

Iwona Krupecka¹

Tożsamość opowiedziana od nowa: José Martí i idea metysażu kulturowego

Pod koniec XIX w. w dyskursie narodowym jedną z kategorii centralnych stało się przeciwstawienie tradycji i nowoczesności: tego, co własne, i tego, co obce. Nowoczesne myślenie w terminach „albo-albo” wyraziło się również w rozumieniu kultury: albo jako homogenicznej całości, albo jako całkowitej płynności. José Martí podjął problem tożsamości kulturowej, pytając o to, co stanowi istotę latynoamerykańskości, za punkt wyjścia przyjął jednak sytuację kolonialną. Doprowadziło to do odrzucenia idei homogenicznej tożsamości kulturowej i wypracowania idei metysażu jako rzutowanego w przyszłość projektu osadzonego w rzeczywistości historycznej. Co ważne, zarówno przyszłość, jak i przeszłość stanowią dla Martíego przedmiot narracji, ta narracja zaś przyjmuje postać „hermeneutyki pluritopicznej”. Podstawowe znaczenie zyskuje miejsce wypowiedziane, pojmowane dwojako: geograficznie i historycznie, jako kulturowa historia miejsca. Stąd pojawia się wizja człowieka „naturalnego”, związanego z ziemią, poddanego jednak historycznym oddziaływaniom. Sednem projektu Martíego staje się postulat twórczości: zastąpienia impulsu mimetycznego autonomiczną aktywnością dokonywaną tu i teraz, z perspektywy danego miejsca i w tym oto miejscu. Twórczość ta nie będzie, oczywiście, tworzeniem *ex nihilo*, lecz raczej przetwarzaniem, adaptacją, przekładem – tak, iż „odczarowany” zostanie sam mit esencji narodowej jako niezmiennej tożsamości.

Słowa kluczowe: metysaż, tożsamość kulturowa, hermeneutyka pluritopiczna

Relating identity: José Martí and the idea of the cultural mestizaje

At the end of the nineteenth century, one of the central categories of the national discourse became the opposition of tradition and modernity, of what is inner and what is foreign to a nation. The modern way of thinking in “either/or” terms found its expression also in the notion of culture: either as a homogenous totality, or as a complete changeability. When José Martí brought up the question of the Latin American nature, the starting point for

¹ Uniwersytet Gdański, Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa; ikrupecka@wp.pl.

him was the colonial situation. In effect, he rejected the idea of the homogenous cultural identity, and elaborated on the idea of the *mestizaje* as based in the historical past project for the future. The important thing is that according to Martí both the future and the past are a matter of narration, while the narration becomes a type of “pluritopical hermeneutics”. The most significant factor is now the locus of enunciation as determined both geographically and historically, that is the cultural history of the land. Hence, the vision of the “natural” man, having a deep relationship with his land, and being changed by historical influences as well. The heart of Martí’s project is the demand of creation, that instead of the mimetic impulse, one should be driven by the principle of the autonomous activity “here and now”, within a geo-culturally determined point of view. This creation would not be *ex nihilo*, but it would be a kind of re-creation, adaptation and translation, needed for “disenchant”, the myth of the national essence as a constant and consistent identity.

Key words: *Mestizaje*, cultural identity, pluritopical hermeneutics

Wiek XIX – z jego rewolucją przemysłową, postępującą modernizacją wszystkich dziedzin życia, przekładającą się na pozytywną ideę „odczarowania świata”, ale też posępnym rozpoznanie fetyszyzmu towarowego czy atomizacji społeczeństw, z jego wiosnami ludów, intensywnym rozwojem nauk przyrodniczych i społecznych, a zarazem dążeniem do odkrycia „duszy” narodu tak w aspekcie biologicznym, jak i kulturowym – dla Starego Świata oznaczał powolne wykuwanie nowego/nowoczesnego porządku na gruzach starego, ale też, paradoksalnie, stworzenie takich mitów, które tę utraconą stabilność odzyskiwały. „Tradycje wynalezione” (takie jak „religia obywatelska”, muzea, publiczne uroczystości i pomniki) stają się nowym spoiwem społeczeństw w sytuacji, gdy formy tradycyjne przestają pełnić integrującą funkcję (Hobsbawm 2008). Jednocześnie na sile przybiera dyskurs tradycjonalizmu, dla którego romantyczna idea „duszy narodu” stanowi doskonałe wsparcie, a wyobrażenie kultury jako homogenicznej całości, zdeterminowanej wewnętrznym prawem rozwoju, dostarcza umocowania naukowego (Szacki 2011: 181–219; Renaut 2001: 223–227). Jak wskazuje Marshall Berman, wraz z postępowaniem procesów modernizacyjnych wizję nowoczesności przebiegającej między skrajnościami, pozostającej w ciągłej zmianie, absorbującej sprzeczności i z tej absorpcji właśnie czerpiącej swą siłę, zastąpiła wizja monolityczna, której przejawem jest sama opozycja tradycji i nowoczesności, taka, jaką najpełniej chyba wyrazili futuryści: „Otwarte wizje życia nowoczesnego – pisze Berman – ustąpiły miejsca wizjom zamkniętym: w miejsce *Zarówno/Jak* pojawiło się *Albo/Albo*” (2006: 27).

