

Wioletta Tomala-Kania

**Poza antropocentryzm,
czyli żądanie niemożliwego?**
Pytania o kulturę i inne pytania
w teorii społecznej i w praktyce rozmowy



**Poza antropocentryzm,
czyli żądanie niemożliwego?**

Wioletta Tomala-Kania

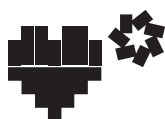
**Poza antropocentryzm,
czyli żądanie niemożliwego?**

**Pytania o kulturę i inne pytania
w teorii społecznej i w praktyce rozmowy**

Recenzje

Anna Barcz

Aleksander Manterys



**Europejskie
Miasto Nauki
Katowice 2024**

Swoim Rozmówczyńom tę książkę dedykuję

Spis treści

9 — Wprowadzenie

Rozdział 1

11 — **Kultura w teorii**

13 — Zarys kontekstu

16 — Przegląd definicji i stanowisk

39 — Przedmiot, cel, metoda

Rozdział 2

45 — **Kultura w działaniu**

47 — Ewa Bińczyk: „Problemem jesteśmy my”

81 — Katarzyna Dembicz: „Co by było, gdyby Północ była Południem
(a Południe – Północ)?”

163 — Bogumiła Lisocka-Jaegermann: „...obraz zawsze będzie niespójny...”

221 — Joanna Ostrowska: „Kultura wykluczenia jest przekazywana”

245 — Hanna Rubinkowska-Anioł: „Afryka istnieje, tak jak Europa istnieje”

291 — Jolanta Sujecka: „Czyja jest ta piosenka?”

353 — Anna Ziębińska-Witek: „...historia świata to historia ludzi...”

405 — Zakończenie

413 — Bibliografia

413 — Prace cytowane

422 — Literatura

430 — Ekoliteratura

453 — Indeks nazwisk

465 — Summary

Wprowadzenie

Czy komukolwiek jest potrzebna jeszcze jedna książka o kulturze? Żeby odpowiedzieć na tak postawione pytanie, można posłużyć się pytaniem pomocniczym, które w swej istocie stanowi pytanie zasadnicze: Czy potrzebny jest nam dzisiaj krytyczny namysł nad stanem kondycji ludzkiej? Przecież możemy próbować wyciągać „uspokajające” (usypiające, obezwładniające...) wnioski z lekcji Francisa Fukuyamy (czy zgodnie z jego intencją czy nie – to już inna sprawa) i uparcie – wbrew ciśnieniu rzeczywistości – twierdzić, że rozwój *homo sapiens* jest liniowy, że osiągnęliśmy ten etap doskonałości (technologicznej, intelektualnej, moralnej), poza którym nie ma już nic, bo horyzont zniknął, że postęp postępuje...

Tego typu fantazmaty mają pewną ceną dla nas właściwość, która sprawia, że lubimy się nimi karmić: niczego od nas nie chcą. Możemy poprzestać na kondycji, jaka jest. Nie musimy podejmować jakże czasem uciążliwych i wyczerpujących działań poza jednym: koniecznością zaspokojenia najbardziej podstawowych potrzeb „wzbożonych” o niewymagające specjalnego wysiłku intelektualnego rozrywki. Nie musimy wymagać od siebie niczego. Tak naszkicowana antropologia nie potrzebuje książek.

Bywa jednak, że pojawiają się niespokojne umysły, które zaczynają brzdącać... Nie zadowolają się tak grubo zarysowaną kreską i poszukują – z uporem godnym lepszej sprawy – dziur i pęknięć w epistemologicznym, aksjologicznym i egzystencjalnym monolicie. Zapytywani o sensowność (lub jej brak) pisania jeszcze jednej książki o kulturze, odpowiedzą: To zależy... Zależy to od tego, co chcielibyśmy – za jej pośrednictwem – osiągnąć. Jeżeli jeszcze raz uznamy, że fenomen zwany kulturą w zróżnicowanych manifestacjach swoich mnogości wymaga, ponownie, pogłębionego, zniuansowanego, subtelnego oglądu, to jeszcze jedna książka o kulturze jest potrzebna. I nie mówimy tu o książce peanie ku czci gatunku-ponad-gatunkami, zachwycającego zbioru skomplikowanych pojęć, odkryć, wynalazków myśli ludzkiej... Mówimy tu o procedurze wiwisekcji, tj. obserwacji tego zbioru dokonań pod

mikroskopem: krytycznego spojrzenia. Mniej będzie nas interesowało to, jacy jesteśmy wielcy (i dlaczego nam się wydaje, że jesteśmy), a bardziej konsekwencje takiej antropologiczno-humanistycznej mitologii. Książek na temat ograniczeń naszej kultury jest zawsze za mało... Wbrew niegdysiejszym prognozom Francisa Fukuyamy, Historia jeszcze się nie skończyła, chociaż homo sapiens podejmuje rozliczne wysiłki, aby tak się stało. Historia kultury (kultur) ludzkiego gatunku trwa. Jeszcze jedna książka o kulturze stanowi próbę odpowiedzi na pytanie, w jakim punkcie dziejów ludzkich kultur jesteśmy.

Rozdział 1

Kultura w teorii

[...] człowiek powstaje z pewnej kultury
w takim samym stopniu, jak z komórki.

Márai, 2017: 30 [20 lutego 1949]

Zarys kontekstu

Krótką historią europejskiej kultury (zaledwie mikroskopijny epizod w porównaniu z czasem planetarnym) to przede wszystkim historia przemocy i wykluczenia, krzywdy i cierpienia.

Dzieje nowoczesnego systemu-świata są w znacznej części historią ekspansji państw i ludów Europy. Jest to istotny element konstrukcji kapitalistycznej gospodarki-świata. W większości regionów świata ekspansja ta polega na zbrojnym podboju, gospodarczej eksploatacji i masowej niesprawiedliwości. Ci, którzy nią kierują i czerpią z niej największe korzyści, usprawiedliwiają ją wobec siebie i świata, mówiąc o wielkim dobru, jakie przyniosła jego mieszkańcom. Najczęściej twierdzi się, że sprzyja ona szerzeniu już to cywilizacji, już to wzrostu i rozwoju gospodarczego, już to postępu – rozumianych jako przejawy wartości uniwersalnych, należących do tego, co często określa się prawem naturalnym. Dlatego ekspansja ta uchodzi nie tylko za dobrodziejstwo dla ludzkości, lecz również za historyczną konieczność. Opisuje się ją czasem w języku teologii, a czasem – świeckiego światopoglądu filozoficznego.

Wallerstein, 2007: 15

W bardziej współczesnej odsłonie brzmi to tak:

Kapitalizm nie jest niczym innym niż systemem zaprzęgnięcia natury – również natury ludzkiej! – do darmowej lub bardzo nisko płaconej pracy. Kapitalistyczne „prawo” wartości – to, czemu i w jaki sposób kapitalizm nadaje priorytet w sieci życia – zawsze było prawem Taniej Natury. (Tak, to absurd! Natura nigdy bowiem nie jest tania). Dziwny i dynamiczny proces zaprzęgnięcia natury do pracy tanim kosztem stał u podstaw osiągnięć epoki nowoczesnej – jej łaknienia i umiejętności pozyskiwania Czterech Tanioci: pożywienia, energii, surowców i ludzkiego życia. Umiejętności te właśnie się wyczerpują. Wydajność rolnictwa przemysłowego tkwi w martwym punkcie od połowy lat 80. XX wieku. To samo tyczy się, od lat 70. XX wieku, wydajności pracy w przemyśle. Sprzeczności kapitalizmu, podsycane przez niestabilność biosfery, ujawniają, że osiągnięcia epoki nowoczesnej opierały się na aktywnej i postępującej kradzieży: naszego czasu, życia planetarnego, przyszłości naszej i naszych dzieci.

Moore, red., 2021

Jednym z największych oszustw antropocentrycznej mitologii jest egoistyczne, narcystyczne i krótkowzroczne (a także naiwne) założenie o nieograniczonej możliwości akumulacji kapitału w świecie, w którym warunki możliwości biologicznego przetrwania bytów ludzkich i pozaludzkich są określone.

Wraz z postępowaniem europejskiego imperializmu (podbojem kolejnych zamorskich terytoriów, dzięki którym kapitalizm od XVI wieku mógł się rozwijać) obiektami przemocy, legitymizowanej przez kanoniczne teksty kultury, stawały się wszelkie formy bytu – z wyjątkiem jednego: „[...] biały, mężczyzna, dorosły, »racjonalny« itd. Mówiąc krótko – dowolny przeciętny Europejczyk, podmiot wypowiedzenia” (Deleuze, Guattari, 2015: 354).

To on przez stulecia tworzył, określał i egzekwował warunki możliwości tej „darzonej szczególnym autorytetem kultury” (Bauman, 2009: 176) jako systemu dominacji, w który został wpisany tłum uprzedmiotowionych Innych, niemych (bo pozbawionych politycznego głosu), słabych i bezbronnych: nie-biali mężczyźni, kobiety, dzieci, istoty pozaludzkie. Kartezjusz, Kant, Hegel, żeby przywołać zaledwie te trzy archetypiczne figury nowożytności... Pisze o tym (i nie tylko o tym) dobitnie w swojej niewielkiej, ale gęstej książeczce Maria Anna Potocka (2022). Rasa – klasa – płeć: wznoszony przez wieki ludzki gmach kultury oparty jest na tej triadzie (istotom pozaludzkim odmówiono tu racji bytu). To ona wyznaczała (wyznacza?) paradygmaty kultury tworzonej przez ludzi i dla ludzi, modele oraz wzorce ich postępowania wobec świata i siebie samych.

Historia dominacji i wykluczenia ma swoich kronikarzy. Znalazła odzwierciedlenie w krytykach klasyków, np. u Karola Marksa (1970), przy czym warto zaznaczyć, że Marksowskie opisy relacji kapitału i pracy budzą pewną konsternację, gdy patrzeć na nie z perspektywy dzisiejszych stosunków społecznych: po 200 latach zmieniły się dekoracje, esencja pozostała ta sama. Znalazła swoje miejsce u historyografów europejskich, takich jak m.in.: Jack Goody (2009, 2010, 2012), Peter Frankopan (2018), Eric R. Wolf (2009); gest „odkrycia Ameryki” zdaje się nieco przypominać gest „wynalezienia Europy Wschodniej” opisywany przez Larry’ego Wolffa (2020). Wreszcie zajęła poczesną pozycję w literacko-filozoficzno-politycznych dyskursach intelektualistów postkolonialnych, m.in.: Chinua Achebe (2010, 2012, 2013), Chimamanda Ngozi Adichie (2019), James Baldwin (2019), Seyla Benhabib (2015), Homi K. Bhabha (2010), Frantz Fanon (2020), Alain Mabanckou (2008, 2009, 2010,

2012, 2015, 2016), Achille Mbembe (2018), Edward W. Said (2009), Gayatri Chakravorty Spivak (2011), Binyavanga Wainaina (2014), Jesmyn Ward (2019a, 2019b), Colson Whitehead (2017). Echa owych dyskusji wybrzmiały w rozdziale 2. tej książki.

O uwikłaniach kultury w rasowo-klasowo-płciowe relacje władzy napisano już wiele (wszak konstrukty rasy, klasy i płci należą do „klasyki” konstruktów kulturowych) i, co oczywiste, jest to zbiór nieskończony: uwikłania te będą istniały tak długo jak ludzkość sama. Spektrum przejawów kultury przemocy, jej zróżnicowanych manifestacji, uwarunkowań i konsekwencji było analizowane przez takich badaczy, jak m.in.: Kevin Bales (2019), Mary Beard (2018), Judith Butler (2010, 2011), Reinier de Graaf (2022), Byung-Chul Han (2022), Grégoire Chamayou (2012), Philip J. Cook (2017), Jonathan Crary (2015), Caroline Criado Perez (2020), Colin Crouch (2017), Angela Y. Davis (2022), Ladislau Dowbor (2009, 2017, 2020), Katarzyna Duda (2019), Silvia Federici (2022), Robert H. Frank (2017), David Graeber (2018, 2020, 2021, 2022), Agnieszka Graff (2021), Donna Haraway (2014), David Harvey (2016), Jason Hickel (2021), Tadeusz Klementewicz (2015), Damian Leszczyński (2020), Tomasz Szymon Markiewka (2017, 2020), Wiktor Marzec (2016), Marianna Mazuccato (2021), Magdalena Okraska (2018), Thomas Piketty (2015a, 2015b), Kacper Pobłocki (2017, 2022), Paul B. Preciado (2022), Michał Rauszer (2020, 2021, 2023), Kate Raworth (2021), Ann Snitow (2021), Rebecca Solnit (2017), Joseph E. Stiglitz (2015), Andrzej Szahaj (2015, 2017), Pavlina R. Tcherneva (2021), Jan Wasiewicz (2021), David Wengrow (2022), Howard Zinn (2016), Shoshana Zuboff (2022), Jan J. Zygmuntowski (2020).

Wielki temat kultury uwikłanej w wojnę i ideologię znalazł „malowniczą”, chciałoby się rzec, ilustrację w sławnych książkach Modrisa Eksteinsa (2014, 2015), „obrazoburczą” (według apologetów europejskiej nowoczesności) u Enza Traversa (2011, 2014) i konfrontacyjną (w sensie konfrontacji kultury z anty-kulturą) u Oksany Zabuzko (2022). (Warto też sięgnąć do tekstu Michała Murawskiego *Od Kultury Trzy do „Kultury Z”. (Meta)nowoczesna architektura rosyjskiego faszyzmu państwowego* (Murawski, 2022). Każda ludzka (a innych nie ma) wojna jest zderzeniem wartości. Ta u bram kultury Zachodu trwa, więc wypracowanie analitycznego dystansu wobec niej jest zadaniem bardzo trudnym, jeżeli nie niemożliwym. Mimo upływu wielu miesięcy od pełnoskalowej agresji Rosji na Ukrainę w dniu 24 lutego 2022 r. nadal trudno uwierzyć, że TO SIĘ WYDARZYŁO...

Historia europejskiej kultury w porównaniu z życiem planety jest niebywale krótka, jednak możliwych dróg jej badania jest całkiem sporo. Wcześniej wymieniono tylko nielicznych twórców spośród tych, którzy mieli swój udział w pisaniu kronik krzywdy i cierpienia. W zasadzie gdyby przyjrzeć się wystarczająco uważnie i krytycznie tekstom kultury, zwłaszcza tym ikonicznym, np. Biblii, mogłyby z powodzeniem posłużyć jako argumenty w procesie zbrodni, winy i kary.

Kto zawsze, aż po dzień dzisiejszy odnosi zwycięstwa, ten maszeruje w triumfalnym pochodzie, ponad tymi, którzy dziś są na dnie. Zdobycz, jak zawsze było w zwyczaju, w tym pochodzie uczestniczy. Zwykło się ją nazywać **dobrami kultury**. W materializmie historycznym mają one jednak do czynienia z obserwatorem, który zachowuje dystans. O tym bowiem, co dostrzega on w dobrach kultury, o pochodzeniu ich wszystkich i każdego z osobna, nie może myśleć bez zgromy. Swoje istnienie dobra te zawdzięczają wszak nie tylko trudowi wielkich geniuszy, którzy je stworzyli, ale także bezimiennej harówce ludzi im współczesnych. **Nie ma takiego dokumentu kultury, który nie byłby zarazem dokumentem barbarzyństwa**. I jak on sam nie jest wolny od barbarzyństwa, tak nie jest też wolny od niego proces przekazu, w toku którego przechodzi on z jednych rąk w drugie. Materialista historyczny dystansuje się więc od niego, jak tylko może. Swoje zadanie widzi w czesaniu historii pod włos.

Benjamin, 1996: 417; podkreśl. W.T.-K.

Przegląd definicji i stanowisk

Z etymologicznego punktu widzenia „kultura” – podobnie jak wiele innych wytworów euroatlantyckiego dyskursu o świecie – jest **konstruktem** o proveniencji starożytnej: *poleami* (grec), *colere* (łac), pierwotnie oznaczającym uprawę roli, rozszerzonym znaczeniowo przez Cycerona do *animi cultura*, a zatem uprawy życia duchowego ludzi. Subtelnej definicji pojęcia dostarcza Marcin Czerwiński: „Pierwotne słowo »cultura« oznaczało uprawę metodyczną, **troskę świadczoną żywym – roślinnym – organizmom** dla wzmożenia ich rozwoju” (Czerwiński, 1985: 19–20; podkreśl. W.T.-K.).

Wędrówka pojęcia „kultury” przez dzieje jest zatem długa: od starożytności, przez średniowiecze i nowożytność, aż do czasów współczesnych. Na

przestrzeni wieków **antropocentryczna kultura** (ta, która atrybut podmiotowości przyznaje na wyłączność tylko jednemu z gatunków zasiedlających planetę) dorobiła się przybliżeń kanonicznych, np. „Nie ma nic bardziej nieokreślonego niż słowo kultura” (Herder, 1962: 4). Zadaniem tego rozdziału jednak nie będzie szczegółowa prezentacja kolejnych meandrów wędrówki jednego pojęcia przez dzieje, inni badacze z powodzeniem się tym zajmowali (zob. m.in. Burszta, 2004; Daszkiewicz, 2010; Koropczyk, 2013; Włodarczyk, 2003) – będzie nim przegląd kilku wybranych stanowisk w sprawie kultury uzupełniony propozycją definicji autorskiej.

Poziom komplikacji materii (kulturowej) jest na tyle wysoki, iż zasadnym będzie zaangażowanie przynajmniej kilku aktorów, którzy ze skomplikowanym wyzwaniem spróbują się zmierzyć:

Kultura stanowi przedmiot zainteresowań kilku dyscyplin. Zajmują się nią m.in. antropologia, etnografia, filozofia, kulturoznawstwo i socjologia. Każda z nich nieco inaczej wykreśla obszar kultury będący przedmiotem jej dociekań, na czym innym koncentruje uwagę oraz stosuje odmienne procedury badawcze. Granice między tymi dyscyplinami, tak jak między wszystkimi innymi wchodzącymi w zakres nauk społecznych, są płynne.

Gruchoła, 2010: 98

Filozof zapytuje: „Jak [...] zajmować się kulturą w sposób rzetelny bez odniesienia do socjologii, psychologii, antropologii czy biologii? Pełne zrozumienie naszego problemu – jeśli takowe w ogóle może zostać osiągnięte – wypracowywane może być **jedynie w oparciu o badania interdyscyplinarne**” (Hańderek, 2015: 24; podkreśl. W.T.-K.). Jedynie badania interdyscyplinarne będą (być może) w stanie uchwycić istotę (pojęcie, przedmiot, mechanizmy, procesy, trendy, przemiany) kultury jako „[...] struktury wieloskładnikowej, przenikających się i współkonstytuujących elementów” (Hańderek, 2015: 41).

Prób definicyjnego ujęcia zjawiska jest pewnie tyle, ilu badaczy, którzy je podejmowali. Alfred Louis Kroeber i Clyde Kluckhohn wymieniają liczbę 257 (różnych definicji kultury), na podstawie których sporządzają 6 typów idealnych (Kroeber, 1989).

Pierwsza definicja „kultury” w tym szerokim, ale określonym znaczeniu, które jest obecnie w użyciu na terenie nauk społecznych – w odróżnieniu od

uprawy, oczyszczania, karmienia, hodowli pereł oraz kultur rozwijających się w probówce – otóż pierwsza taka definicja, którą znalazłem w słowniku angielskim, pochodzi z późnych lat dwudziestych. Po raz pierwszy zastosowana została świadomie przez Tylora w 1871 r., kiedy opublikował *Primitive Culture* i sformułował definicję kultury najczęściej później przytaczaną, która zaczyna się od słów: „ta złożona całość, która obejmuje [...]”.

Kroeber, 1989: 279

Próba definicyjnego ujęcia zjawiska społecznego zwykle nastęrcza różnego typu trudności, ale żeby aż 257? Nie będzie moim zamiarem tutaj dostarczenie zbioru Wszystkich Najważniejszych Definicji Zjawiska Zwanego Kulturą. Zamiast tego przytoczę kilka z nich, niektórych o wymiarze kanonicznym, poprzedzając je uwagami wstępnymi badaczy dyscyplin społeczno-humanistycznych (prawniczka, pedagogka, archeolog), sygnalizujących złożoność zjawiska oraz źródła trudności: „Pojęcie kultury do dziś pozostaje jednym z najbardziej niedookreślonych pojęć w nauce” (Koropczuk, 2013: 213). Kultura to „jedno z najbardziej powszechnych i zarazem wieloznacznych pojęć humanistyki i nauk społecznych” (Włodarczyk, 2003: 950). „Pojęcie kultura należy do terminów najbardziej wieloznacznych, a jednocześnie najczęściej używanych w naukach społecznych” (Tabaczyński, 2012: 572).

Ujęcia socjologiczne odsyłają do znaczeń, czyli faktów społecznych składających się na zbiór zwany „kulturą” (Sztompka, 2019: 9) oraz wskazują na zbiorowy charakter fenomenu: „Kultura jest cechą społeczeństwa, a nie jednostki. Kształtuje życie społeczne i nadaje mu odpowiednią strukturę. Kulturą jest wszystko, czego uczy się człowiek w trakcie życia społecznego i co jest przekazywane poprzez pokolenia” (Gruchola, 2010: 98). Od innego socjologa pochodzi następująca definicja kultury: „Kultura – to zasób wytworzonych bądź zapożyczonych, ale zawsze posiadanych przez daną zbiorowość ludzką informacji, przekazywanych sobie nawzajem przez osobników za pośrednictwem symboli o ustalonych dla danej zbiorowości znaczeniach” (Bauman, 1966: 95). Ten sam socjolog zwraca uwagę na źródła pochodzenia nowoczesnej definicji kultury i określa je w sposób jednoznaczny:

W *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit*, która ukazała się w 1843 r., Gustaw Klemm odniósł pojęcie kultury do kształtu drzewa, jeśli został on umyślnie przez człowieka opracowany; do pocierania pałek celem wydobycia

z nich ognia; do zwyczaju kremacji zwłok ojca; dekoratywnego malarstwa ciała. W ten sposób ponad sto dwadzieścia lat temu dzisiejsze pojęcie kultury osiągnęło postać ostateczną. Po pierwsze – pojęcie to wyzbyło się sensu selektywnego i hierarchizującego, jaki przysługiwał greckiej *paidei* i rzymskiej *cultura animi*; pocieranie pałek lub potarcie zapalki o szorstką powierzchnię pudełka, kremacja lub grzebanie zwłok, kształt drzewa kulisty lub sztuczna karłowatość krzewopodobna – wszystko to było teraz kulturą, **jakąś kulturą**. Po drugie – tak oczyszczone od wartościujących składników pojęcie odniesiono ostatecznie do tych wszystkich elementów świata, które w ten czy inny sposób noszą na sobie pieczęć ludzkiego działania – które nie istniałyby, gdyby nie istnieli ludzie. W tych z rozmachem nakreślonych granicach mieszczą się znakomicie zakresy zjawisk desygnowane przez wszystkie sformułowane później definicje kultury. Wszystkie te definicje zmierzały do zwięzienia zakresu zjawisk kulturowych – do wycinania z Klemmowskiego uniwersum pewnych mniej interesujących partii materiału.

Bauman, 2017: 40–41; podkreśl. W.T.-K.

Antropolog jednak komplikuje ten nakreślony nieco ortodoksyjną kreską obraz, zwracając uwagę na zmienność pojęcia w czasie: „Kulturowy punkt widzenia nie tylko dotyczy zjawisk zbiorowych, lecz ma także **z konieczności charakter historyczny**, gdyż wymiar czasu przydaje zjawiskom aspekt dynamiczny, płynny czy rozwojowy” (Kroeber, 1989: 23; podkreśl. W.T.-K.). I, nieco dalej, jeden z najbardziej prominentnych kodyfikatorów problematycznego pojęcia kontynuuje:

Najistotniejszą sprawą, jeśli chodzi o kulturę, są jej formy i wzory, ich powiązania w całościową organizację i sposób, w jaki te elementy i całość działają czy funkcjonują, kiedy grupa istot ludzkich żyje pod ich panowaniem. **Kultura jest to przyjęty zwyczajowo sposób działania, odczuwania i myślenia wybrany przez społeczeństwo spośród nieskończonej liczby i różnorodności możliwych potencjalnie sposobów bycia**. Konkretnie, przyjęte rozwiązanie jest w dużej mierze zdeterminowane przez wcześniejsze sposoby życia, organizację czy systemy kultury; jednakże determinacja ta ma wyraźne granice. Każdemu systemowi ukierunkowującemu działania towarzyszy lub jest w nim zawarty system emocji zróżnicowanych w zależności od miejsca i czasu ich pojawienia się, niektóre z nich uzyskują zazwyczaj dużą siłę

i trwałość. Z emocjami takimi wiąże się system idei i ideałów, zarówno jawnych, jak i ukrytych. Złożony system emocji i idei właściwy danej kulturze odzwierciedla wprost zwyczajowe sposoby działania członków społeczeństwa, przynosi ich uzasadnienie i w pewnej mierze kontroluje je i modyfikuje. To właśnie w tym naładowanym emocjonalnie ideowym systemie upatruje się zazwyczaj w pewnym sensie jądro kultury: tutaj rezydują jej wartości, normy i standardy – jej *ethos* i jej *eidos*.

Kroeber, 1989: 323–324; podkreśl. WT.-K.

Definicja kultury podana w nieco bardziej skondensowanej formie to: „**społeczne zwyczaje, tradycje, narzędzia i sposoby myślenia**” (Kroeber, 1989: 330; podkreśl. WT.-K.). Inny, równie prominentny antropolog (w obecnej dyskusji głos antropologa musi wybrzmieć intensywnie, skoro to ta dyscyplina pojęcie i przedmiot kultury uczyniła zasadniczym obiektem swojego opisu) w nieco poetycki sposób zarysowuje swoją koncepcję kultury, która

jest zasadniczo koncepcją semiotyczną. Będąc, wraz z Maxem Weberem, przekonany, że **człowiek jest zwierzęciem zawieszonym w sieciach znaczenia, które sam utkał**, kulturę postrzegam właśnie jako **owe sieci**, jej analizę traktuję zaś nie jako eksperymentalną naukę, której celem jest odkrywanie praw, lecz jako **naukę interpretatywną**, która za cel stawia sobie **odkrycie znaczenia**. Chodzi mi o wyjaśnianie, tłumaczenie społecznych form ekspresji.

Geertz, 2005a: 21; podkreśl. WT.-K.

Kultura, dalej pisze Geertz, to:

[...] zespół komunikujących się między sobą systemów, rozumiałych znaków [...], kultura nie jest żadną mocą, czymś, z czego w sensie przyczynowym wynikają zdarzenia społeczne, zachowania, instytucje czy procesy; **kultura jest kontekstem**, czymś, w czego ramach wszystkie te rzeczy można w sposób rozumiały – to jest – posługując się opisem gęstym – opisać.

Geertz, 2005a: 29; podkreśl. WT.-K.

Metafora pajęczej sieci kulturowej ewokuje rodzaj niepokoju (w sieci łatwo się zaplątać, nie tylko w tej utkanej przez pająka), lecz – mimo niego – uderzający jest (z dzisiejszej perspektywy patrząc: od publikacji *The Interpretation*

of *Cultures* minęło 50 lat) ów optymizm poznawczy, który pozwala badaczowi mniemać, iż w swojej interpretatywnej pracy zdoła uniknąć pułapki (pokusy?) subiektywistycznego prezentyzmu. Badacz zresztą jest tego wewnętrznego zagrożenia świadom:

[...] co robić, gdy stwierdzimy, że brak nam tej wyjątkowej bliskości psychologicznej, swego rodzaju transkulturowej identyfikacji z naszym przedmiotem badania? [...] Rzecz nie polega na nawiązaniu duchowej łączności z informatorami. Podobnie jak my, wołają oni nie nazywać własnej duszy cudzymi imionami i raczej nie docenią tego rodzaju próby. Sedno tkwi w tym, żeby **pojąć, co, u licha, oni sami o sobie myślą**. Oczywiście, w pewnym sensie nikt od nich samych nie wie tego lepiej.

Geertz, 2005b: 64–66; podkreśl. W.T.-K.

Nikt od nich samych nie wie tego lepiej – w każdym z sensów możliwych.

Wiedza interpretatywna to zbiór danych czasami wielopoziomowo zapośredniczonych: mówimy (piszemy, badamy) z uprzednio określonych pozycji, zakorzenionych w naszym osobistym i zawodowym doświadczeniu. Nie tylko Inni są uwikłani w swoje konteksty (uwarunkowania, ograniczenia) kulturowe, my również. Widok znikąd nie jest dla nas, ludzi, możliwy (i nie jest to nasze jedyne kulturowe ograniczenie).

Nie można się spodziewać, że znajdzie się jakaś kultura, która od innych niedoskonałych kultur różniłaby się tym, że rozwinęła doskonałe wartości. Choć wydaje się to paradoksem, najważniejszym warunkiem badania problemu wartości nadrzędnych jest długotrwałe i stale pogłębiane porównywanie **systemów wartości**, czyli, innymi słowy, **kultur**. Jeżeli przedwcześnie porzuci się to obiektywne porównywanie na rzecz wyboru pomiędzy systemami wartości, tym płytszy będzie taki wybór i tym większe ryzyko powrotu do naiwnego etnocentryzmu, pod pokrywką nadrzędnych, absolutnych wartości.

Kroeber, 1989: 17–18; podkreśl. W.T.-K.

Minęło 70 lat od owych ustaleń, a skłonność do naiwnego etnocentryzmu (tj. „zaściankowego przekonania o wyższości własnej kultury”; Kroeber, 1989: 331) towarzyszy nam stale. Być może to strukturalna przypadłość *homo culturalis*, z której musimy nieustannie zdawać sobie sprawę i zdawać sprawę

innym. „Uznanie, że **pierwszym warunkiem naukowego badania kultury jest odrzucenie etnocentryzmu**, stanowi podstawowy kanon antropologii już od trzech czwartych stulecia” (Kroeber, 1989: 325–326; podkreśl. W.T.-K.).

Inny klasyk antropologii definiuje kulturę jako „**całokształt umysłowych oraz psychicznych reakcji i czynności, które charakteryzują zachowanie jednostek tworzących wspólnie oraz indywidualnie grupę społeczną, pozostającą w relacji ze środowiskiem naturalnym, z innymi grupami, z członkami własnej grupy oraz osobiście z każdą z jednostek**”, przy czym zwraca uwagę, iż „[w]yliczone tutaj zachowania **nie są bynajmniej przynależne wyłącznie człowiekowi**, ponieważ życie zwierząt jest również regulowane przez ich stosunek do natury, do innych zwierząt oraz poprzez wzajemne związki pomiędzy jednostkami wchodzącymi w skład tego samego gatunku lub grupy społecznej” (Boas, 2010: 136; podkreśl. W.T.-K.). Boas nieco niuansuje antropocentrycznie dogmatyczny charakter przywoływanych ujęć, ale gdyby poszukiwać jakiejś ich płaszczyzny wspólnej, jakiegoś pola, na którym spotkają się wyartykułowane *explicite* lub zakodowane *implicite* przekonania badaczy na temat kultury, ów antropocentryczny dogmat zdaje się obowiązywać *en bloc*: **kultura jest atrybutem ludzi**.

Jak wiadomo, badanie kultury (kultur) nie jest wyłączną domeną antropologii. Przedmiot badania stanowi pole wspólnych dociekań kilku (co najmniej) dyscyplin:

Zestawiam strategię poznania historycznego z antropologicznym i twierdzę, że podobnie jak antropolog realizuje swe poznanie, które da się opisać następująco: **kultura bada kulturę**, to samo można orzec o historyku. Historyk bada przeszłość, która ze względu na niekiedy znaczne oddalenie w czasie jawi się mu niejednokrotnie drastycznie odmienna (zaskakująco inna) od kultury, którą sam reprezentuje. Klasyczna antropologia podobnie: zgłębia egzotyczne (dzisiaj już nie tylko takie) przejawy kultury jemu współczesnej, często oddalonej w przestrzeni od jego kultury rodzimej. Obaj tropią podobieństwa i różnice między kulturą badającą a badaną, chcą je opisać, zrozumieć i interpretować. Godzą się bowiem z prostym spostrzeżeniem, że kultura jest czasoprzestrzennie zróżnicowana. Dla historyka różnice funduje nade wszystko czas, dla antropologa kulturowego przede wszystkim przestrzeń.

Wrzosek, 2009: 18; podkreśl. W.T.-K.

W podobnym duchu wypowiada się archeolog:

Wiele podstawowych zagadnień nauk o człowieku wiąże się z pojęciem kultury, a rozwój szeroko rozumianych nauk antropologicznych opisywany bywa, nie bez racji, w terminach ciągle ponawianych prób odpowiedzi na pytanie o treść tego pojęcia. Zaslужujących na uwagę definicji kultury jest przy tym niemal tyle, ilu badaczy podejmujących próbę takiej odpowiedzi. Definicje te z trudem, i tylko po części, dają się jednak uporządkować w sekwencję odpowiadającą kumulatywnemu przyrostowi wiedzy o kulturze. Są bowiem często raczej **wyrazem przyjętych *implicite* założeń ontologicznych, które nie są niezależne od postawy badawczej, formacji uniwersyteckiej, zainteresowań i osobistych preferencji oraz doświadczeń ich autorów.** Specjalizacja, aparat pojęciowy i nadmierne często przywiązanie badaczy do rekwizytów własnego warsztatu powodują, że także, a może szczególnie, w naukach o kulturze „prawo młota” Abrahama Kaplana (1964: 28) znajduje swe spektakularne zastosowanie. Archeologia nie jest szczególnym wyjątkiem w tej regule.

Tabaczyński, 2012: 571–572; podkreśl. WT-K.

Wieloaspektowe uwikłanie badacza jest przedmiotem troski niejednego teoretyka kultury. Przybliżając rozróżnienie między antropologią kulturową a antropologią kultury, Grzegorz Godlewski mówi:

A więc może zamiast o przedmiocie lepiej byłoby mówić o *ś r o d o w i s k u p o z n a n i a*. Związek łączący tu poznającego z poznawanym nie pozwala bowiem podtrzymywać poglądu o ich rozdzielności, a zwłaszcza przeciwstawności. Kultura jako teren badań jest przecież w pewnej mierze wytworem podmiotu – podobnie jak, zwrotnie, badacz i cały porządek poznania stanowią produkt kultury, a choć zachowują pewną autonomię, podlegają nieustannie jej w p ł y w o m. Ta relacja współzależności każe postrzegać sytuację badania kultury nie w kategoriach opozycji podmiotu i przedmiotu, lecz w kategoriach interakcji między jednostką a środowiskiem, które nie tylko oddziałują na siebie nawzajem, ale też wzajemnie się warunkują i konstytuują. Bez wątpienia poważnie komplikuje to sytuację poznawczą, ale też wy d o b y w a antropologię ze stanu samozawinionej niedojrzałości, który

długo pozwalał jej wierzyć, że może ona sytuować się na zewnątrz porządku, z którego, według jej własnych ustaleń, wyłączyć się nie można.

Godlewski, 2007: 147; podkreśl. G.G.

Świadomy zresztą owych ograniczeń już był klasyk, kiedy mówił:

[...] każde zjawisko kulturowe powinno być rozumiane i oceniane z **punktu widzenia kultury, której część stanowi**. [...] my, badacze kultury żyjemy w naszej kulturze, jesteśmy przywiązani do jej wartości i posiadamy naturalną ludzką skłonność do etnocentryzmu. W rezultacie gdybyśmy nie byli kontrolowani, postrzegalibyśmy, opisywali i analizowali inne kultury w oparciu o formy, wzory i wartości własnej kultury, zamykając sobie w ten sposób możliwość owocnych porównań i klasyfikacji. Zastosowanie tezy relatywizmu może być szokujące dla ludzi wrażliwych, pozbawia ich bowiem tego poczucia bezpieczeństwa, które przynoszą pozorne absoluty.

Kroeber, 1989: 16-17; podkreśl. W.T.-K.

Po upływie 60 lat w podobnym duchu wypowiada się inny badacz kultury (literatury): „[...] **nie jest nam dany archimedesowy punkt, z którego ogłędalibyśmy świat okiem obiektywnym, a więc całkowicie nieuprzedzonym**. Wręcz przeciwnie: wszystko, co da się przedstawić, jest przedstawione przez nas, z czego wynika, że, jak mawiał Schopenhauer, świat jest moim, a nie czymś innym przedstawieniem” (Markowski, Nycz, red., 2010: 316-317; podkreśl. W.T.-K.). Sprawa się jeszcze bardziej komplikuje, jeżeli stawką w intelektualnej grze są tożsamości (post)kolonialne:

Zagadnienie imperializmu jako doświadczenia o podstawowym wymiarze kulturowym jest tak wielkie i tak pełne szczegółów, że musimy mówić o zachodzących na siebie terytoriach, splecionych historiach wspólnych mężczyznom i kobietom, białym i niebiałym, mieszkańcom metropolii i peryferii, przeszłości tak samo jak teraźniejszości i przyszłości. Owe terytoria i historie można oglądać jedynie z perspektywy całej świeckiej historii ludzkości.

Said, 2009: 63

Mimo to, chociaż indywidualne i zbiorowe doświadczenia historii kolonialnych są zróżnicowane, badacz z globalnej Północy i globalnego Południa zdają się tu mówić wspólnym głosem:

[...] jako naród stoimy wobec głębokiego, ogromnie trudnego i niepokojącego pytania o nasze stosunki z innymi – innymi kulturami, państwami, historiami, doświadczeniami, tradycjami, ludami i innym przeznaczeniem. **Nie istnieje jakiś archimedeeski punkt, z którego moglibyśmy udzielić odpowiedzi.** Nie istnieje punkt obserwacyjny wyłączony z rzeczywistości stosunków między kulturami, pomiędzy nierównymi siłami imperium i poddanych, pomiędzy nami a innymi. Nikt nie posiada epistemologicznego przywileju sądzenia, oceniania i interpretowania świata wolnego od obciążeń interesami i zaangażowania w trwałe układy. Trwamy, jeśli można tak powiedzieć, jako system połączeń, nie poza czy ponad nim.

Said, 2009: 57; podkreśl. WT-K.

Edward W. Said obszernie (i dość zawile) wypowiada się na temat istoty i właściwości zjawiska kultury, rozumianego na dwa sposoby. Termin ten oznacza:

wszystkie działania, które, jak sztukę opisu, komunikację czy reprezentację, cechuje pewna autonomia wobec zagadnień gospodarczych, społecznych czy politycznych i które często objawiają się w formach estetycznych, mających przede wszystkim dostarczać przyjemności. Zaliczają się do nich oczywiście zarówno ludowe podania o odległych stronach świata, jak i wyspecjalizowana wiedza takich dziedzin nauki, jak etnografia, historiografia, filologia, socjologia czy historia literatury.

Said, 2009: X

W drugim rozumieniu termin konotuje atrybuty patetyczne i militarne:

Jest ona dla każdego społeczeństwa zbiorem rzeczy najlepszych z tego, co dotąd poznano i pomyślano, jak w latach sześćdziesiątych XIX wieku ujął to Matthew Arnold. Arnold uważał, że kultura łągodzi, a może nawet całkowicie neutralizuje spustoszenia czynione przez nowoczesny, agresywny merkantylizm oraz brutalny miejski styl życia. Czytamy Dantego i Szekspira, aby

obcować z najlepszymi rzeczami, jakie poznano i pomyślano, jak również po to, by ujrzeć nas samych, nasz lud, społeczeństwo i tradycję w najlepszym wydaniu. Po pewnym czasie kultura zaczyna się łączyć, często agresywnie, z narodem lub państwem. To ona odróżnia „nas” od „nich” i niemal zawsze tkwi w tym pewien element ksenofobii. W tym sensie kultura staje się źródłem tożsamości o dużym potencjale bojowym, jak mogliśmy zauważyć przy okazji najnowszych „powrotów” do kultury i tradycji. „Powroty” te towarzyszą rygorystycznym kodeksom zachowania w sferze intelektualnej i moralnej, dającym odpór permissywizmowi takich relatywnie liberalnych filozofii, jak wielokulturowość czy hybrydowość. W niegdyś skolonizowanym świecie owe „powroty” spowodowały pojawienie się nacjonalistycznego i religijnego fundamentalizmu.

W tym drugim sensie kultura jest rodzajem areny, na której ścierają się ze sobą różne postawy polityczne i ideologiczne. Nie jest ona bynajmniej spokojnym królestwem apollinińskiej łagodności, tylko polem bitwy, na którym spotykają się w jasnym świetle dnia rozmaite interesy. Na przykład: od amerykańskich, francuskich czy indyjskich studentów, którzy, nim zapoznają się z klasyką innych narodów, najpierw uczą się czytać własną, oczekuje się, że okażą głęboką, często zupełnie bezkrytyczną lojalność wobec swego narodu i tradycji, równocześnie umniejszając, a nawet zwalczając, tradycje innych ludów.

Said, 2009: XI–XII

Problematyczność tak pojmowanej idei kultury polega na tym, że

nie tylko narzuca ona konieczność okazywania czci własnej kulturze, lecz także zmusza do pojmowania jej w oderwaniu od codzienności, w przekonaniu, że wznosi się ponad nią. Stąd większość profesjonalnych humanistów nie jest w stanie łączyć długotrwałych, budzących wstręt praktyk w rodzaju niewolnictwa, ucisku kolonialnego czy rasowego, bądź też narzucania władzy imperium innym ludom, z poezją, literaturą i filozofią społeczeństwa, które angażuje się w takie praktyki. [...] Rozważając twórczość Carlyle’a czy Ruskina, a nawet Dickensa czy Thackeraya, krytycy często spychają ich poglądy na temat ekspansji kolonialnej, niższych ras, czy „czarnuchów” do zupełnie innej przegródki niż kultura, ponieważ kultura jest w ich rozumieniu dokładnie tym wzniosłym obszarem, do którego „naprawdę” należą ich dzieła.

Said, 2009: XI–XII

W społeczeństwie (post)kolonialnym kultura ma do odegrania wiele ról:

może nie tylko predysponować i aktywnie przygotowywać jedno społeczeństwo do dominacji nad drugim, ale również przygotować to społeczeństwo na wyrzeczenie się lub zmodyfikowanie samej idei panowania. Takie zmiany nie będą możliwe, jeśli ludzie nie będą gotowi oprzeć się presji rządów kolonialnych, chwycić za broń, szerzyć idei wyzwolenia, wyobrazić sobie (jak ujął to Benedict Anderson) nowej wspólnoty narodowej, ani też podjąć ostatecznego ryzyka. Zmiany te nie zajdą również, póki w metropolii nie nastąpi gospodarcze czy polityczne wyczerpanie imperium, póki publicznie nie zostanie zakwestionowana idea imperium i koszt rządów kolonialnych, póki reprezentacje imperializmu nie zaczną tracić swego uzasadnienia i legitymizacji, i póki w końcu buntowniczy „tubylcy” nie wywrą na kulturę metropolii presji poprzez niezależność i integralność własnej kultury, wolnej od ingerencji kolonialnej. Jednak wymieniając wszystkie te warunki wstępne, powinniśmy przyznać, że po obu stronach na nowo wykreślonej mapy opór i opozycja wobec imperializmu pojawiają się przeważnie na wspólnym terenie kultury, nawet jeśli jest on przedmiotem dysputy.

Said, 2009: 225–226

Jakkolwiek role i zadania kultury zostałyby określone, badacz (post)kolonialny zwraca uwagę na fakt podstawowy wymykający się wszelkim partykularyzmom: „Zachodni imperializm i nacjonalizm Trzeciego Świata karmią się sobą nawzajem, ale nawet w swej najgorszej formie nie są ani monolityczne, ani deterministyczne. **Kultura również nie jest monolityczna. Nie jest ona wyłączną własnością Wschodu, Zachodu czy też jakiegóż innej grupy**” (Said, 2009: XXII–XXIII). Nie może być monolityczna, ponieważ różne są jednostkowe i zbiorowe doświadczenia, historie i style życia ludzi zamieszkujących niejednorodne przestrzenie geograficzne. W podobnym duchu zdaje się wypowiadać Pierre Bourdieu, określając społeczne warunki wytwarzania dzieła:

Jeśli nie zadowolamy się werbalnymi i tautologicznymi rozwiązaniami ontologii *Verstehen*, której postać modelową zarysował Heidegger, to nie od jakiegokolwiek formy refleksji transcendentnej, lecz od wysiłków nauki historycznej, wysiłków zbiorowych i kumulatywnych, powinniśmy oczekiwać

rozwiązania tego problemu, jakim jest adekwatne przywłaszczenie wytworów pracy historycznej, dokumentów, monumentów, instrumentów, które są silniej lub słabiej powiązane z uwarunkowaniami sytuacji historycznej i które, a przynajmniej pewne z nich – instrumenty myślenia (metody, pojęcia etc.) w szczególności – nadają kierunek i organizują nasze obecne postrzeżenie przeszłości historycznej (przyczyniając się w ten sposób do pozornego obalenia *odstępu* względem przeszłości) [...]. W istocie, tylko taki wysiłek może dać dostęp do adekwatnego poznania **społecznych warunków wytwarzania dzieła**, oferując tym samym środki jego *wyjaśnienia*, czyli przywrócenia mu jego specyficznej racji oraz konieczności, mówiąc krótko – środki doświadczenia jego istnienia jako koniecznego (co nie równa się wskrzeszeniu jego otoczenia historycznego); tylko on może doprowadzić do poznania, a przez to także do uświadomienia sobie całości założeń uwikłanych w procesie percepcji dzieła, poczynając od mniej lub bardziej świadomie stosowanych zasad technologii hermeneutycznej oraz założeń, które dotyczą funkcji przyznawanej „lekturze” lub postrzeganiu dzieła – czysto kognitywnej funkcji rozumienia dla rozumienia lub normatywnej funkcji „aplikacji” budującej. Tylko pod koniec takiego podwójnego wystawienia na próbę może pojawić się właściwe rozumienie *efektu* trwale wywieranego przez dzieło, czy będzie to „wieczny urok”, o którym mówił Marks (trochę lekkomyślnie...) *à propos* sztuki greckiej, czy nawet *efekt prawdy*, któremu może towarzyszyć lub też nie rzeczywiste objawienie prawdy.

W rzeczy samej, **tylko historia społeczna może dostarczyć środków do ponownego odczytania prawdy historycznej ze zobiektywizowanych lub ucieleśnionych śladów historii, które przedstawiają się świadomości pod pozorem istoty uniwersalnej.** Odwołanie się do **historycznych uwarunkowań rozumu** może stanowić zasadę wolności względem tychże uwarunkowań. Wolność myślenia powinna zostać osiągnięta przez anamnezę historyczną zdolną do ujawnienia tego wszystkiego, co w myśleniu jest zapomnianym wytworem pracy historycznej. Odważne uświadomienie sobie uwarunkowań historycznych, prawdziwe odzyskanie siebie, które jest dokładnym przeciwieństwem magicznej ucieczki w „myślenie esencjalistyczne”, daje możliwość rzeczywistego kontrolowania tych uwarunkowań. Tylko pod warunkiem zmobilizowania wszystkich środków, jakimi dysponują nauki społeczne, można doprowadzić do końca realizację projektu transcendentalnego w zgodzie z założeniami historycyzmu. Nasza myśl, podobna tu tym duszom, które

jak uczy mit Ereba, napiły się wody letejskiej, wybrawszy swe przeznaczenie, zapomniała o ontogenezie oraz filogenezie swych własnych struktur, które jednak mają swą podstawę w strukturach pól społecznych ustanowionych przez historię i dlatego mogą być jej przywrócone dzięki poznaniu dziejów i struktury tych pól. Wysiłek, jaki tu uczyniłem, próbując udoskonalić to poznanie, byłby w moich oczach usprawiedliwiony, gdyby udało mi się pokazać (i przekonać), że **myślenie o społecznych warunkach myślenia jest tym, co daje myśli możliwość wolności względem tych warunków.**

Bourdieu, 2001: 473–475; podkreśl. WT-K.

Świadomość uwikłania badacza w wieloaspektową kontekstualność werbalizuje Aleksandra Derra, kiedy zwraca uwagę na metodologiczną ambiwalencję zasady „twardego” obiektywizmu postrzeganego jako warunek *sine qua non* poprawnie przeprowadzonej procedury badawczej:

Nauka uprawiana feministycznie nie jest nauką obiektywną, jeśli obiektywizm wiąże się z odkrywaniem właściwości danego obiektu „takim, jakim on faktycznie jest”. Feministycznie uwrażliwiona filozofia nauki zdaje sobie sprawę z tego, że współcześnie badania prowadzimy zawsze zespołowo (nie tylko posiłkując się zespołem ludzi, ale także narzędziami, sprzętem, wymianą badawczą, komunikacją), **na obiekt patrząc zawsze z określonego konkretną kulturą punktu widzenia**, dokonujemy wyboru przedmiotu badań przez pryzmat interesów (nie tylko poznawczych), które rządzą naszym czasem, angażujemy się w długoletnie studia (poświęcając wiele innych sfer naszego życia) kierowani pasjami i emocjami. Nie wyklucza to prowadzenia badań według, uznanej za poprawną, metodologii danej dziedziny, nie zwalnia od podawania argumentów, od roztrząsania przeciwnych racji, obliuguje za to do przyglądania się własnym założeniom, do ujawniania celów i interesów, które się z konkretnymi badaniami wiążą. Wreszcie, co najważniejsze, zobowiązuje do zastanowienia się nad tym, po co, dla kogo i za jaką cenę prowadzimy owe badania.

Derra, 2022: 198–199; podkreśl. WT-K.

Kultura jest nie tylko zjawiskiem wieloaspektowo skontekstualizowanym, ale nosi w sobie zakodowaną w samym jej pojęciu potrzebę zmiany: „[...] patrząc na dyskusję wokół pojęcia kultury z perspektywy historii

antropologii, jesteśmy dziś świadkami nie tyle odrzucenia pojmowania kultury jako całości, ale obecnego w niej od zawsze **poszukiwania nowego jej ujęcia**”, zwraca uwagę historyk (Piasek, 2015: 203; podkreśl. W.T.-K.). Występując z nieco innych pozycji, o owej dynamice teoretyk kultury (literatury) mówi tak:

[...] badanie miasta jest badaniem kultury. Współczesne badania miejskie dowodzą jednak jeszcze czegoś innego i chyba bardziej podstawowego, a mianowicie faktu, iż **zmieniło się samo pojęcie kultury**. Poszerzył się przede wszystkim jej zakres – obejmując nie tylko dawną kulturę wysoką, ale też ogół praktyk życiowych, począwszy od spacerowania i kupowania po skomplikowane strategie tworzenia tożsamości. Zainteresowanie problematyką urbanistyczną pozwala także uzmysłwić zmierzch paradygmatu językowego w badaniach kulturowych. Kiedy w polu widzenia pojawia się miasto, przestrzeń i miejsce, to nacisk położony zostaje bardziej na problemy wizualizacji i obrazu niż ekspresji słownej.

