


Ewa A. Łukaszyk  <https://orcid.org/0000-0001-9969-0459>

Universiteit Leiden

ewa.a.lukaszyk@gmail.com

Między litością a współodczuwaniem. O uważnym czytaniu świata, który już nie zawsze daje się uchwycić w postkolonialnych kategoriach

Between Commiseration and Compassion. On Mindful Reading of the World that Can no Longer be Captured through Postcolonial Lens

Abstract: This contribution establishes a dialogue with the essay of Katarzyna Mroczkowska-Brand and her proposal of “mindful reading.” The author adds some further comments concerning the notion of mindfulness, getting back to the Buddhist origin of the term. She also criticises Mroczkowska-Brand’s readiness to speak of postcolonial studies Anno Domini 2020. Quite to the contrary, the author points at the exhaustion of typically postcolonial paradigms in such a rapidly changing world as ours. The persistence of postcolonial mentalities is often treated as a factor of stagnation, just like the eternal return to the Sykes–Picot agreement, shown as quite unfortunate in Fouad Laroui’s novel, *Ce vain combat que tu livres au monde*. Other examples brought forth as the exemplification of “post-postcolonial” changes in the contemporary world are two novels of Tsitsi Dangarembga, the writings of the Malay intellectual Farish Noor, the city chronicles of Kalaf Epalanga, as well as some texts from Guinea-Bissau (Andrea Fernandes, Tony Tcheka).

Keywords: mindfulness, postcolonial studies, World Literature, paradigms in literary studies

Streszczenie: Artykuł ten podejmuje dialog z esejem Katarzyny Mroczkowskiej-Brand i jej propozycją „uważnej lektury”. Autorka dodaje kilka dodatkowych komentarzy dotyczących kategorii „uważności”, nawiązując do buddyjskiego pochodzenia tego pojęcia. Krytykuje również gotowość Mroczkowskiej-Brand do mówienia o studiach postkolonialnych Anno Domini 2020. Przecistawiając się temu ujęciu, autorka wskazuje na wyczerpanie się typowo postkolonialnych paradygmatów w tak szybko zmieniającym się dziś świecie. Uporczywe utrzymywanie się postkolonialnych mentalności jest często traktowane jako czynnik stagnacji, podobnie jak wieczny powrót do paktu Sykes–Picot, pokazany jako bardzo niefortunny w powieści Fouada Laroui *Ce vain combat que tu livres au monde*. Innymi przykładami ilustrującymi „post-postkolonialne” zmiany we współczesnym świecie są dwie powieści Tsitsi Dangarembgi, pisma malajskiego intelektualisty Farisha Noora,

kroniki miejskie Kalafa Epalangi, a także wybrane teksty z Gwinei Bissau (Andrea Fernandes, Tony Tcheka).

Słowa kluczowe: uważność, studia postkolonialne, literatura świata, paradygmaty literaturoznawcze

Zaproponowana przez Katarzynę Mroczkowską-Brand kategoria „postkolonialnej uważności” z pewnością sięga znacznie dalej w dzieje kultury, niż by na to wskazywało nasze pierwsze skojarzenie z promującymi *slow life* tygodnikami ilustrowanymi. Warto zauważyć, że nim trafiło do poradników zdrowego stylu życia, pojęcie uważności (*mindfulness*) pokonało wiele międzykulturowych i międzydyscyplinarnych granic. Oddalając się od popularnej publicystyki, w jakiej najczęściej spotykamy się z tym terminem, natrafiamy na trening uważności w psychologii, psychiatrii, a nawet resocjalizacji. Praktyka kierowania uwagi na to, co dzieje się w chwili obecnej, zapobiega, najogólniej rzecz biorąc, nawrotom ruminacji, obsesyjnych myśli i wspomnień. Stąd tak liczne zastosowania terapeutyczne uważności, od redukcji lęku, głodu narkotycznego, stanów depresyjnych aż po walkę z otyłością czy codziennym stresem. Jednocześnie uważność pozwala zbliżyć się do świata, przeżyć go w pełni „tu i teraz”. Może to oznaczać także „tu i teraz” aktualizujące potencjał emocjonalny zawarty w tekście literackim, pełnię przeżycia w uważnej lekturze.

To współczesne zachodnie pojmowanie uważności splata się ze wschodnią inspiracją, jaka leżała u jego źródeł. Techniki uważności, jakie stały się punktem wyjścia dla znanych nam dzisiaj koncepcji i ujęć psychologicznych, rozwinęły się w buddyjskim kontekście, a pierwowzorem pojęcia *mindfulness* był sanskrycki termin *smṛti* i jego palijski odpowiednik *sati*. Jako religijny i filozoficzny termin w tradycji wschodniej uważność stanowi pierwszy z czynników oświecenia. „Właściwa uważność”, czyli sanskrycka *samyak-smṛti* lub palijska *sammā-sati*, jest jedną z części Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki, prowadzącej do wyzwolenia z samsary – koła wcieleń. Będąc swoistym sprzężeniem umysłu z tym, co bezpośrednio, aktualne, uważność ma prowadzić do wglądu w prawdziwą naturę rzeczywistości, przełamania tworzonych przez umysł iluzji (*māyā*). Stąd też jej wyzwolicielska rola. Równie istotne jest jej miejsce w kontekście buddyjskiej koncepcji współczucia, jakże odległej od obecnej we współczesnej kulturze, lecz w gruncie rzeczy niechcianej i niemiłe widzianej litości.