Kulturowe *Albo/Albo* może się wyrazić zarówno w terminach przeciwstawienia idei kultury jako zamkniętej, jednorodnej całości (od Johanna G. Herdera po komunitarystów takich jak Charles Taylor czy Alasdair MacIntyre) idei transkulturowej płynności bez żadnego niemal punktu oparcia (Welsch 2004; zob. też Szahaj 2004), jak i w języku charakterystycznym dla końca wieku XIX: przeciwstawienia tradycji i postępu, gdzie ta pierwsza będzie oznaczała uprzywilejowanie

przeszłości, ten drugi zaś – spojrzenie wyłącznie w przyszłość. Dziś doskonale wiemy, że w warunkach nowoczesności żadna z tych postaw nie jest „czysta” i żądanie zachowania lub powrotu do tradycyjnych wzorców również stanowi odmianę modernistycznej – czy raczej modernistycznych – świadomości, nie tyle wykraczającą poza nowoczesność, lecz raczej zdającą sprawę z jej wewnętrznych napięć. Jeżeli za Shmuelem Eisenstadtem przyjmiemy, że sednem nowoczesności było to, iż „przesłanek prawomocności ładu społecznego, ontologicznego i politycznego nie przyjmowano już jako oczywistych” (2009: 369), lecz zostały one poddane refleksji, podważone, świadomie wybrane, zawsze z zastrzeżeniem, że mogłyby być inne, to nie sposób już pomyśleć ani „czystego” tradycjonalizmu, ani „czystej” postępowości, gdyż należy raczej zaakcentować wybór, jakiego dokonuje się za tradycją lub za przyszłością wówczas, gdy tworzy się obraz samego siebie.

O ile kraje Starego Świata, te kolonizujące, należące do centrum globalnego ładu, mogą sobie pozwolić na podtrzymywanie opozycji tradycji i postępu, paradoksalnie właśnie dlatego, że ów postęp z własną tradycją utożsamiają, dokonując wewnętrznych – dokonywanych w ramach własnej kultury – rozróżnień na to, co pożądane, i to, co już nieadekwatne, o ile mogą sobie pozwolić na często bezrefleksyjne branie tradycji za niezmienną dziedzictwo przeszłości, spuściznę przodków, w której odnajduje się swoją istotę i swoje powołanie, o tyle w krajach kolonialnych sytuacja ta niebywale się komplikuje. Jeżeli przeszłość, to jak odległa? Jeżeli dziedzictwo, to czyje? Jeżeli wzorce, to własne czy obce? A wreszcie, co jest własne, a co obce? Analizując procesy powstawania tożsamości narodowych jako „wspólnot wyobrażonych”, Benedict Anderson zadał pytanie, które najlepiej chyba zdaje sprawę ze złożoności problemu tożsamości narodowej (czy w wypadku Ameryki Łacińskiej, szerzej – kulturowej): „dlaczego koncepcja narodowości zrodziła się właśnie w społecznościach kreolskich i to zanim ogarnęła większość Europy?” (1997: 61). Otóż podstawowym odniesieniem dla Latynoamerykańskich myślicieli, podejmujących zagadnienie kulturowej tożsamości, będzie sama sytuacja kolonialna, sprawiająca, że kolejne próby samookreślenia będą zogniskowane wokół amerykańskości raczej, a nie samej lokalności, a dokładniej: będą, jak wskazuje Anderson, lokalne i ogólnokolonialne zarazem. Zwrócona ku metropolii – Hiszpanii – Ameryka Łacińska, począwszy od drugiej połowy XVIII w., dokonuje rewizji relacji, jakie łączą ją z macierzą, nie wypracowując jednak jednolitego wzorca tożsamości narodowej, charakterystycznego dla poszczególnych krajów kontynentu, choć siłą rzeczy uprzywilejowane tu będą czynniki administracyjne i poczucie przynależności do wspólnoty lokalnej jako sieci interesów (Anderson 1997: 70–72). Bardzo szybko jednak okazuje się, że każda próba takiego samookreślenia będzie musiała uwzględnić nie tylko relacje Europy do Ameryki Łacińskiej, ale też zróżnicowanie ludności na samym kontynencie amerykańskim i realne relacje władzy między Kreolami, Metysami, Indianami i Czarnymi.

Nasza Ameryka (1891) José Martíego stanowi jeden z punktów zwrotnych w historii latynoamerykańskiego samookreślenia: po pierwsze, odrzucona w niej zostaje idea homogenicznej tożsamości kulturowej – danej, niezmiennej, jedno-

rodnej; po drugie, w jej miejsce pojawia się kategoria metysażu kulturowego; po trzecie, zostaje ona przedstawiona jako rzutowany w przyszłość projekt, osadzony w rzeczywistości historycznej, przy czym zarówno przeszłość, jak i przyszłość jest przedmiotem kreacji, opowieści, jaką Amerykanie muszą sami o sobie na nowo opowiedzieć, by wyzwolić się z oków dotychczasowych deskrypcji i uwolnić własne zdolności twórcze. Innymi słowy, Martí proponuje świadomą politykę funkcjonalnej „pamięci kulturowej”², dla której zasadnicze jest odkrycie historycznej zmienności tak warunków życia danych wspólnot, jak i ich tożsamości. „W ujęciu Martíego – syntetycznie podsumowuje tę koncepcję Filip Kubiacyk – tożsamość nie jest fenomenem rasowym, metafizycznym czy boskim, lecz historycznym. Oznacza to, że kreację i ducha kreacji można wpisać tylko w ideę tożsamości historycznej i tylko w niej można zrozumieć, że tożsamość jest również przyszłością, którą sami tworzymy i za którą sami odpowiadamy” (Kubiacyk 2013: 190). Można stwierdzić, że mieszanka wrażliwości i zaangażowania w rzeczywistość własnego kontynentu, świadomości kolonialnych uwarunkowań i dużej dawki idei pozytywistycznych (Gray 1963), zaprowadziły Martíego do nowoczesnego „odczarowania” samej idei tożsamości narodowej, postrzeganej już nie jako esencja, lecz wytwór autonomicznie działających, choć uwarunkowanych istot ludzkich. Projekt Martíego jest zresztą dwutorowy: zmiana praktyki i otaczającej rzeczywistości jest wedle niego ściśle zespolona ze zmianą na płaszczyźnie teoretycznej, w tym wypadku obrazu samego siebie. „Okopy idei – pisze na samym początku swojego manifestu – mocniejsze są niż okopy z kamienia. Nie znajdziesz statku o takim dziobie, który mógłby się przebić przez chmurę idei. Przyświecająca światu wielka idea potrafi w odpowiednim momencie powstrzymać cały szwadron pancernych, niczym mistyczna chorągiew sądu ostatecznego” (Martí 1991: 7). Rewolucja zatem i wyzwolenie narodów Ameryki Łacińskiej są możliwe, jego zdaniem, o tyle, o ile są one w stanie pomyśleć siebie na nowo, niezależnie od Europejskiego centrum i wbrew rosnącym w siłę Stanom Zjednoczonym.

