk, symbolicznie zjadając banana i dokumentując ten fakt na zdjęciu⁷² [fot. 2]. Gest Daniego Alvesa wywołał duże zainteresowanie, ponieważ postąpił on tak, jak nie spodziewali się tego ci, którzy rzucili w niego bananem. Gest ten należy odczytywać jako wyraźny sprzeciw wobec traktowania go jak „małpę”, której rzuca się banana na pożarcie. Swoim gestem Brazylijczyk zawstydził rasistów, symbolicznie zmieniając ich status z ciemężycieli w ofiary własnej głupoty, rasizmu, homofobii, nietolerancji i braku poszanowania godności ludzkiej. Alves, zjadając banana, dokonał symbolicznej „konsumpcji” swojego ciemężyciela. Można tu mówić o odwróceniu kolonialnej figury kanibala, która jako trop kulturowy służyła i — jak pokazuje ten i wiele innych przykładów z aren sportowych — wciąż służy konstruowaniu dyskursu na temat „Innego”. Hiszpański kibic, rzucając w Alvesa bananem, wpisał się w kolonialny schemat, za pomocą którego europejscy kolonizatorzy nadawali ontologiczne zna-



Fot. 2. Dani Alves podnosi i konsumuje banana rzuconego w jego kierunku z trybun
<http://www.extralucha.com/wwe-fotos-images-smackdown-raw/2014/04/Dani-Alves-se-come-una-banana-diciendo-NO-al-Racismo-en-el-Barcelona-vs-Villarreal.jpg>
 (dostęp: 25.10.2014)

⁷²Również piszący te słowa w ramach zajęć ze studentami drugiego roku kulturoznawstwa (przedmiot Teoria uczestnictwa w kulturze) w Instytucie Kultury Europejskiej UAM, w maju 2014 r., rozważając fenomen kolonialności zaproponował studentom wsparcie inicjatywy i wspólną konsumpcję banana w geście solidarności z piłkarzem. Studenci bez wahania przyłączyli się do apelu. Efektem tego było wspólne zdjęcie i notka zatytułowana. „Wszyscy jesteśmy małpami” napisana przez jednego ze studentów: www.ceg.amu.edu.pl/index.php/38-strona-glowna-ike/gl-aktualnosci/501-wszyscy-jestesmy-malpami (dostęp: 25.10.2014).

czenie kolonizowanym krajowcom. Konsumpcja banana oznacza zerwanie z tą kolonialną hierarchią. W mojej opinii reakcja Alvesa, a także późniejsze wsparcie, które otrzymał od kolegów z boiska, działały więcej dla walki z rasizmem na stadionach niż liczne kampanie organizowane przez FIFA i UEFA. Wspomniany już Liliam Thuram, odnosząc się do gestu Alvesa, tak skomentował zjawisko rasizmu stadionowego: „Dramatyczne jest konkretnie to, że rasizm jest obecny na stadionach piłkarskich od bardzo dawna, ale świat futbolu nie uczynił nic, by rozwiązać ten problem. Proszę zobaczyć, co się stało z Dani Alvesem (który zjadł banana rzuconego w niego, kiedy wykonywał rzut różny). Cały świat go oklaskiwał, ale ja sądzę, że to, co zrobił, nie jest tak naprawdę ważne. Ważne jest to, że sędziowie nie zrobili nic, ani piłkarze, ani nikt inny. To Alves, osoba, która doznała rasistowskiego ataku, był tym, który musiał zareagować”⁷³.

Na szczególne zainteresowanie zasługuje zachowanie senegalskiego piłkarza Papy Kouli Diopa podczas meczu ligowego Levante–Atlético Madryt w maju 2014 r. Warto dodać, że zajście to miało miejsce dokładnie tydzień po incydencie z Alvesem. Podczas wykonywania rzutu różnego w okolicy trybun, gdzie znajdowało się około ośmiu tysięcy kibiców *los colchoneros*, niektórzy z nich zaczęli wydawać w kierunku Diopa małpie okrzyki. Piłkarz bardzo się zdenerwował, zaczął gestykulować w kierunku trybun, by w końcu zatańczyć w narożniku boiska [fot. 3]. Taniec Diopa rozwścieczył kibiców Atlético, którzy z jeszcze większym zapałem zaczęli wyzywać i lżyć czarnoskórego piłkarza. Chwilę później Diopa próbowali pocieszać piłkarze obu drużyn⁷⁴. Sam piłkarz po meczu tak skomentował swoje zachowanie: „Cała sytuacja bardzo mnie dotknęła. Wykonywałem rzut różny i nagle część kibiców Atlético zaczęła wydawać małpie odgłosy. Aby temu zapobiec, zacząłem tańczyć jak małpa, ale nikogo nie obraziłem”⁷⁵. Tańcząc, Papa Diop wykazał się dystansem do samego siebie, ośmieszając europejskich kibiców, uwieczonych w klatce stereotypów rasowych. Jego zachowanie wpisuje się w ten schemat reakcji, którym kierował się Dani Alves. O ile Brazylijczykowi do zanegowania aktu rasizmu skierowanego w jego stronę posłużył banan, o tyle Diop wykorzystał w tym celu

⁷³Liliam Thuram: No es normal que el fútbol no haya encontrado todavía una solución para el racism, <http://es.euronews.com/2014/06/06/lilian-thuram-no-es-normal-que-el-futbol-no-haya-encontrado-todavia-una-> (dostęp: 25.10.2014).