Niemniej jednak miasto to nie tylko przestrzeń kulturowa, ale też przestrzeń doświadczenia egzystencjalnego. A wraz z nim przychodzi szansa na pojawienie się tego, co poza kulturą.

Markowski, Nycz, red., 2010: 487–488

Wśród wpływowych badaczy nowoczesnych zaangażowanych w badania kulturowe znaleźli się: Max Weber, György Lukács, Karl Mannheim, Antonio Gramsci, Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Richard Hoggart, Raymond Williams, Steven Heath, Colin McCabe, Jacqueline Rose, Michel Foucault, Jacques Derrida, Pierre Bourdieu, Clifford Geertz, Frederick Jameson, przy czym kilku z nich zostaje przyznana szczególna:

Wpływy myśli Foucaulta okazały się jednak ostatecznie największe i żywotne do chwili obecnej. Najważniejszą rolę odegrały tu zwłaszcza: Foucaultowska teoria dyskursu (sformułowana po raz pierwszy w *Narodzinach kliniki*, a następnie rozbudowana w wydanej w 1969 roku *Archeologii wiedzy*), podjęta przez filozofa analiza relacji między władzą i wiedzą, idea podmiotu, który staje się efektem ujarzmiania ciała przez władzę, wreszcie – koncepcja mikrofizyki władzy jako rozproszonej we wszystkich formach życia społecznego. Z rozważań i badań Foucaulta wynikały m.in. idee bardzo inspirujące

amerykańskie badania kulturowe: np. koncepcja kultury jako **przestrzeni konfliktów między władzą i jednostką oraz uzależnienia podmiotu od władzy, a także wizja kultury jako efektu ścierających się ze sobą praktyk dyskursywnych (i – odpowiednio – uzależnienia dyskursów od władzy)**.

Równie ważną rolę dla kształtowania się badań kulturowych spełniły prace badaczy francuskich Pierre'a Bourdieu i Michela de Certeau oraz amerykańskich – zwłaszcza Clifforda Geertza i Fredericka Jamesona.

Markowski, Nycz, red., 2010: 77; podkreśl. W.T.-K.

Kulturą (jej historią i teorią) zajmują się nie tylko badacze społeczni specjalizujący się w dyscyplinach szczegółowych, ale także filozofowie i artyści (w tym: literaci, tj. artyści sztuki słowa). Wgląd filozofki w skomplikowaną materię kultury pozwala rozszerzyć jej pola znaczeniowe o sensory wcześniej nieformułowane (a w każdym razie, nie tak dobitnie):

Problem z pojęciem kultury wiąże się nie tylko z faktem, iż odnosi się ono do niezwykle złożonego fenomenu, obejmującego wiele znaczeń i zakresów tematycznych. Trzeba pamiętać, iż mówiąc o kulturze (w filozoficznym czy jakimkolwiek innym kontekście), zaczynamy się zastanawiać, kim jesteśmy. Pytając o kulturę, starając się zdefiniować jej pojęcie, często pytamy o miejsce człowieka w świecie, wymiar ludzkiej egzystencji, ale również o wartości, symbole i znaczenia. Stąd wszelkie rozważania dotyczące kultury obarczone są szczególnym nastawieniem i sproblematyzowaniem. [...] Badanie i rozumienie kultury zawsze staje się tym samym wyzwaniem dla człowieka. Jest też zadaniem, gdyż [...] cały problem z kulturą wspiera się na problemie o wiele bardziej prywatnym. Wytlumaczyć bowiem świat ludzki, to w dużej mierze przyrzeć się sobie samemu. **Problem z kulturą** szybko może okazać się **problemem z sobą samym**. Patrząc na to, co ogólne, na skomplikowaną strukturę kultury, można spojrzeć na własne oblicze i zobaczyć coś, czego człowiek wcześniej się nie spodziewał.

Hańderek, 2015: 23, 42; podkreśl. W.T.-K.

Eksperyment introspekcji jest obarczony ryzykiem, bo konfrontuje nas z odwiecznym pytaniem: „[...] **Kim właściwie jesteśmy?** [...]” (Nietzsche, 2008: 234; podkreśl. W.T.-K.).

Odpowiedzi filozofów i artystów niejednokrotnie pogłębiają konfuzję, o próbie lustra jeden z nich mówi tak: „Człowiek z czasem staje się wszystkim, co napełniało go największą odrazą. Każda odraza to zły omen. Człowiek widział siebie w krzywym zwierciadle przyszłości i nie wiedział, że to on sam. Co by było, gdyby wtedy nie spojrział w zwierciadło? Czy by się wtedy taki nie stał?” (Canetti, 1996: 64 [1944]). Niecałe 20 lat później u innego autora czytamy:

Chrześcijaństwo poniosło porażkę chyba przez to, że za wiele obiecywało: głosiło, że „Bóg stworzył człowieka na własny obraz”. To patetyczne zdanie, człowiek się nadał jak balon. Ale potem wynalazł zwierciadło, któregoś dnia przejrzał się w nim, zobaczył siebie samego i przeraził się, bo Bóg nie może być tak okropny, jak okropny jest człowiek. I w tym momencie przestał być chrześcijaninem.

Márai, 2018: 394 [8 sierpnia 1963]

W innym miejscu *Dzienników*, czyli uwag o kondycji ludzi i świata w epoce nowoczesnej, spisanych piórem autora pozbawionego złudzeń, czytamy:

Lektura: *Traédie de la Déportation. 1940-1945*. Kilkaset relacji złożonych przez ludzi, którzy byli w Auschwitz, Birkenau, Mauthausen i innych obozach koncentracyjnych. Zbiór ukazuje, jak przedstawiała się struktura obozów, mechanizm ich działania, według jakich kryteriów selekcjonowano ludzi na śmierć i do pracy, jak ich żywiono, utrzymywano przy życiu i jak wymordowano miliony ofiar nazistów. To fachowa i rzeczowa książka. Możliwe, że Asyryjczycy też tak robili, ale to nas, współczesnych, nie zwalnia od odpowiedzialności. Wszystkiego tego, co się wydarzyło, nie można „wybaczyć”, nawet trudno to pojąć. I ci, którzy wyprowadzili nieprawidłowe wnioski z tego, co się stało, na pewno nie mają racji. Ale cała ta sprawa znalazła się grubo ponad sprawiedliwością i niesprawiedliwością. Człowiek jest zdolny do w s z y s t - k i e g o, taki jest wspólny sens tych relacji. I nie tylko kat. Również ofiara.

Márai, 2017: 420 [20 czerwca 1955]

Jesteśmy zwierzętami społecznymi, „niewolnikami społecznych przymusów, jakie sami wytworzyliśmy” (Horkheimer, 1987: 413). Opresja lustra jest w nas zakorzeniona kulturowo: „[...] kultura jest sferą otaczającą człowieka

ze **wszystkich stron** i niemal każde jego zachowanie jest wyznaczone albo współwyznaczone przez wzory kulturowe, które są obecne w danej zbiorowości i jej kulturze” (Golka, 2007: 54–55; podkreśl. W.T.-K.). Z jednej strony, postrzegana jako sprawca niedoli, z drugiej, utożsamiana z dostarczycielem narzędzi do walki z opresją, kultura jest „**systemem oraz mechanizmem adaptacyjnym**” (Filipiak, 2003: 40–43; podkreśl. W.T.-K.). Jeszcze inna przesycona sceptycyzmem definicja kultury, nawiązująca do jej współczesnego statusu, brzmi tak: „jest [ona] zabawką dla elit, zapchajdziurą w programach szkolnych, hasłem ze słownika mitów i tradycji” (Kuligowski, 2007: 33).

Snując indywidualistyczne, narcystyczne, egotyczne i wszelkie inne fantasmagorie o wolności, niezależności i samowystarczalności, niejednokrotnie nie zdajemy sobie sprawy (może z wyjątkiem specjalistów), że jesteśmy wytworem stosunków kulturowych, zarówno w „małych” doświadczeniach dnia codziennego, jak i w sprawach ostatecznych.

Nadrzędność kultury nad indywidualną świadomością odkryć można w powszednich doświadczeniach. Kulturę zastajemy, od dziecka jesteśmy w nią wprowadzani, nabywamy kwalifikacji do odczytywania jej przesłań, poznajemy jej rozległość i wiązania wewnętrzne. Jeśli refleksję nad nią pogłębibymy, to zdajemy sobie sprawę z tego, że **określanie siebie samego dokonuje się w terminach kultury. Jesteśmy więc w tym sensie jej dziełem**. Najbardziej oczywistym tego potwierdzeniem jest niezbędność języka do jakichkolwiek utożsamień własnych. Nie tylko konformistyczne przyleganie, ale także bunt kulturowy czy innowacja urzeczywistniają się względem kultury już istniejącej. Nadrzędna w stosunku do świadomości indywidualnej **kultura jest równocześnie zbiorem uporządkowanym**. Ścisłej można by zapewne powiedzieć – **zbiorem zbiorów**.

Czerwiński, 1985: 205–206; podkreśl. W.T.-K.

Nie ma tu miejsca, czasu ani zasobów na rozwijanie perspektywy psychoanalitycznej, „powidoki” fundamentalnej pracy Zygmunta Freuda w niejednym miejscu tej książki jednak dadzą o sobie znać. Wątek kultury jako źródła cierpień pojawi się w (co najmniej) odsłonie podwójnej: naszej kultury jako źródła naszych cierpień oraz naszej kultury jako źródła Ich cierpień, przy czym temu ostatniemu zostanie zadedykowane poczesne, należne mu miejsce na kartach oddzielnej książki (w przygotowaniu).

A pod koniec dnia wyjdzie na światło dzienne to, co i tak było wiadome od samego początku: „możliwość cierpienia jest czymś, co ludzie dzielą z innymi zwierzętami” (LaCapra, 2009: 232; podkreśl. W.T.-K.). O żadnym statusie wyjątkowym w kwestii odczuwania cierpienia i w wielu innych kwestiach nie może być mowy, co nie przeszkadza nam snuć naszych dogmatycznie ugruntowanych w antropocentrycznej tradycji myśli filozoficznej i obarczonych tragicznymi konsekwencjami dla pozaludzkiego świata iluzji. Niestety, nasze rojenia o potędze kosztują i to nie my – w pierwszej kolejności – dźwigamy tę cenę na naszych barkach. Operując terminologią późnokapitalistyczną, konsumujemy zyski (poczucie przyjemności, satysfakcji, zadowolenia...) i outsourcingujemy koszty (cierpienie istot pozaludzkich). Jakie są subtelne i bardziej oczywiste zależności między krótkowzrocznym poczuciem naszej satysfakcji a bezmiarem tego cierpienia – na przykład w postaci hodowli przemysłowej – i czy my w tej relacji rzeczywiście pozostajemy bezkarni, to temat na oddzielne badanie (książkę).

Inne zwierzęta rodzą się, szukają partnerów i pokarmu, a potem umierają. To wszystko. My, ludzie, uważamy jednak, że w naszym przypadku sytuacja przedstawia się inaczej. Jesteśmy *osobami*, a nasze działanie to rezultat *wyboru*. Inne zwierzęta pędzą nieświadomy żywot, my jednak jesteśmy *świadomi*. Nasz obraz samych siebie uformował się pod wpływem głęboko zakorzenionego przekonania, zgodnie z którym to świadomość, jaźń i wolna wola definiują nas jako istoty ludzkie i wznoszą ponad wszystkie inne żywe stworzenia.

Czasem zdobywamy się na bardziej trzeźwe spojrzenie i zauważamy, że ta koncepcja nas samych jest błędna. Nasze życia bardziej przypominają fragmentaryczne sny niż działania świadomych jaźni. Kontrolujemy bardzo niewiele spośród rzeczy, na których nam najbardziej zależy, a liczne najważniejsze decyzje zapadają bez naszej wiedzy. Upieramy się jednak, że *ludzkość* może osiągnąć to, co pozostaje poza *naszym* zasięgiem: świadomą władzę nad własnym istnieniem. Oto credo człowieka, który porzucił irracjonalną wiarę w Boga na rzecz irracjonalnej wiary w ludzkość. Co się jednak stanie, jeśli odrzucimy puste nadzieje chrześcijaństwa i humanizmu? Kiedy wyłączymy ścieżkę dźwiękową – gaworzenie o Bogu, nieśmiertelności, postępie i ludzkości – jaki sens możemy nadać naszym życiom?

Gray, 2003: 39–40

Wnikliwych analiz fenomenów kulturowych współczesności dostarczali (dostarczają) filozofowie: Theodor W. Adorno (1990, 2005, 2010), Max Horkheimer (1987, 2010), Walter Benjamin (2005, 2011, 2018), Michel Foucault (1999a, 1999b, 2000a, 2000b, 2000c), Gilles Deleuze (2015, 2016), Félix Guattari (2015, 2016), Zygmunt Bauman (2009, 2012, 2017), Giorgio Agamben (2008a, 2008b, 2008c, 2009, 2010), Peter Sloterdijk (2008, 2011a, 2011b, 2014, 2021), żeby wymienić kilku autorów kanonicznych. Sprawa kultury (historia, teoria, krytyka) jest fundamentem ich twórczości, chociaż samo słowo „kultura” niekoniecznie przyjmuje u nich formę bezpośrednich definicji. Jeżeli już jest wymieniane, to w jasno określonym kontekście i z pewną rezerwą:

Nazizm nie narodził się na pustyni. Dobrze to wiemy, ale należy to ciągle przypominać. A nawet gdyby daleko od jakiegokolwiek pustyni wyrósł jak grzyb w ciszy europejskiego lasu, zrobiły to w cieniu wielkich drzew, pod osłoną ich milczenia lub ich obojętności, ale na tej samej ziemi. Nie będę wyliczał tych drzew, które zaludniają w Europie wielki, czarny las, nie będę liczył ich gatunków. Z przyczyn zasadniczych przedstawienie ich stawia wyzwanie obrazowi. W ich bujnej taksonomii nosiłyby imiona **religii, filozofii, reżimów politycznych, struktur ekonomicznych, instytucji religijnych lub akademickich**. Krótko mówiąc, tego, co równie mętnie nazywamy **kulturą** lub **światem ducha**.

Derrida, 2015a: 124; podkreśl. W.T.-K.

Kultura nazizmu należy do kultury europejskiej, chociaż nie każda kultura europejska była nazistowska. (Włosi przed Niemcami objawili Europie i światu faszyzm). Nazizm jest wynalazkiem niemieckim, choć inne narody również swoje własne warianty -izmu praktykowały, np. Węgrzy, Rumuni (według prostej typologii: państwa Osi). Tendencja do wykluczania Innego nie stanowi w historii ludzkości zjawiska kulturowego wyjątku, to (wśród innych) immanentna cecha kondycji ludzkiej. Co najmniej od Hannah Arendt wiemy, że zło nie jest wyjątkowe, ale raczej pospolite (Arendt, 2012a, 2012b). Jego współczesna fizjonomia w niespotykanie (mimo wszystko..) odrażającym wydaniu pokazała się przed bramą z napisem „Arbeit macht frei”, demonstrując pokaz „siły” wobec najbardziej bezbronnych z bezbronnych: „Jagnię w Auschwitz” (Gzyra, 2017a). Czy państwo, które niejednokrotnie

bywa (zwłaszcza po 2015 roku) opresyjne wobec swoich obywateli, zareagowało na bestialstwo oprawców z całą mocą i adekwatnie do okoliczności? Czy artyści stworzyli na tę okoliczność spektakularne i w związku z tym zapadające w świadomość opinii publicznej na długo prace – dla uczczenia pamięci lub pomszczenia śmierci niewinnego jagnięcia? Czy poeci napisali wiersze? Osobiście nie przypominam sobie takich głosów (oprócz przywoływanego wyżej Dariusza Gzyry), ale być może coś mnie ominęło... W końcu w jazgotliwym natłoku przekazów medialnych (kulturowych) łatwo może zostać spacyfikowany ten, który z punktu widzenia naszej hierarchii wartości ma znaczenie nadrzędne...

Obszernie o właściwościach kultury europejskiej wypowiada się inny prominentny filozof (i socjolog): „Zagładę obmyślono i przeprowadzono w naszym nowoczesnym racjonalnym społeczeństwie, w zaawansowanym stadium jego cywilizacyjnego rozwoju, w szczytowej fazie rozkwitu naszej kultury i dlatego Zagłada jest problemem tego społeczeństwa, tej cywilizacji i tej kultury” (Bauman, 2009: 13; podkreśl. Z.B.). Nie można też zapewne nie przywołać tu wiadomego fragmentu, zaczerpniętego z jednego z najważniejszych dla badań społecznych tekstu kultury:

Współczesna kultura jest kulturą ogrodniczą. Definiuje się poprzez projekt doskonałego życia i idealnego urządzenia relacji społecznych. Buduje własną tożsamość na nieufności do natury. W istocie definiuje naturę i samą siebie, a także dzielącą je różnicę, poprzez przyrodzoną nieufność do wszelkich form spontanicznego działania i poprzez tęsknotę za lepszym, i koniecznie sztucznie stworzonym, ładem. Aby zaprowadzić w ogrodzie ów sztuczny ład, potrzeba nie tylko ogólnego planu, lecz także odpowiednich narzędzi i surowców. Potrzeba także skutecznej ochrony przed nieustannym zagrożeniem, jakie stwarza nieład. Ład, przyjmujący zawsze najpierw formę projektu, rozstrzyga o tym, co stanowi narzędzie, co surowiec, co jest bezużyteczne, co nieistotne, a co szkodliwe, co jest chwastem, a co szkodnikiem. Klasyfikuje wszystkie elementy świata, odnosząc je do własnych potrzeb i założeń. Z punktu widzenia projektu wszystkie działania mają charakter instrumentalny, a wszystkie obiekty działania są albo użyteczne, albo szkodliwe.

Nowoczesne ludobójstwo, podobnie jak cała nowoczesna kultura, przypomina pracę ogrodnika. To jeden z wielu uciążliwych obowiązków,

które muszą brać na swoje barki ci wszyscy, którzy traktują społeczeństwo jak ogród. Tam, gdzie jest ogród, tam są też chwasty – gdyż tak zakłada projekt. A chwasty należy niszczyć. Pozbywanie się chwastów nie jest działaniem destrukcyjnym, lecz twórczym. Nie różni się w zasadzie od innych działań, które składają się na tworzenie i pielęgnację idealnego ogrodu. We wszystkich wizjach społeczeństwa-jako-ogrodu niektóre fragmenty środowiska społecznego określa się mianem ludzkich chwastów. Jak wszystkie inne chwasty, także i te trzeba odszukać, wyizolować i usunąć poza granice społeczeństwa, aby nie mogły się rozprzestrzeniać. Jeśli to nie wystarczy, trzeba je unicestwić.

Bauman, 2009: 200–201; podkreśl. WT-K.

Historia wpisanych w poetykę kultury ogrodniczej obozów koncentracyjnych dla ludzi nie powiedziała ostatniego słowa. Dzisiaj poznajemy jej kolejne odsłony (Asiejew, 2022). Dekoracje inne, kwintesencja ta sama: skoncentrowane w ludziach zło nie zna ani granic czasu, ani granic przestrzeni. Karmi się okrucieństwem, pychą i chciwością, których pokłady (w przeciwieństwie do wyczerpywalnych zasobów planety) ludzkość ma niewyczerpane. Znajduje sobie kolejne ofiary – i trwa. Nie powiedziała też ostatniego słowa – ani nawet **FAKTYCZNIE** nie zaczęła go jeszcze wypowiadać – historia obozów koncentracyjnych dla zwierząt pozaludzkich. Holokaustowi zwierząt zostanie poświęcona oddzielna książka (w przygotowaniu).

Ogromnego materiału do badania kultury dostarcza literatura zwana piękną. Każdy tekst jest wytworem kultury, z której pochodzi. Jest też w jakimś (pewnym) sensie zapisem metakulturowym. Stanowi świadectwo swojego czasu i przestrzeni. Ukształtowany przez historię i geografę miejsca pochodzenia autora może nawet jest ich emanacją.

Niejednokrotnie to literatura piękna daje bardziej subtelny wgląd w stan społeczeństwa i jego kultury niż niejedne badania socjologiczne. Przykłady tekstów literackich tego typu można mnożyć, niektóre będą przywołane w dalszych partiach książki (rozdział 2).

Skoro o artystach mowa, oni też mają swoje definicje: „»Kultura« jest to potrawa wysmażona z próżnostek jej protektorów. Jest niebezpiecznym napojem miłosnym, odwracającym uwagę od śmierci. Najczystszy wyrazem kultury jest grobowiec egipski, gdzie na próżno poniewierają się narzędzia, klejnoty, żywność, obrazy, rzeźby i modlitwy, a człowiek i tak nie żyje” (Canetti,

1996: 29). Inny twórca kultury ostrzeża (tak jakby ktokolwiek słuchał ostrzeżeń artystów i filozofów...): „Kultura jest systemem naczyń połączonych, żaden wybór nie jest wyborem, ot, tak sobie, za darmo. Wszystko ma swoją cenę. Nie tylko w sztuce” (Werner, 2018: 371). Każda kultura ma swoje tematy: „[...] wszelkie wytwory kultury – niezależnie od ich tematu czy stylu – powstają w obliczu nadchodzącego końca, ich absolutnym desygnatem jest katastrofa klimatyczna stawiająca pod znakiem zapytania przetrwanie kultury w ogóle, podobnie jak wszelkich śladów tego, że kultura ta kiedykolwiek istniała” (Mościcki, 2020: 114–115).

Zamykając ten wybór definicji fenomenu zwanego kulturą, przywołajmy jeszcze dwa jej odmienne przybliżenia: „[...] jako coś bardziej znamiennego dla człowieka niż społeczeństwo i umysł, który człowiek podziela przecież z innymi zwierzętami, **kultura stanowi ten aspekt człowieka, który będzie na pewno najważniejszy dla określenia i zrozumienia miejsca człowieka w świecie przyrody**, w miarę jak to miejsce będzie coraz lepiej zdefiniowane” (Kroeber, 1989: 27; podkreśl. W.T.-K.). „W tradycji humanistycznej **człowiek nie jest częścią natury**, nie jest na przykład jednym spośród wielu równorzędnych gatunków zwierząt. Jego działania pochodzą z innego, »sztuczne-go«, to znaczy **samodzielnie wytworzonego porządku, jakim jest kultura**” (Schollenberger, 2016).

W rozdziale 1.2. dokonano przeglądu definicji kultury z perspektywy wybranych specjalizacji społecznych i humanistycznych: antropologii, kulturoznawstwa, socjologii, prawa, pedagogiki, archeologii, historii powszechnej, historii literatury, teorii literatury, krytyki literackiej, krytyki filmowej. Wśród tego zróżnicowania można wskazać jedną płaszczyznę wspólną, charakterystyczną dla ujęć klasycznych tego – co niejednokrotnie było podkreślane – jakże złożonego fenomenu: kultura była/jest postrzegana jako sfera działalności gatunku *homo sapiens*. Niezależnie od tego, czy sięgamy do odsłon na wskroś klasycznych sprzed 50 lat (Kroeber) czy nieco nowszych (Kuligowski) – ten fakt w zasadzie pozostaje niezmienny: kultura jest rzeczą ludzi. Jednak na przestrzeni dziejów idee – tak jak wszystko inne – ulegają przeobrażeniom: jedne tracą, inne zyskują na znaczeniu, jedne ulegają presji rzeczywistości, ich miejsce zajmują więc takie, które za kulturą nadążają i ją współtworzą. Do kategorii tych ostatnich należy szeroko pojęta filozofia współlistnienia z wpisanymi w nią, rozmaicie zwanymi nurtami – postantropocentryzmem, posthumanizmem, posthumanistyką, biohumanistyką,

humanistyką środowiskową, zwrotem ku zwierzętom, *animal studies* – włącznie. Echa tych nurtów i różne ich manifestacje wybrzmiewają w części empirycznej książki (rozdział 2). Zyskają też należną sobie pozycję centralną w całym oddzielnej książce (w przygotowaniu).

Przedmiot, cel, metoda

Przedmiotem monografii *Poza antropocentryzm, czyli żądanie niemożliwego? Pytania o kulturę i inne pytania w teorii społecznej i w praktyce rozmowy* jest pytanie o istotę i warunki (nie)możliwości kultury. Skoro takie rzesze specjalistów i niespecjalistów to pytanie stawiało (stawia), powstaje uzasadniona wątpliwość: Po co kolejna książka na ten sam temat? Czy jest sens (i jaki) w podejmowaniu jeszcze jednego teoretycznego wysiłku w procesie badania zjawiska, które tak wielu badaczy wcześniej już podjęło? We wprowadzeniu zarysowuję odpowiedź na to pytanie, które w moim przekonaniu, jeżeli wychodzić z założenia, że to ludzie tworzą kultury (a to stanowi – bardziej głównie niż między innymi – przedmiot dyskusji w rozdziale 1.2.) jest pochodną problemu co najmniej równie zasadniczego: Czy potrzebny jest nam dzisiaj krytyczny namysł nad stanem kondycji ludzkiej? Odpowiedź brzmi: taki namysł jest nieustannie potrzebny.

Celem monografii jest podjęcie próby refleksji kulturowej wykraczającej poza ciasne ograniczenia kulturowe (sic!) wyznaczone przez triadę: rasa – klasa – płeć i, ostatecznie, poza antropocentrycznie (nadal) w dominujących dyskursach kulturowych postrzegany gatunek. Ten ostatni wątek będzie fundamentalnym przedmiotem dociekań w oddzielnej książce (w przygotowaniu). Widzę głęboki sens w ciągle na nowo podejmowanym wysiłku przekraczania wąskiej (bardzo wąskiej, wstydliwie wąskiej) perspektywy anthroposa: Jaka jest ta nasza kultura i dlaczego – taka właśnie? Jakie są jej możliwości i ograniczenia? Czy jesteśmy w stanie wyjść poza ograniczenia kulturowych dogmatów i doktryn – jakiegokolwiek by były (dogmaty i doktryny są konstruowane przez ludzi, skoro zatem jedni ludzie je wymyślili, inni mogą je podawać w wątpliwość, zmieniać, odrzucać, a w ich miejsce tworzyć nowe, być może bardziej adekwatne wobec *signum temporis*)? Jaki jest potencjał kulturotwórczej zmiany? Samo pojęcie „kultury” ulega przeobrażeniom, np. pojawia się niewyobrażalne dla nowoczesności kiedyś pytanie, czy pojęcie kultury zarezerwowane jest dla *homo sapiens*? Według historyka:

szympany i wiele innych zwierząt niewątpliwie mają kulturę: rozwijają nowe praktyki, techniki i strategie służące radzeniu sobie ze środowiskami, w jakich żyją, zwłaszcza w celu gromadzenia i dystrybucji żywności. Nauczają i uczą się tych strategii i przekazują je z pokolenia na pokolenie. Pod pewnymi względami i w pewnych rzadkich przypadkach sens ma nawet mówienie o rytualizowaniu dystrybucji żywności przez szympany: polujące szympany na przykład dystrybuują zdobytą żywność według dość utrwalonych wzorców ogólnie determinowanych przez hierarchię plemienia i seksualne strategie głównych myśliwych. Gdy zwierzęta kulturowe przyswoją sobie kulturową innowację, przekazują ją za pomocą tradycji. W konsekwencji zaczyna się kulturowa dywergencja. Żyjące osobno grupy stają się niepodobne do siebie nawzajem. Na przykład w lasach Gabonu niektóre grupy szympansów wydobywają termity patykami, inne rozłupują orzechy kamieniami używanymi przez nie jako młotki i kowadła. Na wschodnioafrykańskich równinach pewne społeczności pawianów praktykują seryjną monogamię, podczas gdy inne są zorganizowane w haremy przez poligamiczne osobniki męskie. Na Borneo i Sumatrze orangutany grają w odmienne gry. W najlepiej udokumentowanym przypadku obserwowanym przez prymatologów w Japonii małpia geniuszka makak imieniem Ima odkryła, jak myć bataty, i nauczyła tego swoje plemię. Było to w 1950 roku. Od tamtej pory małpy kontynuują praktykę, która pozostała wyjątkowa dla ich kolonii [...].

Nie dziwi więc, że również kultury ludzkie się zmieniają i z tego powodu różnicują. Ostatecznie ludzie są ssakami z rzędu naczelnych i powinniśmy spodziewać się po naszej historii, że poświadczy charakterystyczne cechy ssaków. Wszakże chcemy wiedzieć, dlaczego społeczności ludzkie różnią się tak bardzo i dlaczego tak szybko się zmieniają.

Fernández-Armesto, 2020: 13–14; podkreśl. WT.-K.

Pytanie o kulturę zwierząt pozaludzkich nie jest niewinne, bo skoro one – tak jak my – są zwierzętami kulturowymi, dlaczego my je TAK traktujemy? Co wcale nie znaczy, że gdyby zwierzętami kulturowymi – tak jak my – nie były, moglibyśmy je traktować w sposób pozbawiony szacunku. Parafrazując słynne zdanie: „Należy pytać nie o to, czy mają kulturę, lecz czy mogą cierpieć”. Wbrew wykorzystującym autorytet nauki i jej wolę poznania „racjonalistycznym” herezjom wygłaszanym przez Kartezjusza oraz jemu współczesnych i późniejszych akolitów, wiemy (dobrze wiemy), że mogą cierpieć. I cierpią.

Książka *Poza antropocentryzm...* była pierwotnie pomyślana jako drugi tom monografii *Rasa – naród – klasa. Jądro nowoczesności*. Każdy z nas, a badacz społeczny w szczególności, jest wpisany w realność zjawisk społecznych swojego czasu. Jeżeli zjawiska te mają wymiar tak spektakularny jak pandemia czy wojna, nie mogą one nie wpłynąć na spektrum indywidualnych wyborów w kontekście co najmniej podwójnym: prywatnym i zawodowym. Podstawową metodą empirycznego badania był wywiad pogłębiony. W moim mocnym przekonaniu realizacja wywiadu pogłębionego powinna odbywać się w formie niezapośredniczonej. Pandemiczna izolacja przyczyniła się do podjęcia decyzji o redukcji liczby wywiadów z 13 (I tom monografii) do 7 (II tom monografii). Praca nad książką przypada na okres wojny, czemu daję wyraz w niejednym jej miejscu.

Monografia ma strukturę dwudzielną, na którą składają się rozdziały: 1. *Kultura w teorii* i 2. *Kultura w działaniu*. Nie została pomyślana jako analityczno-systematyczne studium z zakresu historii i teorii kultury. Jej celem jest raczej uzupełnienie braków, tj. wątków we współczesnej teorii kultury nadal nie dość wyeksponowanych, niż inwentaryzacja ludzkich kulturowych dokonań. Półki biblioteczne uginają się pod ciężarem ogromu literatury dokumentującej owe dokonania (z ostatnio wydanych np. *Europejczycy. Początki kosmopolitycznej kultury*; Figes, 2021).

Ta książka ma charakter przeglądowo-poglądowy. Nie dokonuję tu rekapitulacji dorobku prominentnych teoretyków kultury i badaczy kultur ani tych z nich, których nazwiska jedynie akademikom specjalizującym się w badaniach historii ludzkiej kultury (kultur) nie są obce (np. Anderson, Arnold, Barnard, Benedict, Blumenbach, Boas, Bourdieu, Comte, Durkheim, Evans-Pritchard, Firth, Forde, Gobineau, Hallowell, Herder, Humboldt, Kant, Kluckhohn, Kroeber, Lévi-Strauss, Linton, Lowie, Mead, Murdock, Nadel, Prichard, Radin, Redfield, Sapir, de Saussure, Spier, Tylor). Odnotujmy wszelako, że wśród prac kładących podwaliny nowoczesnej teorii kultury znalazły się: Charles Robert Darwin, *On the Origin of Species* (1859), *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (1871); Adolf Bastian, *Der Mensch in der Geschichte* (1860); Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy* (1860); Henry James Sumner Maine, *Ancient Law* (1861); Johann Jacob Bachofen, *Mutterrecht* (1861); Fustel de Coulanges, *Ancient City* (1864); John Ferguson McLennan, *Primitive Marriage* (1865); Edward Burnett Tylor, *Researches* (1865), *Primitive Culture* (1871); John Lubbock, *Origin of Civilization* (1870);

Lewis Henry Morgan, *Systems of Consanguinity* (1871); John Ferguson McLennan, *Ancient History* (1876); Lewis Henry Morgan, *Primitive Society* (1877); Alfred William Howitt, *Kamilaroi* (1880); Edward Burnett Tylor, *Anthropology* (1881); Andrew Lang, *Custom and Myth* (1884); James George Frazer, *The Golden Bough* (1890), *Totemism* (1897); Edvard Alexander Westermarck, *The History of Human Marriage* (1891); Leonard Trelawny Hobhouse, *Morals in Evolution: a Study in Comparative Ethics* in two volumes (1906); Edwin Sidney Hartland, *Primitive Paternity* (1909), *Primitive Law* (1924); (wybór za Kroeber, 1989: 343–344). Moim zadaniem nie będzie dostarczenie syntetycznego ujęcia historii kultury *en bloc*, ale skupienie się na konsekwencjach (i to słowo jest kluczowe) antropocentrycznego jej (kultury) pojmowania/budowania przez stulecia.

W rozdziale 1. dokonuję przeglądu kontekstów i definicji kultury, określenia przedmiotu, celu, a także metody badawczej, oraz proponuję definicję własną problematycznego pojęcia. Rozdział 2. *Kultura w działaniu* zawiera siedem wywiadów pogłębionych przeprowadzonych z badaczkami reprezentującymi spektrum nauk społecznych i humanistyki. Swoją uprzejmą zgodę na uczestnictwo w tych rozmowach wyraziły:

- prof. dr hab. Ewa Bińczyk,
- dr hab. Katarzyna Dembicz, prof. UW,
- dr hab. Bogumiła Lisocka-Jaegermann,
- dr Joanna Ostrowska,
- dr hab. Hanna Rubinkowska-Anioł, prof. UW,
- prof. dr hab. Jolanta Sujecka,
- prof. dr hab. Anna Ziębińska-Witek.

Wywiady zostały przeprowadzone w latach 2020–2021. Różnorodności dyscyplin badawczych (filozofia nauki, geografia społeczno-ekonomiczna i regionalna, antropologia kulturowa, historia współczesna, nauki o kulturze i religii, historia literatury i kultury, historia idei, metodologia historii) i stanowiących przedmiot opisu dyskursów kulturowych towarzyszy zróżnicowanie przestrzeni geograficznych (Ameryka Południowa, Afryka, Europa). Pomimo indywidualnych geograficzno-historycznych uwarunkowań można wskazać pewien kontekst wspólny dla perspektywy badawczej obejmującej wybrane studia przypadku – wieloaspektowa przestrzeń kultury ze szczególnym uwzględnieniem spojrzenia krytycznego wobec analizowanych form kulturowych stanowi zasadnicze pole ich odniesienia. Wybór tekstów

źródłowych pochodzi z dwojakiego typu dyskursów: naukowego i artystycznego (literatura piękna). Każdy literacki tekst jest tekstem metakulturowym. Jak słusznie bowiem zauważa Remo Bodei, każda książka jest „wspólnym przedsięwzięciem” (Bodei, 2016: 7). Uzupełnijmy tę myśl: wspólnym przedsięwzięciem kulturowym.

W moim autorskim odczytaniu kultura to **środowiskowo uwarunkowany antropologiczny konstrukt oraz jego materialne i niematerialne reprezentacje**. Nasza kultura jest emanacją naszego stosunku do świata. Jest papierkiem lakmusowym odsłaniającym (demaskującym) system naszych wartości. Autor skromnej, ale jakże ważnej książeczki o szczególnym rodowdzie, zapytuje:

Wszystko to, co nazywamy kulturą – czy nie pokazuje nam to drogi do celu, czy nie jest jak drogowskaz, pozwalający nam wydostać się z dziczy? To jednak, co mówi nam dzieło sztuki, takie jak dobra książka, musimy najpierw wcielić w życie – poprzez czyny. Zajmowanie się szlachetnymi przedmiotami kultury, obcowanie ze sztuką – to dopiero początek, odbieranie kultury. Ona bowiem powinna w nas rosnąć, prowadzić do czynów i wydawać plony.

Kupfer-Koberwitz, 2020: 22

Pewien bardzo słynny cytat mógłby stanowić twórcze rozwinięcie myśli jw.: „Nie ma piękna, jeśli w nim leży krzywda człowieka. Nie ma prawdy, która tę krzywdę pomija. Nie ma dobra, które na nią pozwala” (Borowski, 1994: 97). Zarówno Edgar Kupfer-Koberwitz, jak i Tadeusz Borowski znali doświadczenie obozu koncentracyjnego. Może się nawet poznali (?), bo obaj trafili do Dachau, gdzie zdołali przetrwać aż do wyzwolenia obozu przez żołnierzy amerykańskich w kwietniu 1945 roku. Tadeusz Borowski zmarł w wyniku śmierci samobójczej 3 lipca 1951 roku, miał 29 lat. Edgar Kupfer-Koberwitz zmarł 7 lipca 1991 roku w wieku 85 lat. Zasadniczo nie należy wkładać zmarłym w usta słów, które, według nas, mogliby powiedzieć. Czynie tutaj odstępstwo od tej reguły, ponieważ, jak sądzę, do tego upoważnia lektura *Zwierzęcych braci. Rozważań o etycznym życiu*, listu, który mógłby być – albo nawet jest – skierowany również do nas. Nie ma piękna, jeśli w nim leży krzywda jakiegokolwiek istoty czującej: ludzkiej czy pozaludzkiej. Nie ma prawdy, która odpowiada na tę krzywdę obojętnością. Nie ma dobra, które tę krzywdę sankcjonuje. Kultura, jako wytworzony (lepiej powiedzieć: wytwarzany, bo

proces to raczej niż jednorazowy akt czy stan) przez nas samych konstrukt (a więc mamy wpływ na jego istotę oraz warunki jego możliwości – możemy je zmieniać), jest właśnie o tym. Nasze wartości mają rodowód *stricte* kulturowy. Jeżeli przyjąć – i takie założenie tu przyjmuję – że miarę ludzkiej kultury wyznacza horyzont aksjologiczny, to stosunek do słabszego i jego cierpienia będzie najbardziej newralgicznym z jego wymiarów. Zdolność odczuwania cierpienia jest niezbywalną właściwością kondycji każdej istoty obdarzonej wrażliwością: ludzkiej i pozaludzkiej. Tej wspólnoty cierpienia żadna kultura warta swojej nazwy nie może przeoczyć. Zwłaszcza wówczas gdy jest jego sprawcą.

Rozdział 2

Kultura w działaniu

Ewa Bińczyk

„Problemem jesteśmy my”

WT-K.: Widok znikąd nie jest możliwy, a czytanie nie jest niewinne. Czytanie jest samotne. W lekturę książek wpisane są: jednostkowa wiedza, doświadczenie, wrażliwość, intuicja, impuls chwili. Wszystkie one (i pewnie wiele innych) tworzą kontekst źródłowy, w ramach którego próbujemy odczytać warstwy sensu. Mój poprzedzający lekturę *Epoki człowieka. Retoryki i marazmu antropocenu* kontekst źródłowy zawdzięczam twórczości tych (i innych) autorów: Joe Randolph Ackerley, Jennifer Ackerman, David Attenborough, Éric Baratay, Anna Barcz, Ugo Bardi, Wojciech Bauer, Joanna Bednarek, Marc Bekoff, Lars Berge, Anna Błachno, Anna Bolavá, Rosi Braidotti, Harry Duda, Brian Fagan, Julia Fiedorczyk, Jonathan Safran Foer, Ralf Fücks, Jane Goodall, Dave Goulson, Dariusz Gzyra, Yuval Noah Harari, David Haskell, Caspar Henderson, Gail Hudson, Jarosław Iwaszkiewicz, Nick Jans, Lucy Jones, Anna Kamińska, Jacek Karczewski, Aleksandra Kardaś, Barbara J. King, Agata Agnieszka Konczal, Simona Kossak, Marcin Kostrzyński, Zenon Kruczyński, Michał Książek, Waldemar Kuligowski, Milan Kundera, Marta Leśniakowska, Emmanuel Lévinas, John Lewis-Stempel, Barry Lopez, Zuzanna Ładyga, Dorota Łagodźka, Stanisław Łubiński, Renata Makarska, Jacek Małczyński, Marian Minich, Sy Montgomery, Jason W. Moore, Zofia Nałkowska, Kasia Nawratek, Adam Nicolson, Sigrid Nunez, Małgorzata Omilanowska, Jessica Pierce, Anne Proulx, Elli H. Radinger, Rainer Maria Rilke, Adam Robiński, Jan Rylke, Carl Safina, Marta Sapała, Marc-André Selosse, Paul Shapiro, Peter Singer, Noah K. Strycker, Anne Sverdrup-Thygeson, Wałam Szalamow, Henry David Thoreau, Olga Tokarczuk, Robert Trivers, Frans de Waal, Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska, Emilia Wieczorkowska, Edward O. Wilson, Gieorgij Władimow, Justyna Włodarczyk, Piotr Wróbel, Urszula Zajączkowska, Maciej Zaremba Bielawski, Urszula Zarosa. Co ich wszystkich – mimo oczywistych różnic – łączy? Nieuprzedzona, otwarta, wrażliwa postawa wobec pozaludzkiego świata – to on zostaje usytuowany w centrum ich uwagi. Z tak zarysowanych pozycji przystąpiłam do formułowania pytań. Katastrofa klimatyczna – obok nierówności społecznych – jest kluczowym problemem XXI wieku, przy czym trzeba od razu podkreślić, że zależności między oboma zjawiskami są ścisłe.

Idea antropocenu, tj. „[e]poki geologicznej, której początek datujemy na około 1750 rok wraz z nadejściem rewolucji przemysłowej, kiedy to ludzie stali się czynnikiem o znaczeniu geologicznym, a ich działalność faktycznie zaczęła wpływać na procesy geofizyczne, geochemiczne i biologiczne, aby

w końcu całkowicie nad nimi dominować” (Oreskes, Conway, 2017: 107), prowokuje do stawiania wielu pytań, z tymi natury fundamentalnej włącznie. Kim/czym jest człowiek? Co dyskursy antropocenu mówią o istocie człowieczeństwa? Jakie prawdy odkrywają? Czy naprawdę musimy dojść do tak mało odkrywczego wniosku, że chciwość, pycha i arogancja są konstytutywnymi właściwościami natury człowieka Zachodu i dopóki on czegoś z nimi nie zrobi – a jego sprawczość niszczycielska jest ogromna – nie ma nadziei dla planety? Czy jego samoograniczenie jest możliwe? Jak go zmusić do akceptacji i praktycznej realizacji postawy odpowiedzialności planetarnej w grze, której stawką jest los wszystkich istnień ludzkich i pozaludzkich? Historyk z przyszłości, obywatel Drugiej Chińskiej Republiki Ludowej mógłby powiedzieć: Pokażcie, jakie są wartości waszej kultury, a będzie wiadomo, kim wy, ludzie, jesteście... Pani Profesor, czy fetyszyzująca pojęcie zysku kultura, która spustoszyła (i nadal pustoszy) planetę, może ją uratować? Czy kulturowy zwrot, tj. zwrot ku wartościom innym niż przedmioty (odwrot od kapitalistycznego hiperkonsumpcjonizmu ku racjonalizacji potrzeb: aksjologii minimalizmu), jest możliwy? Pod jakimi warunkami? Czym byłby i co oznaczałby akt naszego ontologicznego samozakwestionowania? Jaka forma życia *homo sapiens* daje szansę przetrwania bytom ludzkim i pozaludzkim? Stare cywilizacje pozostawiły po sobie budowle do dziś wzbudzające nasz podziw. Czy 150 milionów ton plastiku jest najbardziej spektakularną budowlą, która pozostanie po nas? Wszystkie te wątki podejmuje arcyważna książka Pani Profesor...

E.B.: W zasadzie ja nie mam tu wiele do dodania. Mogę jedynie powiedzieć o rzeczach, nad którymi teraz pracuję. Książka wyszła w czerwcu 2018 roku, a mamy 2020 rok. Bardzo cieszę się jej sukcesem, ale to sukces obecnie niezmiernie pochłaniający mnie czasowo. Na szczęście znajduję przestrzeń, żeby czytać nowe rzeczy. Wyrzuciłam z książki jakieś 80 stron, bo błędnie ją zaprojektowałam jako zbyt ambitną, chciałam od razu uwzględnić w niej klimatyczne korekty kapitalizmu. Pisząc o katastrofie klimatycznej i o negatywnym, paraliżującym aspekcie antropocenu, już czułam, że to jest za mało, powinny przecież istnieć jakieś konstruktywne pomysły na to, gdzie dokładnie leżą te błędy i co powinniśmy dalej robić, co jest dla mnie dużo ciekawsze, ale myślę, że to byłoby ze szkodą dla książki. To byłaby zbyt duża praca, problematyczna metodologicznie. Wyrzuciłam te 80 stron, skoncentrowałam

się na retoryce wspomnianej debaty, przez co może cele mojej książki stały się mniej ambitne. Badam tylko jeden wycinek, analizuję dyskusję, jej pojęcia, metafory. Ta dyskusja dotyczy **planetarnego kryzysu środowiskowego**, tu nie chodzi tylko o zmianę klimatyczną, ale o **szereg sprzężonych z sobą poważnych problemów: zagrażających przetrwaniu życia epoki holocenu**. Pozwoliło mi to napisać spójną książkę i ją wydać, natomiast tak naprawdę moje zainteresowania leżą już gdzie indziej.

WT-K.: Gdzie się obecnie sytuują zainteresowania Pani Profesor?

E.B.: Chodzi o **klimatyczne korekty kapitalizmu**. Czy fetyszyzująca pojęcie zysku kultura, która spustoszyła naszą planetę, może ją uratować? Na pewno jedną z odpowiedzi oferuje nam niemiecki socjolog, prezydent niemieckiego towarzystwa socjologicznego Stephan Lessenich, autor książki *Living Well at Other's Expense*. Główna teza tej pracy głosi, że mamy do czynienia z systemem naczyń połączonych: dobrobyt 20% najlepiej odżywionych i najbogatszych na planecie Ziemia odbywa się kosztem eksploatacji...

WT-K.: ...globalnego Południa.

E.B.: Tak. I **eksternalizacji kosztów środowiskowych**, ludzkich, zdrowotnych do krajów rozwijających się...

WT-K.: ...o czym Pani Profesor w swojej książce również wspomina.

E.B.: Tam tylko wspominam, nie analizując tego systemowo, a bardzo interesują mnie najnowsze prace na ten temat. Czy społeczeństwa nastawione na zysk zdołają uratować się przed kryzysem środowiska? Możliwe, że nie. Z jednej strony socjologowie są nam winni, moim zdaniem, pogłębioną analizę mechanizmów warunkujących tę sytuację. W debacie klimatycznej mamy pojęcie „emisji luksusowych” i „emisji na przeżycie”. Nie możemy odbierać szansy na dobrobyt i walkę o lepsze jutro tym, którzy głodują. Mamy miliard ludzi na Ziemi, którzy są niedożywieni, 870 milionów walczy z głodem.

WT-K.: Ich emisje są prawie zerowe.

E.B.: Tak. **Problemem**, wiemy o tym, **jestemy my**, te 20% najbogatszych, najlepiej usytuowanych, emisje luksusowe, **kultura hiperkonsumpcji, kapitalistyczny hiperkonsumpcjonizm**. Wiemy, kto jest winny i jakie mechanizmy za to odpowiadają. Żyjemy w bardzo ciekawych czasach skrajnego napięcia i poczucia nagłości. Tempo zmian jest przytłaczające, więc powinniśmy zacząć działać już wczoraj. Takie są tezy w debacie na temat antropocenu: jutro jest za późno, nawet dzisiaj jest już za późno na działanie. Ale my nie możemy koncentrować się na tym, że jest już za późno, bo popadniemy w nihilizm, wzmacniając marazm. Po ponad roku jeżdżenia z wykładami o swojej książce i ponad 50 wywiadach nie chcę już dłużej koncentrować się na katastrofizmie, bo już widzimy, że katastrofizm jest populistycznie wykorzystywany, zagraża nam na przykład „ekofaszizm”...

W.T.-K.: W książce Pani Profesor wspomina o „arbusach”...

E.B.: Tak. Strach może być instrumentalnie wykorzystywany przez populistów i to może szkodzić mechanizmom demokratycznym. Z jednej strony widzimy, że potrzebujemy obywatelskiego nieposłuszeństwa, ponieważ decydenci za wolno, wedle wielu obywateli, radzą sobie z problemami środowiskowymi, nie uwzględniając postulatów przejścia na niskie emisje. Z drugiej strony nie powinniśmy iść w stronę klimatycznego stanu wyjątkowego, który zawiesza prawa człowieka. Bo tak może ten scenariusz wyglądać. Będziemy bardzo długo tkwili w marazmie i czekali, potem dojdzie do klimatycznego stanu wyjątkowego i będziemy dekarbonizować, nie wiadomo co jeszcze robić, wprowadzać geoinżynierię, po trupach, na łapu-capu, kosztem najsłabszych. I tego byśmy chcieli uniknąć. Ja na pewno chciałabym tego uniknąć.

W.T.-K.: Mówimy tu o stanowisku badaczy? Kategoria „my” staje się tu problematyczna. W czym imieniu mówimy?

E.B.: No właśnie. To zależy. Mówię też w swoim imieniu. Jeżeli mamy koncentrować się na przyrodoznawczej debacie o antropocenie, to wielu pytań politycznych i ekonomicznych tam się nie stawia.

WT-K.: Nauki społeczne powinny prowadzić taką debatę. Jeżeli my, ludzie uprzywilejowanego Zachodu/Północy, czegoś nie zrobimy z tą naszą kulturą, z jej hierarchią wartości, nic nam nie pomoże?