Wykorzystując język obiegowych pozytywistycznych teorii, które wiązały „charakter narodowy” z, po pierwsze, wpływem środowiska i, po drugie, historią danej społeczności, Martí proponuje w *Naszej Ameryce* projekt, który najtrafniej chyba należy określić mianem „hermeneutyki pluritopicznej” (Mignolo 1995). Martí osadza swoje rozważania dotyczące natury i powołania narodów Ameryki Łacińskiej w tym dwojakim kontekście – natury i historii – nie bez konsekwencji. Odniesienie do środowiska – ukształtowania terenu, klimatu, fauny i flory, typowych dla poszczególnych rejonów obydwu kontynentów – z jednej strony pozwala zachować zarówno jedność (kontynentalną, miejsce na mapie świata), jak i różnorodność wspólnot zamieszkujących odmienne wszak pod względem geograficznym rejonu, które wywierają odmienny wpływ na istoty ludzkie, z dru-

² „Pojęcie »pamięć kulturowa« nie zastępuje starszych terminów, jak »tradycja« czy »przekaz«, ale odnosi się do dynamicznej i płynnej relacji między tym, co skazane na całkowite zapomnienie, wyparcie, odrzucenie, tym, co zapisane i zachowane, a tym, co jest aktualnie przywoływane jako element tożsamości kulturowej” (Assmann 2013: 144).

giej zaś przywiązuje człowieka do ziemi, z jakiej pochodzi, wiążąc go na poziomie biologicznym i emocjonalnym z tym, a nie innym miejscem. Wrażliwość „tubylca”, zamieszkującego daną ziemię i związanego z procesami danego środowiska, więcej nawet: pracującego na tej ziemi, zostaje przez Martíego podniesiona do poziomu mitu „człowieka naturalnego”, który, przynależąc do danego miejsca, jest w stanie bezpośrednio – poprzez praktykę, doświadczenie i receptywną wrażliwość – uchwycać rzeczywistość taką, jaka ona jest dla kogoś, kto jest „tu i teraz”. „Dlatego miejscowy człowiek (*el hombre natural*) – pisze Martí – zwyciężył w Ameryce importowaną książkę. Tubylcy pokonali oderwanych od rzeczywistości intelektualistów (*letrados artificiales*). Miejscowy metys (*el mestizo autóctono*) wziął górę nad egzotycznym Kreolem” (1991: 9–10; 2005: 33)³. Owa naturalność nie jest zresztą dla Martíego żadnym uniwersalnym punktem odniesienia. Choć podkreśla on jedność gatunku ludzkiego, to nie absolutyzuje natury czy naturalności jako takiej, nie poszukuje w naturze, na wzór Jeana-Jacques’a Rousseau, jakichś uniwersalnych cech czy zdolności, które mieszkaniowiec Ameryki Łacińskiej miałby posiadać w odróżnieniu od Europejczyka. Przeciwnie, sfera biologii, geografii, cielesności, ogólnie rzecz biorąc przyrody, jest dla Martíego sferą różnorodności, a to właśnie z powodu zewnętrznych materialnych uwarunkowań, które determinują sposoby zachowania dostosowane do środowiska życia. Stąd odrzucenie przez Martíego samej koncepcji ras: „Nie ma nienawiści rasowej, bo nie ma ras. (...) Dusza, niezmienna i wieczna, emanuje z ciał różniących się między sobą kształtem i barwą” (Martí 1991: 16). To raczej sama przynależność do miejsca i jego praktyczne przeżywanie i przetwarzanie sprawiają, że można mówić o człowieku naturalnym Ameryki, ale też Europy czy Azji, czy dalej, poszczególnych państw, regionów itd.

Aspekt uwarunkowań historycznych wiąże z kolei dane miejsce z kulturami, które były w nim obecne – i to zarówno tymi rdzennymi, jak i introdukowanymi, czy to na drodze pokojowej, czy wojennej, do danego środowiska. W ten sposób Martí w zasadzie znosi rozróżnienie na to, co pierwotne lub istotowe dla kultury danego miejsca, i na to, co wtórne, na to, co własne, gdyż pierwsze, i to, co obce, gdyż późniejsze. Kulturowa historia miejsca – Ameryk jako kontynentów i poszczególnych regionów z ich partykularnymi historiami – jest dla Martíego historią zderzania się kultur, procesem wyłaniania się nowych formacji kulturowych z mieszaniny elementów pierwotnych, które same z kolei też przecież nie mogą pretendować do mitycznej „czystości” czy homogeniczności. W ten sposób idea metysażu, zaproponowana przez Martíego, nabiera znamion hermeneutyki, wykraczając poza sferę czysto biologiczną⁴ i przyjmując postać świadomego projektowania siebie opartego

³ Polski przekład nie oddaje teoretycznego ładunku sformułowań Martíego: tubylec, miejscowy jest właśnie człowiekiem naturalnym, przeciwstawionym reprezentantowi kultury, dodajmy – obcej kultury, która dlatego ujmowana jest w kategoriach sztuczności.