⁷⁴Całą sytuację można zobaczyć na www.laprensa.hn/deportes/f%C3%BAAtbolinternacional/705764-98/video-jugador-del-levante-se-pone-a-bailar-ante-gritos-de-mono (dostęp: 25.10.2014).

⁷⁵Ibidem.

taniec. W ten sposób Senegalczyk, na przekór kibicom, jeszcze mocniej zaakcentował swoją czarną tożsamość. Tańcząc do małpich okrzyków, wpisał się bowiem również w koncepcję *négritude*⁷⁶, która zawiera postulat bycia dumnym z „murzyńskich” wartości. Jako «Inny», odpowiadając tańcem na rasistowskie buczenie Białych kibiców Atlético, dał nie tylko wyraz swoim umiejętnościom tanecznym, tradycyjnie przypisywanym osobom czarnoskórym. Dokonał czegoś więcej, odwrócił logikę kolonialną, co można odczytywać jako „antyrasistowski rasizm”⁷⁷, by użyć określenia Sartre’a. W jego ujęciu manifestacja „murzyńskości” jest nie tylko momentem negatywności, ale krokiem dalej, zmierzającym w istocie do jej zniszczenia, co ma doprowadzić do zniesienia różnic rasowych⁷⁸.



Fot. 3. Papa Diop tańczy do „małpiego buczenia” kibiców Atlético Madryt
<https://pbs.twimg.com/media/BmzxE3CCY-AEM9cX.jpg:large> (dostęp:02.09.2014)

⁷⁶*Négritude* — ruch literacko-polityczny stworzony w latach 30. XX w. przez Aimé Césaire’a w obronie „murzyńskości”. Był on reakcją na dyskryminację i ucisk kulturowy francuskiego systemu kolonialnego. Wyrażał sprzeciw wobec asymilacji kulturowej i polityki społecznej Francji. Zachęcał do wzmocnienia kultur afrykańskich i ich walorów oraz zwalczania tendencji czarnoskórych do bycia takimi jak biali kolonizatorzy. Jak to ujął Césaire, „Murzyńskość jest to czarny sposób bycia białym”. W tym kontekście ciekawa wydaje się opowieść przytaczana przez Fanona w jego książce „Czarna skóra, białe maski”, w której przywołuje wspomnienia z dzieciństwa: „Kiedy jestem nieposłuszny, kiedy robię zbyt dużo hałasu, mówią do mnie «nie udawaj czarnego»” (F. Fanon, *Piel negra...*, s. 158). Było to co najmniej dziwne, biorąc pod uwagę fakt, że Fanon był w rzeczywistości czarnoskóry. To pokazuje, jak dalece w kolonialnym świecie czarnoskórzy mieszkańcy Martyniki pragnęli naśladować styl życia i zachowania białych kolonizatorów.

⁷⁷J.P. Sartre, *Orphée noir*, [w:] L. Sédar Senghor (red.), *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Paris 1948, s. xiv.

⁷⁸Używając w swoim eseju dialektyki heglowskiej, Sartre twierdzi, że „murzyńskość” jest antytezą, momentem negatywności w odpowiedzi na tezę o białej supremacji. Przeciwwstawienie wartościom Białego człowieka wartości Czarnego prowadzi do uświadomienia sobie przez tego ostatniego swojej głębokiej wyjątkowości. I to jest pierwszy krok, konstruktywny, „murzyńskości”, o którym autor „Czarnego Orfeusza” mówi wyraźnie, kiedy pisze, że w poematach składających się na antologię „Czarni zwracają się do Czarnych, by mówić o Czarnych; ich poezja nie jest ani satyrą, ani przekleństwem: jest świadomością” (ibidem, s. xi). Ta sartreowska dialektyka nie jest jednak tylko afirmacją niezależności kulturowej Czarnych. Jest też proklamacją możliwości uniwersalnej syntezy człowieczeństwa, w której nie będzie „prawdy krwi”. Aby taka synteza się dokonała, konieczna jest destrukcja „murzyńskości”. Jak pisze Sartre: „Czarna

Spróbujmy teraz przyjrzeć się motywom rasistowskich zachowań europejskich kibiców. Wykorzystam do tego wspomnianą koncepcję «kozła ofiarnego», która pozwala wyjaśnić, dlaczego piłkarskim kozłem ofiarnym zostają czarnoskórzy piłkarze. Po pierwsze, posiadają wszelkie znamiona stygmatów ofiarniczych, o których pisze Girard⁷⁹: są zwyczajnie inni niż pozostali, a ich największym stygmatem jest kolor skóry. Po drugie, często wystarczy tylko pewien sygnał, o którym wspomina francuski filozof. Na przykład to, że czarnoskóry piłkarz dobrze gra w piłkę, jest szybki, zwinny, ma doskonałą kondycję, idealną muskulaturę ciała, wreszcie dużo pieniędzy, które zarabia. Wszystko to w przeciętnym europejskim kibicu może powodować uczucie frustracji i zagrożenia w obrębie własnej grupy. Oto bowiem Biały/Europejczyk, spadkobierca imperium, widzi swoje prawdziwe odbicie w czarnoskórym dzikim, który ma wszystko to, czego on sam nie posiada. Girard pisze: „Prześladowcy zawsze dochodzą do przekonania, że niewielka grupa indywidualów — czy nawet pojedyncza jednostka — mimo swojej względnej słabości może stać się niebezpieczna dla całej wspólnoty. I właśnie owa stereotypowość oskarżenia ułatwia i uprawomocnia tego typu przekonania, odgrywając rolę pośrednika. Jest mostem łączącym znikomość indywidualium z ogromem ciała społecznego”⁸⁰.