E.B.: Zgadzam się z tą opinią. **To my stworzyliśmy te problemy.** To my musimy im zaradzić, również dlatego, że to my jesteśmy najbardziej uprzywilejowani. To my jesteśmy najedzeni, mamy na to czas, mamy struktury, wszelkie narzędzia, sprawczość i władzę. Ale też musimy pamiętać, że z uwagi na to, skąd pochodzą emisje gazów cieplarnianych, to tak naprawdę jeżeli my się nie zmienimy, to dekarbonizacja przeprowadzona przez najuboższych na całym globie...

WT-K.: ...niczego nie zmieni.

E.B.: Tak. Nic nie da.

WT-K.: W swojej książce Pani Profesor wspomina, że korzysta, jak kiedyś Latour, z dobrodziejstwa dorobku nauk przyrodniczych, żeby na tej dobrze ugruntowanej podstawie empirycznej przeprowadzić wywód natury filozoficznej. Z danych empirycznych wywieść wnioski istotne dla nauk społecznych?

E.B.: Tak. Wróćmy może do tego, na czym musiałyby polegać klimatyczne korekty kapitalizmu. Chodziłoby o to, żeby **pomyśleć inaczej przede wszystkim nasze modele ekonomiczne.** I bardzo dużo pretensji adresowałabym do mainstreamu teorii ekonomicznych, które godzą się na eksternalizowanie kosztów środowiskowych w swoich modelach. To jest bardzo dobrze w literaturze opisane. Sama narzuca się taka teza, że trzeba przeprowadzić zmasowany **kulturowy atak na konsumpcjonizm**, począwszy od takich adresatów jak nasze dzieci, poprzez przestrzeń reklamy czy rozrywki wysokoemisyjne. Po stronie na marginesie tworzonych w ekonomii **konceptji dobrobytu bez wzrostu** mamy pomysły, jak to zrobić. Mam na myśli napiętnowanie na przykład pogoni za śmieciową turystyką *all-inclusive*, modą czy luksusowymi dobrami.

WT-K.: Czy to się dzieje?

E.B.: Tak.

W.T.-K.: W krajach skandynawskich?

E.B.: W krajach skandynawskich, w Polsce pomału też. Ważne jest naświetlanie tego problemu. W książce wydanej przez Polity Press w roku 2018, *Czy wielki biznes zniszczy naszą planetę* Peter Dauvergne omawia szkodliwą retorykę takich firm jak Tui czy McDonald's. Tui reklamuje się jako sektor zrównoważonej turystyki. Nie ma czegoś takiego jak zrównoważona turystyka śmieciowa, masowa. Nie ma czegoś takiego jak „podróż do zrównoważonego hamburgera”, o której mówi McDonald's. Czerwone mięso – mówią o tym naukowcy w swoich apelach, takich jak *Drużyna ostrzeżenia naukowców świata do ludzkości* z 2017 roku – powinno z naszej diety zniknąć. Musimy odejść od przemysłowej hodowli mięsa czerwonego albo bardzo wysoko je opodatkować, żeby jego koszty środowiskowe były odzwierciedlone w cenie. **Nie ma zrównoważonego hamburgera.** Nie wierzymy im. Chodzi o to, żeby w kulturze masowej nie pojawiały się takie reklamy, żeby w ogóle nie miały miejsca takie dyskursywne triki jak chociażby ostatnia reklama firmy McDonald's, który „oferuje Polakom lepszą stronę zimy” poprzez zbudowanie sztucznej skoczni narciarskiej...

W.T.-K.: ...w Gdańsku.

E.B.: Firma, która jest współodpowiedzialna za to, że w Polsce tych zim już nie mamy, oferuje naszym dzieciom sztuczne doświadczenie zimy.

W.T.-K.: Bezczelność...

E.B.: No właśnie, a klienci nie reagują. Mówię młodym ludziom, z którymi się spotykam: to są świetne czasy, bo potrzebujemy bardzo wielu młodych, kreatywnych ludzi, którzy nam ten masowy atak na kulturowy konsumpcjonizm od A do Z w każdym najdrobniejszym szczególe mogliby pomóc przeprowadzić. Wiemy, w którą stronę to powinno zmierzać.

W.T.-K.: *Ekonomie przyszłości.* Czy Pani Profesor jest znana ta inicjatywa?

E.B.: Tak. Na zaproszenie Przemysława Wielgosza mam dyskutować z Profesorem Karoliną Safarzyńską.

W.T.-K.: Przystajemy fetyszyzować wzrost i PKB jako miary wszystkiego?

E.B.: Tak. Tylko znów to nie jest takie proste. Słyszałam, jak profesor Małgorzata Jacyno mówiła, żeby o krytyce wzrostu pomyśleć strategicznie. Jeżeli chcemy przeprowadzać bardzo radykalne i wymagające zmiany, koncentrujemy się nie na tym, co mamy stracić, tylko na tym, co możemy zyskać. Ubolewam nad tym, że żyjemy w czasach przesiąkniętych tak mocno zakorzenionym założeniem konieczności wzrostu. Atakowanie paradygmatu wzrostu to niemal samobójczy ruch komunikacyjny. Za Timem Jacksonem, Nickiem Srnickiem, Alexem Williamsem (przetłumaczyłam ich książkę *Wymyślając przyszłość*) czy innymi autorami proponuję: odwołujmy się do marzenia o czasie wolnym w krajach rozwiniętych, walczmy nie o wzrost rozumiany materialnie, tylko o...

W.T.-K.: ...relacje.

E.B.: Tak. W świecie Zachodu stać już w tej chwili nas na to i mamy ku temu przestrzeń, żeby nasz własny świat przy okazji tych strasznych problemów pomyśleć na zupełnie nowych zasadach, z korzyścią dla jakości naszego życia, jakości relacji, z korzyścią dla dobrobytu ludzi. Bo my wiemy, mamy badania, które pokazują, że wzrost materialny od pewnego poziomu zupełnie już nie koreluje z rosnącym poczuciem szczęścia ludzi. Książki *Duch równości* czy *Dobrobyt bez wzrostu* definiują szczęście m.in. jako **szacunek równych sobie**. Rywalizujemy ze sobą w społeczeństwie i zapewne są to mechanizmy nie do wykorzenia. Jednak rywalizacja może być inaczej zaprojektowana. Wszyscy chcemy doskonalić się, coś osiągnąć, być kimś, ale to nie musi być definiowane przez liczbę samochodów, które posiadamy (nie mając czasu dla swoich dzieci, rodziców, najbliższych). To może być definiowane przez to, jak wygląda jakość naszych relacji. Zresztą to widać, bo ludzie, którzy są bogaci, skrajnie bogaci, wcale nie są mniej sfrustrowani od obywateli, którzy ledwo wiążą koniec z końcem. Za ogromnymi zasobami finansowymi, materialnymi idzie ogromny stres, odpowiedzialność, frustracja, problemy zdrowotne. To poszukiwanie szacunku równych sobie nie musi być projektowane

materialistycznie, przez zysk konsumpcyjny. Nie musi być definiowane przez jakiś sukces konsumpcyjny. Jak pomyśleć taki świat? To fascynujące zagadnienia.

W.T.-K.: Z jednej strony,

[m]arazm antropocenu to zbrodnia przeciwko systemom planetarnym, przeciwko życiu w obecnej jego postaci. Ludzka moc i sprawczość przejawiają się w tym, że stanowimy realne zagrożenie dla dotychczasowych warunków życia na Ziemi. Co więcej, ciągle podejmujemy szkodliwe dla planety decyzje polityczne i ekonomiczne [...].

Bińczyk, 2018: 161

Z drugiej strony,

[w] naszych rękach leży przyszłość takich uwarunkowań, dzięki którym możliwe jest dalsze istnienie znanych nam form organizacji społecznej i ekonomicznej. Chodzi o przetrwanie ekosystemów umożliwiających rolnictwo, a tym samym gospodarkę, do której przywykliśmy. Chodzi o to, by podnoszenie się poziomu morza, susze, powodzie i anomalie pogodowe nie doprowadziły do konfliktów, które rozsądzą znane nam struktury polityczne oraz prawne. W tym sensie zagrożenie klimatyczne dotyczy przede wszystkim społeczeństwa, świata ludzkiego, a nie samej planety czy przyrody w ogóle. [...].

Stawką sporów moralnych i teoretycznych antropocenu jest także **możliwość przyjęcia alternatywnego, nieantropocentrycznego punktu widzenia**. Czy w ogóle jest to wykonalne? [...] Rzeczywista alternatywa wobec antropocentryzmu musiałaby przyjąć formę **konsekwentnego ekocentryzmu**. Stanowiska tego rodzaju broni np. [...] Washington. **Ekocentryzm uznaje suwerenną, autonomiczną i nieinstrumentalną wartość przyrody i ekosystemów. Czy jednak konsekwentny ekocentryzm, a nawet posthumanizm wypłukany z jakichkolwiek domieszek antropocentryzmu jest w ogóle możliwy?** Prawdopodobnie są to projekty nierealizowalne, być może nawet bezsensowne. Poglądy ekocentryczne formułują ludzie. Troski i odpowiedzialności wobec czynników pozaludzkich domagają się ludzie. Jak z tego wynika, nigdy nie unikniemy antropocentryzmu w wymiarze poznawczym. Być może niemożliwe jest też całkowite porzucenie antropocentryzmu

aksjologicznego. Możemy jednak zabiegać o to, **by nasz antropocentryzm był jak najbardziej krytyczny, pokorny i refleksyjny.**

Bińczyk, 2018: 279–280; podkreśl. WT-K.

Rozpaczliwie potrzeba nam ekocentrycznego światocucia i światooğładu, „krytycznej nadziei i przekonania, że konstruktywna zmiana jest możliwa” (Bińczyk, 2018: 280). Jest możliwa?

E.B.: Oczywiście, choć na razie jeszcze mało prawdopodobna. Jestem filozofką. Przyglądając się historii kultury, widzę też sukcesy. Ruch feministyczny startował znikąd, od zera. W tej chwili jestem kobietą i profesorem zwyczajnym. Jeszcze do niedawna wydawało się to niemożliwe. Przecież w 1976 roku kobiety nie miały praw wyborczych w Szwajcarii, a na Harvardzie nie było kobiety wykładowczyni. To jest rok, w którym się urodziłam. Tak wiele osiągnęliśmy. Niektórzy autorzy piszą, że skoro ludziom w bardzo złym położeniu materialnym, w biedzie i nędzy, głodnym udało się obalić monarchie absolutne, to i my – a jesteśmy w lepszej sytuacji, mamy większe zasoby, mamy niesamowite możliwości komunikacyjne – jesteśmy w stanie **rozmontować kapitalizm paliw kopalnych**. Problemem są ogromne firmy, problemem jest to, jak jest pomyślana geopolityka, bo oczywiście to jest system naczyń połączonych: rynki finansowe, to jak wyglądają nasze armie, supermocarstwa, WTO, jak definiuje się warunki handlu dla całego świata. Wyzwanie jest przeogromne. O tym piszą Stiglitz

WT-K.: Warufakis...

E.B.: ...którzy rozumieją mechanikę geopolityki. My widzimy, że jest ona oderwana od rzeczywistości, od tak zwanej *planetary resilience*, czyli wytrzymałości, odporności planety. Skrajnie abstrakcyjny kapitalizm rynków finansowych, nieuwzględniający kosztów pogoni za zyskiem, jest oderwany od materialnych podstaw. Uwielbiam słuchać przyrodników, dla nich jest to takie proste, wiedzą, że musimy dekarbonizować naszą gospodarkę za wszelką cenę, wystarczy przeliczyć parametry odporności atmosfery Ziemi. Dłużej tak się nie da, nie mamy dziesięciu planet, a przeniesienie się na Marsa nie wydaje się realistyczne czy nawet moralne.

W.T.-K.: Zniszczyć jedną planetę, a potem sięgnąć po następną...

E.B.: A przecież mamy pomysły, wszelkie zasoby intelektualne, żeby temu przeciwdziałać. Do naukowców nie mam pretensji. Mam pretensje może do ekonomistów, do ekonomistów głównego nurtu za to, że tak uparcie brną w coś, co jest szkodliwe dla środowiska i zagraża przyszłości. Odbierają przyszłość naszym dzieciom, nie uwzględniając problemu katastrofy środowiskowej. Bo tu chodzi też o oceany, o gleby...

W.T.-K.: Dlaczego ekonomia mainstreamowa tkwi przy swoich starych kategoriach, skoro świat się zmienił? Zauważają to młodzi ekonomiści spoza głównego nurtu...

E.B.: W zeszłym tygodniu byłam na sympozjum ekonomicznym imienia Jerzego Hausnera w Zakopanem. Bardzo wielu ekonomistów przyjechało. Poważne przedsięwzięcie, 50.... Mieliliśmy trzy panele, wszystkie były skoncentrowane wokół tematyki zmiany klimatycznej, cały dzień był temu poświęcony – i to rozumiem. Ale wiemy, że jest wiele spotkań ekonomistów, gdzie nie ma ani jednego referatu o klimacie. I to jest skandal.

W.T.-K.: Na co paneliści zwracali uwagę?

E.B.: Profesor Jerzy Buzek mówił o tym, że Unia Europejska jest zdeterminowana, żeby odejść od wysokich emisji i zdekarbonizować nasze gospodarki w bardzo krótkiej perspektywie, którą sobie wyznaczyła. Są na to środki i my tego nie unikniemy, chyba że przestaniemy być w Unii Europejskiej, ale mam nadzieję, że do tego nie dojdzie. Byli przedstawiciele sektora finansowego. Wiemy, i to jest wiadomość z ostatnich tygodni, że jeden z największych inwestorów świata, spółka BlackRock, która już wcześniej współtworzyła interesującą koalicję proklimatyczną, zapowiedziała, że nie zainwestuje w przemysł paliw kopalnych już ani dolara.

W.T.-K.: To są poważne zapowiedzi?

E.B.: To są ważne jaskółki zmian. To oczywiście kropla w morzu potrzeb, ale jeszcze dwa lata temu żyliśmy w zupełnie innej rzeczywistości. Raporty

z ostatnich dwóch lat, raport o utracie bioróżnorodności, który mówi o tym, że wyginie milion gatunków, ostatni raport IPCC, który mówi, że nie możemy dopuścić do ocieplenia większego niż 1,5 stopnia Celsjusza. Mamy w tej chwili jeden stopień, możemy mniej więcej dojść do półtora, nie powinniśmy przekroczyć tego *tipping point*, punktu przelomowego. Kolejne ostrzeżenia naukowców świata podpisane przez jedenaście tysięcy naukowców, przez piętnaście tysięcy naukowców... Nie mam pretensji do przyrodników. Słyszałam od nich opinię, że w zasadzie nam już jest niepotrzebny kolejny artykuł o tym, jak to jest. Bo my wiemy, że jest fatalnie, że naprawdę należy podjąć zdecydowane działania, a zatem ile tych badań jeszcze musi być zrobionych?

WT-K.: W rozmowie Pani Profesor z Adamem Robińskim pada liczba 97% klimatologów potwierdzających stan zagrożenia planety katastrofą klimatyczną.

E.B.: W nauce zawsze są jakieś alternatywne pomysły i jest jakiś margines, skrajny margines, kwestionujący powagę sytuacji. A ja jestem filozofką nauki i czytam, że zmiana klimatyczna jest jednym z najlepiej udokumentowanych faktów w historii nauki. Zmiana klimatyczna wywołana działalnością ludzką. Oczywiście, nauka tutaj jest bardzo złożona. Potrzebujemy szeregu instrumentów. To jest wielki problem badawczy, ale my nie mamy tu wątpliwości, na przykład moi studenci – mam zajęcia z biologami doktorantami – oni pracują w warunkach świadomości przesuniętych już stref klimatycznych. Wystarczy popatrzeć na projekty badawcze poszczególnych przyrodników, oni się zastanawiają nad gatunkami inwazyjnymi, nad tym, jak niektóre formy życia mają uciekać przed ocieplaniem się klimatu. Ci badacze są już pięć kroków dalej niż na przykład media głównego nurtu, dla nich dyskusja o tym, że może chodzi o wpływ Słońca, a w ogóle to najlepiej nic nie robić, jest totalnie oderwana od rzeczywistości.

WT-K.: Nie można oddzielić katastrofy klimatycznej od nierówności społecznych, to zjawiska współistniejące. Katastrofa klimatyczna w pierwszej kolejności i w sposób najbardziej dojmujący będzie dotykała społeczeństw globalnego Południa. Przygotowując się do rozmowy z Panią Profesor, szukałam głosów badaczy wywodzących się z Południa. Znalazłam *Zmiany*

klimatyczne. Impas i perspektywy. Punkt widzenia krajów globalnego Południa, w której wypowiadają się: Mozaharul Alam, Heidi Bachram, Praful Bidwai, Rubens Born, Angel Green, Saleemul Huq, Pan Jiahua, Emilio Lèbre La Rovere, Enrique Leff, Mark Lutes, Anthony Nyong, Clifford Polycarp, Atiq Rahman, André Dos Santos Pereira, Anju Sharma, Priyadarshi R. Shukla. To jedyna pozycja, na którą natknęłam się na bibliotecznych półkach, a przecież wiemy, że to Południe stanowi najbardziej wrażliwe pole rażenia katastrofy klimatycznej... W *Epoce człowieka...* czytamy:

Zob. numer „Climatic Change” poświęcony problemowi sprawiedliwości klimatycznej (Roser et al. 2015). We wstępie do tego numeru redaktorzy przyznają, że autorami tekstów i recenzentami są w 70% Europejczycy i Europejki, w 20% zaś Amerykanie i Amerykanki, co już samo w sobie powinno być rozpatrywane w kontekście wymogu sprawiedliwości klimatycznej (Roser et al. 2015: 357). Jak widzimy, punkt widzenia krajów rozwijających się najczęściej nie jest należycie reprezentowany, co łamie zasady sprawiedliwości klimatycznej.

Bińczyk, 2018: 113

Nierówności, które i tak są poważne, impas klimatyczny jeszcze pogłębia. Nierówności między krajami, nierówności między warstwami społecznymi w obrębie krajów... W książce Pani Profesor czytamy o nowym konflikcie klasowym:

Teoretycy polityki i badaczki społeczne uczulają, że stoimy u progu nowego konfliktu klasowego – między klasą ofiar zmian klimatycznych a klasą trucielei-hiperkonsumentów. [...]. Problem zmiany klimatycznej dotyka ludzi w różnych miejscach świata w skrajnie nierówny sposób [...]. W dyskusjach na temat zagrożenia klimatycznego pojawia się wobec tego kategoria „adaptacyjnego apartheidu” – kraje biedne nie są w stanie ponieść kosztów adaptacji i ubezpieczeń ani inwestować w niezbędne innowacje niskoemisyjne (zob. Stern 2010: 89). Jak pisze Angus, „adaptacyjny apartheid» to *business as usual* w antropocenie” (Angus 2016: 184). Na temat klasowego wymiaru ryzyka klimatycznego pisze też Ulrich Beck, wprowadzając kategorię „klas antropocenu”. Nierówności społeczne są bowiem dziś w nieuchronny sposób

związane z problemami planetarnymi (Beck 2016: 79 n.). W ten oto sposób omawiane przez nas problemy wymuszają korektę dotychczasowych modeli ekonomicznych (zob. Weston 2014; Wagner, Weitzman 2015).

Bińczyk, 2018: 110–111

Swego rodzaju paradoks antropocenu polega na tym, że choć gatunek ludzki okrzyknięto wyjątkową siłą sprawczą tej epoki, to jednak większość ludzi ustawiona jest na pozycji ofiar kryzysu klimatycznego, a nie sprawczych podmiotów zmian. Właśnie o ofiarach antropocenu pisze w swoim artykule François Gemenne (2015). Są to migranci i migrantki, poszkodowani katastrof, pozbawieni wpływu na sytuacje, w których się znaleźli. [...] Najbardziej cierpią najsłabsi – bezbronni, podatni na ryzyko. W latach 2008–2012 aż 140 milionów ludzi musiało opuścić swe domy na skutek katastrof naturalnych. W tym samym czasie podobna liczba osób stała się ofiarami wojny i przemocy (Gemenne 2015: 169). Mało kto zdaje sobie jednak sprawę z tego, że skala nieszczęść wynikających z konfliktów zbrojnych i przemocy na świecie dorównuje skali cierpienia wywołanego kryzysem środowiskowym.

Bińczyk, 2018: 111–112; podkreśl. W.T.-K.

Zachód śpi?

E.B.: Zachód tkwi w komforcie – względnym – bo wiemy, że w pierwszej kolejności aberracje klimatyczne dotkną najsłabszych. Tych, którzy nie mają systemów ubezpieczeń czy odpowiedniej infrastruktury medycznej, żeby chronić się przed skutkami katastrofy. Czytam też badaczy, którzy mówią, że powinniśmy bardzo mocno inwestować, pomóc tym ludziom. Wiele osób myśli w kategoriach adaptacji, a nie powstrzymania katastrofy. Uważają, że do niej dojdzie, przekroczymy punkty przełomowe i nic nie wskazuje na to, żeby powiodło się zdekarbonizowanie świata do roku 2030, 2040, 2050. Fizycy mówią, że za dużo już wyemitowaliśmy do atmosfery, w zasadzie te 2 stopnie, według niektórych nawet 3 stopnie ocieplenia mamy już zagwarantowane. Stawiane jest pytanie, jak adaptować najsłabszych do tej sytuacji, żeby nie doszło do masowych migracji klimatycznych i potężnych konfliktów. Oto książka, która mnie też bardzo mocno poruszyła.

W.T.-K.: *Natura jest polem walki.* Autor jest z pochodzenia Ormianinem?

E.B.: Uczy socjologii w Paryżu. Jest radykalnym socjologiem.

W.T.-K.: Niektórzy przedstawiciele nauk społecznych także dostrzegają problem...

E.B.: Tak, zdecydowanie. Świetna książka Razmiga Keucheyana, *Nature is a Battlefield*. Jego materiałami do analizy są raporty wojskowe i sektora finansowego. Obie te agendy od lat bardzo poważnie traktują kwestię zmiany klimatycznej. W raportach wojskowych najpotężniejszych armii rozważa się scenariusze ocieplenia o 2, o 4 stopnie... I sektor rynków finansowych, który przecież na gwałt próbuje się ochronić, przeprowadzając procesy sekurytyzacji ryzyka klimatycznego. Ubezpieczyciele nie chcą upadać, więc zabezpieczają się, tworzą nowe instrumenty finansowe, ubezpieczenia od anomalii pogodowych i kryzysu klimatycznego, ubezpieczają ubezpieczycieli i rozkładają ryzyko, próbują je rozproszyć, dywersyfikują je, żeby powstrzymać ewentualne procesy upadłości ubezpieczycieli. Tam nie ma denialistów. I w armiach też nie ma denialistów. Moim zdaniem, dzisiaj, żeby być denialistą, trzeba naprawdę zamykać oczy na tyle spraw... Tam, gdzie leży sprawczość, traktuje się te problemy poważnie, ale niestety zgodnie z dość pesymistyczną, cyniczną logiką, braku wiary w to, że zmienimy coś na czas. To **logika**, jak to określił Keucheyan, **kapitalizowania chaosu**. Chodzi o to, żeby zarobić jeszcze więcej, zabezpieczyć swoje zyski bez względu na to, jak bardzo okaże się to niebezpieczne. Na razie wyraziłam swoje pretensje do ekonomistów głównego nurtu, ale z wielkim szacunkiem odnoszę się do ekonomistów postwzrostu i ekonomii ekologicznej. Na szczęście na marginesie ekonomii rozwijają się różne pomysły dobrobytu, czasu wolnego, postkapitalizmu, bezwarunkowego dochodu podstawowego, gospodarek okrężnych. Chodzi o otwarcie naszej wyobraźni na nowe idee dotyczące tego, jaka powinna być **logika gospodarek w XXI wieku**. Spory żal możemy mieć też cały czas do naszych polityków, decydentów, ich doradców. Są żałośnie krótkowzroczni, nie myślą w długiej perspektywie, lecz tylko w kontekście logiki pozyskiwania wyborców i sukcesu wyborczego. Dlaczego jednak na takich polityków głosujemy? Wiadomo, że wiele kobiet w Polsce wykazuje wrażliwość wobec kwestii ochrony planety i popiera postulaty przeciwdziałania katastrofie klimatycznej. Mamy badania statystyczne, które pokazują, że istnieje pewna dysproporcja: kobiety są bardziej wrażliwe na kwestię przyszłości następnych

pokoleń, co, moim zdaniem, ma jakieś podstawy w takich wartościach jak troska, wyobraźnia pewnego rodzaju, empatia.

WT-K.: Jakaś inna propozycja wydawnicza na temat świata, jaki sobie stworzyliśmy?

E.B.: *How Green is Your Smartphone*, to kolejna świetna książka z tego roku.

WT-K.: O tym, skąd się biorą minerały na nasze gadżety?

E.B.: Nie tylko. Podobnego rodzaju kampanie dezinformacyjne albo przynajmniej wyciszania kontrowersji mają też miejsce, jeśli chodzi o sieć komórkową, wykorzystanie smartphonów, wprowadzanie tak zwanego przemysłu 4.0. Sama jestem autorką krótkiego tekstu na temat ostudzenia entuzjazmu wobec nowych mediów. Z powodów środowiskowych, klasowych, społecznych. Żyjemy w czasach, kiedy więcej osób na świecie ma komórkę niż dostęp do czystej wody pitnej czy szczoteczkę do zębów. Korporacjom zależy na tym, żebyśmy oplotli Ziemię dostępem do Internetu i wydaje się tym, którzy na tym zarabiają, że wyciągną z biedy ludzi właśnie w ten sposób. To się jednak nie dzieje. Z takimi górnolotnymi deklaracjami mamy do czynienia, a moi studenci im wierzą, kochają na przykład Elona Muska. Mam wiele zajęć ze studentami, którzy są wielkimi fanami Muska.

WT-K.: Fanami zaśmiecania Kosmosu anachronicznymi przedmiotami, samochodem na przykład?

E.B.: No właśnie. Jestem oburzona tym samochodem, który tam lata w moim Kosmosie... Kto udzielił zgody na takie zaśmiecanie? Te wszystkie próby lotów na Marsa, przecież nikt po nich nie sprząta. Wszystko to ląduje w oceanach. Część śmieci lata sobie nad naszymi głowami...

WT-K.: Co według Pani Profesor oznaczałoby zakwestionowanie tego, kim jesteśmy?

E.B.: Byłoby to podważenie tak zwanego *business as usual*, biznesu jak zwykle. Musimy otworzyć naszą wyobraźnię na nowe rozwiązania w gospodarowaniu,

mniej zasobożerne. Krytykuje się dziś intelektualistów, nauki społeczne, a nawet literaturę za to, że dominują dystopie, rozczarowanie i nurzanie się w marazmie, w paraliżu wywołanym powagą zagrożeń. Boimy się pomyśleć coś nowego, konstruktywnego i pozytywnego. A musimy wynaleźć nowy zdrowy rozsądek. To jest główna teza książki *Wymyślając przyszłość. Postkapitalizm i świat bez pracy* Nicka Srniceka i Alexa Williama. Polecam też gorąco książkę Tima Jacksona, *Dobrobyt bez wzrostu*. Opisuje on w niej niskoemisyjną, „kopcuszkową” gospodarkę.

W.T.-K.: Ekonomista?

E.B.: Ekonomista, doradca, badacz zrównoważonego rozwoju. Był doradcą rządów i Banku Światowego. Imponujące CV. Mówi o potrzebie niskoemisyjnego transportu, niskoemisyjnej rozrywki...

W.T.-K.: Książka wydana w ramach uniwersyteckiej serii wydawniczej?

E.B.: Tak, mamy taką serię na UMK *Polityka w kulturze*. Główna idea Srniceka i Williama jest taka, że trzeba wymyślić świat radykalnej redukcji czasu pracy w krajach rozwiniętych, świat czasu wolnego. Chodzi o spadek konsumpcji, produkcji, inwestycji.

W.T.-K.: Żeby tak ekstremalnie nie obciążać planety?

E.B.: Tak. I cały czas zabiegać o dobrobyt i o wyciągnięcie z nędzy najsłabszych. Trzeba połączyć z sobą te cele. Zakwestionowanie tego, kim jesteśmy, musiałyby przebiegać na wielu płaszczyznach. Dlatego uważa się, że problem planetarnego kryzysu środowiskowego jest takim superpotwornym problemem. Najłatwiejszą drogą na skróty byłyby wobec tego plany awaryjne antropocenu, które także opisuje.

W.T.-K.: Geoinżynieria ma swoją historię:

[...] nie jesteśmy pierwszym pokoleniem, które rozważa projekty modyfikowania pogody i systemów planetarnych. Na przykład ideę umieszczania na orbicie luster celem kontroli promieniowania słonecznego i kształtowania pogody

przedstawił już w roku 1923 Herman Oberth. Wiemy, że naziści interesowali się nią podczas II wojny światowej, pragnąc wykorzystać ją w kontekście militarnym.

Bińczyk, 2018: 229–230

W latach sześćdziesiątych XX wieku amerykański Departament Obrony wspierał projekt geoinżynieryjny, w ramach którego wystrzeliwano na orbitę miliony ton drobnych miedzianych drucików, tworzących chmury odgrywające rolę anten radiowych, zapewniających stabilną komunikację dla wojska.

Bińczyk, 2018: 230

Jak zwraca uwagę Erik Swyngedouw, zachodni system kapitalistyczny jest przemagający i nie znosi alternatyw. Wydaje się, iż hołduje on po prostu przekonaniu, że „**kapitalizm może wytworzyć nowy klimat**” (Swyngedouw 2010: 224). Ucieleśnieniem tego sposobu rozumowania jest właśnie geoinżynieria.

Bińczyk, 247; podkreśl. W.T.-K.

W ramach przeciwwagi wobec irracjonalizmów – czy są Pani Profesor znane jakieś pomysły z nurtu przeciwdziałającego destrukcyjnym technologiom?

E.B.: Przedwczoraj czytałam w *The Guardian* artykuł George’a Monbiota, bardzo go cenię, ciekawie pisze w pogłębiony sposób o problemie klimatycznym. Jest zafascynowany biologią syntetyczną, jeden z ostatnich tekstów napisał o tym, że będziemy mogli produkować białko przypominające mięso i olej z bakterii. Rolnictwo przemysłowe jest ogromną przyczyną utraty bioróżnorodności. Przemysłowy chów zwierząt to kilkanaście procent emisji gazów cieplarnianych rocznie. Jak sobie policzymy: wycinanie lasów, wyjąławianie gleby, plantacje, hodowlę, pakowanie żywności, transport lokalny, transport międzynarodowy... To wszystko są potężne emisje gazów cieplarnianych. Gdybyśmy mogli produkować żywność w inny sposób... Monbiot podawał, że wytworzenie kilograma mięsa albo oleju palmowego w kontekście kosztów środowiskowych byłoby kilka tysięcy razy tańsze niż w wypadku powszechnych dziś metod. Wspominana przez niego firma prognozuje wejście na rynek za dwa lata, co jest bardzo krótką perspektywą. Pytanie, czy takie innowacje będą miały szansę się ziścić...

W.T.-K.: *W Epoce człowieka...* czytamy, że idea antropocenu ogniskuje wiązkę problemów natury społeczno-polityczno-ekonomiczno-historyczno-kulturowej:

[...] dobrobyt społeczeństw rozwiniętych wiąże się z coraz trudniejszym położeniem oraz nędzą ludzi w innych częściach świata. Dlatego w opinii [Kari Marie – uzup. W.T.-K.] Norgaard katastrofa klimatyczna nie jest problemem dotyczącym przyszłości, ale świadectwem współczesnej złej kondycji polityki globalnej, opartej na nierównej dystrybucji zasobów. Wiemy, że **globalizacja handlu zwiększyła nierówności ekonomiczne, wiodąc do wzmożenia procesów degradacji ekologicznej**. Korzystają na tym wygrani globalizacji – grupy najbardziej mobilne, zabezpieczone przed ryzykiem. W tych warunkach my, żyjący w społeczeństwach rozwiniętych, naprawdę musimy się natrudzić, by zachować przekonanie o własnej niewinności (Norgaard 2011: 221–222).

Bińczyk, 2018: 71; podkreśl. W.T.-K.

Jak Pani Profesor podkreśla, Kari Marie Norgaard nie jest odosobnionym głosem w tej dyskusji. Podobnie wypowiadają się Andreas Malm i Alf Hornborg. Według nich (i nie tylko nich, bo wcześniej na przykład nie kto inny jak sam Karol Marks zabierał głos w tej sprawie) wynalezienie i upowszechnienie maszyny parowej zdecydowanie zintensyfikowało marszrutę kapitalizmu przez dzieje planety (podobnie zresztą jak późniejsze odkrycia: elektryczności, silnika spalinowego, technologii przetwórstwa ropy naftowej): „[...] *anthropos* antropocenu ma bardzo silny angielski akcent [...] (Fressoz, 2015: 71)” (Bińczyk, 2018: 98). Gdyby sięgnąć do skomplikowanych relacji między kapitalizmem i kolonializmem (kapitalizmem zasilanym kolonialnym łupiestwem), antropocen miałby zdecydowanie więcej akcentów niż tylko angielski, byłaby to iście wielobarwna feeria języków: francuski, niemiecki, niderlandzki, hiszpański, portugalski... Czy da się pogodzić ekonomiczny wzrost, tj. przymus stałego podnoszenia fetysyzowanego poziomu PKB krajów (gospodarczo) rozwiniętych z przeciwdziałaniem katastrofie klimatycznej? Odpowiedź jest jednoznaczna:

[...] opisywane przez nauki o systemie Ziemi zagrożenia antropocenu jednoznacznie zmuszają do porzucenia idei wzrostu gospodarczego i skonfrontowania bieżącej polityki gospodarczej z coraz bardziej widocznymi i boleśnie ujawniającymi się granicami planetarnymi. Przyglądając się serii

nieodwracalnych strat środowiskowych, rozumiemy, że tylko bardziej konsekwentna myśl i praktyka próśrodkowa mają obecnie sens.

Bińczyk, 2018: 175

[...] dramatycznie potrzeba nam świadomej środowiskowo ekonomii moralnej, która przedstawi podsycając konsumpcji oraz promocję hiperindywidualizmu w kategoriach kompromitacji i skandalu [...].

Bińczyk, 2018: 176

Praktyczna realizacja postulatu współzależnościowego ujęcia wzrostu ekonomicznego wymaga nie tylko nowego typu myślenia i działania („ekonomii moralnej”) po stronie akademików, ale także, a może przede wszystkim, podjęcia określonych decyzji politycznych (m.in. w zakresie polityki energetycznej), które z kolei muszą być realizowane w atmosferze przyzwolenia społecznego. Jak zrezygnować z tyranii wzrostu? – to pytanie, przed którym stoją i rządy, i obywatele. Trzeba uwrażliwić jednostkową świadomość, co do łatwych przedsięwzięć nie należy, ponieważ, jak Pani Profesor pisze, „[...] zmiany planetarne antropocenu mają potworną charakterystykę: są równocześnie systemowe, przyspieszone, nieprzewidywalne, niepodlegające kontroli i globalne” (Bińczyk, 2018: 108). Czy kraje globalnej Północy z całym ich historycznym kolonialnym bagażem oraz terażniejszym kolonialnym uwikłaniem mają prawo oczekiwać od długotrwale eksploatowanych i wykluczanych społeczeństw tak zwanego Trzeciego Świata samoograniczeń? Jaki mamy tytuł do takich uproszczeń ze swoim kapitalizmem paliw kopalnych? Konfrontujemy się z całym szeregiem problemów, które idea antropocenu nie tyle wydobyła na światło dzienne, ile ukazała w skali planetarnej. Mamy przecież do czynienia z jednym systemem Ziemi, a nie z chaotyczną, przypadkową i nieskładaną mozaiką wzajemnie obcych sobie elementów. W poddanej antropopresji planetarnej przestrzeni katastrofa klimatyczna i nierówna dystrybucja zasobów (globalizacja handlu, nierówności ekonomiczne, degradacja ekologiczna) to strony tej samej monety. Strona za tę katastrofę fundamentalnie odpowiedzialna w nieproporcjonalnym stopniu ponosi jej konsekwencje. Póki co ignoruje oczywisty fakt: „Bez biosfery nie ma [...] kapitalizmu” (Bińczyk, 2018: 156). Pani Profesor, czy po ponad 200 latach od narodzin klasyka wróciliśmy do podstawowego Marksowskiego dylematu: Jak zmusić kapitalistę, żeby przestał chcieć czerpać zyski z wartości dodatkowej, bo w przeciwnym

razie wszyscy utoniemy w śmieciach, które sami wyprodukowaliśmy? A może to pytanie nigdy nas nie opuściło, a impas klimatyczny jedynie je wzmocnił i uwydatnił? Jak zmusić kapitalistę, żeby przestał być chciwy? Żeby się opamiętał, bo w przeciwnym razie wszyscy pójdziemy na dno?

E.B.: To nie jest wcale takie trudne. Jeżeli przyjrzymy się wielkim korporacjom, bardzo źle poszła historia kapitalizmu w kwestii prawa antymonopolowego. Na którąkolwiek dziedzinę nie spojrzeć, mamy skrajne monopole. W wypadku rolnictwa cztery wielkie firmy dyktują warunki świata. Tak samo jest w wypadku przemysłu odzieżowego, przemysłu wydobywczego, paliw kopalnych. Wszystkie te firmy są za wielkie i są słabo opodatkowane. W książce *Will Big Business Destroy our Planet* Peter Dauvergne pisze o tym, że wielkie korporacje unikają płacenia podatków, Unia Europejska wszczyna przeciwko nim procesy, na przykład przeciwko Starbucksowi albo firmie Apple, która w roku 2014 w Irlandii zapłaciła tylko 0,005% podatku. Google zapłaciło 0,024%! A ile płacimy, my, zwykli obywatele? To szokujące i nieetyczne.

W.T.-K.: A państwa niczego nie mogą? Potrzebujemy tu silnych państw.

E.B.: Tak. I nie miejmy nadziei, że pojedynczy konsumenci coś tu mogą zmienić. My musimy żądać od polityków, żeby silne państwa inaczej zdefiniowały reguły gry. Dauvergne pisze, że potrzebujemy przejrzystej kontroli, inspektorów od wpływu środowiskowego firm, regulatorów państwowych, a nie wewnętrznych audytów zrównoważonego rozwoju, które kompletnie się nie sprawdziły! Wspomniana książka pokazuje, że audyt zrównoważonego rozwoju poszedł w tę stronę, że postawiono na samoregulację. Firmy samoregulują się. BP samoreguje się... Wielkie firmy same robią sobie audyty, same sobie powołują regulatorów. Nie jest to rzeczywista regulacja. Musimy wprowadzić państwową regulację wielkich firm. Zresztą wszystkie wielkie korporacje w sferze deklaracji utrzymują, że zmierzają w stronę równoważenia rozwoju i oczywiście „wyzieleniają się” w ten sposób. Kluczowe zmiany muszą dokonać się po stronie krajów rozwiniętych. Jeżeli te firmy u rdzenia się zmieniają, to i ich podwykonawcy będą musieli działać inaczej. Z kolei do wielkich spółek odzieżowych możemy mieć zarzuty, że w swej polityce kontaktów z podwykonawcami nie dbają o etykę i bezpieczeństwo pracy. Negatywnym

przykładem jest ulokowana w Chinach firma Foxconn, która dostarcza większości materiałów dla korporacji Apple. Odnotowano tam serię samobójstw robotników pracujących i żyjących w koszmarnym reżimie *quasi-militarnym*. Ludzie wyskakiwali przez okno, bo nie mogli znieść swojego życia. Mówi się o I-niewolnikach, polecam na ten temat świetną książkę *Niewolnicy Apple'a*.

WT-K.: ...Poznańskiej Oficyny Wydawniczej „Bractwa Trojka”? Szata graficzna bardzo podobna do *Utopistyki* Wallersteina i do *Polityki, anarchizmu, lingwistyki* Chomsky'ego.

E.B.: Tak. Odpowiadając zatem na pytanie o to, jak przeprowadzić korektę kapitalizmu, powiedziałabym, że nie jesteśmy bezradni. Mamy prawo międzynarodowe. Międzynarodowy Trybunał Sprawiedliwości w 2016 roku uznał zbrodnie przeciwko środowisku za zbrodnie przeciwko ludzkości. Mamy narzędzia prawne.

WT-K.: Tylko trzeba je egzekwować.

E.B.: Tak. Bez silnych państw to się nie uda. Potrzebujemy silnych państw jako ważnych inwestorów wprowadzających technologiczne rozwiązania niskoemisyjne. Musimy mieć inny transport, inaczej zaprojektowane miasta, inny typ rozrywki. Nasze rozrywki nie powinny być definiowane przez Apple, państwo powinno być aktywnym aktorem wymyślania rozrywek dla naszych dzieci.

WT-K.: Utrzymuje się pogląd, że to kraje skandynawskie wkładają wiele wysiłku w działania sprzyjające dbałości o środowisko. Bardzo charakterystyczna była dla mnie dyskutowana w Pani książce różnica w podejściu do impasu klimatycznego między społeczeństwami Norwegii i Stanów Zjednoczonych.

E.B.: Na poziomie teoretycznym impas jest opisany bardzo dobrze, ale wprowadzanie w życie działań naprawczych nie przychodzi łatwo.

WT-K.: Trzeba przekonywać ludzi, wielu ludzi, żeby zechcieli modyfikować swoje modele życia, co z reguły nie przychodzi łatwo. Zdarza się, że głosy akademii w tym procesie przebudowy świadomości nie pomagają:

Retoryka naturalizowania to [...] poważny deficyt (części) refleksji środowiskowej [...]. Może się ona przyczyniać do wzmocnienia apatii i bezwładu, zgodnie z przekonaniem, że niemożliwe są rozwiązania alternatywne [...].

Nic zatem dziwnego, że przedstawianie ujednoczonych, monolitycznych wskaźników i tabel danych dotyczących wzrostu emisji gazów cieplarnianych, zużycia wody i innych zasobów, deforestacji, wykorzystywania nawozów sztucznych czy środków transportu w dyskusji o antropocenie zostało poddane zdecydowanej krytyce. Podkreślano, że nawet niewinne tabele mogą konstruować ujednoczony podmiot sprawczy: *anthropos* jako jednorodnego aktora zbiorowego. Nasze sposoby reprezentowania wiedzy skrywają w sobie milcząco przyjmowane rozstrzygnięcia dotyczące odpowiedzialności. Dzięki narracji o uniwersalizującym wymiarze odpowiedzialność za kryzys środowiskowy przypisano po prostu gatunkowi ludzkiemu.

Bińczyk, 2018: 99

Nasuwa się pytanie, czy nauki społeczne dają skuteczny odpór procederowi naturalizacji. I zaraz za nim pojawia się kolejne: dlaczego tak niewielu filozofów społecznych i politycznych tą problematyką się zajmuje? Wysoki poziom złożoności zagadnienia domagającego się pogłębionej refleksji natury interdyscyplinarnej byłby pewnie jedną z przyczyn tej niechęci, a wśród problematycznych kategorii między innymi znalazłaby się sama kategoria natury oraz postulat ekologicznej korekty fundamentalnej kategorii. Natura jako kategoria problematyczna „nie tylko nie może [...] być wyrzucana poza nawias namyślu humanistycznego, lecz również nie może być już rozumiana jako nieme, bezwładne tło naszego działania” (Bińczyk, 2018: 127). Ekologiczna korekta nauk humanistycznych jest koniecznością, zakładając, że te nauki są jeszcze komukolwiek do czegośkolwiek potrzebne. A przecież raczej nie chcielibyśmy przyjąć innego założenia... Stawkę w tej grze stanowi nasze przetrwanie (bo planeta z powodzeniem sobie bez nas – kiedy nas jeszcze w jej „zasobach” nie było – radziła i zapewne nadal sobie poradzi):

Debata o zmianach klimatycznych ma wymiar eschatologiczny: u kresu czasu patrzemy na samych siebie i oceniamy, **jaki był sens tego wszystkiego**. Dokąd dotrwalimy? **Kim jesteśmy?** Właśnie dlatego jestem zdumiona, że tak mało filozofów zajmuje się dziś tematyką zmiany klimatu. Ludzkość nie

stała jeszcze przed tak wieloaspektowym problemem. Jest zarazem przyrodniczy, polityczny, etyczny, religijny i ekonomiczny.

Bińczyk, 2019: 16; podkreśl. WT-K.

Tak niewielu filozofów?

E.B.: Dziwi mnie to. Mamy w Polsce tradycję badań nad zrównoważonym rozwojem, etyką środowiskową, na świecie też mamy wiele prac na temat etyki klimatycznej, na temat ewentualnych odszkodowań, filozofowie wykuli wiele ciekawych pojęć: sprawiedliwość klimatyczna...

WT-K.: Obecnie na polskim rynku dostępna jest tylko jedna filozoficzna książka o antropocenie... Oparta na materiale empirycznym, filozoficzna książka o współczesności, która odbiła się szerokim echem wśród czytelników zainteresowanych najbardziej żywotnymi problemami naszej epoki.

E.B.: Moja praca, prawie cała, jest oparta na literaturze po 2010 roku. Dlaczego stała się tak popularna? Docierają do mnie różne informacje na ten temat, chyba przede wszystkim jest ona traktowana jako kompendium empirycznych danych zgromadzonych w jednym miejscu. W Polsce były świetne kompendia o zmianie klimatycznej, ale pisane przez fizyków specjalizujących się w nauce o klimacie. Szymon Malinowski i Marcin Popkiewicz współtworzący portal *Nauka o klimacie* – obaj są genialni, świetni. Obaj są fizykami. Ja w swojej książce chciałam napisać zarówno o eschatologii, uwzględniając wymiar duchowy, jak i o utraconej miłości, o nostalgii, o tym, że **w epoce człowieka przegładamy się sami w sobie**. Jest tu też obecny wymiar socjologiczny, bo jednak dezinformacji poświęcony jest duży rozdział. Jest też rozdział o geoinżynierii i retoryce jej zwolenników oraz przeciwników. Jest to zatem praca wielowymiarowa, i o ekonomii kryzysu środowiskowego, i o polityce. Starłam się, żeby kompleksowo podejść do kompleksowego problemu. Umożliwiło mi to chyba wykształcenie socjologiczne i lata wcześniejszych lektur z zakresu ekonomii. Od lat czytam Stiglitz, prace wydawane przez *Le Monde diplomatique*... Dostaję dużo listów od filologów, literaturoznawców, kulturoznawców, socjologów, ludzi sztuki. Słownik antropocenu bardzo się podobno przydaje kuratorom wystaw, bo zawiera on pojęcia, za pośrednictwem których mogą oni przedstawiać współczesne dzieła sztuki. Cieszy mnie też zainteresowanie ze strony dziennikarzy.

W.T.-K.: Filozofia, Pani Profesor? Czym jest?

E.B.: Hmm... **Filozofia jest autorefleksją ludzkości. Nie ma bardziej filozoficznego tematu niż to, co się obecnie dzieje. Przecież stoimy u progu wielkiego wymierania. I nic z tym nie robimy.** Problem marazmu to bardzo filozoficzny problem. **Jak to nas definiuje? Kim jesteśmy?** Chyba wciąż brakuje szerszego ujęcia problemów antropocenu, a przecież są to problemy antropologiczne, egzystencjalne, gospodarcze i polityczne.

W.T.-K.: Literatura francuska, niemiecka?

E.B.: Bruno Latour, Peter Sloterdijk czy Joseph Stiglitz – niemal wszyscy, których niezwykle cenię, od lat piszą o tym, że ryzyko destabilizacji klimatu to największe wyzwanie ludzkości. Znajdziemy te wątki też u innych myślicieli: Agambena (jego teza o ekologii jako nowym opium dla mas), u Žižka...

W.T.-K.: ...który ma zwyczaj przywoływania pojęć po to, żeby wywrócić ich pierwotny sens do góry nogami.

E.B.: Gdyby ktoś się porządnie za to zabrał, pewnie znalazłby sporo materiału. W debacie na temat antropocenu mamy ważnych filozofów, choć może ciągle jest ich za mało... Mamy Latoura, którego ja uważam za filozofa, choć ocenia się go raczej jako socjologa, mamy Donnę Harraway, którą uważa się za feministkę i zapomina o tym, że jest także filozofką, mamy Isabel Stengers, belgijską filozofkę. Skończyłam pisać swoją książkę pod koniec 2017 roku i nie śledzę już tego tak uważnie, poszłam w innym kierunku...

W.T.-K.: Przyrodoznawczy materiał empiryczny stanowiący podstawę do formułowania filozoficznych tez wydaje mi się niezwykle wymagającą drogą poznania. Książka Pani Profesor powinna mieć 2000 stron: tak wiele treści skondensowanych na tak stosunkowo niewielu stronach, kluczowe wątki domagają się rozwinięcia w kolejnych książkach...

E.B.: Książka faktycznie zawiera mnóstwo przypisów, można do nich sięgnąć i czytać też inne rzeczy.

W.T.-K.: A stawką jest być albo nie być, najbardziej filozoficzny z filozoficznych tematów.

E.B.: Wszyscy w jakiś sposób powinniśmy się nim zajmować. Pani wspominała o znaczeniu przebudowy świadomości. Jako socjolożka zajmowałam się również teorią rzeczy, aktora-sieci i techniki. Przebudowa świadomości zajmuje stulecia, a czasem wystarczy poprzez silne państwo wprowadzić nowe regulacje i po prostu zbudować alternatywne infrastruktury technologiczne. Wtedy wielka zmiana społeczna pójdzie za technologią. Powstaje pytanie, na jakie technologie pozwalamy, a które przyblokowaliśmy. Autorzy *Wymyślając przyszłość* są wielkimi fanami techniki, technologii, tak jak ja. Nie uważam, że powinniśmy wrócić na drzewo i żyć w małych wspólnotach. Jest nas już za dużo, za daleko to wszystko poszło. Każdy, kto jest socjologiem, to rozumie.

W.T.-K.: Nie ma odwrotu od modernizacji?