⁴ Idea metysażu (lub hybrydowości) kulturowego jest często krytykowana jako w istocie biologiczna, a zatem transportująca ideologię rasową (Turner Strong 2006), lub też wprowadzająca tylnymi drzwiami wizję kultury homogenicznej przy pozornej różnorodności ras [badacz pisze wprost:

na rekonstrukcji własnych dziejów. W kluczowym fragmencie manifestu Martí pisze: „Byliśmy zjawą o piersi atlety, dłoniach fircyka i czole dziecka. Byliśmy maską w angielskich spodniach, paryskiej kamizelce, jankeskim surducie i hiszpańskim berecie. Milczący Indianin krążył wokół nas i szedł w góry, na szczyty gór, by tam chrzczyć swoje dzieci. Wiecznie pilnowany Murzyn, samotny i nieznan, po nocach wyśpiewywał pieśni swojej duszy, zdany na łaskę żywiołów i dzikich bestii. Chłop-stwórca, oszalały z gniewu, burzył się przeciwko zadufanemu miastu, przeciwko swemu własnemu dziełu. Byliśmy epoletami i togami w krajach, które przychodziły na świat obute w sznurkowate łapcie i z indiańską opaską na głowie. Prawdziwy geniusz polegałby na tym, aby z miłością w sercu i odwagą fundatorów nowego porządku zbratać indiańską opaskę i togę, wyzwolić Indianina, dać odpowiednie miejsce Murzynowi, wypracować wolność na miarę tych, którzy powstali w jej imię i odnieśli zwycięstwo” (Martí 1991: 13).

Proponowany przez Martíego ideał nie jest wizją nowej homogenicznej kultury, która powstałaby dzięki tajemnemu połączeniu tego, co wcześniej pozostawało rozdzielone: metysaż nie polega na zlanie się różnorodności w jedno, w takiej sytuacji zasadne byłyby wszystkie krytyki tej idei, które oskarżają ją o jedynie pozorne promowanie różnorodności. W wizji Martíego owa tajemna synteza nie następuje, ruch historii, a zatem i różnicowania, nie ustaje tylko dlatego, że nowy projekt tożsamości zostaje powołany, by podsycać wolę działania. To w tym niezbywalnym rozsunięciu – między ideami a konkretnymi bytami, między prawami a lokalnymi warunkami ich realizowania, między wieczną duszą a śmiertelnymi ciałami, wreszcie między ideałem a praktyką – Martí sytuuje granicę uniwersalizacji, a zarazem warunek niemożliwości stopienia różnorodności w całość. Indianin pozostaje Indianinem, Metys – Metysem, biały – białym... Na czym zatem mogłoby polegać „bratanie” kultury indiańskiej i kultury europejskiej? Po pierwsze, na wolności. Stanowi ona warunek konieczny trwania danej wspólnoty, czy to w aspekcie formalno-prawnym, czy też, o wiele szerzej, w aspekcie prawa do kultuwowania własnej tradycji i do jej obecności w sferze publicznej: „Rządzący w republikach Indian uczą się mówić językiem Indian” (Martí 1991: 14). To wykluczeni z udziału w sferze publicznej, a zatem i w strukturach władzy, są szczególnym przedmiotem troski Martíego, bez względu na to, czy zasadą owego wykluczenia była nienawiść rasowa, czy też podziały klasowe. Analizując kolonialne relacje władzy, ich przejawów Martí dopatruje się we wszystkich odmianach pogardy i nienawiści, w każdym niemal poczuciu nieostosowności zachowania, burżuazyjnego oburzenia na ludową obyczajowość, prostackość czy kult religijny. W tym ujęciu wszelkie wewnętrzne konflikty społeczne okazują się w istocie wynikać z sytuacji kolonialnej jako pierwotnej matrycy przemocy. Innymi słowy, metysaż kultur nie jest tym, do czego należy dopiero dążyć, ale jest sytuacją, w jakiej wsku-

„W rezultacie, w mojej opinii, jest to nowa postać dyskursu rasowego, rasizmu, który czyni z metyskości kategorię kulturową w ten sposób, że wielbi ją w jej esencji” (Martínez-Echazábal 1998: 24)]. Jednakże, Peter Wade, analizując konkretne przykłady metysażu kulturowego, np. w recepcji gatunków muzycznych, postuluje jego zachodzenie na poziomie konkretnych tożsamości (Wade 2005).

tek kolonizacji znalazła się Ameryka Łacińska i którą trzeba przeinterpretować tak, by element konstytutywny dla kolonialności – przemoc – został zniesiony, podczas gdy części składowe tej struktury – poszczególne grupy i ich kultury – zostaną ocalone (Mignolo 1995: 180).