Bez wątpienia proponowana przez Katarzynę Mroczkowską-Brand postkolonialna uważność jako praktyka czytania może więcej zyskać na eksploracji złożonych koncepcji współczucia i współodczuwania niż na propagowaniu postaw litowania się nad losem ludzi i kultur umieszczanych pod znakiem kolonialnej przeszłości. Jej swoista wyzwolicielska rola może polegać na zerwaniu zasłony niewiedzy, jaka w dalszym ciągu oddziela nas od świata. We współczesnych realiach wydaje się on dany w serwisach informacyjnych, aż nazbyt natarczywie obecny, zalewający nas potokiem brutalnych, szokujących obrazów,

które raczej przytępią naszą wrażliwość, niż budzą czyjąkolwiek gotowość do współodczuwania.

Postulowana w ten sposób uważność jako szczególnie skupienie na znakach i śladach zawartych w tekście, lecz łatwych do pominięcia w pobieżnej lekturze, wymaga wysiłku wyobraźni, przełamania pozornej przekładalności pojęć czy elementów świata. Literatura pozaeuropejska trafia do naszych rąk w wyniku długiego łańcucha aktów translacji. Nie sprowadzają się one do tekstualnego tłumaczenia z języka na język, zawieszono między pięknem i czytelnością a ścisłością ekwiwalencji. Równie istotny, choć niewidzialny, jest akt intymnej translacji pisarza czy pisarki, dokonujących przekładu egzotycznej rzeczywistości na język będący zwykle, w postkolonialnych warunkach, mową wytworzoną i osadzoną w odległej metropolii¹. Uważność jako buddyjski termin zaadaptowany do literaturoznawstwa oznaczałaby zatem wysiłek czytania na wspan, wydobywania sensów z zaciemnienia, będącego produktem, a zarazem ceną owych kolejnych translacji. W ostatecznym rozrachunku to właśnie one czynią przecież obcy tekst czymś dostępnym, znajdującym materialne i mentalne miejsce w naszym bezpośrednim otoczeniu. Nie gwarantują jednak pełni rozumienia.

Element współodczuwania obecny w tak zarysowanej praktyce czytania jest czymś przeciwnym w stosunku do litości, będącej w gruncie rzeczy strategią dystansowania się wobec przywołanej przez obce teksty rzeczywistości, jej egzorcyzmowania. W jednej z klasycznych powieści postkolonialnych napisanych po angielsku, *Nervous Conditions*, pochodząca z Zimbabwe pisarka Tsitsi Dangarembga stworzyła coś na kształt afrykańskiego *Bildungsroman*, w który wplotła wiele wątków autobiograficznych. Bohaterka powieści, mała dziewczynka, nie zostaje wysłana przez rodziców do szkoły, gdzie kształcił się jej brat, gdyż od najmłodszych lat musi pracować w polu z motyką. Uprasza więc ojca, by przynajmniej pozwolił jej uprawiać dodatkowy kawałek ziemi, zebraną z poletka kukurydzę sprzedać, i za otrzymane w ten sposób pieniądze opłacić czesne w szkole misyjnej. Oczywista niesprawiedliwość wzbudza nieuchronnie emocjonalną reakcję, zwłaszcza gdy dowiadujemy się, że brat złośliwie kradnie niedojrzałe jeszcze kolby z ogródka młodszej siostry, a po niełatwej realizacji całego projektu oburzony ojciec biegnie do nauczyciela z żądaniem, by to jemu oddać wpłacone przez córkę pieniądze. Łatwo litować się nad taką lekturą, umieszczając ją w postkolonialnej szufladce, przeznaczonej na to wszystko, co może dziać się tylko w Afryce, a na dodatek w kulturze zaburzonej i wyniszczonej przez kolonizację, gdzie ludziom odebrano moralną spójność. Rezydualny poziom tekstu, ten, na którym mieszczą się łatwe do przeoczenia znaki i ślady, wskazuje – wprost przeciwnie – na to, co w opisanym doświadczeniu przekracza lokalność i jaskrawość kulturowych realiów. Takim śladem

¹ Zob. K. Addae Gyasi, *Writing as Translation: African Literature and the Challenges of Translation*, „Research in African Literatures” 1999, t. 30, nr 2, s. 75–87.

o uniwersalnym znaczeniu może być na przykład pełna subtelnej perwersji postawa matki, która pozornie wspiera dążenia córki, namawiając ojca, by zgodził się na urządzenie przez nią kukurydzianego ogródka: „Posłuchaj swojego dziecka. Prosi o nasiona. To możemy dać. Pozwól jej spróbować. Pozwól jej przekonać się, że pewnych rzeczy nie da się zrobić” [tłum. – E.Ł.]². Niech się dzieciak sparzy, na przyszłość będzie potulniejszy! Takie postawienie sprawy wzbudza natychmiast oburzenie odbiorcy, zwłaszcza jeśli się weźmie pod uwagę przyświecający dziewczynce cel; nic więc dziwnego, że również w wewnątrztekstowym porządku zdarzeń szybko uzyskuje datek na pokrycie czesnego, i to właśnie od białej osadniczki.