E.B.: Nie ma, ale zawsze można przesterować to, jak wyglądają nasze infrastruktury, nasze drogi. Mamy przykłady, miasta, w których nie dominuje smród auta i hałas. W takim mieście chce się żyć. Ludzie nie poszukują na obrzeżach domków, żeby z niego uciec. Chcą mieszkać w takim fajnym mieście, gdzie jest przyjemnie żyć. Ale do tego trzeba wyeliminować ruch samochodowy. Jestem wielką zwolenniczką tego, by przywrócić wszędzie parki, obsadzać drzewami wszystko, co się da. I to jest do zrobienia. Nie trzeba zmieniać świadomości tysiąca ludzi, żeby wyeliminować ruch samochodowy, budując takie miasta i transport miejski, żeby blachosmród nie był po prostu potrzebny. Rzecz jasna, potrzeba do tego akceptacji społecznej, ale chodzi mi o to, że sprawczość leży również w rzeczach, które nas otaczają, w infrastrukturach, regulacjach, praktycznych rozwiązaniach.

W.T.-K.: Czas na decyzje?

E.B.: Tak, decyzje, decyzje...

W.T.-K.: Nakreślając kontekst pytania, ponownie odwołam się do Pani książki:

Pojmowanie historii w epoce antropocenu nie może podlegać zasadzie krótkich dystansów. Nasze myślenie o czasie powinno być dziś zgodne z zasadą przewidywalności i powściągliwości. W tym sensie perspektywa „horyzontu inwestycyjnego”, który w modelach ekonomicznych nie wykracza zazwyczaj poza trzydzieści lat, to doprawdy niewłaściwa rama czasowa dla namysłu nad przyszłością. W debacie na temat antropocenu dokonuje się zatem coś bardzo ważnego – lokalizujemy tu same granice myślenia historycznego.

Bińczyk, 2018: 129

[...] pojęcie antropocenu w szokujący sposób konfrontuje ze sobą zupełnie różne skale czasowe: historii człowieka i historii geologicznej. [...] uwypukla problem niepokojącej hipersprawczości człowieka, którego działania wywierają skutki o zasięgu planetarnym, przypominając sprawczość sił geologicznych. Wprowadzenie kategorii antropocenu wymusza zredefiniowanie historii jako geohistorii, w której historia naturalna i zmiany społeczne okazują się dwiema stronami tego samego medalu.

[...] idea antropocenu i dyskusja dotycząca propozycji periodyzacyjnej Crutzena i Stoermera czerpią swój autorytet i powagę z prestiżu przyrodoznawstwa, inspirując nie tylko humanistów, lecz także samych geologów, klimatologów i badaczy nauki o systemie Ziemi. Pojęcie antropocenu stanowi katalizator dyskusji między przedstawicielami i przedstawicielkami dość odległych dyscyplin, którzy nie komunikowali się wcześniej ze sobą. Pozwala to wykorzystać pozycję *science* w dyskusjach na temat zmian społecznych, polityki klimatycznej i środowiskowej.

Bińczyk, 2018: 268

Czy współpraca nauk podda weryfikacji dotychczasowe granice myślenia historycznego?

E.B.: Pyta Pani o granice myślenia historycznego. Ja bym to pytanie rozszerzyła. Debata o antropocenie jest fascynującym przykładem interdyscyplinarności. Jej sukces również jest efektem interdyscyplinarności. Nie chodzi o zintegrowanie się. Chodzi o **wypracowanie wspólnej płaszczyzny**, dlatego, że **wyzwanie planetarnego kryzysu środowiskowego tego wymaga**. Po prostu wyzwanie zmiany klimatycznej, destabilizacji hydrosfery itd. to takie wyzwania, że w żadnej pojedynczej dyscyplinie sobie z tym nie poradzimy.

W.T.-K.: Debata o antropocenie ma tę przykrą cechę, że stawia przed nami lustro, w którym niekoniecznie chcielibyśmy się zobaczyć: chciwość, bezwzględność, okrucieństwo, egoizm, arogancja, pycha, megalomania – można wymieniać... Konfrontacja z ograniczeniami własnego oglądu z reguły jest niewygodna, zakłóca miłe przekonanie o własnej onnipotencji, wytrąca ze strefy komfortu. I każe stawiać ważne pytania:

Wyjątkowy potencjał dyskusji o antropocenie polega na tym, że inspiruje ona do pogłębionej refleksji filozoficznej, wymuszając zarazem konieczność postawienia ważnych pytań teoretycznych i metodologicznych w obrębie różnych dyscyplin. W rezultacie debata na temat antropocenu może okazać się jedną z najważniejszych dyskusji XXI stulecia (nie tylko w obrębie refleksji środowiskowej), a ci, którzy piszą o **interdyscyplinarnym zwrocie w stronę antropocenu**, mogą mieć dużo racji. Spór o antropocen jest przy tym katalizatorem dużo wcześniejszego, rozleglejszego sporu o antropocentryzm.

Bińczyk, 2018: 267; podkreśl. W.T.-K.

Czy interdyscyplinarny zwrot w stronę antropocenu pozwoli nam wyzwolić się od antropocentryzmu? Pani Profesor raczej pozostaje sceptyczna w kwestii ludzkiego sprawstwa w tej dziedzinie:

Jesteśmy przesiąknięci swoimi wartościami i nawet mówiąc o ocaleniu Ziemi, mówimy przecież o takim świecie, który nam odpowiada. **Cały czas tkwimy w antropocentryzmie. Ale nie bądźmy w nim arogancy.** Mając wiedzę o skali destrukcji, której dokonujemy, **spróbujmy zlokalizować granice arogancji.** Zostawmy tylko tyle antropocentryzmu, na ile możemy sobie pozwolić.

Bińczyk, 2019: 15–16; podkreśl. W.T.-K.

Wyjątkowo silnie tkwimy w tych narzuconych sobie samym okowach...

E.B.: Pytanie o antropocentryzm bardzo mocno się narzuca... Napisałam w książce, że spór o antropocen jest katalizatorem dawnych sporów o antropocentryzm, które są dużo starsze filozoficznie. Chcę jednak podkreślić, że ta debata jest na wskroś antropocentryczna. My cały czas rozmawiamy...

W.T.-K.: ...o nas.

E.B.: O nas – to raz, a dwa – stawką w grze (i najbardziej nas to boli) jest **utrata naszego ładu społeczno-politycznego, naszych wartości**. Wielka dyskusja dotyczy tego, **jakiego świata chcemy właśnie dla nas**. A przecież **wymierają inne gatunki i zachodzą nieodwracalne zmiany po stronie środowiska**, aż się prosi, żeby uwzględnić i je.

W.T.-K.: We wstępie do swojej książki *Prywatne życie roślin* David Attenborough pisze: „Ta książka jest pisana z pozycji rośliny” (Attenborough, 1996). Wydaje mi się to zadaniem niemożliwym, ale autor zachęca nas, żebyśmy spróbowali przyjąć perspektywę rośliny. Pisze o tym, że rośliny widzą. Bo rośliny odwracają się do światła.

E.B.: To perspektywa rozwijana w *animal studies*. Na mnie ogromne wrażenie zrobiła książka Erica Barataya *Zwierzęcy punkt widzenia*.

W.T.-K.: Trudno udźwignąć *Zwierzęta w okopach*. Tak jak trudno udźwignąć opis ukrzyżowanego psa z „eksperymentu” niejakiego René Descartes’a. Jeden z najznamienitszych fundatorów podwalin nowoczesnego myślenia postanowił sprawdzić, jak pracuje serce. Czy bestialstwo można usprawiedliwić dążeniem do poznania? Albo skwitować bestialstwo konstatacją: taki był klimat epoki? Jaką miarą mierzyć wysiłek rozumu w postaci osławionej kartezyjskiej precyzji filozoficznych ustaleń wobec cierpienia tego psa?

Tym, co naprawdę skandaliczne w stosunku ludzi nowoczesności do zwierząt, nie jest powszechna akceptacja poglądów Kartezjusza – choć rzeczywiście były one popularne. Skandaliczny jest fakt, że mimo istnienia stanowisk alternatywnych, mimo tego, że wielu nie wierzyło, iż zwierzęta są maszynami, powszechnie traktowano je tak, jak gdyby nimi były. Jak podkreśla Marks, ideologia to kwestia praktyki, nie poglądów [...]

Bednarek, 2017: 57

– pisze Joanna Bednarek i dedykuje swoją książkę: „Pamięci Liska (2005–2017)”. Nie ma żadnego usprawiedliwienia dla tego, co my dzisiaj robimy tym wszystkim nieszczęsnym istotom stłoczonym w obozach koncentracyjnych

produkcji mleka, mięsa i futer. W obliczu takiego wątku moralnego inne zagadnienia trącą błahostką... Jak się wydaje, tylko biologom towarzyszy ugruntowana zawodowo (ale może nie tylko) świadomość, że *homo sapiens* jest jednym z wielu gatunków zasiedlających planetę. Jego środowiskowa historia społeczna stanowi jeden z wielu wariantów historii istnień, które mogłyby zostać napisane. Snujemy swoje sny o potędze, ignorując fakt, że my, ludzie funkcjonujemy w gęstych i nierozzerwalnych splotach sieci zależności, współistniejemy z innymi gatunkami, bez których nie przetrwamy.

Historia odczytywana przez pryzmat gatunków nam towarzyszących pokazuje głęboką współzależność. Każda żyjąca istota poprzez sezonowe wzorce rozrodczości i rozwoju, a także geografie swej ekspansji wpływa na inne organizmy. Nie tylko ludzie tworzą swoje środowisko. Odwracając logikę naszego myślenia w epoce antropocenu, można powiedzieć, że to zboża udomowiły człowieka, wymusiły bowiem porzucenie koczowniczego trybu życia. Zarówno historia społeczeństw agrarnych, jak i epoka kolonializmu świadczą o głębokim spleceniu losów ludzkich i pozaludzkich. Bez zachowania swoistej równowagi, zależnej od zachowania nisz ekologicznych, w których rozwijać się będą inne gatunki, my także nie przetrwamy.

Bińczyk, 2018: 135

Zapominamy, że chociaż to my w makroskali inicjujemy i organizujemy proces destrukcji środowiska naturalnego, w ostatecznym rozrachunku to nie my ustalamy reguły egzystencjalnej gry. Gry, której konsekwencji będziemy doświadczać sami: my i kolejne pokolenia, jeżeli nadejdą.

Kryzys środowiskowy nie oznacza, że nie ma przyrody. Jeśli doszłoby do upadku cywilizacji, natura pozostanie, zabraknie jedynie człowieka. To człowiek zależy od natury, nie odwrotnie.

Bińczyk, 2018: 126

Przetrwanie gatunku ludzkiego nie jest [...] niezbędnym warunkiem biologicznej równowagi na naszej planecie.

Bińczyk, 2018: 192; podkreśl. W.T.-K.

Nie jesteśmy elementem niezbędnym dla podtrzymania życia na planecie... Jeżeli jednak chcemy przetrwać, posadzenie na ławie oskarżonych wartości naszej kultury jawi się zadaniem podstawowym, egzystencjalnym. Chodzi o wartości kultury w jej wymiarze wieloaspektowym. Także – a może przede wszystkim – politycznym. Czy wymyślono jakiś system polityczny, wykazujący szacunek dla planety, czy dopiero trzeba go wymyślić?

E.B.: Czytam wielu politologów. „The Anthropocene Review”, pismo o bardzo wysokim Impact Factor, powstało w 2014 roku, a w tej chwili cieszy się ogromnym zainteresowaniem. Politolodzy piszą w nim o tym, że źle jest zaprojektowana politologia i źle jest zaprojektowana teoria stosunków międzynarodowych, bo pozostają ślepe na problemy planetarne. Są skoncentrowane na bezpieczeństwie państw. Z ich punktu widzenia liczy się problem uchodźców klimatycznych i terroryzmu. I tak dociera do nich wiadomość, że zachodzi zmiana klimatyczna. Coś jest tu nie tak. Nie ma szerszej perspektywy. Próbuje się do systemu politycznego wmontować szacunek dla planety poprzez wpisywanie praw natury do konstytucji. Boliwia jest tego przykładem. To kraj znajdujący się w bardzo trudnej sytuacji, bo uzależniony od wody z gwałtownie roztopiających się lodowców. Toczy się debata o odszkodowaniach, długach klimatycznych, wierzycielach klimatycznych. Niektórzy pokładają nadzieję w mocy prawa, pozwach i procesach, dzięki którym udało by się prowadzić działania naprawcze i karać odpowiedzialnych za destrukcję systemów planetarnych.

W.T.-K.: Czy według Pani Profesor – przy obecnym stanie świata – idea zadośćuczynienia w kontekście długu klimatycznego krajów rozwiniętych wobec krajów rozwijających się ma szansę znaleźć jakąś załączkową formę spełnienia, czy pogląd taki na chwilę obecną należy raczej odesłać do krainy iluzji? To w makroskali, a w mikroskali: czy kwestia pozwów obywatelskich, czyli nasza interwencja w świat i wyraz naszej niezgody wobec cynizmu władzy, może się powieść?

E.B.: Niektóre procesy zostały już wygrane. Wymienia je na przykład Friederike Otto w książce *Wściekła pogoda. Jak mszczą się zmiany klimatu, gdy są ignorowane*. Mamy już pozwy w kwestii smogu i generalnie zanieczyszczenia środowiska, które obywatele zaczynają wygrywać. Jest pozew przeciwko

elektrowni Bełchatów. Debata klimatyczna o ekonomii w Zakopanem, o której mówiłam, była zorganizowana przez Clients' Earth. Z wielkim szacunkiem patrzę na wysiłki Prawników dla Ziemi. W tę stronę powinniśmy iść, szukać rozwiązań prawnych i czuwać nad ich egzekwowaniem. Może na mocy ogólnoludzkiego prawa do atmosfery uda się kiedyś pozwać Stany Zjednoczone za ich niszczycielską politykę wobec środowiska? Marzy mi się to. Szukajmy rozwiązań. Mamy paryskie porozumienie klimatyczne, mamy program Europejski Zielony Ład. Nie jesteśmy bezbronni.

W.T.-K.: Bardzo dziękuję.

Katarzyna Dembicz

„Co by było, gdyby Północ była Południem
(a Południe – Północą)?”

WT-K.: Jednym ze źródeł poznania jest literatura. Przyznaję, że dla mnie jest ona źródłem poznania kluczowym (i z wielu względów – wyjątkowym). Ameryka Łacińska i Karaiby wydały z siebie wiele literackich znakomitości. Stałam zatem przed dylematem: jak dokonać wyboru spośród nich? W przygotowaniu do tej rozmowy źródłami kontekstualnego odniesienia stali się: Miguel Ángel Astúrias, Guillermo Cabrera Infante, Alejo Carpentier, Carlos Fuentes, Jorge Ibarguengoitia, Virgilio Piñera, Juan Rulfo. Jorge Amado, José Maria Arguedas, José Bianco, Jorge Luis Borges, Julio Cortázar, Gabriel García Márquez, Pablo Neruda, Julio Ramón Ribeyro, Ernesto Sabato, Mario Vargas Llosa, a zatem autorzy, których przywoływałam w oddzielnej rozmowie. Z powodu konieczności ograniczenia pola analizy w strukturze rozmowy jn. uwzględniłam twórców wywodzących się z Ameryki Środkowej i Karaibów (nadzwyczaj schematyczne – w tym wypadku – kryterium geograficzne). Przyroda, kultura, historia/pamięć, rewolucja, implikacje współczesne (w literaturze) – to zasadnicze wątki tematyczne, w ramach których chciałabym Panią Profesor poprosić o uchylenie rąbka latynoamerykańskiej tajemnicy.

Opowieści, w które nikt dziś nie wierzy – ani babki, ani dzieci – głoszą, że to miasto zostało zbudowane na pogrzebanych miastach Ameryki Środkowej. Aby połączyć kamienie przy stawianiu murów, zaprawę wymieszano z mlekiem. Po to, żeby położyć podwaliny – jak poświadcza rzeczowa kronika rodów [...] – wkopano do ziemi tobolek [...] z trzema dziesiątkami piór i trzema dziesiątkami wydrążonych łądyg napełnionych złotym piaskiem i zielem *yerba-mala* [...]. Wedle innych umieszczono go w zbutwiałym pniu [...], głęboko pod stosem chrustu, albo w górach, gdzie tryskają źródła.

Istnieje wiara, iż drzewa oddychają tchnieniem ludzi zamieszkujących pogrzebane miasta, i dlatego, zgodnie z legendą i powszechnym zwyczajem, w ich cieniu szukają pomocy ci, którym przyszło podejmować niełatwe decyzje; zakochani znajdują pocieszenie, zagubieni wędrowcy drogę, a poeci natchnienie.

Astúrias, 1979: 5

Tchnienie drzew oddała góry, gdzie droga faluje jak pasmo dymu. Zapada mrok, kołyszają się pomarańcze, słychać najlżejsze echo, tak głęboki rezonans posiada w uśpionym krajobrazie liść spadający albo ptak, co swym śpiewem budzi w duszy Straszdyło ze Snów.

Straszdyło ze Snów sprawia, że miasto staje się wielkie – wszystkim nam zresztą wydaje się to oczywiste – sto razy większe od tego miasta z pomalowanymi domami pośrodku kotliny otoczonej wałem zwanym Kołaczem Świętego Błażeja. Jest to miasto utworzone z miast pogrzebanych, nawarstwiających się w wysoki budynek. Piętro nad piętrem. Miasto nad miastem. Księga ze starymi rycinami obłożona w kamienne okładki, księga zapisana na stronicach z indiańskiego złota, na hiszpańskich pergaminach i republikańskim papierze! Skrzynia, w której zamknięto zastygłe kształty martwej chimery, złoto kopalń i skarb białych włosów księżycza przechowywany w srebrnych obrączkach! Wewnątrz tego piętrowego miasta trwają inne miasta, dawne, nienaruszone. Po schodach bezszelestnie wchodzi postacie ze snów, nie pozostawiając po sobie żadnych śladów. Między jednymi a drugimi drzwiami upływają stulecia. Cienie mrują w świetle okien. Widma są słowami wieczności. Straszdyło ze Snów snuje opowieści.

Astúrias, 1979: 5–6

Pamięć wchodzi po schodach prowadzących do hiszpańskich miast. Co jakiś czas, w regularnych odstępach, nawet w najciaśniejszych miejscach ślimacznicy otwierają się zatarte półmrokiem okna albo przejścia kute na grubość muru, podobne do tych, co prowadzą na chór w katolickich kościołach. Przez te otwory widać inne miasta. Pamięć jest jak ślepa kobieta, która po omacku odnajduje drogę. Wchodzimy po schodach piętrowego miasta: Xibalbá [...], Tulán [...], miasta mityczne, odległe, spowite mgłą. Iximche [...], w którego herbie orzeł na uwięzi [...] wieńczy tron panów Cakchiquel. Utatlán [...], miasto władców. I Atitlán [...] *mirador* wyciosany w skale nad błękitnym jeziorem. Kwiat kukurydzy [...] najpiękniejszy był ostatniego poranka tych królestw! Straszdyło ze Snów snuje opowieści.

Astúrias, 1979: 7–8

Pani Profesor, dlaczego tak trudno w tamten fascynujący świat wniknąć? Obcowanie z pięknem (proza Astúriasa) wymyka się władzy rozumu? Przygotowując się do tej rozmowy, sięgnęłam do dobrze znanej Pani Profesor książki. Jedną z zasadniczych tez Profesora Andrzeja Dembicza jest konstatacja przesłanie: Ameryka Łacińska nie istnieje. Istnieją Ameryki Łacińskie. Binyawangą Wainaina mówi: Afryka nie istnieje. Tokimasa Sekiguchi mówi:

Azja nie istnieje. Wobec tych zdań przychodzi na myśl podejrzenie o jakimś zasadniczym błędzie naszego postrzegania świata?

K.D.: **Cały czas mówimy językiem Europy.** Między XVI a XIX wiekiem Europa swoją siłą ekonomiczną stworzyła pewne schematy myślowe i modele, które funkcjonują do dnia dzisiejszego. Posłużę się przykładem kartograficznym: **Tradycyjnie Europa lokalizowana jest w centralnym miejscu mapy.** Chińczycy na mapach umiejscawiają swój kraj „w centrum” mapy.

W.T.-K.: Każdy umieszcza siebie w środku?

K.D.: Chiny – tak, bo mają siłę zakwestionować europejski punkt widzenia świata. W kartograficznych odwzorowaniach dla Chińczyków nie południk 0° , ale 180° , ma znaczenie – ten przebiegający przez Pacyfik. Popatrzmy na Świat w takim układzie, a wtedy Azja będzie w tzw. środku mapy. A co się stanie, jeśli odwrócimy bieguny? Dlaczego biegun północny jest północnym, a południowy – południowym? Jest to przecież wynik pewnej umowy. Umowy między nami, czyli światem przez wieki zdominowanym przez Europę.

W.T.-K.: I co będzie, jak odwrócimy?

K.D.: Zaczniemy...

W.T.-K.: ...myśleć inaczej?

K.D.: Oby. My Europejczycy będziemy mieć problem z percepcją takiego układu, z tym, co jest Północą, co jest Południem. Pamiętajmy, że Północ ma jasne konotacje z dobrobytem, a Południe z biedą. Północ kojarzymy z rozwojem, a Południe z niedorozwojem. Podczas mojego pobytu w Madrycie w 1986 roku przeżyłam szok, słysząc moich kolegów, wtedy studentów geografii, mówiących, że na południe od Madrytu jest Afryka. Koledzy z Włoch mówili to samo: „południe Włoch to Afryka, dzicz kudłata, zacofana”.

W.T.-K.: Dalej tak mówią?

K.D.: Na pewno część z nich dalej tak uważa. To stereotyp ciągle funkcjonujący wśród wielu Włochów.

W.T.-K.: Mówimy o stereotypach funkcjonujących wśród niewykształconej części społeczeństwa?

K.D.: Nie tylko. Jeśli moi koledzy ze studiów mówili w latach 80., że na południe od Madrytu jest Afryka, bo infrastruktura drogowa jest bardzo zła, bo ludzie zajmują się przede wszystkim rolnictwem ekstensywnym, gdzie krajobraz zdominowany jest przez pola, pastwiska, gdzie mieszka wielu imigrantów z Afryki Północnej. Tu mamy do czynienia z opiniami osób po studiach wyższych. W latach 90. Hiszpania zaczęła intensywnie zmieniać się, ale stereotypy pokutują po dziś dzień. A gdybyśmy tak odwrócili mapę i w ten sposób Europa znalazłaby się w południowej części globu? Wiele osób, które myślą alternatywnie, na różnych swoich profilach społecznościowych przedstawia mapę Ameryki Południowej „do góry nogami”.

W.T.-K.: Amerykę Południową w miejscu Północnej, a Północną w miejscu Południowej?

K.D.: Nie chodzi tylko o zamianę miejsc. Chodzi również o **zmianę punktów odniesienia**. Biegun południowy staje się biegunem północnym, a biegun północny – biegunem południowym. Jest taka piosenka gwatemalskiego muzyka Ricarda Arjony: „Si el Norte fuera el Sur” – **Co by było, gdyby Północ była Południem (a Południe – Północą)?** Odpowiada w niej: Che Guevara sprzedawałby hot-dogi, a Bush robiłby rewolucję. Wydaje mi się, że **my Europejczycy jesteśmy tak skostniali w swoich wyobrażeniach o świecie, że nie dopuszczamy myśli, iż można myśleć i patrzeć inaczej.** Europa jest tolerancyjna, ale wypracowała własny schemat myślowy podporządkowany założeniu, że tylko Europejczycy mają rację, a Europa posiada przepis na wszystko, na każdy problem.

W.T.-K.: Europa, czyli?

K.D.: Kultura Zachodu. Cywilizacja Zachodu.

W.T.-K.: Z definicją Europy mam problem. Bo niby dlaczego na przykład Republika Serbii miałyby być mniej pełnoprawną częścią Europy niż na przykład Królestwo Niderlandów? Według mnie nie ma ku temu żadnego powodu. Ktoś powiedział, że Europa to palimpsest. Podpisałabym się pod tymi słowami.

K.D.: Odpowiem tak: może nie ma jednej Europy, tylko są Europy odzwierciedlające nie tylko ogromną różnorodność, ale i dysproporcje, z którymi Unia Europejska stara się walczyć. Bałkany, Polska to poddawana kolonizacji część Europy, peryferie tej części świata.

W.T.-K.: Tzvetan Todorov kwestionuje zasadność klasyfikacji centrum – peryferie. To zaledwie nasze postrzeżenie.

K.D.: To jest postrzeżenie, które wynika...

W.T.-K.: ...z uprzedzeń, ze stereotypów.

K.D.: Ale też z faktów ekonomicznych. Wiem, o czym mówi Todorov. Niestety, poruszamy się w takich schematach myślowych. Schematach dominacji. Dominacja ekonomiczno-polityczna wytworzyła *de facto* peryferie ekonomiczne. **Peryferie ekonomiczne, ale nie peryferie kulturowe.** W owych peryferiach ekonomicznych wytworzyły się sposoby myślenia elit owych peryferii, które za wszelką cenę chciały i chcą dążyć do osiągnięcia poziomu dobrobytu centrum. Tych cywilizacji, tych kultur, które je podbijały.

W.T.-K.: Gdybyśmy mogli pod kategorie teoretyczne podstawić konkretny przykład?

K.D.: Poruszamy się w kategorii „Europa”. Europa nie jest jednolitym bytem. W Europie mamy centrum i peryferie. Moim zdaniem, zarówno Polska, jak i kraje bałkańskie postrzegane są przez Zachód jako peryferie Europy. Dla Hiszpanii Ameryka Hiszpańska to peryferie. Nasze elity, nawet obecne, sięgały i sięgają do wzorców, aspirują i chcą, aby standardy były takie, jak w Europie Zachodniej, twierdząc, że to jest jedyne wyjście i najlepsze. I mówiąc, że nie będziemy sięgać po standardy rosyjskie ani bałkańskie.

W.T.-K.: Stygmatyzacja jest świadectwem jakości elit...

K.D.: Polska była podbijana i kolonizowana, byliśmy germanizowani i rusyfikowani. Stało się z nami to, co z Ameryką Łacińską, tylko w mniejszym stopniu, łagodniej i w mniejszej skali. **Peryferie i centra zostały wytworzone przez relacje dominacji.**

W.T.-K.: Kapitalizm?

K.D.: Nie tylko kapitalizm. Szerzej: silniejszy system państwowości o imperialnym charakterze.

W.T.-K.: Według Andradego, gdyby Europa nie ograbiła Ameryki Łacińskiej z jej bogactw, nigdy nie stałaby się taką potęgą, jaką się stała. Ma rację?

K.D.: Powtarzam to swoim studentom na pierwszym roku studiów.

W.T.-K.: Dzisiejszą pozycję gospodarczą i polityczną Europa Zachodnia zawdzięcza...

K.D.: ...kolonizacji Afryki, Ameryki Łacińskiej, Azji. Francja jest chyba najlepszym tego przykładem. I miasto Bordeaux, które my uwielbiamy ze względu na wino, a które swoją potęgę zbudowało na cukrze Martyniki, Gwadelupy i Haiti.

W.T.-K.: Krwi i pocie Czarnych.

K.D.: W starym porcie w Bordeaux są domy właścicieli niewolników z przepięknymi fasadami ozdobionymi rzeźbami twarzy niewolników.

W.T.-K.: Opatrzone jakimiś komentarzami?

K.D.: Nie. Takie fasady świadczyły o zamożności i znaczeniu właściciela domu, właściciela zamorskiej plantacji i niewolników.

W.T.-K.: Nie wstydzą się?

K.D.: Część na pewno, ale nie wszyscy. Tym bardziej, że państwo usankcjonowało ten proceder nawet po uzyskaniu niepodległości przez Haiti, wymuszając odszkodowanie za poniesione przez plantatorów straty w zamian za uznanie suwerenności nowego bytu politycznego. Haiti swój dług wobec Francji spłacało do połowy XX wieku. I o tym pisze też Tadeusz Łepkowski w swoich dwóch książkach: o Haiti i o Karaibach.

W.T.-K.: Todorov kolonizację ocenia bardziej negatywnie niż niewolnictwo...

K.D.: Niewolnictwo jest elementem procesu kolonizowania: bierzemy coś w posiadanie. Dla mnie osobiście **kolonizacja jest formą niewolenia**.

W.T.-K.: W kontekście uchylania rąbka latynoamerykańskiej tajemnicy odwołam się do klasyka:

– Z pyłu powstały i w pył się obrócić miasta, którym przyniesiemy zagładę! Koniec z ludźmi, którzy są tylko zjawami istot, tak jak ten ulepiony z gliny, który sam się rozsypał w proch, i ten z drewna, wiszący jak małpa na drzewie. Prawdziwi ludzie, ci z ziaren kukurydzy, przestają istnieć naprawdę i stają się istotami nierzeczywistymi, z chwilą gdy tylko przestają żyć we wspólnocie, a więc powinni zostać unicestwieni! Dlatego też ich tępiłem, wraz z mymi Wielkimi Gigantami, i będę tępił nadal, jeśli się nie poprawią, wszystkich tych, którzy zapominają, wyrażają sprzeciw lub przeczą swemu pochodzeniu od ziaren kukurydzy, części składowych kolby, i którzy stają się egocentrykami, egoistami, indywidualistami... [...] indywidualiści! [...] dopóki nie zamienią się w istoty osamotnione, w bezwolne manekiny!

Astúrias, 1977: 188

– Rośliny, zwierzęta, gwiazdy... wszystko to istnieje razem, wszystko razem, tak jak zostało stworzone! I żadnemu z tych bytów nie przyszło do głowy, by odosobnić swe istnienie, prowadzić życie na swój prywatny rachunek, jedynie człowiekowi, który powinien zostać zniszczony, ponieważ chce żyć w odrębności, obcy milionom przeznaczeń, które tkają i rozplatają się wokół niego!

Astúrias, 1977: 188-189

[...] człowiek powinien ulec zniszczeniu i winny zostać starte z powierzchni ziemi wszystkie jego budowle; z powodu jego ambicji, aby się wyodrębnić, ażeby się uważać za początek i koniec!

Astúrias, 1977: 189

Dlaczego tak trudno wniknąć w tamten świat?

K.D.: To kluczowy cytat. Jest wyrazem realizmu magicznego u Astúriasa. A słynne pytanie Carpentiera: „Bo czymże jest historia Ameryki Łacińskiej, jeśli nie kroniką rzeczywistości cudownej”? nadal pozostaje w mocy. Rzeczywistość cudowna to z europejskiej perspektywy dwa przeciwstawne określenia. Słowo „cudowny” ma konotację magiczną, a rzeczywistość jest rzeczą namacalną, realną, faktem. „Cudowny” posiada utopijną konotację. **Europejczykom trudno jest w to wniknąć, bo my nie rozumiemy realizmu magicznego.**

W.T.-K.: Nie jesteśmy w stanie go zrozumieć?

K.D.: Nie jesteśmy w stanie zrozumieć, że mogą koegzystować w jednym miejscu dwa światy. Albo wiele światów. Ten realny, to znaczy siedzimy przy kawie, pijemy ją, jesteśmy tu i teraz, dotykamy przedmiotów wokół siebie. I jest świat w nas i wokół nas, nie tylko naszych wyobrażeń, towarzyszą nam równolegle inne elementy, na przykład ta kawa ma swoje życie i smak. Jesteśmy żywiołami. Jesteśmy wodą, powietrzem, ziemią i ogniem. Bardzo trudno jest nam to przyjąć. Dzisiaj niektórzy Europejczycy próbują dotrzeć do tych światów poprzez różne praktyki religijne i duchowe jak *New Age*, a inni Europejczycy uważają ich za „dziwnych” – oderwanych od rzeczywistości.

W.T.-K.: Spuścizna Oświecenia stoi na przeszkodzie? Racjonalizm, który ogranicza nasze postrzeżenie świata do tego, co widzialne i namacalne?

K.D.: Myślę, że tak. Zajmując się tematyką rozwoju, dostrzegam, iż racjonalizm narzucony przez Oświecenie spowodował, że zapędziliśmy się w kozi róg – my jako ludzkość. Nie potrafimy wyjść z zakłętego kręgu racjonalności. W Ameryce Łacińskiej mówią, „wszystko płynie” – *todo fluye*. Albo *deja que todo fluya* [„pozwól, żeby się zadziało”]. I trzeba poddać się temu rytmowi. Nie

można podporządkować się wyłącznie racjonalności. Nie warto wszystkiego również planować, bo nie wszystko jesteśmy w stanie kontrolować.

W.T.-K.: Nie przywiązywać się do planów?

K.D.: Też. Chociaż takie podejście stało się przekleństwem Ameryki Łacińskiej. Bo w tym świecie, w którym obowiązują zasady konkurencyjności, musimy planować. Czyli w świecie określanym przez standardy cywilizacji Zachodu.

W.T.-K.: Jeżeli chcemy się w nim ścigać.

K.D.: Jeżeli chcemy w nim istnieć jako równorzędny partner. Przynajmniej tak to obecnie wygląda, w szkole, w nauce, w gospodarce, w polityce... Ja już nie mówię o ściganiu się. Mówię o byciu...

W.T.-K.: ...w grze...

K.D.: ...traktowanym jako równorzędny partner: „jeśli nie jesteś konkurencyjny, to nie istniejesz”. To powoduje, że elity, na przykład latynoamerykańskie, aspirują do spełniania standardów Północy (określając to tymi kategoriami), aby wydostać się z tego, co nazywamy niedorozwojem. Chcą spełniać standardy krajów rozwiniętych. Osobiście nie lubię i nie uznaję tej kategorizacji, chociaż ona cały czas funkcjonuje. Bo przecież, **czym jest rozwój? A czym jest niedorozwój?** Dzisiaj na ten temat dużo się mówi i pisze. Przede wszystkim krytykę podejmują i podtrzymują latynoamerykańscy intelektualiści i badacze. Nam Europejczykom tak do końca trudno jest ją zrozumieć, bo nie zauważamy magii. Nie towarzyszy nam ów „realizm magiczny”, który jest żywy dla Latynoamerykanów. Współcześni Słowianie ponownie odkrywają magię świata swoich przodków, na przykład Nocy Kupały. Spróbujmy spojrzeć na świat z takiej perspektywy, być może wtedy zaczniemy chociaż trochę rozumieć Amerykę Łacińską.

W.T.-K.: Jeżeli my spróbujemy używać ich kategorii?

K.D.: Ich kategorii opisywania siebie samych. Zacznijmy **opisywać siebie tak, jak oni opisują siebie**. Na przykład, że **jesteśmy Metysami**,

jesteśmy mieszanką ras, odmian ludzkich... Czy Polacy doświadczyli metysażu? Oczywiście. Angel Rosenblat (wybitny historyk i lingwista, urodził się w Węgrowie) wprowadził termin „**metysażu kulturowego**”, który dobrze to wyjaśnia.

W.T.-K.: Jak u Carpentiera, nie ma ras „czystych”. A Todorov pisze, że Malinche była pierwsza? I że Meksykanie jej nie lubią, bo była zdrajczynią?

K.D.: Znów poruszamy się w kategoriach europejskich.

W.T.-K.: Todorov dodaje, że się z takim osądem nie zgadza. Że to nie była kwestia zdrady. Jest to pierwszy przykład metysażu kulturowego.

K.D.: I dialogu.

W.T.-K.: W swojej książce Todorov pisze sporo o komunikacji. O tym, że przewaga Cortésa nad Montezumą wynikała z umiejętności komunikacyjnych tego pierwszego. Zdawał sobie sprawę, jakie znaczenie ma komunikacja: pozwala odczytać zamiary przeciwnika.

K.D.: Montezuma wiedział, że nie może rozmawiać. Jak zacznie rozmawiać, to zginie. Bo **Europejczycy używali dialogu i narracji do podboju**. I my podobnie działamy dzisiaj. Zaczynamy prowadzić dialog, kreujemy odpowiednią narrację, żeby...

W.T.-K.: ...podbijać.

K.D.: Podbijać i kumulować zysk. **Zyskiwać materialnie, a nie zyskiwać kulturowo i duchowo**. Wynika to ze spuścizny kulturowej, religijnej, czego najlepszym przykładem są schizmy, które dokonywały się w Europie. Synkretyzm religijny jest nam prawie obcy. W Polsce albo jesteś katolikiem, albo protestantem. Nie znam ludzi, którzy potrafią być jednocześnie protestantami, katolikami i wyznawcami Światowida. W Ameryce Łacińskiej to częste zjawisko.

W.T.-K.: W naszej hierarchii te opcje się wykluczają.

K.D.: W Ameryce Łacińskiej – nie. Można być katolikiem, masonem, wyznawcą Santerii i uczęszczać na msze do kościoła baptystów.

W.T.-K.: W naszej kulturze nie do wyobrażenia...

K.D.: Bo my jesteśmy zamknięci w małych światach, w naszych małych ojczyznach. W Ameryce Łacińskiej małe ojczyzny nie wykluczają reszty.

W.T.-K.: Inne rozumienie tożsamości?

K.D.: Inne myślenie o tym, czym jest dialog. I czym jest tolerancja.

W.T.-K.: Nasza postawa dialog wyklucza?

K.D.: Nie. Prowadzony przez nas dialog nie prowadzi do przyswajania innego punktu widzenia.

W.T.-K.: Nadal chcemy sprawować kontrolę – mimo upływu wieków od wypraw pierwszych kolonizatorów...

K.D.: Patrząc na postawę polityczną, ekonomiczną i kulturową Europy, naszym celem w dalszym ciągu jest izolowanie się od innych. Prowadzimy dialog, mówimy, że jesteśmy tolerancyjni, ale tolerancja oznacza dla nas postawę: Ty bądź sobą, ja będę sobą. Nie oznacza postawy, zgodnie z którą ja mogę wziąć Twoje ubranie, kawałek Twojej skóry, i powiedzieć: noszę część Ciebie w sobie. Chyba w tym tkwi klucz do zrozumienia Latynoamerykanów. **Zacznijmy mówić, że jesteśmy Metysami.** Zacznijmy mówić, że płynie w nas krew...

W.T.-K.: ...wszystkich ludów tego świata.

K.D.: Tak. Zacznijmy mówić, że jak „potrząśniemy” własnym drzewem genealogicznym, to „spadnie z niego” Słowianin, Kozak, Szwed, Niemiec, Tatar, Żyd, Rom... Będziemy mogli wtedy sięgnąć do świata magicznego tej kultury, która coś w nas pozostawiła, coś nam dała. Dała nam taki, a nie inny kolor oczu, odcień skóry, kształt nosa, może coś jeszcze: jedni lubią ziemniaki, inni ryż... Z czegoś to się bierze. Nie tylko z tradycji, które wynieśliśmy z domu.

W.T.-K.: Selosse przywołuje te genealogie, na przykład te zakodowane w ziemniakach.

K.D.: Na większą skalę zaczęto uprawiać je w Polsce w drugiej połowie XVIII wieku.

W.T.-K.: A one przecież wcześniej gdzieś wyrosły. Istniał jakiś świat przed Europą... Pani Profesor zwróciła uwagę, że to między innymi nasze uwikłanie w racjonalizm stoi na przeszkodzie do zrozumienia tamtego świata. Nasza wyższościowa postawa również stoi na tej przeszkodzie...

K.D.: Mówiłam o tym. O przekonaniu Europejczyków na swój własny temat: że posiadają receptę na wszelkie zło tego świata. I że rozwiązania, które w naszej własnej ocenie testujemy z dobrym skutkiem na naszym własnym gruncie, znajdują również dobre zastosowanie gdzie indziej.

W.T.-K.: Że są uniwersalne?

K.D.: Tak.

W.T.-K.: Mamy dość dowodów na potwierdzenie tezy, że nie są. Z ostatnich lat: inwazja USA i ich sprzymierzeńców na Irak, która przekształciła się w wojnę w Syrii, którą Piotr Balcerowicz nazywa III wojną światową. Przykłady można mnożyć.

K.D.: Spójrzmy w przeszłość. Europa przeprowadzała swoje bezpośrednie interwencje w procesie podboju i kolonizacji. Dzisiaj używamy struktur instytucji międzynarodowych, które są zdominowane przez idee globalnej Północy.

W.T.-K.: Bank Światowy...

K.D.: ...ONZ i jej agendy, WTO, WHO, FAO... Stosowane przez nich recepty i sugerowane rozwiązania są wytworem głównie zachodniej myśli. Choć coraz częściej na czele tych instytucji stają również przedstawiciele państw spoza Europy. Nie wszystko to, co dla Europy jest korzystne, będzie korzystne

dla wszystkich. Nie wszystko da się rozwiązać według jednego uniwersalnego wzoru, odgórnie.

W.T.-K.: Czy myśmy na tej drodze w ogóle się nie posunęli? Jeśli popatrzeć na relacje Północ – Południe, to co zobaczymy? Zdaję sobie sprawę, że postawienie takiego pytania wpędza w pułapkę łatwych i niczego o przedmiocie badania niemówiących generalizacji, ale może jednak spróbujmy jakoś dotknąć problemu. Czy Pani Profesor widzi dla nas gdzieś nadzieję?

K.D.: Tak. **Zacznijmy słuchać innych i odrzućmy swoje sposoby widzenia świata.**

W.T.-K.: Gdyby odwołać się do doświadczenia terenowego Pani Profesor z Kostaryki jako przykładu „dobrych praktyk”?

K.D.: **Wsluchiwać się i być pokornym.**

W.T.-K.: To wskazówka dla nas?

K.D.: Tak, dla wszystkich.

W.T.-K.: W kontekście kolonizacji ciągle pozostaje otwarte pytanie o wybaczenie. Jak udźwignąć i jak wybaczyć taki ciężar krzywd?

K.D.: Mnie się wydaje, że one są nie do wybaczenia. Tak jak Franciszek powiedział, skoro mamy do czynienia z ogromem ludobójstwa, od uczciwego wyeksponowania tej sprawy powinniśmy zaczynać. Oni nam tego nie wybaczą.

W.T.-K.: Przykład Bordeaux nie wskazuje na to, aby była tutaj jakaś gotowość... Mam tu na myśli gotowość instytucjonalną państw kolonizatorów.

K.D.: Może pandemia nas czegoś nauczy, chociaż nie wydaje mi się... Znowu jest zdominowana przez zalecenia instytucji, w których prym wiodą kraje rozwinięte. Przykładem – USA, które ustami Donalda Trumpa powiedziały, że to, co się dzieje, im się nie podoba, wycofują zatem swoje dofinansowanie dla WHO.

W.T.-K.: Trump nie będzie wieczny...

K.D.: Stany Zjednoczone zawsze używały tych narzędzi. To nie pierwszy raz, kiedy USA uciekają się do takich metod, gdy coś nie układa się po ich myśli. Tak było z Międzypamerykańskim Bankiem Rozwoju w połowie lat 70. XX wieku: kiedy ten zaczął finansować projekty społeczne, USA weszły w otwarty konflikt z Argentyną i innymi państwami regionu i wstrzymały wpłacanie składek do tej instytucji.

W.T.-K.: Trump nie jest eksperymentem ekstremalnym?

K.D.: Raczej chodzi o sposób działania. Inni robili to po cichu, on o tym mówi głośno, używając jeszcze mediów społecznościowych. Media to nagłaśniają, więc my o tym wszystkim wiemy.

W.T.-K.: On tymi swoimi ekstremizmami się chełpi.

K.D.: Jest celebrytą – oprócz tego, że jest politykiem. Powracając do kwestii zasadniczej, **nie zrozumiemy Latynoamerykanów, jeśli nie wejdziemy w ich świat magiczny albo nie stworzymy własnego realizmu magicznego.** Europie brak realizmu magicznego, Polsce chyba też.

W.T.-K.: Nie umiemy go stworzyć?

K.D.: Mamy *Starą baśń* Kraszewskiego.

W.T.-K.: Trochę mnie uwiera konserwatyzm światopoglądowy autora. Mamy plejadę tytułów Olgi Tokarczuk.

K.D.: ...

W.T.-K.: Nie są dobrą reprezentacją realizmu magicznego? Czy Pani Profesor po prostu nie lubi twórczości Olgi Tokarczuk?

K.D.: Lubię. Ale nie jest to dobry przykład. Powieści *Sto diabłów*, *Stara baśń* posiadają w sobie więcej realizmu magicznego.

WT.-K.: Mitologia słowiańska?

K.D.: Tak. Na czym polega realizm magiczny Astúriasa? On odwołuje się do legend prekolumbijskich. Znajdźmy takiego autora. Tego, który niezależnie od swoich konserwatywizmów, splata z sobą świat realny i ten całkowicie magiczny.

WT.-K.: Chodzi po prostu o wyobraźnię?

K.D.: Oczywiście. Gdybym sama miała wskazać autora odpowiadającego schematom, na których realizm magiczny jest ufundowany, wskazałabym Kraszewskiego.

WT.-K.: U Tokarczuk szczegól jest faktem ugruntowanym w wiedzy historycznej.

K.D.: Dlatego w kontekście realizmu magicznego jest zbyt realna. **W powieści latynoamerykańskiej natura dominuje. My się w niej zatracamy.** W pewnym momencie rzeczywiście nie wiemy, czy znajdujemy się w Macondo czy gdzie indziej. I właściwie gdzie my jesteśmy? **Jesteśmy gdzieś w świecie, w którym przyroda i duchy zmarłych rządzą.**

WT.-K.: Żeby mieć dostęp do takiego świata, musielibyśmy porzucić antropocentryzm. Jeżeli ustawimy siebie samych w centrum wszechświata, nie będzie żadnego realizmu magicznego.

K.D.: Rdzenny mieszkaniec Ameryki, ale nie tylko, mam tu na myśli mieszkańca obu Ameryk, **nadal postrzega siebie jako część przyrody.** My w Europie postrzegamy siebie jako tych, którzy będą przyrodę zmieniać i nad nią dominować.

WT.-K.:

Największy biologiczny konflikt w dziejach: zapomniane ludobójstwo

Gdy pod koniec XV wieku w Europie pojawił się syfilis, był on wtedy chorobą całkowicie nieznaną, dającą przerażające objawy. Dotarł do niej z Ameryki, zawleczony przez żeglarzy Kolumba, i przez Hiszpanię przedostał

się do portu w Neapolu. Stamtąd armia króla Francji Karola VIII, po zdobyciu tego miasta w 1493 roku, rozniosła tę chorobę po całej Europie, pod nazwą „choroby neapolitańskiej”. Syfilis jednak, siejący spustoszenie aż do momentu wynalezienia pierwszych antybiotyków, jest co najwyżej europejską namiastką o wiele bardziej przerażającej katastrofy, do jakiej doszło w Ameryce. Przybycie Europejczyków rozpętało tam straszliwe epidemie chorób nieznanych wcześniej Indianom, w tym ospy, a także świnki (nagminne zapalenie przyusznic), gruźlicy, odry, tyfusu, krztuśca czy grypy, które zdziesiątkowały ludność Ameryki i zniszczyły resztki cywilizacji prekolumbijskich. Hiszpańskie kroniki z XVI wieku donoszą o kolejnych niesłychanych epidemiach wybuchających w Meksyku, których przyczyną były słabo wówczas jeszcze znane czynniki mikrobialne. Dotykały one głównie Indian, a nie konkwistadorów, którzy skądinąd nigdy wcześniej nie widzieli podobnych objawów.

Zawleczone przez Europejczyków mikroby zabiły w istocie więcej ludzi aniżeli ich oręż, do tego o wiele szybciej, gdyż wywoływane przez nie choroby docierały niekiedy w odległe zakątki Ameryki, gdzie dziesiątkowały tamtejszą ludność, jeszcze zanim przybyli w te rejony sami Europejczycy. Anglosasi, posuwając się w XIX wieku na zachód kontynentu, odkrywali ogromne sztuczne wały ziemne usypane wzdłuż dolin Missisipi i Ohio. Słynny tego rodzaju obiekt w Ohio, zwany Kopcem Węża, ma ponad czterysta metrów długości, inne zaś osiągały niekiedy wysokość przeszło trzydziestu metrów. [...] Cywilizacje „budowniczych wzgórz” przetrwały ponad pięć tysięcy lat, po czym przeniesione z Europy choroby wykończyły ostatnie z nich na skutek katastrofy demograficznej jeszcze przed nadejściem XIX wieku.

Do wyginięcia całych cywilizacji doszło również w Ameryce Południowej, zanim zdążyliśmy się im bliżej przyjrzeć, w Amazonii istniało bowiem bogactwo rozmaitych miast i rolniczych kultur, po których odziedziczyliśmy w spadku tytoń, uprawę ananasów, manioku czy kakao. Dziś archeologowie wskrzeszają przeszłość i nieznanne pochodzenie tych roślin: dżungla była zamieszкана, tu i ówdzie budowano w niej miasta, zakładano rozmaite uprawy, wyposażone w systemy nawadniające, gdzie indziej budowano gruntowe drogi szerokie na parę metrów, jak chociażby w Gujanie. [...] Cała ta Amazonia zniknęła, przekreślona przez europejskie mikroby, pozostawiona szczątkowym populacjom mieszkańców, którzy w większości,

podobnie jak w Ameryce Północnej, powrócili do łowiecko-zbierackiego trybu życia. [...]

Wpływ epidemii zawleczonych przez Europejczyków do obu Ameryk pozostaje trudny do oszacowania z braku spisów ludności sprzed (a nawet z czasów) przybycia Kolumba. W niektórych regionach w ciągu dwudziestu lat wyginęło od 70 do 90 procent tamtejszej ludności. Ocenia się, że w Ameryce Południowej zmarło w ich wyniku od czterdziestu do dziewięćdziesięciu milionów ludzi, liczebność meksykańskich Azteków na skutek bliskich kontaktów z Hiszpanami w ciągu zaledwie jednego stulecia spadła z dwudziestu pięciu milionów do miliona, cała zaś populacja Ameryki Północnej z szacunkowych siedmiu milionów przed epoką „wielkich odkryć” zmalała do trzystu siedemdziesięciu pięciu tysięcy mieszkańców w 1870 roku, wliczając w to kolonizatorów. Słowem, **jest to największa ze znanych ludzkich hekatomb, nieporównywalna pod względem strat do żadnej innej, ani wywołanej przez czarną śmierć, ani do współczesnych rzezi. W jej wyniku z powierzchni ziemi zniknęły całe populacje wraz ze swymi strukturami społecznymi, pozostawiając po sobie puste miejsce dla przybyszów, swobodnie zdobywających odtąd kolejne ziemie i przejmujących nad nimi władanie.** Europejczycy siłą narzucili swą obecność i cywilizację obu Amerykom, zwłaszcza Ameryce Północnej, zubożając znacząco dziedzictwo cywilizacji prekolumbijskich, z których obecnie niewiele już się ostało. Zeuropeizowane miasta takie jak Rio de Janeiro czy San Francisco wraz z otaczającymi je okolicami stanowią świadectwo walki konkurencyjnej toczonej o przestrzeń, zasoby, możliwości kulturowego przekazu i władzę, zdobytą ostatecznie przez europejskich kolonizatorów za pomocą przyniesionych przez nich mimowolnie chorób.