Opis społeczeństwa kolonialnego, jaki sporządza Martí, jest zdominowany przez poczucie fragmentaryczności czy wręcz pokawałkowania. Podobnie jak poszczególne grupy społeczne pozostają w stosunku do siebie w izolacji, a relacje między nimi wyrażane są w uczuciach strachu, nienawiści czy zawiści, tak też ich kultury są od siebie izolowane, a jeżeli dochodzi między nimi do jakiejś formy kontaktu, to odbywa się to na zasadzie przejmowania wyrwanych z kontekstu rekwizytów. W swojej diagnozie Martí doskonale rozpoznaje niemożność bezpośredniego czy automatycznego (tzn. niezapośredniczonego scalającą pracą pamięci kulturowej, która dokonałaby uspołnienienia obrazu przeszłości, terażniejszości i przyszłości danej wspólnoty jako wspólnoty właśnie) przejęcia wzorców kultury kolonizatora (bez względu na ewentualną ocenę takiego stanu rzeczy). „Wiemy – pisze Marta E. Sánchez z perspektywy dwudziestowiecznych prób dekolonizacji – że w dynamice kolonializmu zarówno kolonizująca, jak i kolonizowana cywilizacja ulega zerwaniu – zasadniczemu zniekształceniu. Każdy narzucany przez kolonizatora przedmiot techniki podlega skrótowi i jest postrzegany jedynie jako izolowany przedmiot, niepowiązany z całą strukturą, która mogłaby ujawniać stojący za nim proces” (1976: 56). U Martíego kultura europejska zaszczepiana na gruncie amerykańskim zmienia się w czyste przebranie: pozór akulturacji, za którym nie kryje się jednak nic; czysty pozór, można by powiedzieć, który już nawet niczego nie przesłania, albowiem wszelka treść albo została z tych pustych form wyrugowana, albo też nigdy się za nimi nie kryła. W ten sposób cała kultura kreolska okazuje się na wskroś pusta, „próżna sensu”, jak powiedziałby Fryderyk Nietzsche, gdyż oparta na przejmowaniu samych rekwizytów, lecz już nie treści kulturowych, i robieniu tego z pobudek nieautentycznych. Ów brak autentyzmu okazuje się największą przewiną zapatrzonych w Europę Kreoli, a zarazem sama kategoria autentyczności ujawnia się jako sedno argumentacji Martíego. Otóż sztuczność latynoamerykańskich intelektualistów, sztuczność kreolskich form życia, sztuczność form rządów zaprowadzanych na latynoamerykańskiej ziemi wynika z tego, że podstawową przesłanką decydującą o ich przyjęciu jest impuls mimetyczny, będący, zdaniem Martíego, zasadniczym motorem dotychczasowego życia społeczno-politycznego w Ameryce Łacińskiej. „Dość naśladownictwa”, powtarza pisarz, upatrując autentycznych form życia tam, gdzie wyrastają one z aktów twórczych, nawet jeśli efekt nie spełnia wyśrubowanych norm „kulturalności”: „Tworzyć – to słowo stanowiące hasło dla obecnego pokolenia. Jeśli wino – to z bananów, a jeśli nawet wyjdzie kwaśne, będzie to nasze własne wino” (Martí 1991: 14). Tak długo, jak powodem działania amerykańskich elit będzie chęć upodobnienia się do Europejczyków, tak długo one same pozbawione będą jakiegokolwiek tożsamości, której brak będą skrywać pod pożyczonym strojem. Tak długo w ramach wspólnot nie będzie miejsca dla tych, którzy europejskich

wzorców nie spełniają: Indian, Czarnych, Metysów. W istocie to zatem pragnienie mimetyczne sprawia, że zasadą społeczną staje się pogarda, a celem elit – odróżnienie się od tych, którzy temu pragnieniu nie ulegają lub ulec nie mogą. Podobnie jak w Russowskiej krytyce społeczeństw nowoczesnych, tożsamość jednostki okazuje się czysto negatywna, uzyskiwana w spojrzeniu tego, do którego pozycji się aspiruje, w geście aprobaty lub odrzucenia, przekazywanym następnie dalej do tych, od których próbuje się ona desperacko odciąć.

Martí swoje oskarżenie kieruje przede wszystkim pod adresem ludności kreolskiej – tej, która czerpała wzorce z Europy i z Europą właśnie, a nie z latynoamerykańską ludnością i ziemią, czuła się silnie związana, a sprawowana przez nią władza stanowiła odzwierciedlenie kolonialnej dominacji Hiszpanii czy, szerzej, kulturowej dominacji Europy nad Ameryką. Oskarżenie to nie jest jednak jednoznaczne, podobnie jak jednoznaczny w oczach Martíego nie może być stosunek do kolonialnej przeszłości i do metropolii. Pisarz nie postuluje wszak odrzucenia hiszpańskiego języka, sam karmi się europejskimi i północnoamerykańskimi ideami. Ponownie zatem należy zapytać o zasadę tego „bratania” kultur, które będzie wreszcie przebiegało nie pod znakiem przemocy, ale „autentycznego człowieka” (Martí 1991: 13).

Opisując moment przebudzenia narodów Ameryki Łacińskiej, Martí podkreśla rolę pytania o tożsamość: „Narody powstają i pozdrawiają siebie nawzajem. »Jacy jesteście?«” (1991: 13). Nie jest co do tego, oczywiście, nowatorski, nowość polega jednak w tym wypadku na zdaniu sprawy z tego, iż prosty opis tożsamości w zasadzie nie jest możliwy. Jak wskazuje Walter Mignolo, w sytuacji kolonialnej pytanie o tożsamość rozpada się na dwa inne: po pierwsze, kto tworzy dany wizerunek, a po drugie, w jaki sposób dokonuje się próby samookreślenia w odniesieniu do obrazu, jaki mają inni (1995: 176). W manifeste Martíego ta dwojaka perspektywa zostaje doskonale uchwycona. Jego diagnoza polega wszak na rozpoznaniu sztuczności ówczesnego obrazu Ameryki Łacińskiej, budowanego podług europejskich kategorii, do których dostosowywana miała być amerykańska rzeczywistość. Wizerunek Latynoamerykanów nie jest więc tworzony przez nich samych, lecz jest obrazem zapożyczonym z Europy i rzutowanym na całkowicie odmienną rzeczywistość. Sednem tego obrazu jest opozycja cywilizacji i barbarzyństwa, gdzie cywilizacja utożsamiana jest z Europą w ogóle lub kulturą łacińską (hiszpańską), barbarzyństwo zaś z pozostałymi grupami ludności, który to wizerunek po szesnastowiecznych hiszpańskich teorykach podboju, takich jak Juan G. de Sepúlveda, przejęli dziewiętnastowieczni latynoamerykańscy teoretycy radykalnej europeizacji, tacy jak Domingo F. Sarmiento (Devés Valdés 1987; Sarmiento 1996). Takie utożsamienie prowadzi z kolei do pragnienia naśladowania wzorców „cywilizowanych”, to zaś do przejmowania europejskich form życia w ich zdeformowanej, sprowadzonej do roli rekwizytów postaci. Na podstawie tego rozpoznania Martí proponuje konstrukcję nowej latynoamerykańskiej tożsamości, będąc w pełni świadomym, iż można tego dokonać tylko uwzględniając wizerunki już istniejące, to znaczy przeinterpretowując je, by stały się narzędziami własnej twórczości. Dlatego nie postuluje on powrotu do czasów sprzed podboju,