Czytanie pozaeuropejskiej literatury wymaga nieustannego zmagania się z nadmierną dostępnością postkolonialnych kluczy w ich zbanalizowanej postaci. Dystansujące strategie oburzenia i litości w gruncie rzeczy chronią czytelnika przed zbyt intensywnym współodczuwaniem, odnalezieniem odbicia własnego losu w egzotycznej historii. Konfrontując się z historią dziewczynki w dawnej Rodezji, łatwo przypisać winę kolonizatorom. Czyż nie wprowadzona przez nich ekonomiczna eksploatacja sprawiła, że brakuje jedzenia, by nie wspomnieć o pieniądzach na czesne dla wszystkich dzieci? Datek na czesne byłby w takiej sytuacji tylko groteskowym, śmiesznie niskim zadośćuczynieniem, mającym oczyścić sumienie osadniczki, lecz stanowiącym w istocie kolejny policzek wymierzony tubylcom. Z drugiej strony przewrotna postawa matki może być interpretowana jako przejaw opisywanego przez Katarzynę Mroczkowską-Brand syndromu ofiary, zaszczepianego kolejnemu pokoleniu. To jednak gotowa recepta na niedostrzeżenie patriarchalnego tła tradycyjnej kultury, które pisarka odmalowała w najciemniejszych barwach, jakie miała do dyspozycji na swojej literackiej palecie: przez gryzącą, pozbawioną złudzeń ironię. Wzmiankowane w tytule znerwicowanie postkolonialnego podmiotu wynika właśnie z zawieszenia pomiędzy dwiema stronami: kulturą kolonizowaną i kulturą kolonizującą. Takie postaci, jak przedstawiona przez Dangarembgę dziewczynka – która wbrew wszystkiemu i wszystkim dostaje się do szkoły i doskonale sobie w niej radzi – trafiają w krzyżowy ogień, nie znajdując oparcia ani zakorzenienia po żadnej ze stron. Nie ulega wątpliwości, że próbowano wdrożyć ją do roli ofiary; taką właśnie rolę objaśnia dziewczynce matka:

Te sprawy kobiecości to ciężkie brzemie, powiedziała. Jakże mogłoby być inaczej? Czyż to nie my rodzimy dzieci? Jeśli to jest w ten sposób, nie możesz po prostu postanowić dzisiaj: chcę tego, jutro chcę tamtego, a następnego dnia – chcę być wykształcona! Kiedy zachodzi potrzeba poniesienia ofiary, to ty jesteś tą osobą, która musi to zrobić [tłum. – E.Ł.]³.

² T. Dangarembga, *Nervous Conditions*, London 1988, s. 17.

³ Tamże, s. 16.

Uważność jako praktyka czytania postkolonialnej literatury wyzwala tylko wtedy, gdy zdołamy za jej pośrednictwem dotrzeć do prawdy o naszym własnym uwikłaniu w kulturę. Fizyczna i symboliczna przemoc, jakiej w powieści Dangarembgi doświadcza mała dziewczynka ze strony swoich najbliższych, ma tyle samo wspólnego z podziałem ról w kulturze tradycyjnej, co z kolonialnymi realiami. W ostatecznym rozrachunku okaże się, że kolonialna szkoła, do której bohaterka trafia za cenę tak heroicznego wysiłku – tym bardziej że niesionego na dziecięcych barkach – będzie miejscem alienującym. I właśnie ukazanie tej alienacji stanowi w powieści formę dekonstrukcji ideału „misji cywilizacyjnej”, jaka przyświecała białym kolonizującym Rodezję. Jednak rodzinny i płciowy układ sił, jaki dziewczynka zostawiła za sobą w domu, jest również przedmiotem krytyki, często ginącej z oczu zwolenników ortodoksyjnie pojmowanej teorii postkolonialnej, w której tubylcze kultury mają się rysować jako strona pokrzywdzona, niewyrządzająca szkody nikomu. Zarazem ta krytyka tradycyjnej rodziny, kryjącej wrogość i rywalizację między rodzeństwem, gotowość matki do podjęcia skrzydeł córce czy przysłowiową również w naszej kulturze postawę ojca „okradającego dziecko skarbonkę” (jak to uczynił chociażby Adaś Miauczyński w filmie Marka Koterskiego *Wszyscy jesteśmy Chrystusami*), ma charakter rozliczenia z uniwersalną, nie tylko afrykańską tabuizacją. Toteż Dangarembga przełamuje nie kolonialne, lecz także ogólnoludzkie tabu, oświadczając w pierwszym zdaniu swojej powieści: „Nie żałowałam śmierci brata”⁴. I jest to zdanie apelujące o trudną uważność, dokonanie bilansu doświadczanej przemocy i emocjonalnej odpowiedzi na nią. Zmusza również do rozważenia odrębnych źródeł czy siedlisk opresji symbolicznej; może ona jedynie ulegać wzmoczeniu w procesie kolonialnej refrakcji, gdzie różne formy przemocy służą sobie nawzajem za usprawiedliwienie.