Selosse, 2019: 359–363; podkreśl. W.T.-K.

Wiele mówimy o ludobójstwie XX wieku. O tamtym ludobójstwie mówimy niewiele. Dlaczego?

K.D.: Bo Europa chce być postrzegana jako kolebka chrześcijaństwa, krzewicielka zasady umiłowania bliźniego. Czy jest kolebką pokoju?

W.T.-K.: Obydwie wojny światowe rozpoczęły się na gruncie europejskim.

K.D.: Liczba wojen, które świat zna, jest ogromna. W obu Amerykach od dwustu lat nie było wojny totalnej. Konfliktów lokalnych, zarówno w XIX, jak i w XX wieku – niezliczona liczba. Wojna secesyjna, wojna amerykańsko-meksykańska połowy XIX wieku, wojna o Pacyfik, de Triple Alianza, Guerra de Mil Dias itd.

W.T.-K.: Czy to nie sztuczne kolonialne podziały terytorialne oraz idea państwa narodowego stanęły u podłoża wojen domowych? Wojny totalne poprzedziła idea państwa narodowego, która Ameryce Łacińskiej była obca.

K.D.: Idea państwa narodowego była obca kulturom prekolumbijskim. Choć nie do końca. Inkowie, Majowie jako cywilizacje, wspólnoty, podbijali, kolonizowali. Zniewalali inne ludy. Ale my teraz próbujemy odpowiedzieć sobie na pytanie, dlaczego nie mówimy o tym wielkim ludobójstwie w Amerykach. Bo to się nie wpisuje w obraz, jaki Europa chce o sobie tworzyć. Nie może powiedzieć, że swoją potęgę zbudowała na ludobójstwie milionów ludzi, rdzennych narodów Ameryki Północnej, Środkowej i Południowej. Oczywiście, te szacunki nie mogą być precyzyjne. Przyjmijmy, że w momencie przybycia Hiszpanów obie Ameryki były zaludnione przez około czterdzieści milionów osób. Niektórzy utrzymują, że ta liczba jest wyższa. W trakcie osiemdziesięciu lat my Europejczycy wymordowaliśmy trzydzieści pięć milionów. Tu jest odpowiedź. Z perspektywy politycznej, perspektywy budowania marki, wizji pokojowej Europy, skłonnej do dialogu, promującej demokrację, Europa nie może – chociaż powinna przejść do czyszczenia swojego konta i zacząć od zera – pozwolić sobie na przyznanie, że **nasze konto jest tragiczne**. Nasze konto to pieniądze złane potem, krwią innych. Tego Innego, którego nigdy nie uznaliśmy jako Partnera. Nie mówimy jasno i dobitnie o tym ludobójstwie, chociaż coraz częściej podejmowany jest ten temat. I to za sprawą Ameryki.

W.T.-K.: Łacińskiej?

K.D.: Obu Ameryk. W Ameryce Łacińskiej intelektualiści, klasy średnie, lewicowa strona klasy politycznej twierdzą, że **jeśli chcemy zacząć budować wizję alternatywnej przyszłości, w której człowiek jest częścią przyrody, a nie sytuuje się ponad nią, powinniśmy dokonać „rachunku sumienia”. Rozliczyć się z przeszłością, przyznać się do dokonanych zbrodni na**

ludziach i przyrodzie. Nie chodzi o rekompensatę, bo o nią byłoby trudno. Chociaż na przykład Meksyk coraz częściej jej się domaga, to znaczy przynajmniej rekompensaty od Hiszpanii za wywiezione złoto. Złoto, którego nie posiadają zwykli Hiszpanie. Lewica hiszpańska też o tym mówi, wskazując dobra rozlokowane w nieruchomościach, luksusowych pałacach hiszpańskiego ziemiaństwa. Tytuły, za którymi stoją fortuny budowane na złocie i srebrze wydobywanym głównie w Meksyku, Peru, Boliwii oraz na cukrze z Karaibów. Ten proces dzisiaj się multiplikuje dzięki utrzymywaniu rajów podatkowych. Są one zwykle usytuowane w krajach słabszych gospodarczo, czerpiących pewne korzyści z tego, że zyski bogatych są u nich gromadzone. Przy czym nie dość podkreślać, że główne korzyści czerpią kraje tzw. Centrum. Ta dysproporcja w relacjach ekonomicznych na świecie cały czas istnieje. **Relacje Centrum – Peryferia obowiązują, i to my (Północ) ją tworzymy.** Pandemia to pokazała.

W.T.-K.: Wobec takich okoliczności kultura Zachodu nie ma tytułu do pouczenia kogokolwiek odnośnie czegokolwiek...

K.D.: Wtedy sens zatraciłoby utrzymywanie instytucji takich jak na przykład Bank Światowy, Międzynarodowy Fundusz Walutowy.

W.T.-K.: Odrzućmy wszelkie utopie, bo liczy się logika interesów, wkładów, wpływu...

K.D.: Jest jeszcze jedna rzecz. Przyznanie się do winy albo raczej przyznanie się do faktów oznaczałoby, że trzeba byłoby inaczej spojrzeć na Europę Wschodnią. Pisze o tym Profesor Kieniewicz w swoich ostatnich badaniach: my nie kolonizowaliśmy, nas kolonizowano. Bałkany, Polska, Białoruś – to były obszary kolonizowane. Dlatego mówi się: **zaczniemy dekolonizować myśl, ponieważ nasze idee są skolonizowane przez zachodni sposób widzenia świata, przez jego wzorce i modele.**

W.T.-K.: Jak u Foucaulta, co by było, gdybyśmy pomyśleli inaczej?

K.D.: To wątek z początku naszej rozmowy: pomyślmy o sobie jako o Południu, a nie jako o Północy. Pomyślmy o sobie nie z przeświadczeniem o centralnym

miejscu Europy na mapie świata, **zrewidujmy nasz obraz mapy**, na przykład ustawmy Chiny w centrum...

W.T.-K.: Spóźnił się. Jak mówi Profesor Bogdan Góralczyk, one się tam już realnie ustawiły, tylko myśmy tego nie zauważyli. Ale Chiny to wielki temat na całkiem oddzielną dyskusję. Wróćmy do zasadniczego wątku: obrazu o nas i obrazu naszego.

K.D.: Do człowieka przemawia obraz. Jeśli zaczniemy operować innymi obrazami niż do tej pory, być może zaczniemy inaczej myśleć. Ale **kto w Europie odważyłby się wydrukować mapy, w których półkula północna zajmie miejsce południowej, popularnie mówiąc, odwróconą mapę?**

W.T.-K.: No właśnie. Kto? Jakoś nie przychodzi do głowy tłum kandydatów. Może artyści? Im by wybaczone...

K.D.: W Ameryce Łacińskiej tak robią. Zrobił to już w latach 40. XX wieku Urugwajczyk Torres poprzez rysunek „América Invertida”. Jednak odpowiedź na pytanie, dlaczego my Europejczycy nie mówimy o amerykańskim ludobójstwie, chociaż powinniśmy, nie jest łatwa.

W.T.-K.:

Cementowy mur cmentarza. Smętek cementu. Poza miastem. Za nim – groby. Smętek cementu. Smętek cementu. Z dala od ulic przedmieścia. Za nim – krzyże, rdzawa trawa, rdza, która trawi istną krzyżówkę imion, nazwisk i dat. Litery i cyfry, poziomo-pionowo. Gdyby tak zniknął, gdyby przepadł ten mur, ale nie, on przetrwa tu na zawsze. Na zawsze. Smętek cementu. Na zewnątrz: kroki, głosy, życie. Wewnątrz – cisza bez ciszy, ziemia brzemienista historią, sterczące sosny, szum wiatru wśród cyprysów, rozczochrane wierzby, drzące topole, szachownica ulic i alejek biegnących pośród nazwisk, imion i dat. Cyfry i litery, w brązie i w marmurze, wryte dla wieczystej ulotności czasu. A jeszcze dalej, pośród wądołów – wysepka biedaków, jeżąca swe białe krzyże, jak gdyby zrobione z drewniek od zapalek.

Ach, gdyby tak przepadł, gdyby zniknął ten cmentarny mur, jak czeźnie i zanika noc wraz z nastaniem zorzy, unosząc swoje palce z kulistej

klawiatury, na której wykonała – nie na cztery ręce, bo na miliony rąk – kolejny ruch wieczystego znikania. Gdyby tak przypadł, gdyby zniknęła owa ostateczna granica bez ceł, ale nie, on będzie tutaj zawsze; ten mur, który tyle rzeczy łączy, oddzielając zarazem aż tyle. Zawsze wysoki, szaroolowiany, nieskończenie długi, ginący z oczu gdzieś pomiędzy szopami dla żałobnych powozów a szpitalem dla zakaźnie chorych, tych bawełnianych mumii spowitych w zwoje bandaży, o oczach tak wybałuszonych, jak gdyby same wyrwały się z gwintów orbit na dźwięk opadających kurtyń salw egzekucji, mumii nie zwracających uwagi na swe przeżarte trądem członki, swe wybroczyny, rany, na żywe mięso i na stoczone nadżerkami kości. Gdyby tak przypadł, gdyby tak zniknął ten mur najwyższych egzekucji; ale nie, będzie tu na zawsze, na zawsze mur, który tyle rzeczy łączy oddzielając zarazem aż tyle, wysoki, szaroolowiany, nieskończenie długi, przecięty żelaznymi kolumnami głównej bramy i dwiema małymi furtkami bocznymi, bez żadnych innych ozdób prócz krzyża i dwóch wielkich latarni łukowych, węgielków rozsiewających żałobny blask.

Astúrias, 1983: 5

Proza Astúriasa wydaje mi się uniwersalna: i w *Legendach gwatemalskich*, i w *Niejakiej Mulatce*, i w *Bolesnym piątku*. Uniwersalizm obecny na różnych poziomach interpretacyjnych, konsekwentny. Czy popełniam nadużycie?

K.D.: Najlepszym dowodem uniwersalnego wymiaru przekazu jest jego Nagroda Nobla.

W.T.-K.: Niektóre Nagrody Nobla wydają się dyktowane głównie względami politycznymi.

K.D.: Nawet takie przemówiły do wyobraźni innych, czyli są uniwersalne.

W.T.-K.: Bardzo mnie to cieszy, bo to mój ukochany autor.

K.D.: Co to znaczy „uniwersalny”?

W.T.-K.: To znaczy, że przemawia do wielu ludzi z różnych kultur.

K.D.: Jeśli Akademia Szwedzka potrafiła przebrnąć przez jego twórczość i nawet jeśli jakąś rolę odgrywały tu względy polityczne, na przykład wojna domowa w Gwatemali, to uniwersalizmu tej prozy nie podważa. Najlepszym przykładem tego, że **Ameryka Łacińska potrafi tworzyć idee uniwersalne**, jest jej wkład w **rozumienie koncepcji rozwoju i relacji człowiek – środowisko**. Szczyt Ziemi w Rio de Janeiro w 1992 roku chyba był najlepszym tego dowodem. **Że Ameryka Łacińska tworzy idee, które przemawiają do innych.**

W.T.-K.: Bardzo na miejscu tu jest pewien cytat: „Na Amerykę powinniśmy [...] patrzeć jako na aktora uniwersalnej filozofii historii poznania, a nie jak na Nowy Świat, który walczy o swoje w niej miejsce. Zajął je już bowiem dawno temu” (Dembicz, 2010).

K.D.: Tak, mój zmarły tata, ale również nauczyciel, zajął się kwestią uniwersalności idei latynoamerykańskich w ostatnim okresie swojego życia. Przykładów uniwersalności jest wiele. Uniwersalność idei dekolonizacyjnej, czyli **myślenie o tym, że powinniśmy dekolonizować swoje idee**. Dekolonizować wszystkie idee, to znaczy nie tylko my jako Latynosi, ale również my jako Europejczycy. Bo cały czas trwamy w szablona, narzucamy innym szablony, np. oświeceniowy, pozytywistyczny... **Zacznijmy myśleć inaczej. Latynoamerykańscy intelektualiści są jednymi z pierwszych, którzy powiedzieli: zacznijmy myśleć inaczej.** Samo pojęcie **metysażu** świadczy o tym, że idee Ameryki Łacińskiej są uniwersalne.

W.T.-K.:

– Tu wszędzie błędzą echa, pełno ich w całym mieście. Jakby były zamknięte pośród pustych ścian albo pod kamieniami. Kiedy idziesz, słyszysz za sobą jakieś kroki. Skrzypienie drzewa, śmiechy. Jakieś śmiechy bardzo już dawne, zmęczone. I zmęczone głosy, wyczerpane od długiego używania. To wszystko słyszysz. Myślę, że przyjdzie dzień, kiedy wszystkie te dźwięki ucichną.

Rulfo, 2010: 47

Czy my jednostki potrafimy uwolnić się od bagażu wielkiej historii? Jaki jest status jednostki wobec rewolucji? Jednostki wobec wojny domowej?

K.D.: Czym jest wielka historia?

W.T.-K.: Zbiorem spektakularnych wydarzeń historycznych, na które pojedynczy ludzie nie mają wpływu. Na przykład jednostka wobec 30-letniej wojny domowej w Kolumbii...

K.D.: Na wojnę domową w Kolumbii wpłynęło wiele czynników, grup społecznych, jednostek. **Wszyscy byli jej aktorami**, nawet Ci nieobecni, nieuczestniczący bezpośrednio w konflikcie. Wyrosła z konfliktu ekonomicznego, społecznego i politycznego i jej aktorami stali się wszyscy Kolumbijczycy. Ta wojna wysysała, poprzez swoje trwanie, kolejne środowiska i grupy społeczne.

W.T.-K.: Nie można było stać z boku?

K.D.: Nie. Przykładem wielkiej historii jest **konkwista i kolonizacja**. Do niedawna w podręcznikach do historii szkół podstawowych w wielu krajach Ameryki Łacińskiej historia kraju była nauczana od momentu niepodległości. Tu jest odpowiedź. Żeby uwolnić się od bagażu, pisze się historię na nowo albo zapomina się. Bo jest zbyt skomplikowana. W podręcznikach zamieszcza się historię danego kraju i historię kontynentu, a opis zaczyna się od procesu niepodległościowego. Moi latynoamerykańscy koledzy opowiadali mi, że dopiero na studiach poznawali historię Hiszpanii i historię kolonialną: żeby zrozumieć historię własnego kraju.

W.T.-K.: Dziecko meksykańskie nie wiedziało nic o Aztekach?

K.D.: To nie tak. Okres prekolumbijski był uwzględniany. Natomiast konkwista i kolonizacja rozpatrywane bardzo powierzchownie aż do niepodległości. W przypadku Meksyku: Hidalgo, Juárez, Porfirio Diaz, rewolucja meksykańska.

W.T.-K.: Wielkie białe plamy... To się zmienia?

K.D.: Zmienia się powoli. Za sprawą nowej narracji o potrzebie dekolonizacji idei. O tym, że kultura Zachodu została nam narzucona, kazano nam zapomnieć o wspólnotowości, myśleć z perspektywy korzyści jednostki.

W.T.-K.: Rok 1992. 500-lecie spotkania dwóch światów. Ta data jakoś zaistniała w podręcznikach?

K.D.: Dzisiaj ludzie mówią, że to też był zabieg Europy. Zabieg spod znaku *political correctness*. Zaczniemy mówić o spotkaniu dwóch światów, a nie o konkwiście. Myślę, że z perspektywy Europejczyka wschodniego nie było to intencjonalne. Tak jak w książce Profesora Dembicza. Spotkanie dwóch światów było pokazaniem tej drugiej strony, czyli uwydatnieniem jakościowych – a nie ilościowych – przemian. Uwydatnieniem tego, co powstało na bazie zniszczenia ilościowego. Bo to było zniszczenie, destrukcja demograficzna totalna, destrukcja kultury, a nie jej wchłonięcie...

W.T.-K.: W trakcie obchodów to wybrzmiało?

K.D.: To nie były jedne obchody. W każdym miejscu inaczej obchodzono i upamiętniano to wydarzenie. Są kraje w Ameryce Łacińskiej, które nadal obchodzą Dzień Rasy.

W.T.-K.: Co czczą?

K.D.: Różnorodność rasową.

W.T.-K.: W ramach ruchów indygenistycznych?

K.D.: Nie. To jest nazwa oficjalnych państwowych obchodów na przykład w Hondurasie i do niedawna w Kostaryce.

W.T.-K.: Przyznam, że mam kłopot ze słowem „rasa”...

K.D.: Przed rokiem 1992 mówiło się powszechnie o Dniu Ras. Tę nazwę dzisiaj zastępuje się innymi, takimi jak: *Día del Encuentro de Dos Mundos* w Chile czy *Día de la Descolonización* w Boliwii.

W.T.-K.: Słowo „rasa” uchodzi za nacechowane pejoratywnie?

K.D.: Nie w Ameryce Łacińskiej. Tam słowo „rasa” jest w powszechnym użyciu.

W.T.-K.: W jakim sensie?

K.D.: Moja rasa, moja tożsamość.

W.T.-K.: Jestem Latynoamerykaninem?

K.D.: Częściowo – tak. Rasa: czarna, czerwona, czyli afrykańska, amerykańska albo metyska. Ameryka Łacińska jest tak różnorodna, że powiedzenie „rasa” na Karaibach będzie oznaczało coś innego niż „rasa” wśród Majów na Jukatanie. Słowo „rasa” może mieć różne konotacje. Powstały utwory muzyczne o tytule „Mi raza”, nawet w rytmie salsy.

W.T.-K.: Do dzisiaj znałam jedną konotację: tę europejską, zakodowaną w teoriach eugenicznych, pejoratywną, wykluczającą...

K.D.: „Rasa” po hiszpańsku ma siłę, ma moc. Pokazuje wagę koloru skóry albo identyfikację z danym ludem, narodem (*el pueblo*). I daje siłę tym ludom. **Jesteśmy inni od Europejczyków, a jednak przetrwaliśmy.** Wytworzyliśmy na tym gruncie nową jakość, o wiele lepszą niż europejska. O tym mówił Vasconcelos, pisał o „rasie kosmicznej”. W latach 30. Vasconcelos był ministrem kultury w rządzie Meksyku. To on promował muralistów, takich jak na przykład Diego Rivera, którzy mieli budować potęgę wielokulturowego Meksyku. I wielorasowego Meksyku. Promował ideę piątej rasy, rasy latynoamerykańskiej, rasy kosmicznej. Skąd kosmicznej? Dlatego, że ona jest inna. W niej ukrywa się magia. **Rasa kosmiczna**, czyli w jakimś sensie **rasa magiczna**. Powstała z gwałtu i z miłości, przeniesionej na relację kobiety i mężczyzny.

W.T.-K.: Czy w kontekście rasy kosmicznej związek z przyrodą jest istotny?

K.D.: Jest. Rasa kosmiczna, czyli magiczna tworzy nową jakość. Według Vasconcelosa to grunt, na którym powinno budować się przyszłość świata.

W.T.-K.: Czy to jest utopijne?

K.D.: Zawsze. Ameryka Łacińska sama w sobie jest utopią.

W.T.-K.: Utopią szkodliwą?

K.D.: **Utopią najlepszą.** Gdyby nie takie utopie świat byłby...

W.T.-K.: ...esencjonalnie zły.

K.D.: Bylibyśmy coraz gorsi.

W.T.-K.: Pytając o szkodliwość utopii, miałam na myśli utopię szkodliwą dla kontynentu. Szkodliwą, bo kolejną w zestawie projektów niemożliwych do spełnienia, a niemożność spełnienia rodzi frustrację.

K.D.: To **utopia, która daje im nadzieję. I dzisiaj daje nam nadzieję.** Ich **lokalność przechodzi w ich i naszą uniwersalność.** Ich idee są uniwersalne, między innymi wspomniana już koncepcja rozwoju. Pewien myśliciel portugalski, a w zasadzie iberoamerykański Bonaventura de Sousa Santos mówi o **epistemologiach Południa**, czyli o spojrzeniu z Południa i wartości jego poznawania: poznasz Południe, poznasz tę nową jakość i ona może stać się uniwersalna. Te wartości mogą stać się uniwersalne.

W.T.-K.: Wartości takie jak...

K.D.: ...na przykład **życie w rytm Ziemi.**

W.T.-K.: Człowiek jako element, a nie pan i władca?

K.D.: Tak. To jest to, co Vasconcelos mówi: na gruncie Ameryki Łacińskiej tworzy się nowy człowiek, powstały z mieszanki. To jego wartość dodana.

W.T.-K.: W kontekście realizmu magicznego i innych kontekstach kontakt z przyrodą jest dla tych kultur kluczowy?

K.D.: Tak. One bez przyrody nie istnieją. Ale przecież **my wszyscy nie istniejemy bez przyrody.**

W.T.-K.: Tylko że nam, ludziom racjonalnego Zachodu (tak to nazwijmy, choć nie wiem, czy słowo „racjonalny” jest tu na miejscu) akceptacja tej skądinąd prostej konstatacji przychodzi z trudem. Planeta ciężaru naszego nieracjonalnego funkcjonowania nie udźwignie... Jesteśmy pozbawieni wyobraźni?

K.D.: Nie kategoryzujemy. Mamy inną wyobraźnię niż Latynoamerykanie czy Afrykanie.

W.T.-K.: Pewnie tak, tylko proszę zobaczyć, gdzie z tą naszą wyobraźnią doszliśmy. Dla mnie symbolicznym miejscem są góry plastiku na oceanach. Tego samego plastiku, którego mikrocząsteczki znajdują się w naszych żołądkach. Plastikowi ludzie – to jest kres naszej wyobraźni? Wszystkie moje pytania o Amerykę Łacińską niosą w sobie zawołowaną i nieco rozpaczliwą nadzieję, że gdzieś poza Europą są miejsca, w których ludzie chcą i potrafią żyć inaczej. Że chciwość nie musi być zasadniczą siłą napędową ludzkości.

K.D.: A społeczeństwa z innych części świata przejmują nasz styl życia.

W.T.-K.: Naszą nowoczesność.

K.D.: Takie rozumienie nowoczesności spowodowało, że znajdujemy się w tym punkcie, w którym się znajdujemy, czyli na granicy kryzysu ekologicznego, pogrążeni w kryzysie sanitarnym, pogrążeni w kryzysie tolerancji.

W.T.-K.: W kryzysie humanitarnym?

K.D.: Mówię o kryzysie tolerancji, bo kryzys humanitarny może być różnie rozumiany. Jesteśmy pogrążeni w kryzysie tolerancji, kryzysie człowieczeństwa.

W.T.-K.: Pani Profesor ma kłopot ze słowem „humanitarny” (z którym ja również mam kłopot, czyli wątpliwość, co ono właściwie dziś znaczy), ale mój zasadniczy kłopot dotyczy słowa „tolerancja”. Bliskie jest mi jego ujęcie zaproponowane przez Jacques’a Derridę. Według niego tolerancja zakłada akceptację szczególnego rodzaju: jesteś inny, ale mimo to Cię toleruję. Musisz jednak spełnić warunki mojej akceptacji, bo jeśli ich nie spełnisz, moja tolerancja się skończy. Brzmi jak szantaż... Dlatego Derrida zamiast „tolerancji” woli

konstrukt „gościnności bezwarunkowej”. Swoją drogą chyba tylko urodzony w rodzinie Żydów sefardyjskich w Algierii francuski filozof mógł być obdarzony wrażliwością tego typu... Planeta ginie?

K.D.: Tak bym nie powiedziała. **Planeta bez nas da sobie radę.** Najwyżej my będziemy ginąć. To nie jest nasza planeta. Zawłaszczyliśmy ją dla własnych potrzeb, ale ona nie jest nasza. Jesteśmy **jednymi z jej mieszkańców.** Planeta da sobie radę, przyroda da sobie radę. W naszych rękach leży decyzja, czy chcemy być jej częścią czy nie. Mamy zdolność przeżycia.

W.T.-K.: Jak karaluchy?

K.D.: Nie. Biologicznie my się nie przystosowujemy. Wytwarzamy narzędzia, czyli technologie, dzięki którym wykreowanie odpowiednich warunków przetrwania staje się możliwe. Pytanie brzmi, czy jesteśmy w stanie wytworzyć te warunki w taki sposób, aby nie niszczyć innych i jednocześnie przeżyć.

W.T.-K.: Będzie nas coraz więcej. Czy Ziemia nas wszystkich udźwignie?

K.D.: Badania demografów wskazują, że nie będzie nas coraz więcej.

W.T.-K.: To dobra wiadomość dla planety. Czy Ziemia bez ludzi byłaby rajem?

K.D.: Nie. Nie byłaby rajem. Byłaby Ziemią. Raj jest tylko w naszej wyobraźni...

W.T.-K.:

Wspaniali chrześcijanie, pławiący się w okrucieństwie, gwałtach, niesprawiedliwości i zemście, zajęci najbardziej bezlitosnym wyzyskiem człowieka, pochłonięci straszliwymi rzeziami niewinnych. Piekło wojen domowych podsypane przez producentów broni. Trupy, trupy jako symbole i flagi, a za nimi legiony fanatycznych żywych trupów, wiedzionych ku anarchii lub w okowy tyranii przez swoich wodzów, spragnionych krwi niczym karaibskie rekiny, które żywią się ludzkim padłem, ciepłymi jeszcze ciałami ofiar dynastycznych satrapii i wieczystych maharadzów tego regionu. Głowy, głowy, przewyższające swą liczbą ilość dyń i melonów, jakie ścina się w porze zbiorów.

Chrześcijanie; Indianie przekształceni w bydłota za sprawą nieludzkiej pracy i wódki, darmowa siła robocza. Chrześcijanie, masakry, więzienia, tortury, szwadrony śmierci, szubienice, kaźnie przez wykrwawienie w palących promieniach słońca, gilotyny, stryczki, krzesła elektryczne i całe miliony dzieci związane jednym wspólnym krzykiem głodu. Chrześcijanie...

Astúrias, 1983: 229

Jak, na podstawie swojego doświadczenia terenowego, Pani Profesor ocenia stosunek ludności rdzennej do instytucji chrześcijańskiego Kościoła?

K.D.: To zależy, o której części Ameryki Łacińskiej mówimy. Chrześcijanie to różne Kościoły. Kościół katolicki na kontynencie latynoamerykańskim w pewnym momencie został zdominowany przez ludność autochtoniczną. I przez cały lewicowy trend.

W.T.-K.: Teologię wyzwolenia?

K.D.: Nie tylko. Chodziło generalnie o bliskość wobec społeczeństwa. Jest o wiele bliżej społeczeństwa. Nie jest tak oderwany, jak w Polsce. Jest bardziej obecny, a mimo to od XIX wieku traci na rzecz nowych Kościołów, które przyszły wraz z gospodarczą obecnością Stanów Zjednoczonych.

W.T.-K.: Jakie ruchy to były?

K.D.: Baptyści, metodyści, zielonoświątkowcy i świadkowie Jehowy. To są instytucje religijne, które przyszły wraz z tamtą obecnością. Głęboka wiara Latynoamerykanów, nie odnosząc się tu do konkretnego Boga z jakimiś jego specyficznymi właściwościami, ich uduchowienie powoduje, że Kościół jako instytucja jest silniej obecny niż w Europie. O wiele bardziej. Nie ma tu znaczenia, czy kraj jest bardziej katolicki, protestancki, regiony te cechuje synkretyzm. Kościoły muszą się z taką właściwością kontynentu liczyć. Nieliczenie się z nią prowadzi albo do izolacji danego Kościoła albo w dłuższej perspektywie do utraty wiernych. One muszą wychodzić naprzeciw problemom, z jakimi się stykają: ubóstwem, alkoholizmem, przemocą. Czasami, wykorzystując ufność lokalnych społeczności, Kościoły prowadziły negatywne praktyki. W II połowie XX wieku były przez niektóre Kościoły

podejmowane różne zabiegi mające na celu przemykanie przez nie treści dotyczących między innymi metod planowania rodzin prowadzących na przykład do sterylizacji kobiet.

W.T.-K.: Zjawisko laicyzacji występuje?

K.D.: To są społeczeństwa o głębokiej wierze, uduchowione, laicyzacja jest zjawiskiem marginalnym i dotyczy społeczeństw o wysokim odsetku ludności europejskiego pochodzenia jak Kuba czy Argentyna. Kościoły mogą być puste, ale prawie każdy w domu posiada ołtarzyk.

W.T.-K.: Człowiek jest strukturą złożoną nie wyłącznie, a może nawet nie przede wszystkim, z rozumu...

K.D.: Rozum to tylko część nas, nasze myśli i odczucia są tak samo ważne. Wokół tego krążą propozycje Arturo Escobara, który o relacjach człowiek – środowisko i propozycjach rozwiązań współczesnych problemów środowiskowo-klimatycznych pisze w kategoriach „sentir pensar la Tierra”, czyli odczuwać i myśleć o Ziemi.

W.T.-K.: Czego moglibyśmy się od latynoamerykańskich kultur nauczyć?

K.D.: Otwartości.

W.T.-K.: Uduchowienia?

K.D.: Też.

W.T.-K.: Każdy może mieć swojego ducha...

K.D.: Każdy ma swoje życie duchowe. Jakieś. I możemy się nim dzielić. Mój sąsiad weźmie kawałek mojego, ja wezmę kawałek jego... W ten sposób nauczę się czegoś od niego, stanę się lepszy. Lepiej go zrozumieć.

W.T.-K.: Ricardo Tantanis, adwokat i notariusz, pisze list, którym skazuje się na dobrowolną banicję:

Panie Dziekanie,

Niniejszym rezygnuję z przysługujących mi tytułów – zdałem wszystkie egzaminy na Wydziale, a także przed Najwyższym Trybunałem Sprawiedliwości – adwokata i notariusza, albowiem nie chcę stanowić części naszej machiny prawnej typu policyjno-koszarowego, jakże skorumpowanej i haniebnej, będącej zaprzeczeniem wszelakiej sprawiedliwości oraz poszanowania praw ludzkich, zależnej od koniunktury, kaprysów i rozkazów kolejnego demagoга lub dyktatora, który akurat dzierży ster rządów...

Astúrias, 1983: 321

Podczas lektury wymienionych wcześniej autorów zastanawiałam się, czy to mogłoby zdarzyć się „wszędzie” czy jednak dyktatury latynoamerykańskie wykazują jakieś typowe dla siebie właściwości?

K.D.: Dyktatury latynoamerykańskie są kwintesencją elementów europejskich i lokalnych. Społeczeństwa Ameryki Łacińskiej wzorowały się na europejskich rozwiązaniach i czerpały z własnych doświadczeń, na przykład kacykatu. Mamy więc liderów, jakimi byli Bolívar czy Fidel Castro. Możemy nazwać ich dyktatorami albo nie. Są nimi: Trujillo, Papa Doc... Można wymieniać. Wszyscy oni niosą z sobą elementy europejskie, związane z realizacją indywidualnych aspiracji, dążeniem do modernizacji, postępu, budowania tożsamości regionalnej i narodowej. Oprócz integracji latynoamerykańskiej Bolívar miał również wizję Wielkiej Kolumbii. Podstawy polityczne wzorowano na europejskich. Jednakże dochodzi do tego kultura lokalna, z postacią kacyka (lokalnego, godnego szacunku lidera), przywódcy wspólnoty, odpowiedzialnego za nią. Ten element we współczesnych warunkach latynoamerykańskiej polityki został wypaczony. Nie mógł Bolívar budować swojej siły na narodowych więzach, bo takie nie istniały. Budował ją na sprzecznie wobec wroga, którym była Europa i na pewnym rodzaju więzi, którą można nazwać plemienną. Odwoływał się do nowej jakości amerykańskiej, ale jeszcze nie używał terminu „Latynoameryka”. To jest pierwsza połowa XIX wieku, 1815 rok, 1820 rok, ten termin nie znajdował się wtedy jeszcze w obiegu, jeszcze nie istniał. Bolívar mówił o amerykańskości i odwoływał się do hiszpańskiej spuścizny, czyli do elementów kultury...

W.T.-K.: i historii...

K.D.: ...wspólnej historii wszystkich krajów regionu, historii kolonialnej. I historii zrzucania jarzma.

W.T.-K.: Czy termin „dyktatury latynoamerykańskie” ma charakter opisowy czy normatywny?

K.D.: Według mnie poszliśmy za daleko, mówiąc o dyktaturach latynoamerykańskich. Wszędzie tam widzimy dyktatorów. Może dlatego, że w okresie dwustu lat było ich niemało... **Dyktatury były wynikiem dynamicznego procesu modernizacji.** Kto nie chciał się modernizować, narzucano mu ją siłą.

W.T.-K.: Przytoczę przykład ilustrujący symbiozę dyktatury z modernizacją:

I nagle zaczął wyrastać nad miastem okrągły gmach – okrągły jak arena, jak koloseum rzymskie, jak cyrk akrobatów i pogromców zwierząt – wzorowego więzienia, według najnowszych pomysłów w konstrukcji więzień, której mistrzami byli Amerykanie. Przyzwyczajony do powoli rosnących budowli – piłowanie kamieni, lekcje stereotomii, równania rozwiązywane z pomocą młota i dłuta – wymagających długiego czasu, by przybrać kształt i oblicze, odkrył Pierwszy Funkcjonariusz magię betoniarek, rotację żwiru i piasku w olbrzymich mikserach z szarego żelaza, cud płyty cementowej, która twardnieje i sztywnieje na szkielecie z żelaznych prętów, czarodziejskiej metamorfozy budynku, który jest na początku ciałem płynnym, wywarem ze żwiru i kamieni, nim zacznie rosnać w kierunku oszałamiająco pionowym, kładąc mury na mury, piętra na piętra, gzymsy na gzymsach, dopóki nie zatrzyma się na niebie – co już było kwestią dni – drzewce chorągwi lub złocista figurka ze skrzydłami u kostek nóg. A że Pierwszy Funkcjonariusz urzeczony był szybkością, wiernością i posłuszeństwem betonu, betonowi powierzył zamknięcie gigantycznego kręgu wzorowego więzienia, tam, na Wzgórzu Krzyżowym, ponad kopułą Kapitolu, ponad strzelistą wieżyczką Najświętszego Serca Jezusowego, zanim rozpoczął akcję policyjną na szerokiej skale. Dzień i noc przy świetle reflektorów, kiedy tego wymagały mgły albo ciemność, pracowało się nad tą wzorową budowlą, której koncentryczne mury miały euklidesowe piękno gry orbit o zwężającym się stopniowo obwodzie, wsuniętych jedno w drugie aż do osi centralnego dziedzińca, skąd można było obserwować wszystkie cele i wszystkie korytarze. Kiedy praca

była ukończona i oczekiwano tylko przybycia aluminiowych wanien i foteli zaopatrzonych w pasy i sprzączki do pełnego wyposażenia kilku sal podziemnych (które w planach figurowały jako „dependencje techniczne”), posłano fotografię pięknego gmachu do kilku międzynarodowych czasopism architektonicznych, które bardzo wychwalały jego funkcjonalność tudzież harmonię, tak trudną do osiągnięcia między czymś, co siłą rzeczy musiało mieć wygląd surowy, i pięknem otaczającego pejzażu. Był w tym oczywisty i może przykładowy cel zhumanizowania – celem architektury jest pomagać ludziom żyć – konceptualnej i organicznej wizji domu poprawczego, uczynienia go znośnym dla pokutującego przestępcy, który ostatecznie, jak to wykazali współcześni psychologowie, jest człowiekiem chorym, jednostką społeczną, na ogół produktem środowiska, ofiarą dziedziczności, wypaczoną w swym postępowaniu przez coś, co teraz zaczęto nazywać „kompleksami”, „zahamowaniami” itd., itd. Skończyły się czasy kazamatów weneckich, lochów Inkwizycji, galer Ceuty i Kadyksu – tak podobnych do tych z La Guayra, Hawany, San Juan de Ulúa – domów odosobnienia, tylekroć wspomnianych przez Bruanta w pieśniach, które stały się już klasyczne. W dziedzinie Więzienia wyprzedziłyśmy Europę, co zresztą jest logiczne, gdyż żyjąc na Kontynencie Przyszłości, od czegoś musieliśmy zacząć... [...].

Carpentier, 1980: 264–266

Piorunujący rozkaz prezydencki przerwał karnawałowe zabawy i więzienie wypełniło się maskami. I zaczęła się nowa maskarada, zaciskane sznury, frezery dentystyczne świdrujące zdrowe zęby, chłosta kijami i kańczugami, kopanie w jądra i ludzie wieszani za przeguby i kostki u nóg, i ludzie zmuszani stać przez całe dni na kołach wozu, nagie kobiety pędzone szablami przez korytarze, gwałcone, przypalane rozgrzanym do czerwoności żelazem, były rozstrzelania sfingowane i rozstrzeliwania prawdziwe, plamy krwi i ołów mauzerów na ścianach pachnących jeszcze zaprawą murarską; były defenestracje i krzyżowania, ludzi przewożono na wielki Stadion Olimpijski, gdzie więcej było przestrzeni do masowego rozstrzeliwania – co pozwalało zaoszczędzić czas, jakiego wymagało formowanie plutonów i pikiet egzekucyjnych; niektórych zamykano w wielkich prostokątnych skrzyniach i przykrywano cementem, aż w końcu bloki te, ustawione na świeżym powietrzu przy jednym z murów więzienia, utworzyły rząd, i tyle ich było, że ludzie zamieszkali w stolicy uważali je za materiały budowlane do przyszłego poszerzenia

budynku... (I wiele lat minęło, zanim dowiedziano się, że każdy z tych bloków zamyka w sobie ciało ludzkie w karnawałowym przebraniu i masce, wymodelowane w tym twardym tworzywie – idealny znak struktury ludzkiej w ciele stałym).

Carpentier, 1980: 271–272

K.D.: Alejo Carpentier był świadkiem kilku reżimów dyktatorskich na Kubie: Machado, Batisty, rewolucyjnego 1959. Generalnie **dyktatura była narzędziem do „cywilizowania” Ameryki Łacińskiej. Droga do „postępu”**. Kogo trzeba było „cywilizować”?

W.T.-K.: Ludy tubylcze.

K.D.: Ludy tubylcze, ludność pochodzenia afrykańskiego, biednych i chłopów. Biedny „Indianin”, biedny chłop... Tak zwana rasa indiańska przeszkadzała. Postęp i nowoczesność kojarzyło się z wybieleniem. Generalnie należało **wybielić społeczeństwo, aby osiągnąć postęp**. A takiemu procesowi nikt dobrowolnie się nie poddaje. Nikt dobrowolnie nie poddaje się wywłaszczeniu, aby ziemię przejęły koncerny takie jak United Fruit Company. Nikt dobrowolnie nie będzie sprzedawał ziemi, z której żyje. Nikt dobrowolnie nie zrezygnuje ze swojego języka, a w krajach, gdzie przeważała ludność rdzenna, poddawano ją w zasadzie przymusowej hispanizacji. System edukacji w młodych republikach latynoamerykańskich opierał się na języku kolonizatora, czyli hiszpańskim, portugalskim. **Z „Indianinem” nie trzeba było się porozumiewać.**

W.T.-K.: Miał wyłącznie słuchać?

K.D.: Tak. Ludność rdzenna używała swoich języków w domu. W procesie tworzenia państw narodowych trzeba było mieć jeden język. Dopiero od niedawna zaczyna się mówić o tym, ile zła wobec ludności autochtonicznej wyrządził proces tworzenia państw narodowych w Ameryce Łacińskiej, na przykład tworzenie państwa narodowego w Chile: państwo otwarcie walczyło z Mapuchami, spychało ich na południe, odbierało im ziemię, hispanizowało. Brazylia sprowadzała imigrantów z Europy, bo trzeba było unowocześnić kraj,

zaludnić i wybielić kolorowe społeczeństwo. Argentyna – to samo: zaludnić i wybielić. Meksyk w procesie tworzenia państwa narodowego marginalizował ludność indiańską. Rewolucja meksykańska dowartościowała tę ludność, bo wprowadziła i zagwarantowała jej prawo do ziemi.

W.T.-K.: Prawo, które obowiązuje?

K.D.: Tak. Państwo narodowe wiąże się z tożsamością, jednością, homogenizacją.

W.T.-K.: I z przemocą.

K.D.: Stąd ruch zapatystów, którzy powiedzieli: Meksyk Meksykiem, ale południe Meksyku jest inne. My chcemy szkół z naszymi językami. Różnorodność językowa w Meksyku i Ameryce Łacińskiej jest ogromna.

W.T.-K.: A status hiszpańskiego?

K.D.: Język hiszpański był narzędziem, jednym z elementów, który miał scalać nowo powstające państwo narodowe. Umacniać byt państwowy z nowym społeczeństwem.

W.T.-K.: Na wzór europejski?

K.D.: I Stanów Zjednoczonych. Posługiwano się wzorem francuskim i patrzo-
no na Stany Zjednoczone, na ich model budowania państwa nowoczesnego.

W.T.-K.:

„Wyruszyłem [...] tropem wielkiej amerykańskiej przyrody, przyrody z Genesis, z *Popol Vuh*, z czwartego dnia Stworzenia. Mówienie o tym to nie literacka fantazja. Ta pierwotna, wielka natura w stanie chaosu istnieje. I byłoby czymś daremnym silić się na zrozumienie Ameryki w jakimkolwiek jej przejawie bez owej nietkniętej przyrody, jaką Europejczycy przestali widzieć trzy wieki temu. Przyrody pełnej [...]. W Ameryce człowiek sam sobie może określić przeznaczenie. Może wybrać własny los, tak jak postacie Rilkego wybierały śmierć. I dlatego myślę, że Lucas Fernández Peña, który pewnego dnia

opuścił swoją aptekę w Valencii, aby założyć miasto na Wielkiej Sawannie, to chyba najciekawszy człowiek, jakiego kiedykolwiek poznałem. W Europie takie koleje życia są już, praktycznie rzecz biorąc, niemożliwe. Oto bohaterowie, jakimi powinni się zająć nasi powieściopisarze, nie zaś naśladować bez końca w swych książkach Huxleya i Sartre'a. [...] Amerykańska puszcza to świat szekspirowski, postacie niezwykle złożone, o wyrazistych rysach. Poznałem nad górnym Orinoko ludzi prawdziwie wykształconych, których przyciągała tu niechęć do europejskiej cywilizacji, są i tacy, co szukają tu pełnej swobody, są źli i dobrzy, potępińcy i misjonarze o wielkim powołaniu. Tym, kogo rzeczywiście trudno spotkać w selwie, jest człowiek nijaki. W każdym razie mają więcej ludzkich odruchów, niż dopatrzyłem się u jakże modnych dziś wśród nas bladych egzystencjalistów, jacy starają się naśladować to, co w Europie już dogorywa”.

Carpentier, 2018: 342–343

Próba przybliżenia się do prawd kontynentu bez możliwości obcowania z jego przyrodą – daremna? Trzeba tam być, żeby cokolwiek zrozumieć?

K.D.: Trzeba być i przeżywać chwile i miejsca. Obcować z przyrodą latynoamerykańską, afrykańską... Przyroda każdego z regionów świata ma swoją specyfikę. Literatura latynoamerykańska tę wyjątkowość uwydatnia. Dlatego mówię: odkopmy Kraszewskiego...

W.T.-K.: Proza Astúriasa i Carpentiera wpisuje się we wspólny nurt latynoamerykańskiej krytyki kultury, która każe nam spojrzeć na własny model życia z perspektywy innej niż europejska:

Pismo zabija wszystko, co żywe. Pismo utraciło świętość. Jest tylko farsą martwego świata. Tchórz pisze o bohaterze. Wstecznik przygotowuje rozprawę o Rewolucji Francuskiej. Skostniały, tępy głuchy i urzędowy mieszczuch interesuje się poezją i pisze wiersze. Ach, łupina, skorupa pospolitej codzienności... [...].

[...] słowo pisane straciło wszelką wartość, swoje odwieczne sacrum, swą tajemnicę, zagadkę, zamieniło się w anons. Teraz się ogłasza. Ogłasza się wszystko. Już nic nie może istnieć dzięki pismu, istnieje dzięki reklamom. To, czego się nie ogłasza, nie istnieje. Świat, świat dzisiejszy, cały ten nasz świat unosi

się na falach pisma, żyje pismem na zewnątrz, nie pismem wewnętrznym, tak jak niegdyś żył człowiek. I dlatego upada, upada cała cywilizacja. Wali się na nas pod postacią ogłoszeń, być ogłoszeniem lub nie być. Studiować pięć lub sześć lat, aby pod koniec studiów uzyskać prawo ogłaszania się jako „Adwokat i Notariusz”. Mały anons w wielkim i brudnym szmatławcu, osłanianym sloganem „Prawda, Sprawiedliwość i Piękno”, choć w miejsce „Prawdy” winno się tam pisać kłamstwo, oszustwo lub fałsz; w miejsce „Sprawiedliwości” – przekupstwo, przენiewierstwo i sprzedajność; a w miejsce „Piękna” – szpetota, potworność, zły gust. Co za różnica. Papier wszystko znieśie. Czy mowa, czy trawa, jeden czort. Jakież to ma znaczenie, skoro słowa i tak już nic nie znaczą. Są czymś zupełnie innym. Nie wiadomo czym, ale czymś innym. I oto tragedia. Używać słów będących znakami, które zatraciły swój sens. Używać, aby zapełniać nimi pustą przestrzeń w gazetach, w książkach, w listach. Pierwsi ludzie, według mitu, utracili ogień. Odzyskali go, lecz kosztem ogromnych poświęceń. Nas przywrócenie właściwego sensu słowom też będzie wiele kosztowało. I dlatego osobnik, którego nazwie się złodziejem, bo istotnie wszyscy wiedzą, że kradnie, nie musi się tym przejmować, gdyż równie dobrze można by go nazywać „uczciwym”. A cóż mu szkodzi, że go zwą złodziejem, skoro wie, że tym słowem nie można nikogo dziś zawstydzić ani upokorzyć. Pieniądze z jego kradzieży i malwersacji spoczywają bezpiecznie w kieszeni albo w pancерnej kasie, a że tam ktoś sobie szczeka... Kościół mówi o Słowie, a Słowo, które winno stać się ciałem, już nie istnieje, gdyż zamieniło się teraz w ogłoszenie, w ślinę... Więc nie ma Słowa, najpierw była Ślina... Gandhi... Judasz...

Astúrias, 1983: 137-139

To o nas?

K.D.: Ten cytat ukazuje ponadczasowość Astúriasa. Dzisiaj słowa są niewiele warte. Używamy mediów społecznościowych, kierując się często emocjami, wypowiadamy się, najczęściej nie biorąc odpowiedzialności za nasze wypowiedzi. Europa, ale chyba znaczna część świata, zapomniała o historiach mówionych, to znaczy o przekazie oralnym, który nadal jest żywy w innych kulturach: w azjatyckich, afrykańskich, ale też autochtonicznych amerykańskich. W szkole podstawowej w Polsce nie powinno się wyłącznie uczyć literatury i historii poprzez czytanie na przykład *W pustyni i w puszczy* czy *Ogniem*

i mieczem, ale zapraszać kurpiowskiego albo śląskiego bazarza, który na podstawie legend, nawet spisanych, opowiadałby historie. Legendy śląskie, legendy kurpiowskie, legendy Mazowsza, legendy Prusów... Długo można wymieniać.

W.T.-K.:

Nie uszedłeś kroku na tym kontynencie, by nie napotkać fotografii dzieci zabitych w bombardowaniu otwartych miast, nie usłyszeć o uczonych uwięzionych w kąpieliskach morskich, o niewy tłumaczonych prześladowaniach i defenestracjach, o wsiach równanych z ziemią. Byłem zdumiony i rozczarowany, do głębi zraniony tą różnicą pomiędzy światem, za którym tęsknił mój ojciec, a tym, który dane mi było poznać. Tam, gdzie poszukiwałem uśmiechu Erazma, *Rozprawy o metodzie*, ducha humanizmu, pragnień i niepokojów Fausta i apollińskiej duszy, trafiałem na autodafe, na trybunał jakiegoś Świętego Oficjum lub proces polityczny – ordalium nowego gatunku. Nie można już było podziwiać słynnego bębna, dzwonnicy, chimery, uśmiechu anioła, nie słysząc, że to symbole terażniejszości zwiastujące jej cechy; i że pastuszkowie przy żłobku adorowali coś, co właściwie nie było tym, co naprawdę oświetlało stajenkę. Coraz bardziej nużyła mnie epoka współczesna. Straszno było myśleć, że poza wyobraźnią nie ma innej możliwości ucieczki w tym świecie bez kryjówek, gdzie przyroda ujarzmiona była od wieków, gdzie synchronizacja, niemal zupełna, trybów życia skoncentrowała walki wokół kilku najbardziej żywotnych problemów. Mity zastąpiono przemówieniami, hasłami dogmaty.

Carpentier, 2018: 107–108

To ciągle o nas?

K.D.: Tak. Europa chce zamknąć, zapomnieć o tym, co niewygodne. Myślę, że to cecha większości politycznych elit latynoamerykańskich. W *Krainie najczystsze go powietrza* ustami jednego z bohaterów Fuentes mówi, gdyby Meksyk zapomniał o przeszłości i patrzył tylko w przyszłość... **Ameryka Łacińska patrzy w przyszłość, bo jest utopijna, ale nie odrzuca przeszłości.** Wątek z *Krainy najczystsze go powietrza* może być echem dialogu między Octavio Pazem i Carlosem Fuentesem. Octavio Paz patrzy w przeszłość. *Labirynt samotności* jest tego najlepszym przykładem. Maski meksykańskie... Powiedziałabym, że w Ameryce Łacińskiej mamy do czynienia z dychotomią wizji

kraju, kultury, ujętych między przeszłością a teraźniejszością i przyszłością, które są silnie obecne w społeczeństwach latynoamerykańskich.