Od frustracji już tylko mały krok do myślenia o hierarchii ras, do stereotypów, by kozioł ofiarny narodził się w umyśle europejskiego kibica. Często takim sygnałem może być bramka zdobyta przez czarnoskórego piłkarza, która pogrąża ukochany zespół takiego kibica. Niekiedy jednak zachodzi tu pewien paradoks. Otóż kibice jednej drużyny potrafią wyzywać od małp i obrażać w niewybredny sposób czarnoskórego piłkarza drużyny przeciwnej, a jednocześnie fetować sukces swojej drużyny osiągnięty dzięki bramkom zdobytym również przez czarnoskórego piłkarza. Z tego paradoksu zdał sobie sprawę Didier Drogba, pochodzący z Wybrzeża Kości Słoniowej piłkarz tureckiego Galatasaray, obecnie reprezentujący londyńską Chelsea, z którą wcześniej związany był przez wiele lat. Kiedy w maju 2013 r., podczas derbów Stambułu pomiędzy Fenerbahce a Galatasaray, on i jego rodak Emmanuel Eboué, obaj reprezentu-

poezja jest ewangeliczna, oznajmia dobrą nowinę: murzyńskość jest ponownym spotkaniem” (ibidem, s. xv). Zauważmy jednak, że francuski filozof definiuje „murzyńskość” jako «przejście» (un passage), a nie «cel» (un aboutissement) (ibidem, s. XLI).

⁷⁹R. Girard, *Kozioł ofiarny*, s. 21–36.

⁸⁰Ibidem, s. 25.

jący Galatasaray, byli przy piłce, za każdym razem kibice Fenerbahce wydawali w ich kierunku małpie odgłosy, rzucili także banana. Mecz zakończył się zwycięstwem Fenerbahce 2:1 dzięki dwóm bramkom strzelonym przez... czarnoskórego Kameruńczyka Pierre'a Webó. Po meczu Drogba w ironiczny i demaskatorski sposób skomentował całą sytuację na swoim koncie na Facebooku: „Nazwaliście mnie małpą, ale gdy Chelsea pokonała Fenerbahce w 2008 roku, płakaliście. Nazwaliście mnie małpą, ale skakaliście przed telewizorami, kiedy wygrywałem Ligę Mistrzów. Nazwaliście mnie małpą, ale byliście wściekli, kiedy zdobyłem z Galatasaray mistrzostwo. I najsmutniejsza rzecz: nazwaliście mnie małpą, a gdy mój „małpi” brat Webó zdobył dla Fenerbahce dwa gole, zapomnieliście o tym i skakaliście z radości. Jak możecie w ogóle nazywać się prawdziwymi kibicami?”⁸¹.

Zachowanie kibiców zespołu Fenerbahce potwierdza tezę Girarda o «mimetycznym pożądaniu»⁸² i «przemocy mimetycznej», która prowadzi do przemiany „mimetycznej postawy *wszyscy-przeciwko-wszystkim*, która rozbija wspólnoty, w mimetyzm *wszyscy-przeciwko-jednemu*, który je gromadzi i na powrót jednoczy [...]”⁸³. Schemat „wszyscy przeciwko wszystkim” groziłby zawsze unicestwieniem wspólnoty (ludzie rywalizowaliby ze sobą, chcieliby pożądać rzeczy, które nawzajem posiadają w obrębie np. danej grupy), natomiast zamiana tego schematu w inny — „wszyscy przeciwko jednemu”, tak naprawdę przywraca wspólnocie jedność⁸⁴. Jak konkluduje francuski filozof, „ofiara mimetycznego porywu zostaje wybrana przez sam mimetyzm, jest substytutem wszystkich innych ofiar, które mógłby wybrać tłum, gdyby sprawy potoczyły

⁸¹ www.sportfan.pl/arttykul/nazywacie-mnie-malpa-a-sami-drogba-zrugal-kibicow-rasistow-42744 (dostęp: 29.10.2014).

⁸² „Jeżeli bowiem jednostki z natury skłonne są pożądać tego, co mają ich bliźni, czy też po prostu pragnąć różnych rzeczy, to w łonie ludzkich grup musi istnieć bardzo silna tendencja do rywalizacji i związanych z nią konfliktów”. R. Girard, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, przeł. E. Burska, Warszawa 2002, s. 21.

⁸³ *Ibidem*, s. 34. Girard pisze też o „porywie mimetycznym”, który w jego opinii „w jedną wiązkę zbiera wszystkie — dotąd niezależne — zgorszenia i kieruje je przeciwko tej samej ofierze. Jak rój pszczół wokół królowej, tak zgorszenia gromadzą się przeciwko jednej ofierze i wokół niej”. *Ibidem*, s. 36.