Jeszcze wyraźniej jest to widoczne trzydzieści lat później w *This Mournable Body*⁵, nowej powieści pisarki, powracającej do tych samych postaci, jakie przewinęły się w *Nervous Conditions*. Tym razem oglądamy ową dziewczynkę już jako dojrzałą, pokonaną przez życie kobietę, której zdobyte wykształcenie niczego nie dało, nawet godziwego zatrudnienia. Era postkolonialna przyniosła co prawda awans pewnych grup, jednak nie wszystkim pomogła wydobyć się z nędzy i nie stworzyła społeczeństwa równych szans. W szczególności kobiety pozostały w dalszym ciągu zależne od swoich partnerów. Wybór wykształcenia zamiast wyjścia za mąż i całkowitego podporządkowania mężczyźnie okazał się więc życiowym błędem. Tym większej uważności i empatii domaga się od czytelnika fakt, że niemal na samym wstępie powieści oglądamy bohaterkę w scenie zbiorowej agresji na przystanku busów, gdzie tłuszcza gotowa jest rzucić się na jedną z kobiet i zedrzyć z niej ubranie tylko dlatego, że nagle wydała się wszystkim zbyt elegancka i atrakcyjna. Dopiero w ostatniej chwili, kiedy

⁴ Tamże, s. 1.

⁵ T. Dangarembga, *This Mournable Body*, Minneapolis 2018.

zbiorowy lincz zostaje zażegnany dzięki interwencji jednego z młodych kierowców, bohaterce wypada z ręki kamień, którym gotowa była rzucić w młodszą i ładniejszą rywalkę. Jeśli istnieje związek tej przemocy z kolonializmem, to z pewnością nie jest on ani oczywisty, ani łatwy do wykazania.

Świat roku 2020, owej symbolicznej liczby „twenty twenty”, na jaką wskazuje Mroczkowska-Brand, jest przede wszystkim światem o ogromnej złożoności, niepodpadającym pod żaden, także postkolonialny, schemat. Teza o powszechnym utrwaleniu nędzy, poniżenia czy statusu ofiary wśród ludów mających za sobą kolonialną przeszłość nie wytrzymuje konfrontacji z rzeczywistością. Wiele obszarów dawniej kolonizowanych wyrosło do rangi nowych potęg gospodarczych współczesnego świata; zysało też miejsce w systemie tworzenia dyskursów. Kraje te dopracowały się nie tylko opowieści tworzących spójne systemy literackie, ale i wysoko notowanych uczelni czy intelektualistów zabierających głos w głównym nurcie światowej debaty. Potrafią oni nie tylko opowiedzieć swoją własną historię, ale i budować własny obraz świata, zabierać głos w imieniu innych ludów znajdujących się w sytuacji, która z takich czy innych względów jest im bliska, i często kontestują dyskursy lansowane przez dominującą potęgę. Wielu przykładów może tu dostarczyć Azja Południowo-Wschodnia, z zasobnymi, stosunkowo dobrze wykształconymi społeczeństwami takich krajów, jak Indonezja, Malezja czy Singapur – metropolia o bez wątpienia kolonialnym rodowodzie, będąca dziś siedzibą jednego z najbardziej cenionych uniwersytetów świata.

Przykładem intelektualisty osadzonego w tej właśnie rzeczywistości może być Farish Noor, historyk i politolog z bogatym doświadczeniem akademickim zdobytym w Niemczech, Francji i Niderlandach. Co więcej, w takich książkach jak *Qur'an and Cricket. Travels through Madrasahs of Asia and Other Stories*, zapisie podróży z lat 2002–2009, dał się poznać jako reprezentant uważności, zdolny do wsłuchania się w słaby, często bełkotliwy głos tych, których można byłoby osadzić w roli postkolonialnych ofiar, gdyby nie to, że zostali uwikłani na dodatek w nową rzeczywistość „wojny z terroryzmem” po 11 września 2001 roku. Jej konsekwencje dały się odczuć na wielu obszarach globu, od Pakistanu po Zanzibar, ustanawiając swoiste, nie do końca już postkolonialne formy opresji. Noor chętnie przedstawia je z sarkazmem, nawiązując do popularnego kina. Stąd sytuacja zwykłych ludzi w kontrolowanym przez Stany Zjednoczone Pakistanie nie różni się w gruncie rzeczy od losu bohaterów filmowych, zaszczytanych przez tropiącego ich potwora: „Koncentryczne fale ukazują się na powierzchni mojej filiżanki herbaty, jak w tej scenie z *Parku Jurajskiego*, gdy dinozaur ma właśnie pożreć ekipę naukowców na śniadanie” [tłum. – E.Ł.]⁶.