W.T.-K.:

[...] okropności wojny są dziełem człowieka. Każda epoka pozostawia swoje własne ślady wyryte w miedzi lub utrwalone w ciemnych barwach akwaforty. Czymś nowym, niesłychanym i ultrawspółczesnym była kancelaria okrucieństwa, ten strzeżony rezerwat okrucieństwa, który poznaliśmy przypadkiem w czasie marszu naprzód: siedziba grozy, gdzie wszystko było świadectwem tortur, masowej eksterminacji, palenia ludzi wśród murów opryskanych krwią i ekstrementami, między stertami kości, szczęk ludzkich zgarniętych łopatami do kątów, nie mówiąc o śmierci gorszej jeszcze, zadawanej na zimno w gumowych rękawiczkach pośród aseptycznej bieli i światła sal operacyjnych. O dwa kroki stamtąd ludzie wrażliwi i kulturalni, nie zważając na ohydny dym z kominów, przez które ulatywały w górę modlitwy w języku żydowskim, nadal spokojnie kolekcjonowali znaczki, studiowali chwałę rasy, grywali *Eine kleine Nachtmusik* Mozarta, czytali dzieciom *Małą syrenę* Andersena. To także było nowe, ponuro współczesne, eksperymentalne. Coś złamało się we mnie tego dnia, kiedy zmusiłem się do zwiedzenia tego parku zbrodni, by się upewnić, że istniał, i wyszedłem stamtąd ze spieczonymi ustami, z uczuciem, że połknąłem porcję sproszkowanego gipsu. Nigdy nie wyobraziłbym sobie bankructwa człowieka Zachodu tak absolutnego jak to, które objawiło się tutaj wśród szczątków grozy. [...] „Kultura zobowiązuje” – mówił często mój ojciec na widok zdjęć egzekucji zamieszczanych w prasie, wyrażając w tej dewizie nowego rycerstwa ducha swoją wiarę w zmierzch podłości przez działanie książek.

Carpentier, 2018: 112–113

Kolejna odsłona tego samego obrazu... Jakie są wartości naszej kultury?

K.D.: Naszej?

W.T.-K.: Europejskiej.

K.D.: Tego, co my nazywamy wartościami uniwersalnymi.

W.T.-K.: My nazywamy wartościami uniwersalnymi...

K.D.: ...a które **wartościami uniwersalnymi nie są**. To są wartości dzisiejszego globalnego społeczeństwa. Tego, co Europa i Stany Zjednoczone lansują i co daje o sobie znać przede wszystkim **głębokim brakiem empatii**. Wszystko, co robią Europa i Stany Zjednoczone, podporządkowane jest **bilansowi zysków i strat**. Nie robimy niczego, co się nie opłaca. Idzie za tym narcyzm. Jesteśmy zapatrzeni w siebie. **Europa jest narcystyczna**. Nie mówię o Europejczykach indywidualnie. **Jako mieszkańcy tego kontynentu jesteśmy narcystyczni**. Tak jak Stany Zjednoczone. Indywidualizm to druga nasza ważna cecha. Subwencje dla europejskiego rolnictwa i polityka rolna UE są przejawem egoizmu.

W.T.-K.: Indywidualizm i egoizm wpisują się we wspomniany bilans zysków i strat, pojmowanie świata w kategoriach oświeceniowych i kapitalistyczną ekonomię. Gdzie – przy takim obrazie świata – jest miejsce na duchowość?

K.D.: Nie ma.

W.T.-K.:

Kilka ras spotykało się w tej kobiecie: indiańska w policzkach i włosach, śródziemnomorska w rysunku czoła i nosa, murzyńska w solidnym zaokrągleniu ramion i szerokości bioder, którą zauważyłem, kiedy wstała, by umieścić swój tobołek i parasol na półce. Nie ulegało wątpliwości, że ta żywa mieszanina ras miała rację. Jej zdumiewające oczy, niezmiennie czarne, przywodziły na myśl postacie z niektórych fresków starożytnych, patrzące jednocześnie prosto przed siebie i w bok, z czarnym kręgiem wyrysowanym na skroni. To skojarzenie kazało mi z kolei pomyśleć o *Paryżance* z fresków w Knossos i dostrzec, że w tej podróżniczce, która wyłoniła się z pustyni i mgieł, nie więcej było krwi mieszanej niż w rasach krzyżujących się między sobą przez całe wieki w basenie Morza Śródziemnego. Co więcej, zadawałem sobie pytanie, czy pewne amalgamaty ras pomniejszych, powstałe bez przeszczepiania, rzeczywiście są lepsze od wielkich spotkań w węzłowych punktach Ameryki, gdzie łączyli się między sobą Celtowie, Murzyni, Latynowie i Indianie, a z początku także „nowi chrześcijanie”. Tutaj bowiem stopiły się nie plemiona pokrewne, jak

te, które historia przemieszała na pewnych rozdrożach morza Ulissesa, lecz wielkie rasy świata, najbardziej oddalone, najróżniejsze, te, które przez tysiące lat nic nie wiedziały o sobie nawzajem ani o tym, że zamieszkują tę samą planetę.

Carpentier, 2018: 97–98

Różnorodność jako wartość *sine qua non* i cecha adaptacyjna?

K.D.: Ameryka Łacińska jest efektem skomplikowanych procesów społeczno-ekonomicznych, rodzi się wskutek tego, że jej ziemie przyjęły, wyżywiły i pozwoliły współżyć, ale też walczyć między sobą, ludziom pochodzącym z różnych stron świata. I to wszystko na przestrzeni zaledwie 350 lat. Stąd jednym z popularnych haseł w tej części świata jest *Unidad en Diversidad*, czyli „Jedność w Różnorodności”. Chociaż nie ma jednej Ameryki Łacińskiej. Europa również mówi i podkreśla swoją różnorodność. Moim zdaniem jednak ta narracja jest podszyta rasizmem. Słyszymy: jesteśmy tolerancyjni, bo jesteśmy różnorodni... Europa jest różnorodna, ale nie jest tolerancyjna.

W.T.-K.: Wątek różnorodności u Carpentiera, na przykład postać Rosario? Czy jego proza nie jest opowieścią o różnorodności – jednej z fundamentalnych cech charakterystyki kontynentu?

K.D.: Nie do końca tak to odbieram. U Carpentiera widzę metysaż. **Metysaż to tylko część różnorodności.** Metysaż to **amalgamat**. Różnorodność może prowadzić do amalgamatów, ale nie musi. Paleta barw jest różnorodna, ale każdy z kolorów jest oddzielny. Nie mieszają się. A teraz rozprowadźmy kilka barw na dłoni – to jest metysaż.

W.T.-K.: W różnorodności każdy zachowuje swoją odrębność, swoją tożsamość...

K.D.: ...a w metysażu tworzymy nową...

W.T.-K.: ...jakość?

K.D.: Tożsamość.

W.T.-K.: Czyli nową jakość.

K.D.: Oczywiście. I nową różnorodność. To jest to, co pisze o niej: kilka ras spotkało się w tej kobiecie, ona jest jednością. **Różnorodność nie jest mieszanką.** To jest moja percepcja, percepcja Europejki żyjącej w Ameryce Łacińskiej. **Europa mówi o sobie, że jest różnorodna, ale nie mówi o sobie, że jest mieszanką ras.** Wyjątek stanowi Hiszpania. Hiszpanie uważają siebie za spadkobierców Żydów, Arabów, Celtów, Rzymian, Romów...

W.T.-K.: Jaka jest różnica między hiszpańską i portugalską metodą kolonialną?

K.D.: Nastawienie. Na początku Portugalczycy nie przyjeżdżali, żeby zostać. Przyjeżdżali, żeby zrabować i wywieźć. Hiszpanie nastawili się od samego początku na kolonizację, przyjeżdżali, żeby zostać. Zakładali dużą liczbę miast, tworzyli struktury administracyjne. Oczywiście, ich celem było grabienie i wywożenie dóbr. Hiszpania już wtedy była przeludniona. I biedna.

W.T.-K.: Skrzący się subtelnym dowcipem *Koncert barokowy* Carpentiera jest i o tym.

K.D.: Nędza ludności Hiszpanii była jeszcze jednym powodem, dla którego trzeba było wypchnąć element niechciany. Byli nim Żydzi...

W.T.-K.: ...których wypędzono edyktem z 1492 roku.

K.D.: I ci nowi chrześcijanie, którzy kolonizowali, to byli Żydzi. Portugalczycy nie mieszała się z miejscową ludnością tak jak Hiszpanie, przynajmniej na początku. Potem proces metysażu był intensywniejszy. W procesie podboju świata Portugalia koncentrowała swoje wysiłki kolonizacyjne na jego wschodniej części: Afryce, Azji. Wynikało to między innymi z Traktatu z Tordesillas. Ich percepcja dominacji opierała się na tak istotnym dla nich elemencie, jakim była wymiana handlowa. Hiszpanie byli nastawieni na czerpanie zysku z wydobycia: wejścia na teren i wykorzystania tego, co tam zastali. Byli jednak również nastawieni na to, żeby tam zostać. Kolumb odpływa, pozostawiając swoich ludzi i zakładając miasto. I nie odpływa bezpowrotnie. Gdy wraca, nie zastaje tam już nic, ale znów wraca.

W.T.-K.: Czterokrotnie.

K.D.: I za nim płyną inni. Są zakładane kolejne osady.

W.T.-K.: W swojej książce *Moienci nzadi. U wrót Konga* Tadeusz Dębicki pisze o różnicy między Belgami i Portugalczykami w sposobie traktowania ludności rdzennej. Belgowie postrzegali siebie jako przedstawicieli całkiem innej rasy, a Portugalczycy...

K.D.: ...wchodzili w relacje z ludnością miejscową. Również relacje demograficzne. Intensywność opresji była różna, ale segregacji rasowej ludność rdzenna doświadczała w każdym skolonizowanym kraju. Metysaż również był narzędziem dominacji. Na pierwszym etapie konkwisty nie zezwalano na to, żeby kobiety przybywały do hiszpańskich kolonii. To mężczyźni zakładali kolonie. Była to celowa polityka. W 1503 lub 1504 roku Król Hiszpanii zezwala na związki Hiszpanów z Indiankami. I na przywożenie Indianek do Hiszpanii.

W.T.-K.: Planowa polityka metysażu?

K.D.: A jak się najłatwiej dominuje? To jest rodzaj *soft politics*. I tak powstała *la raza cósmica* – rasa kosmiczna. A zatem **różnorodność to nie to samo, co amalgamat. Europa jest różnorodna, ale nie przyznaje się do tego, że jest amalgamatem ras.**

W.T.-K.: Czy można byłoby powiedzieć, że jest różnorodna na własnych warunkach?

K.D.: Myślę, że rozumie to w ten sposób: jesteśmy różni, mieszkamy pod jednym dachem – Europą, ale nie jesteśmy zmieszani.

W.T.-K.: Nie będziemy się mieszać...

K.D.: Nie będziemy się mieszać. To widać na przykład w Belgii.

W.T.-K.: Walonowie i Flamandowie?

K.D.: Tak. Belgia jest różnorodna, ale się nie miesza. Brytyjczycy – to samo. Czy Irlandczyk z północy zdecyduje się na małżeństwo z Irlandką z południa?

W.T.-K.: Kwestia religii chyba nie jest tu bez znaczenia?

K.D.: Co to za problem? W Ameryce Łacińskiej nie ma takiego problemu. Choć wyjątki potwierdzają regułę: *Guerra Cristera* w Meksyku, która pochłonęła tysiące ofiar i była efektem sporu państwa meksykańskiego z Kościołem katolickim.

W.T.-K.: To, co jest (bywa) problematyczne w Europie, nie stanowi problemu w Ameryce Łacińskiej? Dlatego tak trudno się zrozumieć?

K.D.: Mówimy o barierach zrozumienia.

W.T.-K.: Barrierach praktyki życia...

K.D.: ...i zrozumienia świata.

W.T.-K.: Europejskie bariery mentalnościowe w Ameryce Łacińskiej są obce. Własne ograniczenia nie pozwalają nam zrozumieć innych sposobów widzenia świata?

K.D.: Oczywiście Ameryka Łacińska nie jest idealna. Społeczeństwo latynoamerykańskie jest klasowe. Głębokie podziały społeczne, aspiracje do bycia białym, aspiracje do bycia nowoczesnym i takim jak Europa. I pomimo tego, że oni są tacy amalgamatowi, są różnorodni i są zmieszani, potrafią mówić: ale człowiek jest człowiekiem. W praktyce życia ideałów nie ma, jesteśmy indywidualistami i każdy z nas jest inny. Każdy z nas ma skłonność, żeby dzielić, wyróżniać jednych, gnębić drugich – i u nich też tak jest. I to jest także spuścizna kolonialna. O okresie prekolumbijskim nie można mówić, bo niewiele społeczeństw i ludów rdzennych żyje dalej tak, jak żyły społeczeństwa przed przybyciem Kolumba. To się dzisiaj odtwarza, ale odtwarza się już wraz ze spuścizną kolonialną.

W.T.-K.: Todorov podnosi – wśród wielu – i taki ciekawy wątek: dlaczego Hiszpanom tak łatwo przyszedł podbój Meksyku?

K.D.: Ludy indiańskie były podbijane przez Azteków i przez nich wykorzystywane. Przybyli Hiszpanie i zaoferowali im bunt przeciwko Aztekom. Zaoferowali im odwet. Inna rzecz to wyobrażenie bóstw. Biała skóra Europejczyków, odmienna od ich własnej, miała dla nich konotacje boskie.

W.T.-K.:

Ze swym ładunkiem ryczących byków, kur w klatce, świń swobodnie biegających po pokładzie pod hamakiem kapucyna i zaplądających się w jego różaniec, ze śpiewem czarnych kucharek, śmiechem Greka poszukiwacza diamentów, z prostytutką w żalobie kąpiącą się na rufie i muzyką grajków, którzy kazali tańczyć marynarzom, nasz frachtowiec przywodzi mi na myśl *Statek głupców* Boscha; statek obłąkańców odbijający w tej chwili od brzegu, którego nigdzie nie mogłem umiejscowić, bo choć korzenie rzeczy widzialnych istotnie tkwiły w stylach, przyczynach i mitach łatwych do zidentyfikowania, rezultat ostateczny, drzewo wyrosłe na tym gruncie było dla mnie równie zdumiewające i nowe, jak te olbrzymie drzewa, które zaczęły w tej chwili przysłaniać horyzont i zgrupowane przy źródłach strumieni rysowały się na zachodzie – z okrągłością lędźwi w kopule liści i spiczastością psiego pyska u wierzchołków – niby zgromadzenie olbrzymich pawianów. Jasne, że różniałem elementy scenografii, ale w wilgotnej mgłę tego świata ruiny były bardziej ruinami niż gdziekolwiek indziej, rośliny pnące oplątywały kamienie inaczej, owady miały inne obyczaje, a diabły były bardziej diabelskie, kiedy pod roгатą maską skowytali murzyńscy tancerze. Anioł i tykwa same w sobie nie były niczym nowym. Ale anioł grający na tykwie, wyrzeźbiony na dzwonnicy spalonego kościoła, był czymś, czego nigdzie przedtem nie widziałem. Zadawałem sobie pytanie, czy rolą tych ziem w historii ludzkości nie jest stworzenie po raz pierwszy pewnej symbiozy kultur, kiedy oderwały mnie od tych rozmyślań dźwięki, które wydały mi się dobrze znajome i bardzo dalekie zarazem.

Carpentier, 2018: 142–143

Odpowiedź na pytanie Carpentiera?

K.D.: Ameryka Łacińska uczy nas, że niemożliwe jest możliwe.

W.T.-K.: Niemożliwe w naszej pojęciowości...

K.D.: ...jest możliwe. Tylko to jest doświadczenie setek lat. I to jest nasze doświadczenie.

W.T.-K.: Mówimy teraz o przeszłości?

K.D.: O przeszłości i o przyszłości.

W.T.-K.: Ich doświadczenie przeszłości?

K.D.: Nasze doświadczenie w Ameryce. To są nasze doświadczenia. To nie są ich doświadczenia, bo kolonizowaliśmy my jako Europejczycy. Nowy Świat, utopijny, uczy nas, że niemożliwe jest możliwe, dlatego że Ameryka, jako utopia nasza, staje się utopią dla siebie. Istnieje nurt w filozofii latinoamerykańskiej utrzymujący, że Ameryka Łacińska w wyobrażeniach europejskich jest utopią. Stąd fraza: Nowy Świat. Jeśli sprowadzimy to na grunt dzisiejszy, pokonywania problemów, budowania przyszłości w kontekście nowych idei, proekologicznych, **Ameryka Łacińska może zostać uznana za laboratorium przewycięzania problemów, przeciwności.** To, co wydaje się niemożliwe, staje się możliwe. Napisał o tym kolumbijski socjolog i ekolog Arturo Escobar w swojej książce *Kolejne możliwe jest możliwe (Otro posible es posible)*.

W.T.-K.: Chodzi o przewycięzanie granic?

K.D.: Tak. Trzeba patrzeć szerzej. W przeciwieństwie do Ameryki Łacińskiej Afryka nie została odcięta od swoich korzeni. W Ameryce Łacińskiej część jej mieszkańców została odcięta od swoich korzeni: cała ludność afrykańska, migranci – również europejscy, ludność rdzenna. Tak budowano społeczeństwa tego kontynentu. Metysom wręcz wmówiono, że nie mają korzeni. Tak mówiono ludności afrykańskiej przywożonej na kontynent: nie macie korzeni. Jeśli nie mamy korzeni, to trzeba patrzeć w przyszłość. Ten model myślenia, bardzo silny u Fuentesesa, związany jest z przekonaniem o konieczności

modernizacji, pokonania biedy, zacofania. Chociaż „Indianin” nie jest zacofany. Ale to była mantra, którą...

W.T.-K.: ...słyszał przez setki lat.

K.D.: **To, co nie jest możliwe, jest możliwe.** Tęgo sposobu myślenia powinniśmy się od tamtego regionu nauczyć. To jest trochę tak jak *American dream*. Ale nie ten wzięty ze Stanów Zjednoczonych, tylko ten latynoamerykański.

W.T.-K.: Skoro o wartościach mowa, to chyba dobry moment na ponowne podjęcie wątków przyrodniczych:

Na półkach obok słoików z najróżniejszymi maceracjami wypisane były nazwy roślin. Młoda kobieta zbliżyła się do mnie i biorąc garść suchych liści, mchu i gałązek jałowca, aby rozetrzeć je w dłoniach, zaczęła chwalić ich własności i określać każde ziele po zapachu. Był tu aloes, który leczył ucisk w piersiach, różowa liana do smarowania włosów, by układały się w pierścienie, liście bretoniki na kaszel, bazylika do odczyniania uroków, było też niedźwiedzie ziele, drzewko anielskie, kaktus i pączki rosyjskie, których właściwości leczniczych już nie pamiętam. Ta kobieta mówiła o ziołach jak o istotach zawsze czuwających w pobliskim, lecz tajemniczym królestwie strzeżonym przez potężnych dygnitarzy. Jej ustami zioła przemawiały, broniły swoich praw. Las miał swego pana, geniusza podskakującego na jednej nodze, i niczego, cokolwiek rośło w cieniu drzew, nie wolno było wziąć bez zapłaty. Ilekroć wchodziło się w głąb lasu w poszukiwaniu mchu, grzyba czy liany, która miała własności uzdrawiające, trzeba było się skłonić i spytawszy wpierw o pozwolenie, włożyć monetę między korzenie starego drzewa. A wychodząc, powinieś starannie spuścić wzrok, gdyż miliony oczu obserwowały twoje gesty spomiędzy pni i liści.

Carpentier, 2018: 100

Bardzo daleko odeszliśmy od tego typu wrażliwości. Czy można ją w jakiś sposób przywrócić?

K.D.: Bardzo daleko odeszliśmy od tego typu wrażliwości, my jako Europejczycy i my jako ludzkość generalnie. Czy można ją przywrócić? To jest bardzo trudne

zadanie do wykonania, bo cały czas posługujemy się tymi samymi schematami relacji zysku i strat, głównie w relacjach gospodarczych, które przekładają się na życie społeczne i polityczne. A powinno być odwrotnie. To **życie społeczne powinno dyktować stosunki ekonomiczne**. I znów odwołam się do Arturo Escobara, który napisał esej *Czuć i myśleć wraz z ziemią* (*Sentirpensar con la tierra*). Nie myślę z perspektywy ja – człowiek, tylko ja – natura, przyroda, ziemia.

W.T.-K.: Czucie poprzedza myślenie...

K.D.: Czuję i myślę nie z perspektywy narcyza, którym jest człowiek nowoczesny. Escobar zresztą neguje ponowoczesność. Mówi, że to nie jest rozwiązanie. Zgadzam się z nim. Ponowoczesność neguje doświadczenia nowoczesności. Ponowoczesność neguje dorobek nowoczesności, uwypuklając i stawiając na piedestał wartości autochtoniczne, rdzennych ludów. Idealizujemy wartości autochtoniczne, na przykład Azteków. A przecież oni również wprowadzali podziały i kumulowali dobra. Latynoamerykanie proponują nowe rozwiązania, idee transmodernizmu, transnowoczesności.

W.T.-K.: Zamiast?

K.D.: Tego, co jest dzisiaj. W wymiarze globalnym. Jeśli chcemy myśleć inaczej i stawić czoła naszym problemom, powinniśmy zespolić doświadczenia dobre i złe, wyważyć doświadczenia i wziąć to, co adekwatne dla obecnych czasów z kultur rdzennych, i to, co najlepsze z doświadczeń nowoczesności: zrównoważyć wartości autochtoniczne, wartości nowoczesności i ponowoczesności. Oni wskazują pewne możliwości.

W.T.-K.: Oni?

K.D.: Boaventura de Sousa Santos, Arturo Escobar, Enrique Dussel. Chyba najbardziej znany jest Enrique Dussel, argentyński filozof, mieszkający w Meksyku. Był jednym z pierwszych, który wprowadził termin „transmodernizm”, funkcjonujący w nurcie idei ekologicznych. Dzisiaj zaczyna pojawiać się w literaturze zachodniej.

W.T.-K.: „Transmodernizm” to idea, która zrodziła się w...

K.D.: ...Iberoameryce. Kilku autorów zaczęło jej tam używać równolegle w debacie intelektualnej.

W.T.-K.: Stamtąd trafił do Europy?

K.D.: Ale tu nie jest to popularna propozycja. Budowana jest ta myśl na **paradygmacie dekolonizacji idei**. Musimy odrzucić paradygmat nowoczesności europejskiej.

W.T.-K.: Odrzucić uprzywilejowane centrum.

K.D.: Całkowicie. Zdekolonizować idee, własne myśli. Po drugie zacerpnąć to, co jest dobre z wielu systemów idei, czyli na przykład ważne są wartości jednostki, ale i wspólnoty. **Ważna jest lokalność**. Globalne „rozwiązania” nie przynoszą panaceum na wszelkie zło. To, co nam fundują organizacje międzynarodowe, nie stanowi rozwiązania problemu. **Rozwiązania powinny być lokalne. Jeśli będziemy rozwiązywać problemy lokalnie, one rozwiążą nasz problem globalnie.**

W.T.-K.: To jest zakwestionowanie idei globalizacji?

K.D.: Nie neguje się globalizacji, bo ona jest.

W.T.-K.: Na polu stosunków ekonomicznych ona nie tylko nie rozwiązuje naszych problemów, ale je generuje.

K.D.: Przejawia się też w relacjach sieciowych, międzyludzkich. To, co jest ważne, to jest lokalność posiadająca własną tożsamość, która powinna wykorzystywać narzędzia globalne. Mamy narzędzia globalne, które nam pozwalają rozwiązywać problemy lokalnie, ale nie szukać rozwiązań u innych i stosować je u nas. Przykładów jest wiele: relacje płci, rola kobiety... Arturo Escobar lub Boaventura de Sousa Santos mówią, że **powinniśmy czerpać z doświadczeń kultur matriarchalnych**, gdzie dialog, konsensus, miłość odgrywają bardzo ważną rolę. Kobiety inaczej rozwiązują konflikty, bo są matkami.

W.T.-K.: Patriarchaty łatwo nie oddadzą zdobytych przez siebie pozycji, na których miały okazję okopywać się przez długie lata... Przywoływany przez Panią Profesor latynoamerykański projekt uzdrowienia stosunków społecznych – ile lat sobie liczy?

K.D.: Mniej niż trzy dekady.

W.T.-K.: Projekt o potencjale uniwersalnym, którego Europa nie może przyjąć, bo gdyby z takiej propozycji filozoficznej skorzystała, to tym samym zakwestionowałaby swoją uprzywilejowaną pozycję uniwersalnego hegemonia w świecie idei?

K.D.: Europa musiałaby przyznać, że jest różnorodna i zmieszana. Może radykalnie byłoby stwierdzić, iż jest **metyska**. Nie chcemy rezygnować z hierarchicznych struktur, nadrzędnej instytucji, która mówi, jak mamy żyć. Cały czas mówimy, że Ziemia jest różnorodna i cały czas kwestionujemy prawa innych do ich wolności. „Wolność Tomku w swoim domku” – tak, ale tylko wtedy...

W.T.-K.: ...gdy domek jest nasz. Lekcja do odrobienia... Akademia służy poszukiwaniu prawdy i wolnej wymianie myśli wszystkim tym, którzy chcą ją wymieniać?

K.D.: Ameryka Łacińska od ponad stu lat walczy o **powszechny bezpłatny uniwersytet**. To jest **priorytet dla ludności latynoamerykańskiej**. Dla biednych – nie dla elit. Elity polityczne, ekonomiczne kształcą się w prywatnych uniwersytetach, bardzo często za granicą. Ameryka Łacińska jest jednym z niewielu regionów, gdzie mamy powszechne bezpłatne uniwersytety: w Argentynie, Brazylii, Kostaryce, na Kubie, w Meksyku... Zamordowanych czterdziestu trzech studentów z Ayotzinapa to studenci *escuelas normales*, szkół kształcących nauczycieli, którzy docierają później do najbardziej potrzebującej społeczności. To również Ci, którzy dystrybuują najbardziej postępowe idee. Europa zapomniała o zaangażowaniu społecznym, o pracy społecznej. Choć mamy rozwinięte społeczeństwa obywatelskie. Część krajów europejskich nie ma prawdziwej powszechnej bezpłatnej edukacji wyższej. Większość uniwersytetów brytyjskich każe sobie płacić za kształcenie albo bazuje na

stypendiach. Hiszpania – niby posiada bezpłatną edukację, ale płaci się za tzw. kredyty, żeby móc zapisać się i uczęszczać na poszczególne przedmioty. Chociaż są to małe kwoty, to jednak każdy przedmiot to kilkadziesiąt euro.

W.T.-K.: Niemcy?

K.D.: Niemcy i Francja gwarantują powszechny i otwarty dostęp do edukacji. Z kolei Włochy są bardziej elitarystyczne. Kraje byłego bloku wschodniego utrzymały powszechną bezpłatną edukację jako pewne dobro. W Ameryce Łacińskiej jest utrudniony dostęp do bezpłatnej nauki wyższej, ale o to się walczy. Zamieszki w Chile nie dotyczyły trzydziestu pesos, o które wzrosły koszty transportu metrem. To był sprzeciw wobec postępującego ograniczenia dostępu do bezpłatnej nauki. Transport był jedynie kroplą, która przelała czarę goryczy, bo studenci musieli płacić dolara dziennie, żeby dojechać na zajęcia.

W.T.-K.: Zderzenia spojrzeń muszą być dramatyczne?

K.D.: To trochę jak u Huntingtona. Mamy do czynienia z innym sposobem postrzegania świata.

W.T.-K.: Żeby chociaż trochę przybliżyć się do rozumienia innej kultury, musimy ciągle konfrontować się z doświadczeniem wzajemnego niezrozumienia. Tego, które dotyczy na przykład podejścia do kwestii czasu. Żeby się spotkać, musielibyśmy zrezygnować z naszej potrzeby kontroli.

K.D.: Nie zrezygnować, ale nauczyć się rozumieć. I tu znowu jest sedno. Otwartość to nie jest tylko akceptacja faktu: ty jesteś inny niż ja. To jest **umiejętność spojrzenia oczami innego na moje sprawy**, również na upływ czasu. Rozwój i wzrost oparty jest na linearnym rozumieniu czasu: to, co nas czeka w przyszłości, do czego dążymy, będzie lepsze albo ma być lepsze od tego, czego doświadczyliśmy, albo od stanu z przeszłości.

W.T.-K.: W naszej kulturze utrata kontroli to utrata poczucia bezpieczeństwa. Chcemy panować nad czasem, przestrzenią, naturą... Nad wszystkim. Nie chcemy oddać pola, bo jak je oddamy, zostanie...

K.D.: ...pustka. Tylko że ta pustka nie jest pustką. My Europejczycy mówimy o pustce. A jednak ta przestrzeń, którą uważamy za niezagospodarowaną, jest wypełniona uczuciami, emocjami, naturą...

W.T.-K.: ...z którą straciliśmy kontakt.

K.D.: Tak. Próbuję zrozumieć obydwa światy, co niejednokrotnie przychodzi mi z wielkim trudem, ponieważ są wzajemnie bardzo odległe.

W.T.-K.: Czy przy takich próbach pojawia się poczucie bezradności?

K.D.: Pewnie tak, chociaż osobiście określiłabym je raczej jako zmęczenie. Pomimo znajomości Ameryki Łacińskiej, umiejętności wczuwania się w tamtejsze realia, czuję się zmęczona balansowaniem między dwoma światami: tym, gdzie planuje się i kontroluje przebieg zdarzeń, i tym, gdzie żyje się według zasady „wszystko jakoś się ułoży” (*todo fluye*).

W.T.-K.: Zmniejszenie kontroli zmniejsza stres?

K.D.: Myślę, że odsuwanie kontroli na dalszy plan sprzyja życiu w o wiele mniejszym stresie od tego, któremu poddawane są społeczeństwa zachodnie. Jeśli pozbędę się chęci kontroli, także będę mogła się odstresować.

W.T.-K.: Mogę zapytać, czy w doświadczeniu Pani Profesor to się wydarzyło?

K.D.: W realiach europejskich nie potrafiłabym.

W.T.-K.: A w tamtych realiach?

K.D.: Myślę, że tak. W tutejszych realiach też zresztą się starałam. I jestem zmęczona. Zmęczona dualizmem. Życiem w dwóch światach.

W.T.-K.: Moja subiektywna lektura latynoamerykańska budzi tęsknotę za światem innym niż nasz, ale pewnie to jej proste, naiwne odczytanie typu: „dobrze tam, gdzie nas nie ma”...

K.D.: Urodziliśmy się tutaj. Widocznie mamy tu jakąś misję do spełnienia...

W.T.-K.:

Puszcza [...] obejmuje olbrzymie terytoria, gdzie są góry, przepaści, narody koczujące, ślady zaginionej cywilizacji. Mimo to tworzy jeden zwarty świat, który karmi swoją faunę i swoich ludzi, modeluje własne chmury, zrzuca meteory i wywołuje deszcze: ukryty naród, nieodcyfrowana mapa, ogromny kraj roślinny, do którego prowadzi niewiele drzwi.

Carpentier, 2018: 150–151

Czy trzeba (znowu!) tam być, żeby cokolwiek z tej mapy zrozumieć?

K.D.: W ramach studiów latynoamerykańskich nie wyobrażam sobie bazowania wyłącznie na tzw. *desk-studies*. Studia latynoamerykańskie to studia społeczne, nawet w zakresie literaturoznawstwa. Chociaż w Stanach Zjednoczonych wielu badaczy tak właśnie robi.

W.T.-K.:

Woda występująca ze swego łożyska zatopiła olbrzymie połacie ziemi, tak że niektóre drzewa, powykręcane, oplecione lianami zagłębionymi w mule, przypominały zakotwiczone okręty; inne o czerwono-złoty pniach zdawały się przedłużać w mirażu głębin, a te z najstarszych wymarłych lasów, zbiegły, podobniejsze do marmuru niż do drzew, sterczały niby wysokie obeliski zburzonego miasta. Za okazami gatunków rozpoznawalnych, palm, bambusów, namorzyn rzecznych, rozciągała się bujna roślinność, splątana gmatwanina lian, krzewów, roślin pnących, kolców, dzikich figowców. Od czasu do czasu migąła pośród zieleni brunatna skóra tapira poszukującego strumienia, by zanurzyć w nim trąbę. Setki czapli na wysokich nogach czekało na brzegach lagun z wyciągniętym dziobem i szyją schowaną między skrzydła, póki nie nadleciał zagniewany samiec i nie wygiął grzbietu. Nagle tęczą kolorów objęła najwyższe gałęzie, na których z hałaśliwą radością trzepotały się papugi, rozświetlając gwałtownym błyskiem mrok panujący w dole, gdzie od tysięcy lat wrzała głucha walka gatunków o to, by wspiąć się na górę, zepchnąwszy innych w dół, wydostać się na światło, dosięgnąć słońca.

Niezwykła wybujałość niektórych wątlých palm, rozłożystość pewnych drzew, które zaledwie jeden listek zdołały wysunąć ku słońcu po wyczerpaniu soków kilku innych pni – były różnymi fazami prowadzonej nieustannie bitwy na płaszczyźnie pionowej, pośród rzadko rozsianych drzew zwycięskich, najwyższych, jakie kiedykolwiek widziałem. Drzewa te pozostawiały w dole, niby pełzający motłoch, rośliny upośledzone przez brak światła, i wychylały korony na czyste niebo, ponad wszelką wałką, budując ze swych gałęzi gaje napowietrzne, nierealne, jakby zawieszony w przestrzeni, z festonami przezroczystych mchów przypominających podarte koronki. Czasem, po kilku setkach lat życia, któreś z tych drzew traciło liście, opadały zeń porosty, gasły orchidee. Jego tkanki starzały się, upodobniały do różowego granitu, a konary sterczały uroczyste w swej milczącej nagości, zachowując prawa niemal kamiennej architektury, która miała swoje symetrie, rytmy i kryteria równowagi, swoją krystalizację. Smagane deszczami, stawiając czoło burzom, drzewo żyło jeszcze kilka setek lat, dopóki pewnego dnia piorun nie zepchnął go do nietrwałego świata na dole. Wówczas kolos, na zawsze związany z prehistorią, walił się z hukiem, jęcząc wszystkimi swymi drzazgami, rozrzucając swe szczątki na wszystkie strony, rozłupany na dwoje, wypełniony węglem i ogniem niebios, by tym skuteczniej niszczyć i palić wszystko u swoich stóp. Sto drzew ginęło z nim razem, zmiażdżonych jego upadkiem, przewróconych, wyrwanych z korzeniami, ciągnąc za sobą liany, które pękając, rzucały się w niebo niby zerwane ciężki łuku. W końcu martwy olbrzym leżał na tysiącletniej ściółce puszczy, jego wyrwane z ziemi korzenie tak były powikłane i rozgałęzione, że dwa strumienie wody dotychczas płynące osobno łączyły się nagle po wyrwaniu z ziemi tych głęboko tkwiących lemiesz, które wyłoniły się ze swych mroków, niszcząc gniazda termitów, otwierając krater, zwabiając rzesze mrówkojadów biegnących w pośpiechu z wysuniętym rozdwojonym językiem.

Carpentier, 2018: 196–200

Wyobraźni nie starcza...

K.D.: Przyroda w Ameryce Łacińskiej moim zdaniem nie jest wyjątkowa, chociaż kraje takie jak Kolumbia czy Kostaryka mają najwyższe wskaźniki bioróżnorodności. Dla nas Europejczyków jest egzotyczna, bardziej dzika, bo przestrzeń geograficzna w Europie została prawie całkowicie przekształcona,

wylesiliśmy ogromne połacie ziemi na przestrzeni wieków. Niewiele jest skrawków dziewiczej przyrody jak chociażby Puszcza Białowieska. Jednak z mojej perspektywy ważna jest relacja człowieka z naturą. I pytanie, jaką relację chcemy zbudować w przyszłości i jakim celom ją podporządkujemy.

W.T.-K.:

[...] jeśli coś mnie zachwyca w tej podróży, to właśnie odkrycie, że są jeszcze na świecie olbrzymie terytoria, których mieszkańcy żyją z dala od gorączek chwili, że jeśli ludziom tutejszym wystarczy do życia dach z roślinnych włókien, dzban gliniany, rondel, hamak i gitara, to w zamian za to przetrwało w nich pewne życie duszy, świadomość prastarych tradycji i żywe wspomnienie pewnych mitów, co w sumie daje kulturę cenniejszą i prawdziwszą niż ta, którą zostawiliśmy za sobą. Ci ludzie wolą przechowywać pamięć Pieśni o Rolandzie, niż mieć w domu ciepłą wodę. Podoba mi się, że są jeszcze ludzie niezgadający się sprzedawać swej duszy za jakieś usprawnienie automatyczne, które, likwidując trud praczki, kazało także zniknąć jej pieśniom, niszcząc w ten sposób jednym uderzeniem tysiącletni folklor.

Carpentier, 2018: 147-148

Czy jeszcze są w Ameryce Łacińskiej takie terytoria?

K.D.: Są. Na przykład karaibskie wybrzeża Hondurasu zamieszkiwane przez lud Garifuna – mieszanek afrykańsko-indiańskich. Zależy im na tym, żeby **żyć w rytmie przyrody**. Mają swoje pieśni. Świadomie rezygnują z pewnych walorów „postępu”, z „osiągnięć” nowoczesności, bo wiedzą, że one niszczą ich kulturę, tożsamość, czyli unicestwiają ich wspólnotę. Mają jeszcze wybór, chociaż coraz bardziej utrudniony, bo presja na ziemi wynikająca z inwestycji w sektor turystyczny jest ogromna. W konsekwencji Garifuna są marginalizowani, wywłaszczani z ziemi, zmuszani do emigracji.

W.T.-K.: Oprócz swoich języków posługują się...

K.D.: ...hiszpańskim albo angielskim kreolskim, ponieważ w przeszłości znajdowali się pod protektorem brytyjskim. Ludy Amazonii, ludy autochtoniczne Ameryki Środkowej walczą o prawo do ziemi, o możliwość kultywowania

własnych tradycji. Dążą do bycia równoprawnymi partnerami w dialogu z państwem.

W.T.-K.:

Może mamy teraz rok 1540. Ale to nie jest pewne. Lata kurczą się, rozpraszają, zacierają w zawrotnym biegu wstecz. Jeszcze nie weszliśmy w wiek XVI. Żyjemy znacznie wcześniej. Żyjemy w średniowieczu. Bo nie człowiek renesansu dokonuje Odkrycia i Konkwisty, lecz człowiek średniowiecza. Uczestnicy wielkiej wyprawy opuszczają Stary Świat nie przez bramę z antycznymi kolumnami, przechodzą pod łukiem romańskim, którego wspomnienie zabrali ze sobą, by zbudować pierwsze kościoły po drugiej stronie Oceanu, na skrwawionych fundamentach teocalli. Krzyż romański, zdobny w obcegi, dzidy i gwoździe, został wybrany do walki przeciw tym, którzy podobnych atrybutów używali do swoich ofiar całopalnych. Średniowieczne są zabawy w diabłów, parady błaznów, tańce parów Francji, ballady o Karolu Wielkim, tak wiernie przechowane w tyłu miastach, jakie zwiedziliśmy ostatnio. I w tej chwili uświadamiam sobie tę zadziwiającą prawdę: od tego dnia Bożego Ciała w Santiago de los Aguinaldos żyję we wczesnym średniowieczu. Jakis przedmiot, część garderoby czy lekarstwo mogą należeć do innej epoki. Ale rytm życia, środki żeglugi, kaganek i rondel miedziany, długość godzin, istotne funkcje konia i psa, sposób oddawania czci świętym są średniowieczne – tak samo prostytutki wędrujące od wsi do wsi w dni odpustu, jak dzielni patriarchowie, dumni, że mogą uznać czterdziestu swoich synów z różnych matek – wszyscy proszą świętych o błogosławieństwo. Rozumiem teraz, że żyłem wśród owych mieszczan, chętnie zagląających do kielicha, zawsze gotowych poszczypać jakąś służebną czy oberżystkę, ludzi, których beztroska egzystencja tak często pobudzała mnie do marzeń w muzeach; krajałem różowe prosiaki przy ich stołach biesiadnych i dzieliłem ich upodobanie do ostrych przypraw korzennych, to upodobanie, które kazało im szukać nowych dróg do Indii. Znałem z setki obrazów ich domy z czerwoną kaflową podłogą, ich ogromne kuchnie, nabijane gwoździami drzwi. Znałem ich zwyczaj noszenia pieniędzy w sakiewkach u pasa, tańczenia nie trzymając za rękę tancerki, ich zamiłowanie do instrumentów smyczkowych, do walki kogutów, do tegich pijatyk wokół pieczeni na rożnie. Znałem ślepców i kaleki z ich ulic, maści, plastry i balsamy, którymi leczyli swoje dolegliwości. Ale znałem ich poprzez werniks

pinakoteki, jak dokument przeszłości minionej bezpowrotnie. I oto nagle ta przeszłość stała się teraźniejszością. Dotykam jej i wdycham ją. Widzę już z daleka oszałamiającą możliwość podróżowania w czasie, tak jak inni podróżują w przestrzeni... *Ite, missa est, Benedicamus Domino, Deo Gratias*. Msza kończyła się, a wraz z nią średniowiecze. Ale cyfry dat zmniejszały się nadal. Cofając się w popłochu, lata opróżniały swój ładunek, zawracały, zacierały się, wypełniając kalendarze, zwracając miesiące, od stuleci o trzech cyfrach przechodząc do wieków jednocyfrowych. Święty Graal utracił swój blask, gwoździe odpadły z krzyża, przekupnie powrócili do świątyni, gwiazda betlejemka zgasła i nastąpił rok Zero, w którym Anioł Zwiastowania powrócił do nieba. I znów zaczęły rosnać daty po drugiej stronie roku Zero do dwóch, trzech, pięciu cyfr, aż do dnia, kiedy człowiek, zmęczony wędrowaniem po ziemi, wymyślił rolnictwo, zakładając swe pierwsze osiedla na brzegach rzeki i odczuwając potrzebę poważniejszej muzyki, przeszedł od pałeczki rytmicznej do bębna, który był cylindrem drewnianym z wypalonymi w ogniu ozdobami, wynalazł organy, dmuchając w prostą łodygę trzciny, i zaczął oplakiwać zmarłych, każąc ryczeć amforze glinianej. Jesteśmy w epoce paleolitu. Ci, co dyktują tu prawa, sprawują nad nami władzę życia i śmierci, posiadają sekrety pożywienia i trucizny; ci, którzy obmyślają technikę, to ludzie używający noża i widelca z kamienia, haczyka z cierni, a strzały z kości. Jesteśmy intruzami, ciemnymi cudzoziemcami, przybłędami bez przeszłości w mieście, które się rodzi o świcie Historii. Gdyby ogień, który w tej chwili wachlują, zagaśł nagle, nie potrafilibyśmy go rozpaścić na nowo gołymi rękami.

Carpentier, 2018: 212–214

Czy podczas badań terenowych Pani Profesor miała sposobność przemieszczać się takim (albo innym) „wehikułem czasu”?

K.D.: Gdy byłam w San Cristobal de Las Casas w 1990 roku, a wtedy nie było to jeszcze miejsce tak turystyczne jak dzisiaj. Wtedy kojarzone było z ruchem hipisowskim czy ruchem New Age. Tlił się bunt zapatystów, ludność rdzenna zaczynała protesty, okupowano kościoły. Miałam wówczas wrażenie, że patrzę na mnie, jakbym była z innego świata. Turysta zagraniczny nie był czymś powszechnym. Jeżeli już przyjeżdżał, to musiał to być *gringo*. Wydawało mi się wówczas, że przeniosłam się do całkiem innego świata, trochę magicznego, bardzo kolorowego, prostego, ale i niesprawiedliwego, gdzie różnice społeczne,

klasowe widać było na rynku, czyli na kilkuset metrach kwadratowych. Ale chyba najlepszym przykładem jest Kuba, gdzie zawsze można przenieść się w czasie, na przykład do głębokiego socjalizmu. Ameryka Łacińska to wehikuł czasu, tylko trzeba umieć z niego skorzystać i potem potrafić się w tej innej rzeczywistości poruszać. Można się przenieść nie tylko w okres prekolumbijski, w krajobraz piramid, poddać się oczyszczeniu przez miejscowych *curanderos*, *chamanes*. Można przenieść się w miejsca i czas, w których odnosi się wrażenie, jakby człowieka tam nigdy nie było. Można się przenieść też do nie bardzo odległej historii, ale i prawie przyszłości, czego przykładem jest centrum Panamy, z drapaczami chmur, inteligentnymi budynkami, ale i zanieczyszczoną totalnie Zatoką Panamską.

W.T.-K.:

Zdaję sobie sprawę, jak bardzo mężczyźni i kobiety zgromadzeni tutaj obcy są temu, co im się mówi i śpiewa w nieznanym języku, i spostrzegam, że nieświadomość, z jaką asystują przy misterium, charakteryzuje wszystko, co robią. Tutaj, kiedy się żeniają, wymieniają obrączki, płacą „zadatek”, dostają garściami ryżu w głowę, nie znając tysiącletniej symbolicznej wartości własnych gestów. Szukają ziarna bobu w placku upieczonym na Trzech Króli, przynoszą migdały podczas chrztu, zdobią choinkę świeczkami i girlandami, nie wiedząc, co znaczy ziarno bobu ani migdał, ani ubrane drzewko. Mają za punkt honoru zachowywać tradycje, których pochodzenie jest zapomniane, które z biegiem czasu ograniczają się do automatyzmu odruchu zbiorowego, do zbierania przedmiotów nieznanego użytku, pokrytych napisami, które przestały mówić od czterdziestu stuleci. Natomiast w świecie, do którego powrócę, nie robi się ani jednego gestu o nieznanym znaczeniu: posiłek na grobie, uświęcenie mieszkania, taniec masek, kąpiel traw, zadatek przymierza, zasłonięte lustro, perkusja wróżebna, procesje diabłów w Boże Ciało – to praktyki, których znaczenie odmierzone jest ze wszystkimi konsekwencjami. Podnoszą oczy na fryz zdobiący bibliotekę publiczną, która wznosi się na środku placu niby starożytna świątynia; spod tryglifów wyłania się głowa byka, którą musiał wyrysować jakiś pilny architekt, nie przypominając sobie prawdopodobnie, że ornament ten, wyłoniony z pomroki wieków, jest po prostu wyobrażeniem trofeum myśliwskiego, lepkiego jeszcze od zakrzepłej krwi, które ojciec rodziny zawiesział u wejścia swego domu. Zastaję po powrocie miasto w ruinach, bardziej

realnych niż to, co zazwyczaj uważa się za ruiny. Wszędzie widzę chore kolumny i domy w agonii, ostatnie gzymsy wykonane w naszej epoce, ostatnie akanty renesansu usychające w porządkach, które porzuciła nowa architektura, nie zastępując ich porządkami nowymi ani wielkim stylem. Piękne dzieło Palladia, genialne połączenie Borrominiego straciły wszelkie znaczenie na tle fasad skleconych ze strzępów dawnych kultur, które wkrótce zdławi otaczający je cement. Z łona cementu wychodzą zmęczeni mężczyźni i kobiety, którzy jeszcze jeden dzień swoich czasów sprzedali żywiącym ich przedsiębiorstwom. Przeżyli jeszcze jeden dzień bez życia i muszą nabrać sił, by przeżyć jutro nowy dzień, którego także nie przeżyją, chyba że uciekną, jak ja niegdyś o tej godzinie, do rozgwaru dansingu i odurzenia alkoholem, by odnaleźć się o świacie w jeszcze większym opuszczeniu, w smutku, w jeszcze większym znużeniu.

Carpentier, 2018: 298–300

Czy my również powinniśmy przejrzeć się w tym lustrze?

K.D.: Cały świat, Europejczycy, mieszkańcy Ameryki Łacińskiej powinni się w nim przejrzeć. My w Europie mamy swoje rytuały, ale bardzo często zapominamy o ich znaczeniu. Gesty przestają mieć znaczenie. Symbolika przestaje mieć znaczenie. Pogrzebowy rytuał wynoszenia trumny z kościoła, czy zadajemy sobie pytanie, dlaczego jest wynoszona w taki sposób, a nie inny? Nie pytamy. Dlaczego w kulturze katolickiej tydzień po pogrzebie odprawiana jest msza? Nie pytamy. Zapalanie świeczki, jedzenie na grobie... My już nie jemy na grobach, zapominamy, że kiedyś dzieliliśmy się pokarmem ze zmarłymi, Dzisiaj zwyczaj ten uważamy za pogański, nieadekwatny dla cywilizowanego świata. Sam rytuał jedzenia, tak ważny dla kultury śródziemnomorskiej. Wymyśliłyśmy *slow food* jako jakąś nowinkę, a to „starowinka”...

W.T.-K.: Ameryka Łacińska to mozaika czasoprzestrzeni. Przyjrzyjmy się kilku jej meksykańskim fragmentom:

„Nie znamy swego rodowodu. Rodowodu krwi. Ale czy istnieje krew genetycznie czysta? Nie, wszystko, co jest elementem czystym, spełnia się i zużywa samo w sobie, nie wszystko zapuszcza korzenie. Autentyczność nie jest czysta, jest mieszaniną. Jak my, jak ja, jak Meksyk. To znaczy, że autentyczność w założeniu jest mieszaniną, tworzeniem, nie zaś genetyczną czystością, która

poprzedziła nasze doświadczenia. Przychodzimy na świat autentyczni, ale jeszcze bardziej autentyczni stajemy się w życiu: nasze pochodzenie jest procesem twórczym. Meksyk stanie się autentyczny, patrząc przed siebie, grzebanie w przeszłości jest zbędnym obciążeniem. [...]”.