⁸⁴ Slavoj Žižek twierdzi, że rasizm jest fantazją, która pozwala ukryć niemożliwość istnienia społeczeństwa jako organicznej i symbolicznej całości. Dzięki postaci «Innego» (słoweński filozof pisze o Żydzie), który niczym obce ciało rozbija od wewnątrz społeczny organizm, możliwa staje się fantazja o harmonijnej i spójnej jedności. Zob. jego *Enjoy Your Symptom!* Jacques Lacan in *Hollywood and Out*, New York–London 1991, s. 90.

się inaczej”⁸⁵. Mówiąc o kozle ofiarnym, stwierdza: „Bez trudu dostrzegamy, że kozły ofiarne mnożą się wszędzie tam, gdzie ludzkie grupy starają się zamknąć w swojej tożsamości wspólnoty, miejsca, narodu, ideologii, rasy, religii itp.”⁸⁶. Na pytanie, czy ofiara będąca kozłem ofiarnym może zostać wybrana przypadkowo, czy może być wyborem będącym efektem pomieszania dowolności i konieczności, Girard odpowiada: „Tam gdzie nie ma żadnych szczególnych oznak, kto miałby być ofiarą, wybór kozła ofiarnego dokona się w całkowicie dowolny sposób. W kluczowym momencie coś zostanie odebrane jako sygnał — to może być cokolwiek — a wszyscy będą myśleli, że znaleźli winowajcę. Mechanizm kozła ofiarnego działa w pewien sposób jak pseudonauka, jak wielkie odkrycie albo jak coś, co nagle ujawniono. Każdy może potwierdzić słuszność tego mechanizmu w oczach swych bliźnich, a pewność tłumu zostaje dzięki temu wzmocniona”⁸⁷.

Okazuje się, że czarnoskóry piłkarz z „mojej” drużyny nie staje się obiektem mimetycznego pożądania, bo należy do „mojej” grupy. Jeśli uczyniłbym z niego kozła ofiarnego, wówczas przyczyniłbym się do rozbicia mojej własnej wspólnoty. Co innego czarnoskóry piłkarz z obcej/przeciwnej drużyny. Atak na niego i uczynienie z niego kozła ofiarnego nie tylko pozwala znaleźć ujście frustracjom drzemającym w kibicach, ale również, poprzez samo-określenie się wobec «Innego», ustanawia wspólną tożsamość oraz buduje specyficzną wspólnotę — wspólnotę swoich. Paradoksalnie można by rzec, nawiązując do kolonialnej dychotomii, która dzieliła tubylców na „dobrych dzikich” i „złych dzikich”, że w schemacie tym istnieją „dobrzy Czarni” i „zli Czarni”.

W jaki sposób może dojść do powstania schematu kozła ofiarnego, w którym biały kibic na ofiarę wyznacza czarnoskórego piłkarza? Po pierwsze, wśród kibiców musi istnieć pewien społeczny i kulturowy kryzys. Mogą rekrutować się z niskich warstw społecznych, żyjących w ubóstwie, ale równocześnie mogą pochodzić z klasy średniej, a nawet z elit, a w sensie mentalnym i kulturowym dawać prymat różnego rodzaju ideologiom, również tym rasistowskim. Po drugie, musi istnieć opis rzekomej „zbrodni”, której dopuściła się ofiara. Tutaj mogą dochodzić do głosu wszelkie stereotypy, że Czarni to w większości potomkowie niewolników, dzicy, nie posiadający ogłady, kultury, manier, wykształcenia,

⁸⁵ R. Girard, *Widziałem szatana*, s. 37.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 173.

⁸⁷ R. Girard, *Początki kultury*, przeł. M. Romanek, Kraków 2006, s. 81–82.

będący również zagrożeniem biologicznym dla białych kobiet⁸⁸. Po trzecie, musi nastąpić desygnowanie autorów „zbrodni” i dostrzeżenie u nich znaków selekcji ofiarniczej. Tutaj zadziała przede wszystkim kolor skóry, który będzie elementem «odróżnorodnienia» Czarnych od Białych, by odwołać się do terminologii Girarda. Po czwarte, musi nastąpić „kolektywny mord”. W przypadku czarnoskórych piłkarzy ich „zbrodnią” będzie dobra gra w piłkę i, w efekcie, pograżenie drużyny, której kibicują oprawcy.

ZAKOŃCZENIE

Powyższe przykłady pokazują sposoby, jakimi czarnoskórzy piłkarze, ofiary rasizmu, zrywają z kolonialnym schematem hierarchizującym ludzi według koloru skóry. Manifestacyjne zejście z boiska, konsumpcja banana, taniec do małych okrzyków jawią się jako antykolonialne strategie znoszące w sposób symboliczny gorset metropolii. Niezgoda na bycie ofiarą, wyjście poza ten martyrologiczny kanon stawia ofiary rasizmu w pozycji zwycięzców. Etoó, Boateng, Constant, Carlos, Alves i Diop, mając świadomość różnicy, o której pisał Baudrillard, wyrazili swój sprzeciw wobec symboliki przynależnej do zachodniej cywilizacji, która wyznacza im, jako «Innym», gorszą/podległą pozycję kulturową.