Podstawowym zastrzeżeniem wobec projektu postkolonialnej uważności Anno Domini 2020 musi być uświadomienie sobie nowych zjawisk we

⁶ F. Noor, *Qur'an and Cricket. Travels through Madrasahs of Asia and Other Stories*, Kuala Lumpur 2009, s. 71.

współczesnym świecie, niewynikających w linearny sposób z kolonialnych zaszczości. Wielu pisarzy stawia sobie za zadanie właśnie przecięcie zbyt oczywistej nici łączącej współczesne wydarzenia, problemy i konflikty z kolonialnymi pomyłkami, nawet tak oczywistymi, jak niefortunny tajny pakt Sykes–Picot zawarty w 1916 roku przez Wielką Brytanię i Francję, a dotyczący podziału sfer wpływów i ewentualnego rozbioru ottomańskiego imperium. Marokańsko-niderlandzki pisarz Fouad Laroui w powieści *Ce vain combat que tu livres au monde* z 2016 roku⁷ ukazuje porażkę bohatera postanawiającego przyłączyć się do Państwa Islamskiego w Syrii właśnie w taki sposób, by zdekonstruować rolę paktu jako determinanty całej późniejszej historii Arabów. Z powieści wyłania się, wprost przeciwnie, wizja człowieka nie będącego typowym „postkolonizowanym”, dla którego przeszłe działania kolonizatorów mogłyby stanowić terazniejsze usprawiedliwienie. Jest to autonomiczny podmiot popełniający własne pomyłki i ponoszący za nie odpowiedzialność (aż do końcowej egzekucji z rąk innych bojowników), bez alibi odsyłającego do postaci angielskiego arystokraty dyletanta kreślącego wedle własnego widzimisię fantazyjne granice na sztabowej mapie. Powieść ta wzywa do zerwania z postkolonialnością jako swoją teorią dziejów i stanem ducha, który katastrofalnie wpływa na relacje zwykłych ludzi, pracowników francuskiej firmy, wśród których obracał się bohater przed osobistym kryzysem, gdy zwykle odrzucenie jego projektu w korporacji popchnęło go na drogę prowadzącą w głąb Syrii.

Bez wątpienia jest to w dalszym ciągu powieść apelująca o nietatwą w tym przypadku uważność. Ali popełnia życiową pomyłkę z naiwności, z nawyku reagowania według wyuczonych, narzuconych mu przez odziedziczoną kulturę schematów honoru, które nie są jednak wyłącznym dziedzictwem Arabów, ale czymś przekazywanym, w mniejszym lub większym stopniu, wszystkim mężczyznom regionu Śródziemnomorskiego, również w południowych Włoszech, w Hiszpanii czy na południu Francji; od uwikłania w szkodliwy przekaz kulturowy nikt nie jest więc wolny. Bohater reaguje irracjonalnie, wyciągając tak daleko idące konsekwencje z upokarzającej go sytuacji w pracy; z drugiej strony czekają już siatki rekrutacji bojowników, gotowe skorzystać z jego nerwego załamania. Jednakże jako jednostka, Ali nie jest monstrum szukającym swojej szansy na upojenie ciepłą krwią w zbrodniczej organizacji.

Zostawmy jednak walkę z fundamentalizmem; sięgnijmy po lżejszą problematykę. Zupełnie odmiennego przykładu pułapki, jaka może wyniknąć ze zbyt ciasnego trzymania się postkolonialnych schematów interpretacji dostarcza nieuważna lektura angolskiego pisarza i muzyka jazzowego, Kalafa Epalangi, który uskarża się, we wprowadzeniu do zbiorku kronik *O Angolano que comprou Lisboa (por metade do preço)*, na swoje kulturowe osierocenie, sprawiające, że nie potrafi już sprawnie posługiwać się językiem swoich przodków: „Jestem tym kulturowym sierotą, który ledwie potrafi zliczyć do dziesięciu w języku

⁷ F. Laroui, *Ce vain combat que tu livres au monde*, Paris 2016.

swoich ojców, ich rodziców i tak dalej. Mali, vali, tatu, kuála, pięć, sześć, siedem, osiem, dziewięć, ekui...” [tłum. – E.Ł.]⁸.

Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że docieramy tu do niepowetowanej straty, jaka wiąże się z zanikiem tradycyjnych tożsamości kulturowych i ich języków pod presją kolonizacji. Sieroctwo okaleczonej mowy, z której wypadła nawet połowa liczebników może się wydać na pierwszy rzut oka apelem o postkolonialną litość. Czy jednak o uważność? Bardziej wnikliwe przyjrzenie się kwestii pozwala łatwo odkryć, że umbundu (czy też południowe mbundu), jeden z języków z grupy bantu, jest najpowszechniejszym językiem, jakim mówi się w Angoli. Grupa etniczna, która się tym językiem posługuje, stanowi jedną trzecią ludności kraju. Wydaje się więc, że Kalaf Epalanga nie utracił mowy przodków dlatego, że ten język umarł pod presją kolonizacji. Wprost przeciwnie, wydaje się to raczej powiązane ze świadomym odrzuceniem propozycji, jaką sformułował niegdyś Luís Kandjimbo, domagający się pisarstwa w rdzennych językach afrykańskich⁹, a także z wejściem w obręb specyficznej grupy społecznej, jaką jest miejska klasa średnia. Epalanga jest zainteresowany przede wszystkim właśnie miejskim życiem i jego formami, w tym miejscem, jakie zajmują w nim elementy afrykańskiego pochodzenia, takie jak nowe tańce z Angoli, które stają się modne w Lizbonie. Taka jest właśnie tematyka jego kronik; również wybór gatunku nie jest więc przypadkowy. *Crónica* to dość specyficzna formuła piśmiennictwa, jaka wykształciła się w Portugalii w XIX i XX wieku, w dużej mierze w powiązaniu z modernizacją i życiem miejskim uchwyconym w jego momentalności, ściślej terażniejszości, bieżącym stawianiu się. To właśnie w takim świecie Epalanga żyje; być może jako kulturowy sierota, jednak najprawdopodobniej bez głębokiej woli powrotu do świata wyrażalnego w umbundu. Jego teksty przekazują doświadczenie oddalania się od tubylczego języka; jednak w takiej czy innej mierze jest to proces dobrowolny, a nie rezultat doznanej przemoc symbolicznej. Co więcej, być może to wyznanie kulturowego osierocenia należy odczytywać w kluczu autoironicznym, jako słowa kogoś, kto wyznaje, że nie potrafi zliczyć do dziesięciu, a jednak z wielką sprawnością tworzy hybrydalne dziedzictwo, takie jak nowe tańce zdobywające niesłyszana popularność w metropolii. A nawet, jak ogłasza w tytule zbioru, jest w stanie tę metropolię „wykupić za pół ceny”. Już do niej nie „odpisuje” (jak w tytule klasycznego opracowania dotyczącego studiów postkolonialnych¹⁰), tylko po prostu w niej mieszka. W Angoli wyłoniła się bowiem nowa klasa średnia, dla której możliwość rezydowania w byłej metropolii kolonialnej stanowi

⁸ K. Epalanga, *O angolano que comprou Lisboa (por metade do preço)*, Lisboa 2014, s. 14.

⁹ Por. L. Kandjimbo, *Angolan Literature in the Presence of an Incipient Canon of Literatures Written in Portuguese*, „Research in African Literatures” 2007, t. 38, nr 1, s. 22.

¹⁰ Zob. B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literature*, London–New York 1989.

swoistą oznakę dystynkcji. Epalanga bardziej troszczy się zatem o najmodniejsze trendy taneczne, chętnie podchwytywane również przez Portugalczyków, niż o wysyłanie im kolejnej „przesyłki zwrotnej”, zawierającej postkolonialny rozrachunek.

Tworami kolonialnymi, nadal obecnymi na mapie świata, są zarówno Gwinea Bissau, portugalska enklawa granicząca z francuską kolonią o tej samej nazwie, jeden z najuboższych krajów Afryki, jak i zamożne Zjednoczone Emiraty Arabskie. Te ostatnie zostały niegdyś przemianowane na Oman Traktatowy, gdy Brytyjczycy zawarli serię układów z szejkanatami tworzącymi regionalną mozaikę zwaną wcześniej Wybrzeżem Pirackim; Anglicy chcieli w ten sposób położyć kres nagminnym atakom na statki pływające pod ich banderą. Emiraty stanowiły brytyjski protektorat przez ponad 150 lat, od 1820 do 1971 roku, i do dziś utrzymują z byłą metropolią kordialne stosunki¹¹. Do pewnego stopnia to samo można powiedzieć o Gwinei Bissau, mimo iż była ona w przeszłości właśnie tym punktem portugalskiego imperium, gdzie rozpoczął się jego rozpad¹². Początkiem końca był bowiem krwawo stłumiony przez Portugalczyków bunt dokerów na nabrzeżu Pidjiguiti w porcie Bissau; trwająca przez ponad dekadę wojna kolonialna, w której nie szczędzono ani napalmu, ani całego arsenału XX-wiecznych konfliktów, pociągnęła tysiące ofiar, tym bardziej, że rekrutami walczącymi w portugalskiej armii byli często sami Afrykańczycy. Jednak nienawiść do metropolii została wzięta w nawias już w okresie bezpośrednio łączącym się z uzyskaniem niepodległości, gdyż komunistyczni przywódcy projektowanego początkowo państwa, mającego łączyć Gwineę Bissau i Wyspy Zielonego Przylądka, chętnie ogłaszali tezę, że walczą nie z Portugalczycami jako takimi, lecz z salazarowskim reżimem, a batalia ma głęboko internacjonalistyczny charakter. Dziś więc Gwinea Bissau, pamiętająca o wiele wyraźniej wojnę domową z lat 1998–1999 niż zaprzeszły konflikt kolonialny, jest krajem nawiedzanym przez młode pokolenie portugalskich wolontariuszy, przeżywających we własny sposób spotkanie z Afryką, jakie stanowiło część dziejowego losu ich narodu przez ponad połowę tysiąclecia¹³. Jest to jeden z wątków literatury domagającej się uważnej, choć niekoniecznie już postkolonialnej lektury. Nie przypadkiem więc opowiadanie Andrei Fernandes *Ema vem todos os anos*, o wolontariuszce przyjeżdżającej – jak głosi tytuł – co roku, jednak nie po to, lub nie tylko po to, by oddawać się pracy humanitarnej, zdominowało