Fuentes, 2018: 76

„Czym jest kompleks niższości, jeśli nie utajonym poczuciem wyższości? Człowiek z całkowitym poczuciem wyższości nie zna potrzeby usprawiedliwiania się. Nasz kompleks niższości polega na tym, że zdajemy sobie sprawę z naszej doskonałości, której inni dostrzec nie są w stanie. Doskonałości, a więc wysokich etycznych norm, niestety nieosiągalnych, bo niewidocznych ani też niepozyskujących nam uznania zagranicą. Dopóki ta realnie istniejąca wyższość meksykańska będzie pozostawała utajona, myślą Meksykanie w głębi duszy, trzeba ukrywać ją pod pozorami innych powszechnie uświęconych walorów, poczynając od naszego ubrania poprzez architekturę, kończąc na polityce gospodarczej. Ostatni słup graniczny zdolny nam zapewnić prestiż w Europie – rewolucja przemysłowa narasta w Meksyku z każdym dniem. Nasza wyższość uświęcona dekretem. Mimo wszystko autorzy dekretu mają trochę racji, trzeba myślą wybiegać w przyszłość. Tylko że »przyszłość« nie może być utożsamiana z europejskimi i amerykańskimi formami życia, które – jakkolwiek wciąż obowiązujące – wskazują tylko etap końcowy. Na nieszczęście, meksykańska nowa burżuazja nie dostrzega już nic poza nim, jedynym jej pragnieniem w tej chwili jest przyswojenie sobie klasycznych wzorów kapitalizmu. Z reguły spózniamy się na bankiet. Kiedy wydaje się nam, że ze smakiem zjadamy pierwsze danie, rozsypuje się nam ono w nadgryzione przez myszy okruchy czerstwego chleba. A jednak... moglibyśmy już dziś otworzyć oczy i przygotować się – nie ulegając wpływowi innych zasadniczych orientacji poza tą, którą wskazuje nam przez własne doświadczenia – do stworzenia siebie na nowo, od podstaw, w nowym, prawdziwym układzie społecznym i filozoficznym. Czy Rewolucja nie zbliżyła nas do tej prawdy? Ale jak nam wyjść z kręgu tego nieprawdopodobnego, rozkosznego krezohedonizmu, w który zamieniła się rzeczywista władza, efekt Rewolucji? Rzeczywista władza, oto problem zasadniczy. Nigdy jeszcze rzeczywista władza człowieka nie była tak potężna i jednocześnie tak całkowicie wyzbyta z człowieczeństwa. Co na przykład reprezentuje rzeczywista władza takiego pana Roblesa, o którym tyle się teraz mówi, jeśli nie czysty przerost władzy

bez jakichkolwiek wartości? Wypadkowa logicznego rozumowania jest monstrualna, ponieważ jeśli za jakąkolwiek wartość przyjmujemy wartość ludzką, to będzie nią władza w najszerszym tego słowa znaczeniu. Kiedy zaś władza przestaje być wartością, stajemy w obliczu niebezpieczeństwa, że jej wykonywanie i wszystkie zarządzenia będą nieodpowiedzialne. Wartość-władza-odpowiedzialność stanowią wielką jedność, tę, która łączy nas wszystkich i z przyrodą, i z Bogiem. Władza bez wartości i bez odpowiedzialności rozsypuje się na małe bóstwa prowincjonalnych otchłani albo zamienia się w jednego abstrakcyjnie ziemskiego boga, historię, ślepe siły, wybrany naród, niekontrolowaną mechanikę. Jesteśmy na rozstajnych drogach. Jaką spośród wszystkich dróg wybierzemy? My, to jest właśnie Meksyk, tak obciążony różnymi doświadczeniami, tak pełen sprzeczności. Czy będziemy w stanie wybrać swą własną drogę, czy też damy się wleć prowadzeni przez zbrodniczą ślepotę wybranych?”.

Fuentes, 2018: 81–83

Ale kogo czynisz odpowiedzialnym za ból i zdrady? Wydaje mi się, że nie wystarczy widzieć nędzę i wszystkie nasze plagi. Komu je przypisać? Mówię poważnie: za śmierć każdego Meksykanina, który na próżno stracił życie, odpowiedzialny jest inny Meksykanin. A powracając do mojej tezy: aby ta śmierć nie była niepotrzebna, ktoś musi ponosić winę. Za każdego chłostanego Indianina, za każdego upokorzonego robotnika, za każdą głodną matkę. Tylko pod tym warunkiem ten szczególny, wyjątkowy meksykański człowiek będzie uosabiał wszystkich upokarzanych Meksykanów. Ale kto weźmie na siebie wszystkie grzechy Meksyku?

Fuentes, 2018: 435

Fuentes daje swoje odpowiedzi na pytanie, jaki jest Meksyk. Ma rację?

K.D.: Ma rację – jak i wielu innych. Bo prawd jest wiele. Odpowiedzi, jaki jest Meksyk, można szukać w *Krainie najczystsze go powietrza*. Ale można jej też szukać w *Labiryncie samotności* Octavio Paza. Meksyk przyjmuje, posiada różne maski. „Nie ma zwycięstw ani klęsk w tym kraju”. To zdanie mówi o nim wiele. I inne: „Tylko ubiory tworzą realne życie w Meksyku”. Meksyk jest niezwykle złożony, różnorodny, podzielony...

W.T.-K.: Kraina złożoności, różnorodności i podziałów?

K.D.: Tak. Jest Meksyk indiański, jest Meksyk metyski, jest Meksyk chłopski, jest Meksyk elit aspirujących do europejskiego stylu życia, amerykańskiego stylu życia. Jest Meksyk biały, jest Meksyk rdzennej ludności, jest Meksyk przegranych, tak jak ci studenci z Ayotzinapa i ich rodziny, jest Meksyk skorumpowany. Ale nie możemy mówić tylko, że Meksyk jest skorumpowany, rządzi się przemocą i to go charakteryzuje wyłącznie. Nie ma jednego Meksyku. Zresztą o tym pisze Paz. Myślę, że to kraj, w którym trwa ciągła walka. Walka o lepsze jutro, walka z przeciwnościami klasowymi, które urosły do niebotycznych rozmiarów. Meksyk jest tak podzielony...

W.T.-K.: Bardziej niż inne kraje Ameryki Łacińskiej?

K.D.: Myślę, że nie. Istniejące podziały wyrażają się w przemocy występującej nagminnie, tak jest w Salwadorze, Hondurasie, Kolumbii...

W.T.-K.: Sąsiedztwo Stanów Zjednoczonych?

K.D.: Są tak blisko Stanów Zjednoczonych, a tak daleko od Boga... Bliskość powoduje, że migracja jest bardzo silna, aspiracje są duże, poprzeczka ustawiona wysoko. Korupcja wynika również z tego, że mamy coś bardzo blisko, dążymy do czegoś, co chcemy szybko osiągnąć, za wszelką cenę, ale też jest spuścizną kolonialną. Administracja kolonialna była bardzo skorumpowana. Meksyk to świat kontrastów. Banalna fraza, ale tu akurat znajduje rację bytu. Rewolucja zapatystowska z 1994 roku pokazała, że Meksyk jest światem kontrastów. Odbywają się ciągle protesty. Nie ma roku, żeby ludzie nie wychodzili na ulice i nie żądali sprawiedliwości. Obecnemu prezydentowi bliżej do zwykłych ludzi. Wywodzi się z klasy średniej, studiował na UNAM państwowym uniwersytecie. Nie reprezentuje starych elit gospodarczych ani politycznych. Jest bardziej niż reszta klasy politycznej ku ludowi zwrócony. I to część klasy politycznej mu zarzuca. Meksyk to kraj bardzo różnorodny, bardzo podzielony, ale jednocześnie połączony, jednym z tych spinaczy jest spuścizna rewolucji meksykańskiej.

W.T.-K.: Wielki temat: rewolucja. Odwołajmy się ponownie do obrazu Fuentesas:

„– Poznałem jednego gościa, któremu umarło dziecko. Poszedł do Río Blanco. Fabryka i domy leżą tam w dolinie, naokoło góry i puszcza zamykają wszystko wysoką palisadą. Z gór wiało smutkiem i kurzem, który osiadał na drodze między fabryką z jej balkonikami a kooperatywą. No a synek mojego kompana umarł, bo kiedy skończył jedenaście lat, posłali go do pracy przy kadziach z farbą, biedaczek nie wytrzymał roku, wdychając te paskudztwa. Zobaczyłem go już w drewnianym pudle, bez spodni, miał na sobie tylko koszulinę, chudziutki był biedaczek jak szczapa. A nie był to pierwszy wypadek. Starzy też umierali od wyziewów, a jeśli doczekali starości, to tylko cudem. Robotnicy płodzą dzieci co chwilę, kto to może powiedzieć, czy im się wychowają, czy nie, jeśli za dniówkę ojciec dostaje pięćdziesiąt centavos, bez pomocy dzieci się nie obejdzie i jak tylko można, posyłają je do roboty za dwadzieścia centavos dziennie. Oblicz sobie, Albano, i pomyśl, że muszą tam płacić tygodniowo dwa pesos komornego. A ponieważ ich płaca mierzy się pracą dla kooperatywy, Bóg jeden wie, jak to się stało, że do tej pory nie pomarli wszyscy z głodu i wycieńczenia, chyba tylko dlatego, że Bóg jest wszechmocny. Większość ociera sobie pot bez przerwy, po trzynastu godzinach codziennej harówki chłodzą sobie tylko ciała, które wchłonęły tony promieni słonecznych. Widziałem, że nie mogli wystękać jednego słowa, jakby zamurowało im usta, zmordowani padali na ziemię. Byli tak wykończeni, że nawet nie chcieli jeść. Ale mówiłem o małym, no więc mój kumpel nie wytrzymał i powłókł za sobą ciało chłopaka, aż wszyscy nadzorcy wyszli na balkoniki, jedni wystraszeni, inni zaczęli szydzić, myślę, że mój kompan nie mógł dłużej tego znieść, ani ich strachu, ani tych żartów, i cisnął im trupa w twarz, zanim zdołali zatrzaskać drzwi od balkonów. Ale już wtedy organizowało się Koło Robotników i Gervasio Pola, który umiał czytać i pisać, powiedział tym z Río Blanco, żeby jeszcze trochę zaczekali, bo trzeba wszystko robić z planem. Kiedy w Puebla wybuchł strajk włóknarzy, ci z Río Blanco szybko urządzili zbiórkę i wysłali pieniądze do Puebla. W przedsiębiorstwie dowiedzieli się o tym i polecili zamknąć fabrykę. No i wtedy wybuchł strajk, bo wszyscy wiedzieli, że jak zamkną kooperatywę, nie będzie co jeść. Dwa miesiące ludzie błądzili po wzgórzach, szukając czegoś do jedzenia! Zobaczyłby pan, jak ślaniając się, znajdowali ostatnie siły, by zaspokoić głód. Jak okaleczonymi rękami wygrzebywali spomiędzy cierni jadalne korzonki. Chodzili z wyciągniętą szyją i błędnym spojrzeniem. Czasem wypisuje się na twarzy człowieka to, co nosi w środku, i tak właśnie było z nimi. Dwa miesiące wytrzymali i nawet gdyby później nie wydarzyło się to, co miało się wydarzyć, wiedziałem, że nie zasnę spokojnie, dopóki nie zobaczę tych Meksykanów wolnych.

Bo żuli własne paznokcie, Albano, obciąliby sobie ręce i język, żeby inni mieli co jeść. Gdyby pan to widział, zrozumiałby pan wtedy, że nie jest samotny. A także, że nie być samotnym to tak jakby umierać ze zgryzoty. Gryzłem się i brał mnie gniew i już nigdy mnie to nie opuści, mówię panu. I wtedy strajkujący zwrócili się do Don Porfiria z prośbą o litość i obiecali spełnić jego warunki. Don Porfirio powiedział tylko, żeby zebrali siły i zabrali się do roboty jak dawniej. Tamci byli honorowi, skoro już się poddali, chcieli iść do pracy, prosili tylko o nieco kukurydzy i fasoli, żeby wytrzymać jakiś tydzień do pierwszej wypłaty. Tym psom nie damy nawet wody, powiedzieli nadzorcy. Głodny może znieść wszystko, Albano, oprócz kpiny. Kiedy z głodnego nie szydzą, trzyma się godnie, aż do śmierci. Wtedy sześć tysięcy robotników opanowało kooperatywę. Wynieśli wszystko i podpalili razem z fabryką. Na ich twarzach nie było gniewu ani nawet nienawiści. Wypisał się na nich tylko głód, mieli twarze, jakby dopiero co przyszli na świat albo jakby schodząc ze świata, żegnali go ostatnim błogosławieństwem, było w nich coś, czego nie mogli uniknąć. Co drąży ich od środka, chociażby o tym nie myśleli. I wkrótce wkroczyły oddziały Rosalia Martíneza, powitały ich salwami, jedna za drugą, nieprzerwanie, martwi pokotem kładli się na ulicy, nie wydając nawet krzyku, bo nie mieli gdzie go skierować, zamiast głosów tylko kurz wzbijał się ponad strzelaniną w niebo. Żołnierze szli za nimi aż do domów i tam ich mordowali bez jednego słowa. Nikt nie otworzył ust, ani robotnicy, ani wojsko. Żadnego innego odgłosu, tylko wystrzały i świst kul. Wszyscy umarli cicho, chociaż na pewno nie zdawali sobie wtedy sprawy, czy lepiej było tak, czy inaczej. Nie mogli myśleć o czymkolwiek. Był tam batalion chłopów, którzy nie chcieli strzelać, i tych też wymordowali żołnierze Rosalia. Potem nie było widać nic innego, tylko wysłane trupami platformy pociągów, można tam było zobaczyć same nogi i głowy. Szczątki wywieźli do Veracruz i tam wrzucili do morza, a wszystkich z Koła Robotników, co pozostali w Río Blanco, powiesili”.

Fuentes, 2018: 115–118

Jak w *Stu latach samotności...* (García Márquez, 2004a: 278–284)?

K.D.: Strajk w Rio Blanco to okres dyktatury Porfirio Diaza. Przykład skutków ingerencji zagranicznych przedsiębiorstw i podporządkowania elit politycznych i państwa interesom zagranicznych inwestorów. Nie jedyny to przypadek w Ameryce Łacińskiej. A **rewolucja jest wpisana w tożsamość latynoamerykańską**. Dzięki rewolucjom doprowadzono do zmian, głębokich

i strukturalnych. Można pokusić się o stwierdzenie, że **rewolucją była konkwista**.

W.T.-K.: Konkwista to nie jest podbój?

K.D.: Jest. Jednakże z perspektywy zmian, jakie spowodowała, można mówić o rewolucji. Stworzyła nowy ład, nawet wobec monarchii hiszpańskiej. Stworzyła nową jakość i nowego człowieka – Metysa. Zmiany były wynikiem gwałtu. Gwałtowne zmiany są wpisane w tożsamość latynoamerykańską. Być może dlatego tak łatwo przychodzi społeczeństwu latynoamerykańskim protestować, manifestować. Protest leży w ich naturze? Rewolucja leży w ich naturze? Nie mają problemu z przyznaniem, że są rewolucyjni – i to zarówno ci z lewej, jak i ci z prawej strony. W swoim dyskursie politycznym prawica latynoamerykańska też mówi o rewolucji.

W.T.-K.: A nie o konserwatywnych lub tradycjonalistycznych wartościach?

K.D.: O rewolucji dokonywanej z pozycji własnych wartości. Najlepszym przykładem jest historia rewolucji kubańskich. I zamach stanu, którego dokonał Batista w 1952 roku. W momencie przejmowania władzy, w swoim przemówieniu mówił o rewolucji i ideałach Martíego, które należy wprowadzać w życie. Narodowy bohater walk niepodległościowych na Kubie, Antonio Maceo, mówił o rewolucji. Jose Martí założył Kubańską Partię Rewolucyjną. Rewolucja w Ameryce Łacińskiej nie musi mieć konotacji socjalistycznych czy komunistycznych. Perspektywa polska taką zależność tworzy. Nie wiem, która jest najbardziej popularna w Polsce, ale z pewnością dla wielu osób wychowanych w PRL będzie to rewolucja październikowa.

W.T.-K.: Francuska – kluczowa dla Zachodu, rewolucja 1905 roku – kluczowa dla lewicy...

K.D.: Wydaje mi się, że dla młodych Polaków rewolucja to komunistyczna zmiana. W przekazie medialnym rewolucja w Ameryce Łacińskiej oznacza Fidela Castro i rewolucję na Kubie. A przecież rewolucje były wcześniej i później. Kiedyś napisałam esej *Rewolucja jest immanentną częścią społeczeństwa kubańskiego*. Można to rozszerzyć, rewolucja jest immanentną częścią

społeczeństwa meksykańskiego, chilijskiego... Rewolucja podtrzymuje świadomość i godność. Rewolucja meksykańska z 1910 roku, rewolucja kubańska z 1933 roku, rewolucja gwatemalska z 1944 roku, rewolucja kubańska z 1959 roku, rewolucja peruwiańska, „ruch ludności bez ziemi” w Brazylii jako rewolucja rozciągnięta w czasie...

W.T.-K.: Braudel się przydaje...

K.D.: Wszystkie te rewolucje spowodowały **zmniejszenie nierówności społecznych**. Jeśli spojrzymy na rewolucje w Ameryce Łacińskiej z perspektywy długiego trwania, zrozumiemy, **czym jest rewolucja dla Latynoamerykanów**. Jest **ciągłą walką o lepsze życie**. I celem, żeby zmniejszyć nierówności.

W.T.-K.:

[...] narodziny cywilizacji latynoamerykańskiej to wynik podboju hiszpańskiego, który pociągnął za sobą metysaż biologiczny i kulturowy. Na to skomplikowane zjawisko złożyły się trzy rodzaje „matryc”: po pierwsze, matryca ludów indiańskich, które zamieszkiwały Amerykę przed podbojem hiszpańskim, po drugie, matryca europejska – przede wszystkim hiszpańska i portugalska – i po trzecie, matryca ludów sprowadzonych siłą z Afryki. Od zarania cywilizacja latynoamerykańska była zdominowana i ujarzmiona, wyzyskiwana i marginalizowana.

Aguirre Rojas, 2008: 22–23

K.D.: Źródło potencjału rewolucyjnego leży częściowo w rewolucji francuskiej i w myśli Oświeceniowej.

W.T.-K.: Rewolucja jest wynalazkiem europejskim zaszczerpionym na gruncie latynoamerykańskim?

K.D.: Tu wchodzi w grę element, o którym nie mówiliśmy, a w każdym razie nie bezpośrednio i w stopniu wystarczającym. Rewolucja na gruncie latynoamerykańskim mogła zakotwiczyć się i rozwinąć poprzez **sieć powiązań politycznych i intelektualnych** zrodzonych w wyniku kolonizacji hiszpańskiej, brytyjskiej, francuskiej i ówczesnej wymiany myśli. Wiek XVIII to intensywny

proces wymiany idei między Europą a Amerykami. Tutaj dużą rolę odegrały tajne stowarzyszenia, również wolnomularskie. Dlaczego nie katolickie?

W.T.-K.: Sojusz tronu i ołtarza?

K.D.: Tak. Wymiana nie odbywała się tym kanałem. Wolnomysłicielstwo, nowy sposób myślenia poszły kanałami tajnych stowarzyszeń, najpierw brytyjskich, francuskich, przede wszystkim wolnomularskich. Bolívar był wolnomularzem, Jose Martí był wolnomularzem, Benito Juárez był wolnomularzem, Andreas Bello był wolnomularzem, O'Higgins był wolnomularzem, Antonio Maceo był wolnomularzem. Roloff Miałowski (Polak walczący o niepodległość Kuby) był wolnomularzem. Większość tak zwanych ojców wyzwolicieli w Ameryce Łacińskiej była wolnomularzami. Wolność, równość i braterstwo w Europie i w Polsce kojarzone są z rewolucją francuską. W Ameryce Łacińskiej również będą się kojarzyły z rewolucją francuską, przede wszystkim jednak będą się kojarzyły z wolnomularstwem i myślą rewolucyjną. Myślą alternatywną. Myślą emancypacyjną prowadzącą do zmiany porządku, dążenia do godnego życia.

W.T.-K.: Nie wszystkich objęła intencja emancypacyjna i nie dla wszystkich było przewidziane życie lepszej jakości.

Szczególnie odrażające oblicze mają wojny kolonialne. Okrucieństw uczyli się niewolnicy od białych jeszcze za czasów przedrewolucyjnych. Czuli je dobrze na własnej skórze. Francuzi przeszli siebie w 1802, a zwłaszcza 1803 r.: wieszanie, palenie żywcem, topienie w morzu, klucie bagnietami na śmierć, rzucanie psom na pożarcie – nic nie było oszczędzone powstańcom, a często również ludziom dalekim od myśli o rewolcie. Powstańcy zaś w 1791 i 1802–3 r. za krzywdy dawne i nowe, za śmierć i męki brali na Francuzach odwet straszliwy: obcinali głowy toporem, piłowali, siekli szablami i bagnietami [...]. Mord i zasada krwawej zemsty pozostały niestety w Haiti po odejściu kolonizatorów na długo, zatruwając życie polityczne, rozprzegając państwo, deprawując naród, mnożąc i jątrząc podziały wywodzące się z epoki kolonialnej, bolesne, zapiekłe.

Łepkowski, 1964: 440–442

K.D.: Haitińscy niewolnicy walczący o swoją wolność stali się poniekąd ofiarą tych idei.

W.T.-K.: Życie lepszej jakości zawarte w hasłach rewolucji francuskiej zarezerwowane było tylko dla niektórych. Dla białych mężczyzn. Francuzek i Haitińczyków nie obejmowało. Obywatele kolonii należeli do innej kategorii niż obywatele metropolii?

K.D.: Haiti było największym źródłem dochodu dla państwa francuskiego.

W.T.-K.: Dlatego pierwsze w historii nowożytnej udane powstanie niewolników, rewolucja haitańska, zostało tak krwawo stłumione.

K.D.: Polityka kolonizatorów prowadziła do fizycznej eksterminacji ludności oderwanej od swoich kulturowych korzeni, przeciwdziałała wytworzeniu miejscowych elit intelektualnych. Haiti było tragicznym poligonem doświadczalnym stworzonym przez Francuzów, państwem, które przez 100 lat do drugiej połowy XX wieku spłacało dług zaciągnięty na rzecz obowiązku wypłacenia rekompensat z tytułu utraty wpływów i dóbr przez Francję i Francuzów. Było i jest laboratorium dla przedsiębiorców zagranicznych, polityków i organizacji humanitarnych, które zaradzały skutkom trzęsienia ziemi w 2010 roku i stawiały kontenery dla ludności, która straciła dach nad głową w cenie 5000 dolarów każdy, podczas gdy Haitińczyk mógł wybudować dom za dużo mniejszą kwotę. Haiti to poligon doświadczalny dla geopolitycznych rozgrywek, których stawką byli ludzie.

W.T.-K.: To nie jedyny poligon doświadczalny Zachodu, którego stawką są ludzie. Wątek jest bardzo szeroki, nie podejmiemy go w ramach tej dyskusji. Podejmiemy inny dotyczący nie tylko ludzkich ofiar ludzkich interwencji.

W wieku XXI przestały mieć znaczenie debaty, które były istotne w dwubiegunowym, zideologizowanym i upolitycznionym świecie końca wieku poprzedniego. Obecnie, dotyczą one raczej przetrwania ludzkości, zachowania życia na jedynej planecie, na której jest ono możliwe. W związku z tym, debata toczy się na skrzyżowaniu dwóch dróg rozwoju, gdzie cała ludzkość będzie zmuszona określić swoje stanowisko. Owe drogi to, z jednej strony, poznawanie

i promowanie zdrowego środowiska naturalnego na ziemi, a z drugiej kontynuacja modelu wyzyskiwania zasobów naturalnych, wysokiego poziomu konsumpcji indywidualnej i zbiorowej, która nie tylko prowadzi do wyczerpania bogactw naturalnych, ale także wiąże się z pozostawianiem ogromnych ilości odpadów, będących w znacznym stopniu przyczyną skażenia środowiska. Ten ostatni model był i jest stosowany na Wyspach Karaibskich, niezależnie od modelu politycznego, jaki przyjmowały władze tych państw. Pisze o tym José M. Mateo Rodríguez: „Społeczeństwa państw karaibskich i środkowoamerykańskich, chcąc zapewnić rozwój swoich gospodarek, uznały, że muszą intensywnie eksploatować swoje zasoby naturalne...”.

Barboza Lizano, 2013: 55–56

[...] w drugiej dekadzie XXI wieku, Kuba i następujące na niej zmiany są przedmiotem badań i obserwacji jako pole do realizacji wielu hipotez dotyczących nowych modeli rozwoju gospodarczego. Przypadek ten powinien ponownie uświadomić całej ludzkości, że kwestie gospodarcze nie powinny nigdy przysłaniać kwestii zachowania środowiska naturalnego, ochrony i właściwego użytkowania zasobów naturalnych, jak również ochrony gatunków w różnych biocenozach, które przyczyniają się do utrzymania równowagi na naszej planecie.

Barboza Lizano, 2013: 89

Czy zgodnie z doświadczeniem terenowym Pani Profesor stan świadomości społecznej wobec eksploatacji ulega zmianie?

K.D.: Tak, chociaż nie równomiernie. Są rejony, gdzie to przebudzenie dokonuje się powoli, w innych mamy do czynienia z przebudzeniem w wymiarze niemal rewolucyjnym, a to dzięki podwyższeniu wykształcenia, świadomości ekologicznej, ale także świadomości co do przynależących praw, do czego przyczynia się globalizacja.

W.T.-K.: Globalizacja w sensie rozpowszechniania myśli?

K.D.: Tak. Globalizacja zwiększa możliwość wymiany informacji. Dostępu do informacji. Co za tym idzie – polepsza się dostęp do edukacji. A edukacja ekologiczna jest coraz bardziej obecna i powszechna. Natomiast z moich

badania wynika, że mamy do czynienia z dychotomią w podejściu do ochrony przyrody, życia na naszej planecie i jej zasobów. W opracowaniu *Relacje Polska – Kuba* Oscar Barboza zwraca na to uwagę. Są społeczeństwa, które z jednej strony pragną technologicznego postępu, a z drugiej strony chcą zachować dziewiczość terenu. Te racje są bardzo trudne do pogodzenia. Tę dychotomię odczuwa się w Ameryce Łacińskiej na każdym kroku. W części krajów europejskich ludzie rezygnują z pewnych dóbr, na przykład z własnego samochodu, który zastępowany jest przez dobrze rozwinięty transport publiczny. Ale w przypadku Ameryki Łacińskiej mówimy o społeczeństwach na dorobku, którym trudno będzie pokonywać różnicę standardów. Realizuję obecnie grant, gdzie w wywiadach ta dychotomia jest bardzo wyraźnie obecna. Obserwujemy wewnętrzną kolizję w wypowiedziach naszych rozmówców na temat ich przyszłości, pragnień i ich stosunku do kwestii ekologii.

W.T.-K.: Pani Profesor, chciałabym pochylić się nad fragmentem pewnego eseju autorstwa jednego z najważniejszych intelektualistów latynoamerykańskich, odnoszącego się do słów jednego z najbardziej wpływowych zachodnich teoretyków cywilizacji. W tekście *Zamaskowany rasista* z 1 kwietnia 2004 roku czytamy:

„Najlepszy Indianin to martwy Indianin”. „Najlepszy czarny to czarny niewolnik”. „Żółte zagrożenie”. „Czerwone zagrożenie”. Purytanizm, leżący u podstaw kultury WASP [...] Stanów Zjednoczonych Ameryki, ujawnia się od czasu do czasu w żywych barwach. Do wymienionych wyżej haseł dołączyło teraz, z energią właściwą dla idei uproszczonych, które zwalniają z myślenia, „śniadego zagrożenie”.

Taka jest sugestia profesora Samuela P. Huntingtona, bijącego niezmordowanie na alarm wobec niebezpieczeństwa, jakie stanowi „inny” dla założycielskiego ducha Stanów Zjednoczonych – białego, protestanckiego i anglosaskiego. Nie obchodzi go fakt, że istniała i wciąż istnieje „Ameryka” (Huntington używa nazwy całego kontynentu dla określenia Stanów Zjednoczonych) indiańska – tubylców sprzed europejskiej kolonizacji. Nie przejmuje się również, że oprócz „Angloameryki” można mówić także o wcześniejszej „Ameryce” francuskiej (Luizjanie) czy nawet rosyjskiej (Alasce). Tylko Ameryka hiszpańska jest dla niego problemem, Ameryka Rubena Darío, która mówi

po hiszpańsku i wierzy w Boga. To ona stanowi zagrożenie dla narodu, który żeby istnieć, musi mieć jasno zdefiniowane zewnętrzne niebezpieczeństwo.

Fuentes, 2005: 112

Meksykańscy wyzyskiwacze. Nowa kruczata Huntingtona skierowana jest przeciwko Meksykowi i Meksykanom, którzy mieszkają, pracują w USA i mają swój wkład w bogacenie się narodu z północy. Dla Huntingtona Meksykanie nie mieszkają, ale dokonują inwazji; nie pracują, tylko wyzyskują, i nie wzbogacają, a zubażają USA, ponieważ ubóstwo leży w ich naturze. W związku z tym i biorąc pod uwagę, że tak wielu Meksykanów i Latynosów żyje w Stanach Zjednoczonych, stanowią oni zagrożenie dla kultury, której Huntington nie waha się nazwać kulturą Angloameryki protestanckiej, mówiącej po angielsku białej rasy.

Fuentes, 2005: 113

Imigranci z Meksyku, wbrew stwierdzeniom Huntingtona, że są balastem zubażającym gospodarkę USA, wytwarzają bogactwo na najniższym, a zarazem na najwyższym poziomie. Na najskromniejszym poziomie zatrudnienia usunięcie Meksykanów oznaczałoby dla Stanów Zjednoczonych ruinę. John Kenneth Galbraith [...] (Amerykanin, jakim Huntington być nie może) pisze: „Gdyby wszyscy ci, którzy pracują na czarno w USA, zostali wydalen z kraju, skutki dla amerykańskiej gospodarki byłyby... niewiele mniej niż tragiczne... [...]”.

Fuentes, 2005: 114

Być może łączy nas to, o czym Huntington myśli, że nas dzieli – wielokulturowość kręgu hiszpańskiego języka. Jako Hispanoamerykanie posługujemy się językiem hiszpańskim i jesteśmy jednocześnie Indoeuropejczykami i Afroamerykanami. Wywodzimy się z narodu hiszpańskiego, którego nie sposób zrozumieć, jeśli nie weźmie się pod uwagę wielości ras i języków, które go stworzyły – Celtów, Iberów, Greków, Fenicjan, Rzymian, Arabów, Żydów i Wizygotów. Język, którego używamy, sięga korzeniami do mowy Celtów i Iberów, zaraz potem do łaciny, następnie wzbogaciła go duża dawka słów arabskich i ukształtowali trzynastowieczni Żydzi na dworze króla Kastylii Alfonsa Mądrego.

Te wszystkie elementy wzbogacają, a nie zubażają naszą kulturę.

Fuentes, 2005: 117

Gorzki esej przesycony emocjami zakorzenionymi w bólu, które oddają prawdę jednostkowego doświadczenia, ale precyzji intelektualnej analizy raczej nie służy. Można byłoby w tych słowach odnaleźć nic wspólną: kontrstanowiska Fuentesa wobec Huntingtona z kontrstanowiskiem Saida i Achebe wobec Conrada czy Daouda wobec Camusa. Konteksty geograficzne odmienne, pola wrażliwości opresjonowanych wobec opresorów (jeżeli tych terminów używać) zbliżone...

K.D.: W odpowiedzi na przytoczony cytat można byłoby przytoczyć inny, który każe zniuansować krytyczny kontekst Fuentesa:

Rozwój Zachodu zależał w znacznej mierze od użycia przemocy. Od tego, że układ sił między Europejczykami a ich zamorskimi przeciwnikami przechylał się na korzyść tych pierwszych. Ludziom Zachodu udało się stworzyć między 1500 a 1750 rokiem pierwsze światowe imperium przede wszystkim dzięki wynalazkom ułatwiającym prowadzenie wojny... Zachód nie podbił świata dzięki wyższości swoich ideałów, wartości czy religii (na którą nawróciło się niewielu przedstawicieli innych cywilizacji, lecz dzięki przewadze w stosowaniu zorganizowanej przemocy. Ludzie Zachodu często o tym zapominają, ludzie spoza kręgu tej cywilizacji – nigdy.

Huntington, 1997: 59–60

W.T.-K.: Socjologiczny fragment zaczerpnięty z analizy geografa:

Przeprowadzona analiza reprezentowanych wartości i planów rodzinno-prokreacyjnych latynoamerykańskiej młodzieży akademickiej kształtuje ciekawy obraz, częściowo bliski polskiemu społeczeństwu, w którym nowoczesne zachowania ścierają się z tradycyjnymi wartościami (Slany 2002). Tradycyjność przejawia się w podkreślaniu miejsca rodziny oraz przyjaciół w życiu respondentów, którzy przedkładają życie osobiste nad zawodowe oraz interesy kolektywne nad indywidualne. Dla studentów z Ameryki Łacińskiej praca jest równie ważna jak przyjaciele, jednakże wbrew tendencjom skomercjalizowanego świata, duchowe potrzeby stawiają oni ponad materialne.

Dembicz, 2014: 118

K.D.: Dziękuję za przypomnienie fragmentu z moich prac badawczych. W tym konkretnym przypadku bardzo zaskakujące dla mnie było to, że po-

mimo zachłyśnięcia się światem materialnym, dążeniem do posiadania, młodzi Latynoamerykanie (badałam młodzież akademicką) nie zapomnieli o świecie duchowym. Wydaje mi się, że to jest ugruntowane w ich tożsamościach. Zebrałam informacje od 500 respondentów, z takich krajów jak: Brazylia, Kuba, Kostaryka, Kolumbia i Meksyk. Między studentami z tych państw można było zaobserwować różnice. W przypadku Kolumbii i Meksyku szczególnie relacja człowieka ze środowiskiem sprawia, że element duchowości jest cały czas obecny. On powoduje, że nie tracą wrażliwości i radości czerpania z życia dnia codziennego. Pomimo indywidualizacji życia więzy społeczne są bardzo silne. Życie we wspólnocie jest bardziej intensywne niż w krajach europejskich. Może to wynikać ze stosunkowo krótkiego okresu modernizacji, ale też modelu rodzin. Proces urbanizacji w Europie to proces bardzo długi, w Ameryce Łacińskiej druga połowa XX wieku, czyli 50 lat, przyniosła radykalne zmiany. Zmieniło się otoczenie, ale nawyki, postawy i tradycje zmieniały się wolniej. Dziadkowie i rodzice pamiętają jeszcze o wspólnym biesiadowaniu. U nas powszechnie występuje forma rodziny nuklearnej. Choć dzisiaj i w Ameryce Łacińskiej ten rodzaj rodziny jest coraz bardziej powszechny, to zmiany w tej kwestii przynoszą lata 80. Często w jednym gospodarstwie domowym współżyją ze sobą trzy pokolenia, które wychowywały się w różnych warunkach społecznych, czyli pełnej integracji z naturą, uprzemysławiania, a obecnie dominacji usług w gospodarce. Żeby to jakoś w sposób prosty przedstawić, można to opisać w ten sposób, że w takiej rodzinie dziadek chodzi zrywać kawę do ogródka, własnoręcznie ją mieli i przygotowuje do spożycia, jego córka pracuje w mieście w usługach, a jej dzieci studiuje. Wydaje mi się, że młodzież jest za blisko tradycji, by całkowicie o niej zapomnieć. W naszym świecie słychać głosy, aby w kanonie uniwersalnych wartości uwzględnić elementy tradycji. Latynoamerykanom jest łatwiej, bo w niejednym wymiarze oni od tej tradycji daleko nie odeszli. Nie zerwali połączeń. W Europie proces zmiany społecznej został rozciągnięty w czasie. W Ameryce Łacińskiej – nie. To widać bardzo dobrze w filmach latynoamerykańskich, w których samotność wyobcowanej w nowoczesnym świecie jednostki konfrontuje się ze wsparciem otrzymywanym od rodziny. W czasie kryzysu to rodzina jest wsparciem. U nas bardzo rzadko.

W.T.-K.: W zachodniej części Europy to państwo jest odpowiedzialne za dostarczanie usług publicznych. Więzy społeczne utrzymują ci, którzy chcą,

a nie ci, którzy muszą... Pytanie o jakość tych więzi w różnych częściach kontynentu to istotny temat badawczy – na oddzielną rozmowę.

K.D.: Mam nadzieję, że w krajach byłego bloku socjalistycznego jest jeszcze żywa spuścizna po tak zwanej samopomocy. Że nie daliśmy się totalnie osłepić indywidualizacji życia.

W.T.-K.: Indywidualizację postrzegam jako jeden z przejawów procesu samoalienacji, tego z wynalazków nowoczesności, który polepszaniu naszej kondycji psychicznej nie służy. Przynajmniej od czasów Arystotelesa wiadomo, że podobnie jak wiele innych gatunków w świecie zwierząt jesteśmy istotami społecznymi. I system konkurencji to nie jedyna forma życia społecznego, dla realizacji której inni ludzie są nam potrzebni... Zwróćmy się jednak (w ramach pewnej przeciwwagi) w stronę dobrych praktyk w wybranym kontekście środowiskowym:

Żadne inne państwo Ameryki Łacińskiej, a być może i żadne inne na świecie, nie zrobiło więcej, by wypromować wizerunek kraju przyjaznego dla środowiska. W 1949 roku, po wojnie domowej, która sprawiła, że niewielu ludzi mogło czuć się szczęśliwymi, Kostaryka zlikwidowała konstytucyjnie swoją armię, co było bezprecedensowym posunięciem w tamtym czasie, i przesunęła wszystkie środki przeznaczone na wojsko na opiekę zdrowotną, edukację i ochronę środowiska. Ten śmiały krok zapoczątkował szybki wzrost gospodarczy, a dziś kraj przoduje w Ameryce Łacińskiej pod względem wskaźników w dziedzinie zdrowia i wykształcenia. Średnia długość życia jest tu teraz dłuższa niż w Stanach Zjednoczonych. Przez wiele lat mieszkańcy Kostaryki zajmowali pierwsze miejsce zarówno w rankingu Happy Planet Index [...], jak i World Database of Happiness [...]. Prawie 25 procent powierzchni kraju jest chronione w formie rezerwatów i parków narodowych (procentowo jest to najwyższy wskaźnik ochrony powierzchniowej na świecie) i w Kostaryce przypada więcej drzew na mieszkańca i na kilometr kwadratowy niż w jakimkolwiek innym kraju. W ciągu ostatnich trzydziestu lat powierzchnia terenów zalesionych ogromnie wzrosła – w rzeczywistości od lat 80. XX wieku więcej niż podwoiła się – dzięki sadzeniu drzew i innym środkom zapobiegającym wylesianiu, częściowo finansowanym z podatku od paliw. Rząd państwa zobowiązał się, że Kostaryka zostanie pierwszym na świecie państwem

neutralnym węglowo i według stanu na 2015 rok osiągnęła zamierzony cel w 81 procentach.

Wszystkie te rzeczy, wraz z talerzem smakowitego *gallo pinto* [...] i odrobiną wszechobecnego sosu *lizano*, złożyły się na niepowtarzalne i wspaniałe doświadczenie kulturowe. Nic dziwnego, że turystyka ma największy udział w gospodarce Kostaryki, przynosząc więcej zysku niż eksport kawy, bananów i ananasów razem wziętych. W 2015 roku do kraju przyjechało dwa i pół miliona cudzoziemców, około jednego turysty na każdych dwóch mieszkańców, i ponad połowa z tych wizyt była związana z ekoturystyką. Współczesna gospodarka Kostaryki uszlaby bez parków narodowych; przynoszą one obojętne korzyści biznesowi i ochronie przyrody.

Strycker, 2019: 139–140

K.D.: Niestety, świat nie jest tak piękny i różowy, jak go opisują. Kostaryka to również jeden z krajów Ameryki Łacińskiej o najwyższych wskaźnikach dysproporcji społecznych. Turystyka w Kostaryce jest masowa i ukierunkowana na tak zwany *sol y playa*, czyli słońce i plaże. Przedrostek „eko” to efekt bardzo dobrej promocji kraju, wycieczek fakultatywnych, wypoczynku oferowanego na plaży w ośrodkach *all inclusive*. Ta promocja ma niewiele wspólnego ze skutecznymi działaniami proekologicznymi. Prezydent Kostaryki powiedział, że do 2020 roku jego kraj będzie wolny od śladu węglowego. Kostaryka wytwarza energię elektryczną w większości z hydroelektrowni. Na wybrzeżu funkcjonuje jeszcze kilka elektrociepłowni. Ale problemem jest transport towarów i osób, który opiera się na drogowych rozwiązaniach. Niestety, transport zbiorowy w zdecydowanej mierze jest prywatny i niewiele ma wspólnego z ekologicznymi rozwiązaniami. Model rozwoju społecznego Kostaryki oparty jest na usługach znacząco powiązanych z sektorem turystyki, nieruchomości, IT. Kultura posiadania jest bardzo silna szczególnie w środowisku miejskim.

W.T.-K.: Ma to związek z turystyką?

K.D.: Nie tylko. Ma to związek z modelami rozwoju rozpowszechnionymi jeszcze w drugiej połowie XIX wieku, kiedy wszedł kapitał amerykański, inwestując w sektor wydobywczy, transportowy i oczywiście agroeksportowy. Zakładał plantacje bananowe na masową skalę. Elity kostarykańskie zapatrzyły się w amerykański styl życia, czego dowodem jest powszechność imion

angielskich wśród Kostarykańczyków, takich jak Caylor, Elvis, Johnny, Freddy, Ronny, ale też centra handlowe, fast foody. I to jest jedna Kostaryka. Jest jeszcze ta druga: wiejska, proekologiczna.

W.T.-K.: Pozostają mniej więcej w proporcjach pół na pół?

K.D.: Tak. Przyjezdnych oczekujących ekologicznych rozwiązań mogą zaskoczyć mało ekologiczne rozwiązania w stolicy kraju. Tramwaje w San Jose zostały zlikwidowane w latach 60. W latach 80. całkowicie zlikwidowano pasażerski transport kolejowy. Wszystko przerzucono na transport kołowy, samochodowy, benzynę i diesel. W efekcie mamy zasmrodzone, zakorkowane miasta. Transport publiczny rozłożony został na łopatki. Obecnie sztandarem projektem jest uruchomienie linii pociągu elektrycznego. Jedna linia nie rozwiąże niczego. Kiedy zatem słyszę, że Kostaryka jest ekologiczna, to mówię: stań o 12.00 w centrum San Jose i poodychaj, trąbienie, zniszczone drogi, dziury i wszyscy muszą mieć SUV-y z napędem 4×4 w liczbie nie jeden, ale dwa, trzy, na rodzinę...

W.T.-K.: A przyroda rzeczywiście jest taka zadziwiająca?

K.D.: Jest przepiękna. To jest ta druga Kostaryka – z pięknymi plażami i lasami tropikalnymi. Jednak obok pięknych plaż mamy dzikie wysypiska śmieci. Kantony na północnym wschodzie z najpiękniejszymi plażami w rankingach recyklingu sytuują się na ostatnich miejscach. Mają największe wysypiska śmieci. Kraj nie ma zasobów finansowych, żeby poradzić sobie ze śmieciami. Stale wzrastający konsumpcjonizm elit aspirujących do „postępu” oraz przemysł turystyczny produkują śmieci na niespotykaną dotąd skalę. Pandemia uderzyła w 70% społeczeństwa zatrudnionego w przemyśle turystycznym. Ludzie stracili źródła dochodu i nawet w okresie lockdownu próbowali wrócić do poprzednich zajęć. Efektem był dramatyczny wzrost zachorowalności. Światowy kryzys z niejednakową intensywnością dotyka wszystkich.

W.T.-K.:

Wallerstein ukuł termin system–świat nowoczesny, mając na myśli kształtowanie się, skład i dynamikę kapitalizmu w skali globalnej. Z perspektywy

transatlantyckiej, a przede wszystkim pod wpływem latynoamerykańskiej teorii zależności, rozwinął własne kategorie analityczne, które pozwoliły mu zrozumieć–wyjaśnić logikę kapitału.

Wallerstein utrzymuje, że od samego początku (XVI w.) system–świat stworzył nierówności strukturalne między regionami handlowymi, ponieważ zasoby wydobywane w Ameryce pozwoliły ustanowić i rozwinąć nierównoprawne stosunki. W rezultacie Ameryka Hiszpańska stała się pierwszą peryferią Europy Zachodniej. [...]

Wyłonienie się nowoczesnego systemu–świata było dla Ameryki Hiszpańskiej i Karaibów jednoznaczne z powstaniem pierwszego horyzontu kolonialnego. Panowanie hiszpańsko-portugalskie stworzyło warunki nieodzowne do powstania czegoś, co Aníbal Quijano nazwał kolonialnością władzy. Faktycznie nowoczesny system–świat i kolonialność władzy są z sobą zsynchronizowane. W ten sposób wzór panowania kolonizatorów nad skolonizowanymi zorganizowano i ustanowiono na gruncie idei „rasowej”. Klasyfikacja rasowa pociągnęła za sobą wyrugowanie „rasy” miejscowej nie tylko z ziemi, ale również z tożsamości – ludy Azteków, Majów, Mapuczów, ludy Keczua i Ajmara itd. stały się po prostu „Indianami”. Należy tu wspomnieć o tym, że w tym procesie identyfikacji i klasyfikacji Indianin nigdy nie przestał walczyć [...] i że opór wobec władzy kolonialnej nigdy nie ustał. Poczynając od podboju Ameryki, wprowadzono nowy stosunek władzy – nie tylko rasowy i ontologiczny, ale również epistemiczny. Kolonialność władzy instalowała się równolegle z narzucaniem nowego wzoru poznawczego. Ewangelizacja Indian oznaczała nie tylko próbę przeniknięcia do etyczno-mitycznego trzonu ich wyobraźni, ale również doprowadzenia do rekonfiguracji ich procesów gnoseologicznych.

Idea rasowa, stwierdza Quijano (1998), kształtowała się podczas wojen, które toczyły się w świecie iberyjskim i były nazywane „rekonkwistą”, ponieważ w wojnach tych chrześcijanie stojący po stronie kontrreformacji wymieszali w swojej percepcji różnice religijne z różnicami fenotypicznymi. Jakże inaczej można wyjaśnić wymóg posiadania „zaświadczeń o czystości krwi”, którzy przeciwko muzułmanom i Żydom wprowadzili zwycięzcy? Idea „rasowa” jako siedlisko i źródło konkretnych stosunków społecznych i kulturowych opartych na różnicach biologicznych zrodziła się jednak w Ameryce wraz z nowoczesnością i systemem–światem.

W toku tych klasyfikacji rasowych rozwijały się praktyki etniczno-społeczne panowania, kontroli i wyzysku. Straszne warunki pracy i niewolnictwo doprowadziły do niemal całkowitej eksterminacji Indian na Karaibach [Bartolomé de Las Casas oceniał, że w latach 1495–1503 na wyspach karaibskich znikły 3 miliony osób – przyp. aut.] i poważnie zagroziły przetrwaniu rodzimej ludności Ameryki. W związku z ryzykiem utraty najcenniejszego dobra – indiańskiej siły roboczej – Korona Kastylii postanowiła zastąpić niewolnictwo poddaństwem. Hiszpanie wprowadzili nowe formy pracy przymusowej, takie jak *encomienda*, która była szczególnym sposobem produkcji powiązaniem z kapitalizmem [...]. Faktycznie „w ten sposób narzucono systematyczny rasowy podział pracy” (Quijano 2000: 204).

Rasowa organizacja pracy była powiązana z dynamiką kapitału. Wskaźnik śmiertelności Indian zmusił Europejczyków do importu siły roboczej za pośrednictwem handlu niewolnikami [...]. Siła robocza (ludności indiańskiej i czarnej) uprzedmiotowiona w produktach eksportowanych na rynek europejski i tym samym wpisana w logikę systemu–świata nie była opłacana. Rodziła się rasowo zróżnicowana piramida społeczna.

Andrade, 2012: 23–26

Dla społeczeństw latynoamerykańskich dekolonizacja pozostała zadaniem do wykonania. Zapomniani przez historię, ponosząc klęski i fiaska, nadal uczyli się metod organizacji koniecznych do przeprowadzenia politycznych, gospodarczych, społecznych i kulturalnych przeobrażeń Ameryki Łacińskiej i je wypróbowywali. Nie przypadkiem to chłopci (Ruch Bezrolnych Pracowników Wiejskich w Brazylii) i Indianie (ruch neozapatystowski) byli w ciągu minionych 20 lat głównymi aktorami walk społecznych.

Andrade, 2012: 65–66

Walk ludowych w Ameryce Łacińskiej nie można analizować po prostu z perspektywy europocentrycznej, która cechuje podejścia socjologii tradycyjnej i pozytywistycznej, a także klasyczną teorię marksistowską oraz postmodernistyczne teorie kultury. Endogeniczna dynamika procesów latynoamerykańskich zasługuje na to, aby używać pojęć i kategorii bliższych nie tylko miejscom, z których je wypowiadamy, ale również bliższych naszemu położeniu w sferze produkcji materialnej i symbolicznej.

Andrade, 2012: 68

Czy Pani Profesor zgadza się z diagnozą meksykańskiego socjologa?

K.D.: Tak, całkowicie. Mówi się tu o epistemologiach Południa, o których już mówiliśmy, a kwestie dekolonizacji idei przewijają się przez całą naszą rozmowę. Oprócz Enrique Dussela wątek ten podnosi Horacio Cerutti Guldberg. Obydwaj filozofowie są Argentyńczykami i obydwaj mieszkają w Meksyku. Za bardzo się nie lubią, a przyczyną może być konkurencja. Filozoficzny wywód Guldberga dotyczy głównie kwestii utopii oraz tego, czym jest Ameryka, nasza Ameryka, i jak ją powinniśmy rozumieć. Według niego Ameryka Łacińska uwierzyła w to, że jest utopijna. Mówi o tym również filozof urugwajski Ainsa. Latynosi uwierzyli, że są mieszkańcami regionu, w którym spełnia się to, co niemożliwe.

W.T.-K.: Próbują urzeczywistnić utopię?

K.D.: Myślę, że tak. Ameryka Łacińska to kontynent rewolucji. Przez setki lat próba wyrównania szans wydawała się działaniem utopijnym.

W.T.-K.: W nim mamy pokładać nadzieję?