Rację ma Jan Kieniewicz, kiedy pisze, że „kolonializm jest przede wszystkim postawą, która ukształtowała się w społeczeństwach podporządkowanych”⁸⁹. Jednocześnie zwraca uwagę na następujący fakt: „[...] kolonializm nie został jednak przyniesiony wraz z obcą władzą. Został wytworzony w społeczeństwach podporządkowanych, by zależność mogła trwać i pogłębiać się. Dlatego kolonializm trwa w najlepsze po mniej lub bardziej przymusowym wycofaniu

⁸⁸ Rasistowskie postawy współczesnych Hiszpanów potwierdzają siłę kodu antysemitycznego (antyżydowskiego i antyarabskiego), który ma długą tradycję na Półwyspie Iberyjskim. Przez wieki Żyd i Arab byli tam wzorem do kształtowania wizerunku obcego. W epokę kolonialną Hiszpanie weszli już z ugruntowanym mechanizmem wykluczania «Innego». Swój negatywny stosunek do wszelkiej inności (nie tylko do czarnoskórych, ale także gejów i lesbijek) dzisiejsi Hiszpanie czerpią z tego historycznego kodu. Warto nadmienić, że, wbrew nazwie, za sprawą izraelskiego kolonializmu europejska, północnoamerykańska i izraelska literatura syjonistyczna wykluczyła Arabów z ludów semickich, redukując definicję antysemityzmu do dyskryminacji rasowej wobec Żydów. Więcej na ten temat zob. R. Grosfoguel, *Human Rights and Anti-Semitism After Gaza*, *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* VII, 2, 2009, s. 89–101.

⁸⁹ J. Kieniewicz, *Ekspansja, kolonializm, cywilizacja*, Warszawa 2008, s. 122.

się potęg z rządu koloniami”⁹⁰. Mimo że Kieniewicz w tym kontekście nie używa terminu «kolonialność», to idąc tropem jego rozumowania, można wysnuć wniosek, że właśnie o taki stan rzeczy mu chodzi. Traktując kolonializm jako zjawisko endogeniczne, które powstaje w obrębie społeczeństw kolonizowanych, wskazuje na genezę i specyfikę relacji kolonialnej. Kiedy Dani Alves konsumuje banana, a Papa Diop tańczy w narożniku boiska, ma wówczas miejsce symboliczna kontestacja postaw ukształtowanych w czasach kolonialnych, obecnych do dzisiaj w strukturach myślenia ludzi Zachodu. Omówione wyżej reakcje czarnoskórych piłkarzy na akty rasizmu wyrażają niezgodę na podporządkowanie, o którym pisze Kieniewicz. Mamy tutaj do czynienia z postkolonialnym buntem wobec dawnych metropolii.

Z tej perspektywy, odwołując się do Foucaulta⁹¹, można tu mówić o swoistym ujarzmianiu podmiotu *à rebours*, gdyż tego rodzaju postawy piłkarzy stają się narzędziem szeroko rozumianej emancypacji, zwłaszcza wolności od zachodniego uprzedmiotowienia. Poprzez konsumpcję banana, taniec do małych okrzyków czy demonstracyjne opuszczenie boiska czarnoskórzy piłkarze zdają się mówić: „nie chcemy, by nas traktowano jak przedmioty”. W tym kontekście warto przywołać Ewę Domańską, która w jednym ze swoich tekstów⁹² pisze o nadziejach związanych z silnym podmiotem, którego potrzebuje współczesna humanistyka, sugerując jednocześnie konieczność odejścia od Foucaulta. Poznańska badaczka, jak sama pisze, wydaje się być zmęczona jego teorią. Jej zdaniem uwikłany w relacje władzy „elastyczny i słaby podmiot był idealny dla okresu przejściowego jednak — co potwierdzają studia etniczne i postkolonialne — idea słabego podmiotu nie spełnia swojej roli we wspólnotach i grupach, które osiągnęły już status niezależności”⁹³. Chodzi o to, że odwołująca się do polityki różnicy epistemologia, pozbawiając podmiot „esen-cji”, czyni z niego ofiarę podatną na neokolonialne manipulacje, tym samym niezdolną do odbudowy siebie po zakończeniu walki z uciskiem, wobec którego

⁹⁰Ibidem, s. 126.

⁹¹ Należy zaznaczyć, że Foucaulta władza interesuje o tyle, o ile ma związek z podmiotem. Chodzi o sposoby, w jakie istoty ludzkie przekształca się w „podmioty”, ściślej — o techniki i praktyki ujarzmiające podmiot. Warto też pamiętać, że techniki władzy, o których pisze w swoich książkach francuski myśliciel, ujawniły się najpierw w kolonialnej Ameryce, a dopiero sto lat później w Europie.

⁹² E. Domańska, *Co zrobił z nami Foucault?* [w:] E. Domańska, M. Loba (red.), *French Theory w Polsce*, Poznań 2010, s. 62–79.

⁹³Ibidem, s. 70.

się buntowała. Dlatego warunkiem zbudowania silnego podmiotu jest wyjście poza wiedzę/władzę.