nie absolutyzuje żadnej z kultur rdzennych mieszkańców Ameryki, gdyż ani taki powrót nie jest już możliwy, ani pożądany. „Martí – jak pisze Roberto F. Retamar, odkrywca Martíego dla filozofii latynoamerykańskiej – nie śni o niemożliwym już wskrzeszeniu, chodzi mu o przyszlą integrację naszej Ameryki, chce, by sięgnęła do swych własnych korzeni i samodzielnie wzniosła się na poziom autentycznej nowoczesności” (1983: 35).

Pierwszym krokiem Martíego jest zanegowanie opozycji cywilizacji i barbarzyństwa jako nieznajdującej zastosowania w odniesieniu do Ameryki Łacińskiej. W typowym, podsumowującym wielowiekowy wizerunek Innego jako barbarzyńcy lub dzikiego ujęciu (Hanke 1974; Pagden 1997), Sarmiento utożsamia cywilizację z intelektem, sztuką, miastem, europejskością i nowymi czasami, podczas gdy barbarzyństwo łączy z indiańskością lub afroamerykańskością, materialnością, cielesnością, zwierzęcością, wsią i mentalnością średniowiecza (Devés Valdés 1987: 41). W ramach takiego wyobrażenia wszelki metysaż jest, oczywiście, nie do przyjęcia, albowiem oznacza upadek rasy wyższej i zanieczyszczenie ideałów, które można realizować wyłącznie w ich właściwej, pierwotnej postaci, zapożyczonej od kultury najbardziej postępowej – francuskiej i anglosaskiej. Dla Sarmienta takiego postępowego wzorca nie dostarczy Hiszpania, a to dlatego, że mentalnie przynależy do średniowiecza i sama jest rasą „zmieszaną” i takie „zmieszanie” promującą⁵. Kreol zatem, który identyfikuje się zarazem z hiszpańskością i z amerykańską ziemią, będzie się jawił dla Sarmienta jako postać doprawdy monstrualna. Jedyным wyjściem okazuje się zastąpienie (ze wszystkimi tego skutkami) ludności rdzennej ludnością napływową i asymilacja rzeczywistości latynoamerykańskiej do wzorca postępowego: „»Barbarzyństwo« nie ma prawa bytu i »cywilizacja« powinna je całkowicie wymazać; świat gaucza i Indianina powinien zostać zastąpiony przez świat europejski, nie mogą one ze sobą współistnieć” (Devés Valdés 1987: 41). W nieco złagodzonej, hispanofilskiej postaci ta sama opozycja cywilizacji i barbarzyństwa pojawia się w jednym z najsłynniejszych dzieł latynoamerykańskiego modernizmu, w *Arielu* José E. Rodó. Tutaj, inaczej niż u Sarmienta, kultura hiszpańska utożsamiana jest z duchowością, bezinteresownym idealizmem, harmonią elementów pozornie sprzecznych, a jej symbolem staje się Szekspirowski Ariel: „Ariel, duszek powietrzny – pisze Rodó – reprezentuje (...) szlachetną i uskrzydloną część ducha. Ariel jest władzą rozumu i uczucia nad niskimi pobudkami tego, co irracjonalne; jest szczodrym entuzjazmem, jest wzniosłym i bezinteresownym motywem działania, uduchowieniem kultury, żywością i błyskotliwością intelektu – idealnym celem, ku któremu skłaniają się ludzkie wybory, wytrwałym dłutem życia udoskonalając uparte resztki Kalibana, symbolu zmysłowości i tępoty” (1985: 3). Utożsamiając cywilizację-kulturę z Hiszpanią i jej „średniowiecznym”, klasycznym umiłowaniem ideału, Rodó przeciwstawia jej utylitaryzm kultury anglosaskiej, nie włącza jednak

⁵ Takie ujęcie odzwierciedla zresztą dyskusję w samej Hiszpanii pomiędzy tradycjonalistami a tzw. europeizatorami (Harrison, Hoyle 2000; Laín Entralgo 1998).

do obszaru tego, co latynoamerykańskie: ani kultur indiańskich, ani afroamerykańskich. W istocie, stosuje tę samą ramę interpretacyjną, co Sarmiento, jednakże pozytywnie waloryzuje inny element kultury europejskiej, mianowicie to, co związane z tradycją łaćwińską, a co ucieleśnia ludność kreolska⁶. Dyskusja między Sarmiento a Rodó dotyczy zatem nie tyle możliwości włączenia w obręb projektowanej wspólnoty latynoamerykańskiej tego, co do tej pory wykluczane, a wpisane w kolonialną przeszłość, czyli kultur indiańskich i afroamerykańskich, lecz zasad asymilacji do kultury postrzeganej jako wyższa. Dyskusja ta odzwierciedla zarazem złożony stosunek do samej Hiszpanii jako odpowiedzialnej za podbój i wyniszczenie lub dyskryminację rdzennej ludności, który w omawianych przypadkach przyjął formę skrajności: albo całkowitego odrzucenia kultury konkwistadorów na rzecz innych wzorców europejskich, albo pełnego z nią utożsamienia. Jak pisał Carlos Fuentes: „W wieku XVI hiszpańska Ameryka była Utopią Europy. Teraz spłacaliśmy dług, czyniąc z Europy Utopię dziewiętnastowiecznej Ameryki” (1994: 268).