¹¹ Zob. F. Heard-Bey, *From Trucial States to United Arab Emirates. A Society in Transition*, Dubai 2005.

¹² Zob. P. Karibe Mendy, *Colonialismo português em África. A tradição de resistência na Guiné-Bissau (1879–1959)*, Bissau–Lisboa 1994.

¹³ Przejmującego świadectwa na temat tego kraju i panującej w nim atmosfery beznadziei – znajdującej przełożenie na sny o wyjeździe do Europy, które można zrealizować tylko za pomocą czarów – dostarcza polska antropolożka Magdalena Brzezińska. Zob. też, *Kontrakt z duchami. Czary i religia w Gwinei Bissau*, Sopot 2014. Materiały do badań autorka zgromadziła, pracując właśnie jako wolontariuszka jednej z organizacji pozarządowych.

antologię zbierającą krótkie teksty prozatorskie pisarek i pisarzy gwinejskich wschodzącego pokolenia.

Trudno powiedzieć, czy biała kobieta upokarza tubylców – młodych i przystojnych asystentów, jacy towarzyszą jej w każdej kolejnej podróży, dzieląc z nią również hotelowe łóżko. Jeśli ich wykorzystuje seksualnie, to nie ulega wątpliwości, że za obopólną zgodą. Co więcej, los owych asystentów budzi zazdrość innych młodych mężczyzn, kochających się w Emie bez pamięci. Jeden z nich, prowadzący pierwszoosobową narrację, odkrywa przed uważnym czytelnikiem cały koszt emocjonalny takich zdarzeń. Jakaż jednak przemoc symboliczna kryje się za tą miłością? I jakaż przesłankę zwrotną mogłoby przynieść ostateczne rozczarowanie, gdy bohater spotyka podstarzałą już Emę w towarzystwie mało atrakcyjnego mężczyzny?

Dramat, a właściwie skecz godny tylko tego, by w głos nad nim zapłakać, polegał na tym, że obecny towarzysz Emy nie miał nic wspólnego z poprzednikami, przystojnymi chłopakami o smukłej figurze. Chociaż również był młody, przypominał raczej dreda z komiksu, z zaniedbaną fryzurą rasta, podejrzanymi tatuażami na nagich ramionach i dekadencją miną kogoś, kto się źle odżywia i wypalił już w życiu sporo świństwa. Niesamowity kawał zera, pomyślałem z gniewem [tłum. – E.Ł.]¹⁴.

Podobny rodzaj subtelnej eksploatacji ciał, w której trudno już dociekać, kto jest ciemniejszy, a kto poszkodowany, i skąd się bierze rozgoryczenie tych, którzy zostali w niej pominięci, rozgrywa się dzisiaj w wielu mniej lub bardziej turystycznych destynacjach, w jakie zmienił się dawny świat kolonialny. Gwineę Bissau, osiągającą dzisiaj, po ponad czterech dekadach niepodległości, stan względnej stabilizacji politycznej, czeka bez wątpienia podobny los.

Przybywający do tego kraju turysta, zazwyczaj daleki od praktykowania uważności, napotyka miejsca zamieszkałe przez młodzież o nieodmiennie szczupłych ciałach; starszych osób widzi się niewiele, a jeśli już, to ludzie zdają się starzeć pięknie, tworząc malowniczy motyw dla amatorów artystycznej fotografii. Nie każdego turystę nawiedza więc myśl, że za tą fasadą kryją się darwinowskie realia eliminacji słabszych osobników, w kraju bez szpitali, lekarzy czy leków, gdzie całkiem niedawno, ze względu na szalejącą epidemię odry, co czwarte dziecko nie dożywało swoich piątych urodzin. Co więcej, dostępność pożywienia uzależniona jest od opadów deszczu zasilających naturalne, pozabawione sztucznego nawadniania ryżowiska, jakie zakłada się na niestarannie wykarczowanych, tymczasowych poletkach, które las znowu odzyska, kiedy ziemia utraci żywność¹⁵. Sekretem budzących naszą zazdrość szczupłych ciał są zatem śniadania składające się z ryżu na wodzie, bez soli, niekiedy spożywane jako

¹⁴ A. Fernandes, *Emá vem todos os anos*, Bissau 2014, s. 68.