Trudno zgodzić się z takim postulatem, gdyż ciągle żywa kolonialność nie pozostawia złudzeń, że oddychamy relacjami wiedzy/władzy. Wszak wytwarzanie podmiotowości to podstawowy obszar, w którym toczy się walka polityczna. Zważywszy, że dzisiejsza walka o hegemonię kulturową toczy się w obszarze kultury popularnej⁹⁴, trudno uznać, że praktyki kulturowe są neutralne i toczą się poza grą władzy. Pozostaje mieć nadzieję, że czarnoskórzy piłkarze, negując rasistowskie zachowania kierowane w ich stronę, w sposób symboliczny (a może nie tylko) znoszą Foucaultowską relację mariażu wiedzy/władzy właśnie na rzecz budowy nowego, silnego, empatycznego podmiotu. Swoją postawą piłkarze pokazują, że wizerunek «Innego» stworzony przez kolonizatorów został przez nich przewartościowany i stał się narzędziem kulturowego oporu. Okazali się zdolni do odwzajemniania i do autonomicznej inicjatywy, czyniąc z niej akt samowiedzy. Piłkarzy tych można postrzegać jako współczesnych Kalibanów, zdolnych wygrywać swoją wolność dla uwolnienia się od rasistowskiego konstruktów «Innego», tym samym obracających broń (post)kolonialnej dominacji przeciwko niej samej. Dlatego «rozum Kalibana» staje się figurą pozwalającą wszystkim odrzuconym przez europocentryczną epistemologię budować swoją autonomiczną podmiotowość. Poprzez kulturowy opór możliwe staje się przekraczanie relacji dominacji i odrzucenie dialektyki⁹⁵.

Takie formy oporu jak taniec czy zjedzenie banana mogą wydawać się słabe, wręcz naiwne i, tym samym, pozbawione skuteczności. Faktem jest, że mamy

⁹⁴Zob. S. Hall, *El espectáculo del „Otro”*, [w:] idem, *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Popayán 2010, s. 429. Hall, podobnie jak Girard, podkreśla znaczącą rolę stereotypu w procesie urasowania „Innego”. Jak pisze: „Stereotypizacja jest [...] częścią porządku społecznego i symbolicznego. Ustanawia symboliczną granicę między tym, co «normalne», a tym, co «dewiacyjne» [...] tym, co «dopuszczalne», a tym, co «niedopuszczalne» [...] W obrębie stereotypizacji budujemy zatem związek między reprezentacją, różnicą i władzą” (s. 430–431). Innymi słowy, stereotypizacja jest tym, co Foucault określa jako przestrzeń gry wiedzy/władzy, która klasyfikuje ludzi według normy i wyklucza jako „Innych”.

⁹⁵Jak piszą Hardt i Negri, „Ten antykolonialny Kaliban wskazuje nam drogę wyjścia poza dialektykę, w której uwięzili nas Horkheimer i Adorno. Z perspektywy europejskich kolonizatorów potwór znajduje się w dialektycznej walce między rozumem a szaleństwem, postępem a barbarzyństwem, nowoczesnością a antynowoczesnością. Jednak z perspektywy skolonizowanych w ich walce o wyzwolenie Kaliban, obdarzony rozumem i cywilizacją na równi lub w większym stopniu niż kolonizatorzy, jest potworny tylko w tej mierze, w jakiej jego pragnienie wolności przekracza granice kolonialnych relacji biowładzy, rozrywając łańcuchy dialektyki”. M. Hardt, A. Negri, *Rzecz-Pospolita*, s. 193.

tu do czynienia z pojedynczymi aktami buntu, co jednak nie pozbawia ich możliwości skutecznego przeciwdziałania zniewoleniu. Co więcej — w odróżnieniu od zinstytucjonalizowanych i masowych form oporu, które zawsze zakładają pewną porcję reaktywnej przemocy, te stosowane przez czarnoskórych piłkarzy nie wiążą się z żadną relacją siły. Wręcz przeciwnie, mają charakter spontanicznego oburzenia⁹⁶, niepozbawionego pewnej dozy radosnej ironii, która stanowi o ich sile. Wydaje się, że w zwalczaniu przejawów współczesnego rasizmu właśnie takie „miękkie” formy oporu, a nie rewolty i inne akty przemocy, mogą przynieść lepsze rezultaty. Jeśli przywołuję Fanona, to ze względu na jego diagnozę stanu człowieka skolonizowanego, a nie postulowane formy terapii⁹⁷. To zrozumiałe, że autor „Wyklętego ludu ziemi” po rewolucji algierskiej za bezsensowne uważał indywidualne poszukiwania własnej tożsamości, ale dzisiaj, w dobie społeczeństwa informacyjnego, nawet pojedyncze akty szybko rozprzestrzeniają się po świecie, przekształcając się w możliwe strategie oporu. Chodzi o postawy, w których manifestowanie inności służy dekompozycji kultury zachodniej, ściślej — jej niesprawiedliwych i wykluczających wartości.

Bez wątpienia rasizm w kontekście kolonialności może być lepiej zrozumiany, jeśli będziemy ujmować go nie tyle jako ideologię, lecz praktykę działania⁹⁸. Swym zachowaniem czarnoskórzy piłkarze zrywają z ontologicznym statusem nadanym przez kolonialistów jednostkom pochodzącym spoza Europy. W pewien sposób możemy też mówić o znoszeniu samej kategorii władzy związanej bezpośrednio z metropolią. Pisał o tym Baudrillard w swojej książce

⁹⁶Nie ma ono nic wspólnego z definicją Spinozy (zob. Etyka, cz. 3, definicja XX, w: idem, Traktaty, tłum. I. Halpern-Mysłicki, Kęty 2003, s. 581), który oburzenie łączy z nienawiścią do tego, który wyrządza zło. W postawach czarnoskórych piłkarzy trudno doszukiwać się nienawiści do swoich ciemniejszych czy też chęci ich zniszczenia. Chodzi tu o destrukcję samego zła, czyli rasizmu, której towarzyszy uczucie radości jako źródło siły i wzmocnienia z powodu przewyciężenia własnego zniewolenia.