Martí, wychodząc od umiejscowienia człowieka w określonym środowisku, odmawia sensowności stosowania przeciwieństwa cywilizacji i barbarzyństwa. Na gruncie jego rozważań o „człowieku naturalnym” – zakorzenionym w danym miejscu – nie może pojawić się jakiś jeden uniwersalny model polityczno-społeczny czy, ogólniej, kulturowy, który miałby zastosowanie zawsze i wszędzie. Pisarz proponuje odwrotny kierunek wynikania: otóż to nie ziemia i zamieszkujący ją ludzie mają dopasować się do modelu, lecz model ma wyrosnąć z partykularnych okoliczności „geo-kulturowych”. „Władza musi zrodzić się z danego kraju. (...) Rządzenie nie jest niczym innym jak utrzymywaniem w równowadze naturalnych sił istniejących w kraju” (Martí 1991: 9). Na te zaś, jak pokazano wyżej, składają się uwarunkowania materialne i historyczne, w tym fakt współistnienia, niekoniecznie pokojowego, różnorodnych grup ludności realizujących różne wzorce kulturowe. Formułując swój projekt latynoamerykańskiej tożsamości, Martí musi jednak stworzyć narzędzie, które pozwoli mu poddać ocenie dążenia poszczególnych grup i, co chyba najważniejsze, zdeprecjonować dyskurs rasistowski. Tym narzędziem jest rozróżnienie, zastępujące opozycję cywilizacji i barbarzyństwa: przeciwstawienie fałszywej uczoneści i naturalności (Martí 1991: 9). Ponownie, kategoria naturalności nie została wypełniona jednoznacznie treścią, wyznacza ona obszar tego, co autentyczne i przeciwstawione sztuczności. W jaki jednak sposób odróżnić to, co autentyczne, od sztucznego, a zatem i to, co pożądane, od szkodliwego? „Jak – pytał wielki piewca natury, Rousseau – odróżnić to, co pochodzi z jego [człowieka – I.K.] zasobów rdzennych, od tego, co okoliczności i postęp własny dodały do jego stanu pierwotnego lub w tym stanie zmieniły?” (1956: 127). Zwłaszcza w ramach perspektywy przyjmowanej przez Martíego, w której tożsamość latynoamerykańska wyłania się właśnie z sieci wpływów, wzajemnych oddziaływań czy konfliktów, nieuchronnie kształtujących tak poszczególne składowe, jak i całość aktualnego

⁶ Zob. przegląd koncepcji „arielistów” (Kubiacyk 2013: 188–201).

obrazu wspólnoty. Martí nie może wszak tego, co sztuczne, utożsamić w prosty sposób z tym, co obce, zewnętrzne, gdyż podważałoby to same założenia jego projektu, w którym „własne” konstituuje się na drodze mozaikowego kombinowania różnorodnych – zastanych i dodanych – elementów. Rozróżnienie sztucznego i naturalnego uzupełnia więc innym rozróżnieniem: imitacji i twórczości. Otóż to, co sztuczne, jest związane z wolą imitacji, podczas gdy to, co naturalne, przynależy do sfery twórczości, której warunkiem koniecznym jest jednak rozpoznanie aktualnych uwarunkowań własnej sytuacji geo-kulturowej.

Postulowana przez Martíego twórczość nie oznacza zatem żadnej absolutnej wolności stwarzania, lecz raczej przepracowywanie zastanych elementów i absorpcję wpływów zewnętrznych w ramach określonej sytuacji. Owo „przepracowywanie” tego, co zastane, stanowi warunek wstępny wszelkiej twórczości i jest aktem przeinterpretowywania danej sytuacji na sposób, który Mignolo nazywa „hermeneutyką pluritopiczną”. Jako że Ameryki ukształtowało konfliktowe zderzenie świata prekolumbijskiego i europejskiego, a potem także afrykańskiego, przy czym wszystkie one utraciły ciągłość, a ich tradycje zostały zerwane, to zrozumienie nowych kultur, wyrastających „na ruinach” i z „fragmentów”, wymaga takiej hermeneutyki, która uwzględni dystans między składającymi się na tę nową, nieciągłą całość kulturami, rozwijającymi się wszak niezależnie w różnych miejscach i wytwarzającymi własne sposoby rozumienia (Mignolo 1995: 177–178). W tę hermeneutykę wpisane jest przede wszystkim założenie, iż podstawowym elementem determinującym proces interpretacji i jednocześnie identyfikacji jest miejsce wypowiedzi: bycie gdzieś i bycie skądś, określające status wypowiadającego się podmiotu i dostępne mu sposoby rozumienia. Dlatego też Martí będzie postulował pisanie o Ameryce z Ameryki i z perspektywy Ameryki, nie zaś z Europy i poprzez europejskie wyobrażenia o Ameryce. Imitacja oznacza zatem pisanie o danym miejscu z innego miejsca, zajmowanego fizycznie i/lub kulturowo, jak to było w wypadku na przykład Sarmienta i Rodó, utożsamiających się z „gdzie indziej” Ameryki. Jeżeli więc Martí nawiązuje do kategorii autentyczności, to nie czyni tego na sposób romantyczny [„utopijne, jałowe teksty” (1991: 13)], podobnie jak twórczość nie będzie dla niego powiązana z niezależnością od uwarunkowań. Przeciwnie, zarówno autentyczność, jak i twórczość stanowią rodzaj wierności miejscu – rozumne (związane z praktyką) i rozumiejące odnoszenie się do sytuacji – w których nie uobecnia się żadna istota wspólnoty czy duch narodu, lecz które zdają sprawę z nieusuwalnego wewnętrznego zróżnicowania.