¹⁵ Zob. V. Rosado Marques, *Situação nutricional no Leste da Guiné-Bissau. Estudo diagnóstico realizado nas regiões de Bofatá e Gabu*, Lisboa 2015.

jedyny posiłek w ciągu dnia. Toteż w wierszach zawartych w tomiku *Desesperança no chão de medo e dor* Tony Tcheka powraca do jednego ze słów kluczowych Gwinei, kreolskiego wyrażenia *ka ten*, znaczącego po prostu „nie ma”:

Czuję w sobie suchy stukot
w pracowitej gębie
moździerza *bentem*
stającego się silosem pustki
na ten
ryż, co go nie ma
na to
proso, co nie przyszło
na to
nic, co *ka ten* [tłum. – E.Ł.]¹⁶.

Dzisiejsza literatura świata niekoniecznie stanowi rozrachunkową „przesyłkę zwrotną”; narracje o życiu, realiach, kulturowych i materialnych ograniczeniach są daleko bardziej zróżnicowane. Nie sposób także mówić o za-właszczaniu głosu czy skazaniu kogokolwiek na milczenie. Wprost przeciwnie, pisarstwo stało się dziś praktyką bardziej rozpowszechnioną na świecie niż kiedykolwiek w historii. Głosy dochodzą zewsząd, trzeba jedynie umieć się w nie wsłuchać, poświęcić im uwagę, do której zazwyczaj nikt ani nic nas nie zobowiązuje. Podpisuję się pod apelem Katarzyny Mroczkowskiej-Brand o praktykowanie uważności jako strategii lektury; inaczej bowiem pozostajemy oddzieleni od świata zasłoną ułud, rozplenionych w naszych głowach mentalnych konstruktów i groteskowych wyobrażeń o życiu innych ludzi. Nie gdzie indziej, jak właśnie w Gwinei Bissau przyszło mi się o tym przekonać. Odwiedzając w grudniu 2016 roku ten kraj pozbawiony publicznego transportu, poczty, służby zdrowia, a nawet elektryczności, zdarzyło mi się jechać wraz z grupą turystów mikrobusem wynajętym przez jedno z polskich biur podróży. Byli zachwyceni Gwineą, w szczególności zaś nadzwyczajną smukłością tubylców. Ktoś próbował przekonywać starszą panią, wiozącą czekoladki i cukierki, by pod żadnym pozorem nie rozdawała ich miejscowym dzieciom. To mogłoby zepsuć ich naturalną, zdrową dietę...

Bibliografia

- Ashcroft B., Griffiths G., Tiffin H., *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literature*, London–New York 1989.
Brzezińska M., *Kontrakt z duchami. Czary i religia w Gwinei Bissau*, Sopot 2014.

¹⁶ T. Tcheka, *Desesperança no chão de medo e dor*, b.m. [Bissau–Lisboa] 2015, s. 42.

- Dangarembga T., *Nervous Conditions*, London 1988.
- Dangarembga T., *This Mournable Body*, Minneapolis 2018.
- Epalanga K., *O angolano que comprou Lisboa (por metade do preço)*, Lisboa 2014.
- Fernandes A., *Ema vem todos os anos*, Bissau 2014.
- Gyasi Addae K., *Writing as Translation: African Literature and the Challenges of Translation*, „Research in African Literatures” 1999, t. 30, nr 2.
- Heard-Bey F., *From Trucial States to United Arab Emirates. A Society in Transition*, Dubai 2005.
- Kandjimbo L., *Angolan Literature in the Presence of an Incipient Canon of Literatures Written in Portuguese*, „Research in African Literatures” 2007, t. 38, nr 1.
- Laroui F., *Ce vain combat que tu livres au monde*, Paris 2016.
- Marques Rosado V., *Situação nutricional no Leste da Guiné-Bissau. Estudo diagnóstico realizado nas regiões de Bofatá e Gabu*, Lisboa 2015.
- Mendy Karibe P., *Colonialismo português em África. A tradição de resistência na Guiné-Bissau (1879–1959)*, Bissau–Lisboa 1994.
- Noor F., *Qur'an and Cricket. Travels through the Madrasahs of Asia and Other Stories*, Kuala Lumpur 2009.
- Tcheka T., *Desesperança no chão de medo e dor*, b.m. [Bissau–Lisboa] 2015.