⁹⁷W walce o wyzwolenie skolonizowanych dusz Fanon dopuszczał stosowanie przemocy, w tym walki zbrojnej. Krytykował też koncepcję *négritude*, która jego zdaniem mogła co najwyżej przynieść uzdrawiający skutek pojedynczym intelektualistom, a nie gnębiomym ludom.

⁹⁸Autorzy „Rzecz-pospolitej” podkreślają, że relacja władzy definiująca kompleks nowoczesność-kolonialność-rasizm jest w pierwszej kolejności kwestią działania, a nie posiadania wiedzy. W tym kontekście piszą: „Uznanie nowoczesnego rasizmu i kolonialności za biowładzę pomaga zmienić perspektywę poprzez podkreślenie, że władza reguluje nie tylko formy świadomości, ale i formy życia, które całkowicie blokują podporządkowane podmioty, a także poprzez skierowanie uwagi na fakt produktywności tej władzy — nie jest ona jedynie siłą zakazu i represji, zewnętrzną względem podmiotowości, ale, co istotniejsze, siłą tworzącą owe podmiotowości od wewnątrz”. M. Hardt, A. Negri, *Rzecz-Pospolita*, s. 173.

krytykującej Foucaulta⁹⁹. W jego opinii „sekret władzy jest taki sam jak sekret sekretu: nie istnieje”¹⁰⁰. Innymi słowy, sekret nieistnienia władzy jest taki sam jak sekret wielkich polityków i wielkich bankierów, którzy zdają sobie sprawę, że pieniądze są niczym, że nie istnieją, podobnie jak wielcy teologowie wiedzą, że Bóg umarł, że nie istnieje. Jak konstatuje: „Kiedy władza poznaje ten sekret i skazuje się sama na wygnanie, wtedy naprawdę jest władzą. Kiedy z tym zwleka i próbuje znaleźć jakąś prawdę, jakąś substancję, jakąś reprezentację (w woli ludu, itp.), wówczas traci swoje władztwo i to inni są tymi, którzy ją wysyłają na wezwanie jej własnej śmierci aż do momentu, w którym zginie w efekcie tej pretensji, tego wyobrażenia, tego przekonania o sobie samej jako substancji, tej nieznamości swojej pustki jako odbicia w śmierci”¹⁰¹.

W tym sensie podważanie kolonialnego schematu Biały/Czarny zdaje się mieć znaczenie, jeśli czarnoskóry piłkarz uświadomi sobie, że tak naprawdę wiedza ufundowana na władzy Zachodu w epoce kolonialnej, kiedy to ustanowiono hierarchię rasową, nie istnieje. Zostaje zniesiona poprzez taniec, ostentacyjne zejście z boiska czy konsumpcję banana.

Filip Kubiacyk

**RACISM: THE OPEN (POST)COLONIAL WOUND.
INSTANCES FROM FOOTBALL**

Summary

The article employs the category of coloniality, a notion developed by Latin American researchers, which proved useful in the analysis of the phenomenon of racism encountered on European football stadiums. I have demonstrated that coloniality, which may be construed as a singular colonial wound or an awareness of colonialism, despite the formal abolishment of the latter, has survived until today and manifests itself in our everyday life. In the colonial era, Europe fashioned itself into a centre of the world, assigning the indigenous peoples a place in the hierarchy of races. This gave rise to the modern racism and its ideologies. However, instead of theoretical delibera-

⁹⁹J. Baudrillard, *Oublier Foucault*, Paris 1977; korzystam z wydania hiszpańskojęzycznego Olvidar a Foucault, trad. J. Vázquez, Valencia 1999.

¹⁰⁰Ibidem, s. 74.

¹⁰¹Ibidem, s. 87.

tions concerning racism, the text offers an analysis of specific manifestations of that phenomenon. The analysis of examples of racist behaviours which are in evidence on European football stadiums (chiefly in Spain), demonstrated that unlike some of the European fans, whose notional processes are still subject to colonial paradigms, many black footballers had critically reconsidered history and, by way of cultural resistance, are capable of transcending the traditional and stigmatizing syndrome of victim, which they had been assigned by the European/colonial thinking. Thus, in a symbolic sense, they overthrow the still constricting corset of the metropolis.

Bibliografia

- Annual report on ECRI's activities, Council of Europe, Strasbourg, July 2014, www.coe.int/t/dghl/monitoring/ecri/activities/Annual_Reports/Annual%20report%202013.pdf.
- Baudrillard J., Oublier Foucault, Paris 1977; korzystam z wydania hiszpańskojęzycznego *Olvidar a Foucault*, trad. J. Vázquez, Valencia 1999.
- Baudrillard J., *Przejrzystość zła. Esej o zjawiskach skrajnych*, przeł. S. Królak, Warszawa 2009.
- Benedict R., *Race and Racism*, London 1942.
- Bhabha H., *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Kraków 2010.
- Castro-Gómez S., *El lado oscuro de la „época clásica”. Filosofía, Ilustración y colonialidad en el siglo XVIII*, [w:] W. Mignolo (red.), *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Buenos Aires 2008, s. 119–152.
- Césaire A., *Discours sur la colonialisme*, Paris 1955; korzystam z wydania hiszpańskojęzycznego *Discurso sobre el colonialismo*, trad. J.M. Madariaga, M. Viveros Vigoya, B. Bartzá Álvarez, Madrid 2006.
- Colás A., *Imperium*, przeł. J. Dobrowolski, Warszawa 2008.
- Czubaj M., Drozda J., Myszkowski J., *Postfutbol. Antropologia piłki nożnej*, Gdańsk 2012.
- Domańska E., *Co zrobił z nami Foucault?* [w:] E. Domańska, M. Loba (red.), *French Theory w Polsce*, Poznań 2010, s. 62–79.
- Etxeberria X., *Ética de la diferencia*, Bilbao 2000.
- Fanon F., *Peau noire, masques blancs*, Paris 1952; korzystam z wydania hiszpańskojęzycznego *Piel negra, máscaras blancas*, trad. Á. Abad, Buenos Aires 1973.
- Fanon F., *Wyklęty lud ziemi*, przeł. H. Tygielska, Warszawa 1985.
- Girard R., *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Łódź 1987.
- Girard R., *Początki kultury*, przeł. M. Romanek, Kraków 2006.
- Girard R., *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, przeł. E. Burska, Warszawa 2002.