Dlatego Martí ostatecznie nie proponuje żadnej definicji Ameryki Łacińskiej – jedynym określeniem jest określenie przestrzenne, „świadomy jest – jak pisze Retamar – znalezienia choćby nazwy, która określałaby nas konceptualnie” (1983: 37). Być z Ameryki, być z obszaru „od Río Bravo aż po Cieśninę Magellana”, wyznacza element wspólnej tożsamości łączącej ludzi różnych ras, kultur i języków, sytuując ich we wspólnej lokalizacji-sytuacji, uwarunkowanej przede wszystkim kolonizacją i faktem współistnienia różnorodnych wzorców kulturowych. Więcej nawet, w latynoamerykańską tożsamość zostaje wpisana niemożność jednoznacz-

nego określenia: składają się na nią „narody całkowicie oryginalne, o osobliwej, pełnej sprzeczności strukturze” (Martí 1991: 9), a roztopienie poszczególnych tożsamości lokalnych w jakiejś większej grupie, czy to na poziomie narodu, czy kontynentu, stanowiłoby negację tego, czym Ameryka Łacińska jest. „Bratanie” kultur, o jakim pisał Martí, nie może się zatem odbywać wedle wzorca asymilacji, lecz właśnie absorpcji wpływów zewnętrznych w ramach określonych struktur lokalnych z zachowaniem wierności danemu miejscu, nie zaś określonemu elementowi; absorpcji, która miałaby charakter „adaptacji”, przekładu rozumianego jako przez-myślenie, myślenie na wskroś (Gillman 2008), gdzie nowy element wchodzi w relację z kontekstem jego zastosowania, zarazem ulegając przekształceniu i je powodując. Utopia harmonijnej całości zostaje więc przez Martíego odrzucona na rzecz obrazu niekończącego się mieszania kultur ma poziomie konkretnych aktów interpretacyjnych i przekładowych, urzeczywistnianych przez umiejscowione jednostki, które takiej adaptacji czy absorpcji wpływu mogą dokonywać na poziomie konkretnego doświadczenia. Ta specyficzna filozofia konkretności staje się jednocześnie projektem takiej nowoczesności, która odrzuca utopijne ułady takie jak homogeniczna tożsamość, by świadomie podjąć wyzwanie bezustannego tworzenia tej tożsamości w warunkach stałego braku ostatecznego ugruntowania.

Literatura

- Anderson B., 1997, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków: Znak.
- Assmann A., 2013, *Między historią a pamięcią. Antologia*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Berman M., 2006, „*Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu*”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, tłum. M. Szuster, Kraków: Universitas.
- Devés Valdés E., 1987, *América Latina: civilización-barbarie*, Revista de Filosofía Latinoamericana, año 4, s. 27–52.
- Eisenstadt S.N., 2009, *Utopia i nowoczesność*, tłum. A. Ostolski, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Fernández Retamar R., 1983, *Kaliban i inne eseje*, tłum. H. Czarnocka, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Fuentes C., 1994, *Pogrzebane zwierciadło*, tłum. E. Klekot, Łódź: Opus.
- Gillman S., 2008, *Otra vez Caliban/Encore Caliban: Adaptation, Translation, Americas Studies*, American Literary History, vol. 20, no. 1–2, s. 187–209.
- Gray R.B., 1963, *José Martí and Social Revolution in Cuba*, Journal of Inter-American Studies, vol. 5, no. 2, s. 249–256.
- Hanke L., 1974, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, México: SEP/Setentas.
- Harrison J., Hoyle A. (eds.), 2000, *Spain's 1898 crisis: regenerationism, modernism, post-colonialism*, Manchester: Manchester University Press.

- Hobsbawm E., 2008, *Masowa produkcja tradycji: Europa, lata 1870–1914* [w:] *idem*, T. Rangera (red.), *Tradycja wynaleziona*, tłum. M. Godyń, F. Godyń, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kubiaczyk F., 2013, *Nowoczesność, kolonialność i tożsamość: perspektywa latynoamerykańska*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Láin Enralgo P., Seco Serrano C. (red.), 1998, *España en 1898. Las claves del desastre*, Barcelona: Galaxia.
- MacIntyre A., 1996, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Martí J., 1991, *Nasza Ameryka*, tłum. D. Rycerz, Warszawa: CESLA.
- Martí J., 2005, *Nuestra América*, Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Martínez-Echazábal L., 1998, *Mestizaje and the Discourse of National/Cultural Identity in Latin America, 1845–1959*, *Latin American Perspectives*, vol. 25, no. 3, s. 24.
- Mignolo W., 1995, *Afterword: Human Understanding and (Latin) American Interests – The Politics and Sensibilities of Geocultural Locations*, *Poetics Today*, vol. 16, no. 2, s. 171–214.
- Pagden A., 1997, *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, trad. de M. Dolors Gallart Iglesias, Barcelona: Península.
- Renaut A., 2001, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Rodó J.E., 1985, *Ariel. Motivos de Proteo*, http://www.bibliotecayacucho.gob.ve/fba/index.php?id=97&backPID=96&tt_products=3 (dostęp: 8.01.2016).
- Rousseau J.-J., 1956, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* [w:] *idem*, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sarmiento D.F., 1996, *Facundo. Cywilizacja i barbarzyństwo*, tłum. M. Ziętara, Warszawa: CESLA.
- Sánchez M.E., 1976, *Caliban: the new Latin American protagonist of the Tempest*, *Diacritics*, vol. 6, no. 1, s. 54–61.
- Szacki J., 2011, *Tradycja*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Szahaj A., 2004, *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Kraków: Universitas.
- Turner Strong P., 2006, *On theoretical impurity*, *American Ethnologist*, vol. 33, no. 4, s. 585–587.
- Wade P., 2005, *Rethinking „Mestizaje”: Ideology and Lived Experience*, *Journal of Latin American Studies*, vol. 37, no. 2, s. 239–257.
- Welsch W., 2004, *Tożsamość w epoce globalizacji – perspektywa transkulturowa* [w:] K. Wilkoszewska (red.), *Estetyka transkulturowa*, Kraków: Universitas.