- Grosfoguel R., Human Rights and Anti-Semitism After Gaza, *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* VII, 2, 2009, s. 89–101.
- Grosfoguel R., La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global, *Tabula Rasa* 4, 2006, s. 17–48.
- Hall S., El espectáculo del „Otro”, [w:] idem, *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Popayán 2010, s. 419–445.
- Hardt M., Negri A., *Imperium*, przeł. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, Warszawa 2005.
- Hardt M., Negri A., *Rzecz-Pospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*, przeł. „praktyka teoretyczna”, Kraków 2012.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, 1, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.
- Jáuregui C.A., *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid–Frankfurt am Main 2008.
- Kant I., *Physische Geographie*, [w:] *Kants Werke*, 9, Berlin 1968, s. 151–436.
- Kant I., *Rozważania o uczuciu piękna i wzniosłości*, [w:] I. Kant, *Dzieła zebrane*, 1, *Pisma przedkrytyczne*, przekład zbiorowy, Toruń 2010, s. 651–694.
- Kieniewicz J., *Ekspansja, kolonializm, cywilizacja*, Warszawa 2008.
- Kubiacyk F., *Nowoczesność, kolonialność i tożsamość: perspektywa latynoamerykańska*, Poznań 2013.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Magnone L., *Obecność myśli Jacques’a Lacana w dyskursie postkolonialnym. Frantz Fanon: przypadek „czarnego Lacana”*, [w:] K. Stępnik, D. Trzeźniowski (red.), *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, Lublin 2010, s. 51–63.
- Maldonado-Torres N., *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*, [w:] S. Castro-Gómez, R. Grosfoguel (red.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá 2007, s. 127–167.
- Memmi A., *L’homme dominé*, Paris 1968.
- Memmi A., *Le racisme*, Paris 1984.
- Mignolo W., *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona 2007.
- Pratt L.M., *Imperialne spojrzenie. Pisarstwo podróżnicze a transkulturowanie*, przeł. E.E. Nowakowska, Kraków 2011.
- Quijano A., *Colonialidad del poder y clasificación social*, *Journal of World-Systems Research* VI, 2, 2000, s. 342–386.

- Quijano A., Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, [w:] E. Lander (red.), La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas, Buenos Aires 2000, s. 201–246.
- Quijano A., Colonialidad y modernidad/racionalidad, [w:] H. Bonilla (red.), Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas, Bogotá 1992, s. 439–447.
- Quijano A., Raza, Etnia y Nación, en Mariátegui, [w:] R. Forgues (red.), José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento, Lima 1993, s. 166–183.
- Rasizm à la française. Wywiad z Lilianem Thuramem, Forum 7, 2010, s. 26–29.
- Sartre J.P., Orphée noir, [w:] L. Sédar Senghor (red.), Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française, Paris 1948, s. ix–XLIV.
- Sartre J.P., Posłowie, [w:] F. Fanon, Wyklęty lud ziemi, przeł. H. Tygielska, Warszawa 1985, s. 217–234.
- Savater F., Mój słownik filozoficzny, przeł. M. Boryska, K. Kacprzak, W. Krawczyk, Poznań 2001.
- Skarga B., Wstęp, [w:] E. Lévinas, Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. IX–XL.
- Spinoza B., Etyka, [w:] idem, Traktaty, tłum. I. Halpern-Myślicki, Kęty 2003, s. 463–660.
- Spivak G.Ch., Czy podporządkowani inni mogą przemówić?, przeł. E. Majewska, Krytyka Polityczna 24–25, 2010, s. 196–239.
- Thuram L., No es normal que el fútbol no haya encontrado todavía una solución para el racismo, <http://es.euronews.com/2014/06/06/lilian-thuram-no-es-normal-que-el-futbol-no-haya-encontrado-todavia-una->.
- Todorov T., Podbój Ameryki. Problem Innego, przeł. J. Wojcieszak, Warszawa 1996.
- Van Dijk, T., Ideology: A Multidisciplinary Approach, London 1998; korzystam z wydania hiszpańskojęzycznego Ideología, una aproximación multidisciplinaria, trad. L. Berrone de Blanco, Barcelona 1998.
- Waldenfels B., Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2002.
- Wieviorka M., Le racisme, une introduction, Paris 1998.
- Žižek S., Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out, New York–London 1991.