K.D.: **Ameryka Łacińska sama w sobie jest nadzieją. Dla wszystkich.** Dlatego, że ma wiarę w siebie. Najlepszym odzwierciedleniem tego jest debata nad terminem „Ameryka Łacińska”, dzisiaj powszechnym, chociaż wprowadzonym do stosunków międzynarodowych po II wojnie światowej, a skonstruowanym w II połowie XIX wieku. Część osób w Ameryce Łacińskiej jest mu przeciwna, twierdząc, że należy go zastąpić innym, gdyż ten został narzucony. Kraje Ameryki Łacińskiej zdają sobie sprawę, że rozwiązaniem nie jest byt, jakim jest Ameryka Łacińska. Natomiast póki co jest to jedyna koncepcja, która jednoczy ich w działaniu. Wiedzą, że tylko zjednoczeni w działaniu mogą przezwyciężyć problemy i przeszkody, czy to natury społecznej, ekonomicznej czy politycznej. W obecnej sytuacji pandemicznej widać, że zamykanie granic działa na krótką metę. Wszyscy chyba zresztą to widzą. Latynoamerykanie wiedzą, że są idee, które ich łączą.

W.T.-K.: Wspólna historia, język...

K.D.: ...z perspektywy historycznej – tak: nasza Ameryka José Martíego, ale z perspektywy przyszłości to przede wszystkim **sposób patrzenia na dobro, jakim jest przyroda i drugi człowiek**. Dzisiaj to właśnie ich łączy.

W.T.-K.: Bardzo dziękuję.

Bogumiła Lisocka-Jaegermann

„...obraz zawsze będzie niespójny...”

WT-K.:

– Pewien krytyk niemiecki zapytał mnie kiedyś, dlaczego Ameryka Łacińska posiada wielkich powieściopisarzy, a nie posiada wielkich filozofów. Bo jesteśmy barbarzyńcami, odpowiedziałem, bo na szczęście ratujemy się przed wielkim racjonalistycznym rozłamem. Jak uratowali się Rosjanie, Skandynawowie, Hiszpanie i inni. Jeżeli pragniesz naszej *Weltanschauung* [...], powiedziałem, poszukaj jej w naszych powieściach, nie w naszej czystej myśli.

Sábato, 2011: 197–198

Chyba trudno o lepszy tytuł do formułowania diagnozy danej kultury od świadectwa człowieka, który z niej pochodzi? Przystąpiłam do formułowania pytań badawczych stanowiących próbę wywiedzenia konsekwencji z zarysowanego założenia. Próba oglądu mozaiki kultur poprzez konteksty literackich tekstów źródłowych okazała się zadaniem trudnym. Jak bowiem nakreślić spójny obraz, korzystając z nieskończonej liczby danych, a taki wydaje się zbiór autorów wybitnych i mniej wybitnych, ale zawsze znaczących, wywodzących się z „zakazanego kontynentu”, który „w tak małych i zaniebanych krajach jak Nikaragua i Peru wydał tak gigantycznych poetów jak Dario i Vallejo” (Sábato, 2011: 16, 122)? Region obejmujący „ok. 1/7 powierzchni ziemskich lądów, zamieszkały przez ponad 500 mln ludzi będących obywatelami 34 niepodległych państw i 12 terytoriów zależnych (przy wspólnym potraktowaniu Ameryki Łacińskiej i Karaibów)” (Lisocka-Jaegermann, 2019: 115) stanowi ogromny teren eksploracji oraz stwarza wiele trudności, na które składają się: geografia, przyroda, historia, „ludzie wszelakich ras i konduity wszelakiej” (García Márquez, 2004b: 42).

Dla potrzeb tej rozmowy ograniczyłam liczbę elementów zbioru, koncentrując się na twórczości autorów kontynentalnych, wśród których znaleźli się: Jorge Amado, José Maria Arguedas, José Bianco, Jorge Luis Borges, Julio Cortázar, Gabriel García Márquez, Pablo Neruda, Julio Ramón Ribeyro, Ernesto Sábato, Mario Vargas Llosa. (Stąd też nieobecność m.in. takich twórców jak: Juan José Arreola, Miguel Ángel Asturias, Guillermo Cabrera Infante, Onelio Jorge Cardoso, Alejo Carpentier, Manuel Cofino, Edmundo Desnoes, Carlos Fuentes, Jorge Ibargüengoitia, José Lezama Lima, Lisandro Otero, Octavio Paz, Virgilio Piñera, Juan Rulfo, z którymi planuję się „spotkać” w innej publikacji). Powieść (opowiadanie, wiersz, reportaż) jako

źródło poznania – takie było założenie metodologiczne, w ramach którego przygotowałam pytania badawcze. Jak nakreślić spójny obraz kontynentu z całym dziedzictwem jego skomplikowanej kolonialno-niewolniczej historii, różnorodności kultur i złożoności języków? Czy w kontekście owego procesu poznawania wybrani autorzy będą reprezentatywni? Czy istnieje byt, który za Witoldem Gombrowiczem moglibyśmy określić mianem „rzeczywistości południowoamerykańskiej” oraz „wrażliwości południowoamerykańskiej” (Gombrowicz, 2006: 5)?

B.L.-J.: Dlaczego chcemy mieć spójny obraz i na czym ten spójny obraz miałby polegać? Bo ja mam wrażenie, że ten **obraz zawsze będzie niespójny**.

W.T.-K.: Miałam na myśli ogólnoludzką, jak mi się wydawało, tęsknotę za spójnością. Ona nie jest ogólnoludzka?

B.L.-J.: Ona nie jest ogólnoludzka. Ona jest zachodnia. Moim zdaniem ona jest w sposób jednoznaczny zachodnia. To my oczekujemy, że wszystko będzie białe albo czarne, dobre albo złe. I wszystko musi być wpisane w Kartezjański wzorzec.

W.T.-K.: Na Wielkiego Racjonalizatora nie mogę patrzeć inaczej jak poprzez sposób, w jaki traktował zwierzęta, przez to, jakiego typu eksperymentom poddawał psy – co nie znaczy, że status moralny nauki eksperymentującej na bardziej odległych gatunkowi ludzkiemu zwierzętach jest mniej problematyczny. Wracając do spójności, można ją chyba zilustrować jako puzzle: wszystkie kawałki muszą do siebie pasować. W kulturach latynoamerykańskich to tak nie działa?

B.L.-J.: Nie działa. Kawałki nie będą do siebie pasowały.

W.T.-K.: Nasze wyobrażenia są błędne?

B.L.-J.: Nasze oczekiwania są błędne w punkcie wyjścia. My oczekujemy **spójności**, tymczasem rzeczywistość jest tam niezwykle różnorodna i niekoniecznie toczy się zgodnie z naszymi wyobrażeniami o tym, co jest możliwe, a co jest niemożliwe.

W.T.-K.: Próbuje jakoś mentalnie się do tego kontynentu przybliżyć. Chyba stąd to ambiwalentne słowo: spójność.

B.L.-J.: Gdybyśmy postawili sobie skromniejszy cel odkrycia istotnych wątków charakteryzujących tamtą rzeczywistość i odbiegających od naszych wyobrażeń, naszych poglądów, to byłibyśmy...

W.T.-K.: ...bliżej prawdy?

B.L.-J.: Tak zwanej. Jestem silnie związana z literaturą piękną i przekonaniem, że ona bardzo pomaga zrozumieć rzeczy trudne do zrozumienia, natomiast ona na pewno nie może być jedynym źródłem poznania, ona pomaga budować wątki przybliżające nas do rzeczywistości, zwłaszcza w sferach trudnych do ujęcia w obrębie nauki. Nauka, jaka jest, wszyscy wiemy: podziały dyscyplinarne, kryteria racjonalności. Ale istnieją przecież także ulotne rzeczy, takie jak odczucia, wrażenia, coś, co czasem kieruje naszym postępowaniem, a co jest bardzo trudne do zdefiniowania i zupełnie nie da się tego wytłumaczyć przy użyciu argumentów racjonalnych. Literatura daje nam w to wgląd. Pozwala nam to zrozumieć. Przy okazji mam nielatynoamerykański przykład. Pochodząca z Polski pisarka, Ewa Hofman, która jako kilkunastoletnie dziecko wyemigrowała do Stanów Zjednoczonych, napisała książkę: *Zgubione w przekładzie*. Opowiada o człowieku, który w kraju zamieszkania kształcił się, studiował na uniwersytecie, zrobił karierę zawodową, jest symbolem niekwestionowanego sukcesu. Czego komuś takiemu może w życiu brakować?

W.T.-K.: Mówi o sobie?

B.L.-J.: Tak. Mówi o rzeczach nieprzekładalnych z języka polskiego na język angielski nawet w środowisku ludzi wykształconych, funkcjonujących na uniwersytetach. Rzeczach ulotnych, wymagających znajomości kontekstu, bardzo mocno splecionych z uczuciami. Przeczytałam tę książkę w jeden dzień, w bibliotece, podczas pierwszego tygodnia pobytu w Stanach Zjednoczonych. Ktoś mi o niej wspomniał, kiedy jeszcze nie było tłumaczenia na język polski, obecnie przekład już jest. Jako geograf zajmowałam się migracjami. Zawsze uważałam, że decyzje migracyjne są niezwykle złożone, wpływa na nie wiele czynników nie poddających się prostej argumentacji: ktoś z miejsca, gdzie

jest mu generalnie źle, jedzie do miejsca, gdzie będzie mu dobrze. Czasem jest dokładnie odwrotnie. Ludzie podejmują trudne decyzje migracyjne, których następstwa bywają niejednoznaczne. Podczas pobytu w Stanach Zjednoczonych zajmowałam się między innymi migrantami kubańskimi. Byli to ludzie poznani przeze mnie wcześniej na Kubie w okolicznościach towarzyskich. Nakłoniłam ich do rozmów głęboko wnikających w to, co się czuje po przyjeździe do kraju, o którym się zawsze marzyło, po kilku latach pobytu w nim. Opowiadali mi o sprawach, o których nie powiedzieliby żadnemu socjologowi.

W.T.-K.: O upokorzeniu?

B.L.-J.: O poczuciu, że dali się omamić wizji, która była utopijna. Miała niewiele wspólnego z rzeczywistością. Samo przyznanie się przed sobą do tego jest bardzo trudne. Potem następuje nagromadzenie elementów mitycznej układanki, którą się zbudowało. To są intelektualisci, którzy wyobrażali sobie, że po przekroczeniu progu księgarni w Miami zobaczą na półkach te wszystkie książki, które chcieli przeczytać przez całe życie, a nie mogli. A w tej księgarni było najwięcej poradników typu: jak zarobić milion dolarów w dwa tygodnie. Ukochane książki trzeba było sobie sprowadzić. Bardzo wiele trudnych osobowościowo spraw. Warto czytać literaturę piękną: jest w niej miejsce na opowiadanie historii nieobecnych w literaturze fachowej, tamta powstaje zgodnie z innymi regułami. Na szczęście humanistyka rozwija się, powstają nowe podejścia, próby mierzenia się ze złożonymi zagadnieniami. W kwestii dostarczenia możliwości rozumienia świata **romans geografii z literaturą piękną** jest dla mnie **bardzo płodnym mariażem**. Literatura nam w tym pomaga, chociaż oczywiście sama literatura nie wystarczy. Trzeba wiedzieć, na czym autorzy budują swoje teksty. Trzeba wiedzieć, kim są autorzy, w jakim kontekście tworzą. To zadanie dla kogoś, kto nie boi się przekraczania podziałów dyscyplinarnych: wychodzenia poza jedne dyscypliny badawcze, wkraczania w inne. W tym kierunku podąża nauka światowa. Czasem rozmawiam z koleżankami i kolegami pracującymi na różnych uczelniach, pytają: Ty – jako antropolog – pracujesz na Wydziale Geografii? Albo: Ty – jako geograf – pracujesz na Wydziale Antropologii? A dlaczego nie? My tutaj, w Polsce, obecnie próbujemy wędrować w odwrotną stronę, jednocześnie wycierając sobie usta koniecznością prowadzenia badań interdyscyplinarnych, transdyscyplinarnych... Mając to na uwadze, tym bardziej

uwazam, że czytanie literatury pięknej przez ludzi zajmujących się krajami pozaeuropejskimi jest wyjątkowo pożyteczne. I chyba nie dotyczy to tylko Ameryki Łacińskiej, ale też literatury afrykańskiej czy azjatyckiej.

W.T.-K.: Dotknęłyśmy zasady ogólnej?

B.L.-J.: Powiedziałabym, że tak. Warto zaglądać do literatury pięknej, zwłaszcza kiedy ma się poczucie, że w rozumieniu jakiegoś zjawiska społecznego, kulturowego stanęliśmy przed ścianą, której nie jesteśmy w stanie bez pomocy tekstów kultury ani przeskoczyć ani obejść.

W.T.-K.: Jeżeli człowiek Zachodu chce dowiedzieć się czegoś o kulturach latynoamerykańskich, powinien sięgnąć do ich literatury pięknej?

B.L.-J.: Siegnąć też do literatury pięknej.

W.T.-K.: Literatura piękna, znajomość faktograficzna tamtejszych kontekstów oraz doświadczenie bezpośredniego kontaktu z ludźmi?

B.L.-J.: Tak byłoby najlepiej. To wszystko mocno się ze sobą splata, uwzględnienie jednego elementu układanki będzie niewystarczające. Trwa dyskusja, na ile fakt, że ludzie we współczesnym świecie tak dużo podróżują, pomaga im ten świat zrozumieć. Myślę, że same podróże niczego nie wyjaśniają: wielu ludzi wyjeżdża gdzieś po to, żeby utwierdzić się w swoich wcześniejszych przekonaniach.

W.T.-K.: Że żyją w najlepszej z kultur?

B.L.-J.: Tak. Myślę, że zwłaszcza masowa turystyka bardzo sprzyja tapłaniu się w swoich uprzedzeniach.

W.T.-K.: Oprócz słowa „spójność” jest jeszcze inne, równie kontrowersyjne: „jedność”.

B.L.-J.: Gdy zaczynałam swą karierę latynoamerykanistki, pojawiało się sporo tekstów typu: Ameryka Łacińska – jedność czy różnorodność? Właściwie

stosunkowo niedawno zaczęliśmy zauważać, że to jest „jedność” z naszego punktu widzenia. Przecież sam termin „Ameryka Łacińska” został ukuty w Europie...

W.T.-K.: ...przez Francuzów.

B.L.-J.: Przez Francuzów. Było nam wygodnie nazwać kontynent za pośrednictwem jednego upraszczającego określenia. Jak już sobie tę „jedność” zdefiniowaliśmy, rozpoczęliśmy poszukiwania elementów, które za tą wynalezioną przez nas „jednością” stoją. Tymczasem im dłużej i uważniej człowiek temu kontynentowi się przygląda, tym więcej widzi różnorodności. Przestaje dostrzegać „jedność”, bo już jej nie szuka. Czasem zderza się z oglądem tamtejszym, oddolnym, rozbijającym „jedność” w proch i pył. Pamiętam rozmowę z młodym Kubańczykiem, wychowanym w rodzinie kubańskiej, w Miami. Powiedział, że on w ogóle nie wiedział, że jest „jakimś Latynoamerykaninem” albo „Latynosem”. Wychował się jako Kubańczyk i wydawało mu się, że to jest osobny byt do momentu, w którym podczas studiów zamieszkał z Nikaraguańczykiem. Okazało się, że podobnie mówią po hiszpańsku, jedzą podobne potrawy, słuchają podobnej muzyki. Odkrył, że Kuba jest częścią Ameryki Łacińskiej! To było dla niego niesamowite. Mówił o czymś, co z punktu widzenia Europejczyka jest pierwszym etapem klasyfikacji: Latynoamerykanie – i tu wpisujemy to i owo... Kolejne słowo: „**reprezentatywność**”. „Reprezentatywny” – dla czego? Dla całej Ameryki Łacińskiej? To znaczy, że ci auto-rzy pozwalają nam...

W.T.-K.: ...lepiej rozumieć?

B.L.-J.: Tak, to na pewno, ale pozwalają nam lepiej rozumieć różne rzeczy. Bo każdy z nich, przynajmniej w moim wypadku, wniósł co innego do moich prób zbliżenia się do rzeczywistości latynoamerykańskiej. Słowo „reprezentatywny” interpretujemy jako...

W.T.-K.: ...element jakiegoś kanonu.

B.L.-J.: Ja od kanonu bym uciekała. Czy istnieje byt, który można byłoby określić mianem „rzeczywistości południowoamerykańskiej” czy „wrażliwości południowoamerykańskiej”? Według mnie nie istnieje.

W.T.-K.: Gombrowicz nie miał racji?

B.L.-J.: Tak bym nie powiedziała. To jeden ze sposobów patrzenia. Gombrowicz tak na to patrzył.

W.T.-K.: Może prowokował...

B.L.-J.: Może... Jest różnica między kimś, kto żyje w środowisku intelektualistów Buenos Aires, a kimś, kto jest chłopem na Kubie. Obydwaj mówią po hiszpańsku, ale mówią inaczej. To są bardzo różni ludzie, mówiłabym zatem o **wielu rzeczywistościach**. Skupiłabym się na pokazywaniu **różnorodności**. Z drugiej strony oczywistym jest, że wszyscy jesteśmy ludźmi, oni stamtąd i my stąd, i nie różnimy się tak bardzo jako ludzie. Staram się walczyć z lukrem egzotyki, którym maluje się Amerykę Łacińską, zwłaszcza w popularnych publikacjach: tutaj nic innego nie robią, tylko tańczą sambę, tam noszą wielkie kapelusze i grają na gitarach...

W.T.-K.: Obrazki sklecone na potrzeby turystów?

B.L.-J.: Tak, ale te obrazki bardzo silnie wpływają na wyobraźnię. Kiedy poznajemy coś, co jest w jakiś sposób inne, skupiamy się na tej inności, a nie na tym, co wspólne. Pamiętam, że kiedyś hasłem, które niestety w tej chwili w Polsce nie jest już hasłem głośnym, była edukacja globalna, czyli próby wpisania w programy szkolne i w edukację pozaformalną wiedzy o współczesnym świecie. A ten zmienia się tak szybko, że jak się o nim uczymy w szkole, to uczymy się o tym, co już kiedyś było, jako dorośli mamy do czynienia z całkiem innym światem niż ten, który kiedyś znaliśmy. Jednym z elementów edukacji globalnej było dążenie do odegzytowania innych niż nasze społeczności. Współpracowałam kiedyś z organizacją pozarządową przygotowującą program edukacyjny dla dzieci. Szukaliśmy fotografii z różnych miejsc pokazujących ludzi w zwyczajnych sytuacjach: ktoś coś kupuje na straganie, ktoś idzie ulicą, wygląd ulicy, nie takiej gdzie 3/4 mieszkańców chodzi w strojach ludowych, zwykła ulica w zwykłym latynoamerykańskim mieście. Okazało się, że strasznie trudno takie fotografie znaleźć wśród Polaków podróżujących do krajów Ameryki Łacińskiej. Wszyscy fotografują to, co jest według nich dziwne, wspaniałe, egzotyczne, a nie to, co jest zwyczajne. Nam chodziło o coś innego.

Chodziło o to, żeby polskie dzieci wiedziały, że tamte dzieci też chodzą do szkoły, grają w piłkę nożną, jak tylko mają wolną chwilę...

W.T.-K.: ...słuchają podobnej muzyki...

B.L.-J.: ...lubią bawić się tabletem, telefonem. Chodziło o to, żeby znaleźć elementy wspólne, a jest ich wiele. Tylko że my chcielibyśmy, aby one w jakiś taki harmonijny, „spójny” sposób połączyły się z elementami tamtejszymi, specyficznymi, a to jest **hybryda**, która **kompletnie nie chce się w to nasze dążenie do spójnego obrazka wpisać**. Czasem zastanawiam się, co w którym momencie mnie zadziwiło. Zadziwiła mnie na przykład kobieta w stroju tradycyjnym stojąca przed bankomatem. Wtedy w Polsce bankomatów jeszcze nie było, a tutaj oto z bankomatu korzystała pani, którą od razu zaszufładowalibyśmy jako przedstawicielkę tradycyjnego społeczeństwa. Tę, które zatrzymało się na odległym etapie w mrokach dziejów i tam sobie jak w muzeum spetryfikowane tkwi. Podczas niejednej latynoamerykańskiej podróży miałam zdecydowanie najmniej zaawansowany technologicznie telefon spośród wszystkich pasażerów autobusu na linii z jednej wsi do drugiej. W antropologii jest zresztą mowa o niespójności różnych sfer rzeczywistości, jakie my chcielibyśmy jednoznacznie zidentyfikować jako albo tradycyjne, albo nowoczesne. W wypadku Ameryki Łacińskiej tak to nie działa: **tradycja splata się tu z nowoczesnością**. Powinniśmy wiedzieć, że regiony, kraje, społeczeństwa nieraz uznawane przez nas za słabiej rozwinięte pod wieloma względami prześcigają nas, na przykład technologicznie. W Polsce ciągle jeszcze nie jesteśmy przyzwyczajeni do płacenia za zakupy przy pomocy telefonu, a w wielu krajach afrykańskich można kupić na targu marchewki i dokonać płatności za pośrednictwem telefonu. I nie ma w tym niczego dziwnego, pewien etap bankowości został tam przekroczony. Lubię pojęcie „hybrydowy”, „hybrydalny”. Mamy odmienne doświadczenia historyczne, doświadczamy różnorodności kulturowej, a wszystko to wzajemnie się z sobą splata w **hybrydalne twory**, które **stanowią jakąś całość, ale nie są spójne**. To jest inne podejście do świata.

W.T.-K.: Dla ilustracji problemu przywołam cytat:

Mimo że w latach pięćdziesiątych XVIII wieku zostało założone jako jezuicka misja, od czasu boomu na kauczuk Iquitos jest nikkczemną stolicą

handlową peruwiańskiej dżungli. Tutejsi lateksowi baronowie mają na sumieniu jedne ze straszliwych masakr. W kauczukowym imperium niesławnego Júlia Césara Arany nad znajdującą się na północ od miasta rzeką Putumayo zamordowano trzydzieści tysięcy Indian. Jeden z miejscowych nadzorców lubił powtarzać: „Najpierw zabij ojców, potem ciesz się dziewczycami”. Mimo swoich rezydencji, ścian wyłożonych kafelkami i nadrzecznej promenady nawet u szczytu bogactwa Iquitos miało niewiele powodów do chwały. Tutejsze prostytutki szlifowały sobie zęby, aby były ostre jak u piranii, a podczas karnawału szefowie okręgów wznosili toasty ku czci tego, kto w danym roku zabił najwięcej Indian.

Montgomery, 2016: 94

Przed przybyciem Portugalczyków w 1626 roku okolice Rio Tapajós [...] były centrum handlowym Amazonii. Indianie, od których pochodzi nazwa rzeki, zbudowali imponującą cywilizację. Osiem tysięcy lat temu tworzyli wielką sztukę, zwłaszcza ceramikę, w tym duże ozdobne urny pogrzebowe. Kunsztem „prześcigali najlepszych artystów szkła weneckiego”, pisał pewien podróżnik. Ale zaledwie czterdzieści siedem lat po pierwszym spotkaniu z białym człowiekiem lud Tapajós wyginął, wyniszczony przez zamorskie choroby.

W XX wieku w samej Brazylii wymarło ponad dziewięćdziesiąt miejscowych plemion, jedno rocznie. Indian mordowano i brano do niewoli, umierali na przywleczone przez Europejczyków choroby, zabijały ich chciwość, religie i alkohol. I wciąż giną.

Montgomery, 2016: 355

W społeczności liczącej 370 milionów ludzi posługującej się 7000 języków (spośród których 2700 języków jest zagrożonych zaginięciem) obecna jest grupa tak zwanych Indian.

B.L.-J.: W Ameryce Łacińskiej to jest już dość dobrze przerobiony temat. On bardzo wyraźnie wypłynął w 1992 roku, kiedy my koniecznie chcieliśmy świętować 500-lecie „odkrycia” Ameryki i kiedy tam zaczęto zadawać pytania, o co chodzi, kto tu kogo „odkrył”...

W.T.-K.: ...i co to za „święto”, skoro „Ameryka” tam była od czasów niepamiętnych?

B.L.-J.: „Ameryka” tam była, a świętowanie zbrodni i gwałtu nie jest tym, co świętować należy. Wtedy głośno wybrzmiały te pytania. Okazało się, że słowo „Indianin”, po hiszpańsku *Indio*, w niektórych regionach Ameryki Łacińskiej brzmi wręcz obraźliwie, pogardliwie. *Indio*, czyli ktoś prostacki, nieokrzesany, niecywilizowany. Słyszałam gdzieś kiedyś, gdy ktoś nieładnie jadł: „nie zachowuj się jak Indianka”. W społeczeństwach zorganizowanych zgodnie z hierarchią kolonialną ów *Indio* był na samym dole tej drabiny. Słowa „Indianin” tam się nie używa, mówi się *Indígena*. *Indígena*, czyli...

W.T.-K.: „...tubylec” ...

B.L.-J.: „...przedstawiciel ludności rdzennej”. Po polsku słowo „tubylec” nie brzmi najtrafniej. Ja wolę „ludność rdzenną”, ale tu mamy kłopot z nazwaniem osoby. „Przedstawiciel ludności rdzennej” też nie brzmi dobrze. Nawet wśród latynoamerykanistów były debaty na ten temat. Mnożyły się wątpliwości, że może my przesadzamy z tym „niuansowaniem”. Od pewnego momentu młodsze pokolenia badaczy słowa „Indianin” starały się unikać, mając na uwadze skomplikowany багаż historyczny. Latynoamerykańscy usłyszeli argumenty ludzi, którzy nie chcieli, żeby ich nazywać „Indianami”. *Indígena* to potomek ludzi żyjących w tamtej części świata, zanim pojawili się tam Europejczycy. Ludzie ci mówią różnymi językami, tworzą różne kultury, mają nazwy na określenie swoich kultur, swoich grup etnicznych. Można usłyszeć wypowiedzi: „Ja nie jestem żadnym tubylcem. Ja jestem *Keczua*. Ja jestem *Ajmara*. Ja jestem *Wayuu*. Jeśli chcesz ze mną rozmawiać, rozmawiajmy jak równy z równym. Ty jesteś Polką, a ja jestem *Keczua*”.

W.T.-K.: Nazywaj mnie tak, jak sam byś chciał, żeby nazywano ciebie. Ta tendencja wśród badaczy jest powszechna?

B.L.-J.: W jednych dyscyplinach bardziej, w innych mniej. W antropologii jest więcej dbałości o nazewnictwo oddające szacunek ludziom, o których mówimy czy piszemy. W naukach politycznych stosuje się kategorie pojawiające się w dokumentach państwowych: tam będzie *Indígena*, „ludność tubylcza” jako kategorie zbiorowe, przepisy prawa są formułowane wobec tych, których do danej kategorii zaliczamy.

WT.-K.: A w odniesieniu do jednostki?

B.L.-J.: W odniesieniu do jednostek częściej przechodzimy na poziom konkre-
tów, to znaczy przynależności do konkretnej grupy. Należy przyjąć do wiadomo-
ści, że ludzie określają sami siebie w jakiś sposób i należy to uszanować,
a nie stosować do identyfikowania ich sztuczne kategorie wymyślone w odleg-
łym kontekście geograficznym i historycznym.

WT.-K.: Nie nazywaj innych tak, jak sam byś nie chciał, żeby nazywano ciebie...

B.L.-J.: Nie nazywaj bliźniego jak tobie niemiło...

WT.-K.: Świadomość krzywd na kontynencie jest żywa?

B.L.-J.: Tak. Rok 1992 był w tym względzie przełomowy. Wtedy przedsta-
wiele ludności tubylczej bardzo głośno wybrzmiali, być może po raz pierwszy na
takim poziomie publicznym. Już nie dało się udawać, że oni nie mówią. To
wtedy zaczęto zadawać pytania, czy w centrach latynoamerykańskich miast
muszą stać konne pomniki konkwistadorów o sumieniach obarczonych
zbrodniami pamiętanymi w tych krajach. Pomniki zaczęto usuwać. Znikały
raczej po cichu, jakoby do renowacji, potem już nie wracały na poprzednie
miejsca. Zmienia się sposób myślenia o historii. Najcenniejsze w zmianie tego
sposobu myślenia jest to, że staramy się wychodzić poza „schemat” mówienia
o krzywdach, próbujemy zrozumieć, jak to się stało. Jak systemowo możliwe
było zniewolenie takich ogromnych rzesz ludzi? Jakie to miało konsekwencje
dla Latynoamerykanów i dla Europejczyków? Jakie to miało następstwa dla
świata w ogóle? Od dwudziestu kilku lat mówi się coraz częściej o tym, że
nowoczesność, którą my skłonni jesteśmy wiązać z rewolucją przemysłową,
rozpoczęła się znacznie wcześniej: z „odkryciem” Ameryki...

WT.-K.: ...i kolonializmem.

B.L.-J.: Kolonializmem pozwalającym na akumulację środków, które uczyniły
rewolucję przemysłową możliwą. Na podstawie kryterium rasowego system
kolonialny jednym dał władzę, a innych skazywał na zniewolenie. Mówie-
nie o niesprawiedliwości i wyzysku nie wystarczy. Szersze spojrzenie pozwala

wydobyć na światło dzienne wiedzę o tym, na czym zbudowaliśmy europejską cywilizację, nasz dobrobyt. Wiedzę o **niekwestionowanym wkładzie**, jaki w naszą cywilizację wniosła Ameryka Łacińska. To spojrzenie przestrzega przed eskalacją przemocy doprowadzającej do nieszczęść na wielką skalę.

W.T.-K.: Andrade o tym pisał.

B.L.-J.: Andrade powtarza tezy grupy intelektualistów pochodzących z bardzo różnych stron, część z nich pracuje na uniwersytetach północnoamerykańskich. To ludzie reprezentujący różne dyscypliny badawcze. Spotykali się na seminariach i stworzyli coś w rodzaju szkoły: Kolonialność – Nowoczesność – Dekolonialność. Kolonialność, którą traktują jako pewną kondycję, a nie zjawisko – jak kolonializm.

W.T.-K.: Mogę prosić o rozwinięcie wątku?

B.L.-J.: Jednym z efektów kolonializmu jest **kolonialność**, czyli taki stan, w którym nie mówimy własnym głosem, ale głosem, który został nam w pewnym momencie narzucony.

W.T.-K.: Wspomniani intelektualiści mówią w imieniu ludów skolonizowanych?

B.L.-J.: Są ich przedstawicielami. Mówią i piszą o kolonialności władzy, kolonialności wiedzy i kolonialności bycia czy bytu. Kolonialność władzy, czyli to, o czym wcześniej mówiłam: my biali rządźmy, wy czarni i tubylcy (Indianie) jesteście, żeby słuchać. Jedni mają prawo sprawowania władzy, inni – nie. To przekonanie, że politycy powinni być biali, wykształceni, reprezentować rody znamienite, europejskie było dzielone przez ludzi niewywodzących się z tych środowisk. Jednak uważali oni, że tak powinno być, cały system władzy został zaimportowany z Europy. O kolonialności wiedzy nieco mówiłam w wywiadzie, którego Pani słuchała w radio: jest jedna nauka, uprawia się ją na uniwersytetach, akademiach nauk, ona jest prawdziwa i słuszna, a wszystkie inne formy wiedzy są bezwartościowe, to są jakieś przesady i przekonania, którymi w ogóle nie powinniśmy się zajmować. Chcesz zostać naukowcem, musisz pojechać do Oxfordu albo innego Cambridge, tam skończyć studia,

zdobyć dyplom – wówczas to jest wiedza. I wszyscy na to się zgodziliśmy. Kolonialność bytu czy bycia – zawsze mam tu kłopot z powodu niedoskonałości tłumaczenia na język polski – to poczucie, że im bardziej będę podobny do Europejczyka, tym będę lepszy, wartościowy. Wypycham ze swojej świadomości, ze swojego dziedzictwa to, co nie pasuje, a wzorzec, jak być wartościowym, pełnym człowiekiem też mam skądś. Postulaty szkoły Kolonialność – Nowoczesność – Dekolonialność polegają na próbie autodekolonizacji, nie tylko jednak w wymiarze politycznym albo ekonomicznym, lecz w wymiarach władzy, wiedzy i bycia. A zatem szukać tego, co moje, autentyczne, prawdziwe. Oczywiście, nikt nie jest tutaj naiwny i nie wierzy, że po ponad 500 latach można nagle wrócić do jakiegoś stanu, który kiedyś istniał. Podzielane jest za to przekonanie, że nadal trwają różne elementy kultur tubylczych. Nie zawsze w formach łatwych do zaobserwowania, czasem w mocno skrywanych, które należy docenić. Trzeba starać się budować coś na kształt **myślenia granicznego**, w którym będzie mieściło się i to, co rodzime, i to, na co jesteśmy skazani, bo taki jest teraz świat. W ten sposób próbować się emancypować.

W.T.-K.: Mogłabym prosić o wskazanie przykładów wspomnianych elementów kultur tubylczych?

B.L.-J.: Na przykład **stosunek do przyrody**. Inne myślenie o tym, **co człowiekowi jest tak naprawdę potrzebne do życia, a co zupełnie nie** oraz **jak powinniśmy kształtować naszą przyszłość**. Mówimy o tym w momencie, w którym intensywnie rozwija się dyskurs zmian klimatu. Stoimy przed problemami, jakich nie potrafimy rozwiązać, bo w naszym systemie myślenia – oprócz technologicznych – nie ma miejsca na argumenty, które mogłyby stanowić podstawę radykalnych rozwiązań.

W.T.-K.: Nie chcemy się ograniczać.

B.L.-J.: Patrzymy w kategoriach ograniczania się, a można byłoby **spojrzeć inaczej**. Moglibyśmy uczyć się innego spojrzenia na rzeczy, na które przyzwyczailiśmy się patrzeć w jeden tylko sposób i co gorsza uważamy, że to jest sposób jedyny, słuszny, najlepszy na świecie i w ogóle inaczej się nie da. Zaczęto więcej mówić o wiedzy tubylczej. Okazało się, że to, co od stosunkowo niedawna dostrzegamy, **systemowe powiązania między różnymi elementami**

naszego otoczenia, jest czymś oczywistym dla wielu ludów tubylczych. Całkiem niedawno pokazywałam studentom fragmenty filmów dokumentalnych, próbując im zilustrować te odmienne podejścia do natury. Oglądaliśmy film, w którym kobieta wyjaśniała, jak uprawiać kukurydzę na obszarach bardzo suchych, przez nas klasyfikowanych jako jałowe, takie, które nie nadają się pod uprawę, więc należy je zirygować i dopiero wtedy można uprawiać. Antropolog prowadzący z nią rozmowę zapytał, skąd wiadomo, ile kukurydzy trzeba zasiać. Odpowiedź brzmiała: tyle, ile jesteśmy w stanie uprawiać, czyli taką ilość kukurydzy, o jaką jesteśmy w stanie dbać; tyle, ile potrzeba dla nas, dla ptaków, dla gryzoni, dla owadów. Wskazała organizmy, które w naszym odbiorze „pasożytują” na tej „naszej” kukurydzy i nam ją „zabierają”, trzeba je zatem wszystkie wytluc. Wszystkie – i przy okazji siebie. Mówiła o tym jak o czymś absolutnie oczywistym. **My tych współzależności nie dostrzegamy**, jesteśmy przyzwyczajeni do myślenia szufladkami dyscyplinarnymi i wszystkimi innymi szufladkami, a tam tych szufladek nie ma. Oczywiście, część naukowców zna te współzależności od dawna, bo prowadzą badania nad ekosystemami, ale wiedza ta nie przebija się do powszechnej świadomości, nie dociera również do władz. Pamiętam rozmowę z Afrokolumbijczykami mieszkającymi nad rzeką, których władza postanowiła wysiedlić, ponieważ według niej są ofiarami klęski żywiołowej. Klęski żywiołowej, bo kiedy dwa razy do roku podnosi się poziom wody, zalewa ich rzeka. A mieszkańcy terenów nadrzecznych mówili: jaka klęska żywiołowa? Przecież tu nie ma żadnej klęski, po prostu rzeka wylewa, zawsze wylewała i nadal wylewa, jesteśmy przyzwyczajeni do tego, że ona wylewa. Nasze domy są do tego przystosowane. W „trosce” o „prawa człowieka i obywatela” władze postanowiły wyeliminować negatywne następstwa klęski żywiołowej i ich przenieść, ignorując przy tym fakt, że oni żyją z rzeki. Nie mogą bez niej żyć, bo to ona dostarcza im źródeł dochodu i sposobu na życie.

W.T.-K.: Jak się skończyło? Zostali?

B.L.-J.: Niestety, nie śledziłam już potem tej historii. Wiem, że oni się zorganizowali i próbowali szukać sprzymierzeńców wśród polityków, którzy obroniliby ich sposób życia, nawet jeśli ten sposób życia władze uznawały za niegodny obywatela tego kraju. Władzom wydawało się, że wiedzą lepiej, co jest wartościową wiedzą, a co nią nie jest. Każdy rodzaj wiedzy niesie pewne

konsekwencje i wywołuje określone reakcje: można się albo przystosować, albo walczyć. My wybieramy walkę: Sucho? Nawodnić! Mokro? Osuszyć! Bardzo długo nie myśleliśmy, co się w otoczeniu bliższym i dalszym będzie działo, jak nawodnimy czy osuszymy. Teraz wiemy.

W.T.-K.: Przychodzi mi do głowy przykład z innej części świata: Australia. Aborygeni radzili sobie z pożarami bez problemów. Problemy zaczęły się od najazdu Brytyjczyków.

B.L.-J.: To samo stało się w Kaliforni, gdzie ludność miejscowa w okresie przed-europejskim świetnie radziła sobie z pożarami. W niektórych ekosystemach pożary są niezbędne dla życia pewnych roślin. Gdyby nie pożary sekwoje na przykład nie rosłyby tak, jak rosną. To przykłady wiedzy tubylczej, rdzennej, tradycyjnej czy jakkolwiek ją nazwiemy. Próbujemy obecnie wprzeżyć ją w rozwiązywanie problemów, które sami stworzyliśmy – i wiedza ta bywa bardzo skuteczna. Rozwiązania wychodzące od wiedzy tradycyjnej zwykle są też niezbyt kosztowne, zazwyczaj też wchodzi w ostry konflikt z wypracowanymi i utrwalonymi przez nas „słusznymi” normami.

W.T.-K.: Żadne źródło wiedzy nie może równać się z utrwaloną od czasów Oświecenia, zakotwiczoną w instrukcjach Rozumu naszą wiedzą „prawdziwą”... Taka na przykład wiedza ludów rdzennych?

B.L.-J.: Wiedza ludów rdzennych wzięła się z doświadczenia. To wiedza kumulowana przez kolejne pokolenia funkcjonujące w określonych warunkach przyrodniczych. One miały czas, żeby swoje środowisko poznać, co było warunkiem ich przetrwania. Dostosowywały swoje style życia do środowiska przyrodniczego i w zgodności z jego warunkami budowały swoje systemy wartości, wśród nich wyobrażenia na temat **miejsca człowieka w świecie przyrody**. Jeżeli człowiek postrzega siebie jako **część świata przyrody, nie najważniejszą, ale jedną z wielu**, to inaczej patrzy na to, co wykorzystuje. W wielu grupach różnych ludzi, z którymi miałam kontakty podczas badań terenowych, obecne są rytualne elementy, kiedy człowiek wygłasza jakąś formułę, przeprasza, że wrywa jakiś krzaczek, który jest mu do czegoś potrzebny, stoi jednak za tym jego przekonanie, że niszczy. Niszczy bo musi, ale jest to niedobre. Oczywiście nie twierdzę, że cała ludność tubylcza to dbające

o przyrodę uduchowione anioły, powszechne jednak jest poczucie, że człowiek jest częścią zamieszkiwanego także przez siebie świata, jak go będzie niszczył, to w końcu zniszczy sam siebie. Takie jest postrzeganie **relacyjności**. My myślimy ja – człowiek, a gdzieś tam niżej przyroda: zwierzęta, rośliny, to mogą uprawiać, to mogą hodować, to mogą sobie kupić... Myślenie relacyjne wskazuje na otoczenie: od jakich elementów tego, co jest wokół mnie, ja zależę, jak te elementy zależą od siebie nawzajem. I to nie jest spekulacja intelektualna, ale wynik obserwacji rzeczywistości. Wśród niektórych badaczy pojawił się termin stanowiący zbitkę czucia i myślenia.

W.T.-K.: Czucio-myślenie?

B.L.-J.: Tak, **czucio-myślenie**. „Sentipensar” po hiszpańsku.

W.T.-K.: Kto je wymyślił?

B.L.-J.: Wymyślił je prawdopodobnie jakiś kolumbijski chłop. Jeden z kolumbijskich intelektualistów napisał o tym terminie zasłyszonym podczas rozmowy z jakimś wieśniakiem. Ten mu powiedział, że oni myślą tak jak my na tych uniwersytetach, głową, ale oni myślą też sercem. Nie ma przepaści między rozumowaniem a odczuwaniem. To są **uzupełniające się formy odczuwania świata**, które nie są przez nich postrzegane jako sprzeczne. Według nas: albo czujesz, albo myślisz, a tutaj – nie. Czujesz i myślisz. W relacjach z przyrodą czucia jest dużo. I to nie musi być takie czucie, jak my sobie je wyobrażamy. Podejrzewam, że ta książka...

W.T.-K.: ...*Podróż różowych delfinów*...

B.L.-J.: ...jest o tym. Trudno to zwerbalizować. Podstawowy problem polega na tym, że my jesteśmy ukształtowani przez nasz system, nasz sposób myślenia. Żeby postawić na tym samym poziomie inną wiedzę, musimy wyjść poza nasz sposób myślenia. To jest bardzo trudne. Czasem spotyka się teksty wywracające do góry nogami nasz sposób odczuwania świata. Wzucie się w inny sposób odczuwania świata, nawet jeśli staramy się, mamy wrażliwość i różne intuicje, nie jest łatwe, bo ciągle gdzieś tam czai się myśl, ale jak to? Przecież człowiek nie może być raz człowiekiem raz zwierzęciem, albo

jest człowiekiem albo zwierzęciem. Czucio-myślenie i myślenie-czucie jest w wypadku literatury oczywiste, w wypadku nauki – niekoniecznie.

W.T.-K.: W wypadku nauki człowiek chyba raczej nie może lewitować, a u Garcíi Márqueza może...

B.L.-J.: Będąc w Kolumbii, usłyszałam anegdotę o tym, jak podczas dyskusji autora z czytelnikami zastanawiano się, czy istnieje coś takiego jak rzeczywistość cudowna. Ktoś zarzucił autorowi, że pisze o lewitowaniu, podczas gdy w rzeczywistości jest to niemożliwe. Wtedy wstał jakiś pan i powiedział, że to jest możliwe, on sam widział. I usiadł. W ogóle nie widział powodu do kontynuowania tej dyskusji. Okazało się, że to co dla jednego jest możliwe, dla kogoś innego nie jest możliwe, my z tym mamy kłopot. Uczestniczę czasem w podobnych dyskusjach w gronie naukowców, tych nielicznych, którzy chcą o tym rozmawiać, mam wtedy świadomość, że to jest podnoszenie ręki na ojców założycieli i podważanie...

W.T.-K.: ...niepodważalnego statusu nauki?

B.L.-J.: Fundamentów. Bo tu nie chodzi o to, o czym w antropologii mówiono od dawna, że są różne kultury i trzeba je szanować. Tu chodzi o pójście krok dalej i powiedzenie, że są różne światy.

W.T.-K.: Światy równorzędne.

B.L.-J.: Różne i równorzędne. Że my musimy to zaakceptować. Nie chodzi o to, żebym ja „nawróciła się” na jakiś inny świat, ale żebym w ogóle wpuściła do swojej świadomości myśl, że to, co ja traktuję jako rzeczywistość, jest efektem mojej kategoryzacji świata. Tylko i wyłącznie. Że można go kategoryzować na tyle odmiennie, że to będzie inna rzeczywistość, bo moje kategoryzowanie sprawia, że ja pewnych rzeczy w ogóle nie widzę, a inne może nawet widzę albo podejrzewam, że są, ale szybko je eliminuję, bo mi nie pasują do wzorca.

W.T.-K.: Do „spójnego” obrazu świata.

B.L.-J.: To jest...

W.T.-K.: ...bardzo trudne.

B.L.-J.: Tak. Antropologia jednak już tu dość daleko zaszła. Mówi się o tak zwanym **zwrocie ontologicznym**. To już nie jest epistemologia ograniczona tylko i wyłącznie do formy: jak ja to opisuję, jak oni to opisują. To jest o tym, jaki jest świat, który powstaje w kontekście różnych punktów odniesienia. W wypadku Ameryki Łacińskiej, zwłaszcza w wypadku badań amazońskich, gdzie bardzo wyraźnie mamy do czynienia z innymi światami niż nasz, wiemy już, że antropolodzy opisujący je zgodnie z naszymi kategoriami, opisywali je nietrafnie. Zaczęli się tam wreszcie pojawiać antropolodzy rodzimi. To oni byli w stanie powiedzieć, że...

W.T.-K.: ...to nie jest tak.

B.L.-J.: Nie trzeba zresztą aż do Amazonii się udawać. W Brazylii rozmawiałam z młodym człowiekiem, w miasteczku, w którym duchowość afrobrazylijska wisi w powietrzu, stoi na ulicach. Widać, że jest elementem rzeczywistości. Chłopak poszedł na uniwersytet, który akurat tam założył filię, i dowiedział się, że to jest folklor biednych Brazylijczyków i ten folklor polega na tym i na tym. Zdziwił się: jaki folklor? Oni niczego nie rozumieją. To już jest jednak ktoś, kto wyrósł tam, potrafi zwerbalizować to, co on uważa za fałszywe w tym obrazie, i próbuje walczyć o swój świat. Ale w akademii nie ma jeszcze, póki co, miejsca, żeby ten świat tam wpisać, między innymi dlatego, że przesycony jest odczuwaniem.

W.T.-K.: Członkowie akademii musieliby ustąpić pola. Wieloaspektowo wymagające doświadczenie?

B.L.-J.: Gdybyśmy byli uczciwi wobec samych siebie, to uprawiając nauki społeczne, powinniśmy od początku swoich kontaktów z tymiż wiedzieć, że można myśleć i prowadzić badania według różnych paradygmatów. W dobie rewolucji naukowych Kuhna każdy powinien je znać, a zatem wiedzieć, że paradygmaty się zmieniały, upadały, pojawiały się nowe. Jeśli na to spojrzeć jak na ciąg paradygmatyczny i kolejny krok w odkrywaniu, to ja nie widzę w tym osobistej tragedii ani w ogóle niczego dramatycznego. Dla mnie to jest fascynujące. Za mało mówimy o teorii nauki, za mało mówimy o różnych

paradygmatach, za rzadko świadomie identyfikujemy się z wybranym paradygmatem, za rzadko potrafimy powiedzieć, że w obrębie tego i tego udało nam się odpowiedzieć na te i te pytania, ale zostało dziesięć ważnych pytań, na które nikt nie odpowiedział, ale z kolei odpowiedział na inne, być może niemniej ważne... Traktowanie nauki na kolanach nauce nie służy. Dociekamy Prawdy, koniecznie przez wielkie P... Prawdą jest to, co uznajemy za prawdę, bo Prawda jest społecznie konstruowana.

WT.-K.: Wydaje mi się, że w owych próbach przybliżenia się do Prawdy pokutują przynajmniej dwa epistemologiczne (i inne) ograniczenia: antropocentryzm i europocentryzm. Są tak wszechogarniające, że trudno wyjść poza nie, wyznaczają granice świata naszego poznania: Europejczyk (i szerzej: Biały Człowiek) jako Pan Stworzenia... Dlatego w Brazylii szukamy folkloru, nie widzimy jednego ze światów równorzędnych.

B.L.-J.: W Polsce to trudny i drażliwy temat, ale religia ma bardzo wiele wspólnego z naszą obawą przed zejściem z uprzywilejowanych pozycji.

WT.-K.: Chrześcijaństwo to jeden z fundamentów europejskiej kultury, a mariaż tronu i ołtarza ma w tej kulturze długą tradycję. Konsekwencje mariażu dotyczą ludów pozaeuropejskich: o ile wiem, to Aleksander VI (Rodrigo Borgia) dokonał podziału Nowego Świata między ewangelizatorów hiszpańskich i portugalskich, a efekty misji cywilizacyjnej jako narzędzia ludobójstwa są dziś dobrze znane. Im bardziej Europejczyk poznaje Amerykę Łacińską, tym bardziej staje się krytyczny wobec własnej kultury?

B.L.-J.: Tym bardziej poznaje siebie. **Studiowanie innych kultur jest de facto studiowaniem swojej własnej.** Kiedy bowiem nie mamy porównania, roimy sobie, że tak było, jest i tak być powinno, a nasz model jest jedynym uprawnionym do tego, aby go stawiać jako wzorzec. Kiedy wchodzimy w kontakty z innością, nie boimy się jej i nie wznosimy w sobie barykady: Ja – Polak – Europejczyk – Katolik – Naukowiec, tylko rzeczywiście chcemy zrozumieć, to zauważamy, że nasza cywilizacja mnóstwo rzeczy rozwiązuje kiepsko. Inni robią to lepiej. Można zatem uczyć się od siebie nawzajem, można czerpać uczciwe zainteresowanie wiedzą tubylczą, nie na poziomie folkloru i ciekawostki. To zresztą zaczęło się dzieć już czas jakiś

temu, UNESCO ogłosiło wiedzę tubylczą elementem dziedzictwa ludzkości. Trzeba jednak patrzeć na rzecz bardziej kompleksowo: wiedza tubylcza wpisana jest w układ społeczny, w gospodarke, to wszystko ze sobą się splata, chociaż my tak bardzo lubimy dzielić... Niezależnie którą kulturą się zainteresujemy, ważne, żeby to robić z otwartą głową. Nauka jest między innymi ciekawa dlatego, że podlega zmianom. Jakies sześćdziesiąt, pięćdziesiąt lat temu uważaliśmy, że trzeba góry wysadzić, bieg rzek odwrócić, jeziora spiętrzyć i w ten sposób rozwiązywać problemy. To naukowcy robili ekspertyzy. Teraz zresztą też robią...

W.T.-K.: Stosunek do przyrody – to kwestia fundamentalna. Czego jeszcze możemy od ludów rdzennych się uczyć?

B.L.-J.: Możemy uczyć się od nich **wspólnotowości**.

W.T.-K.: „Czy wspólnotowość i związany z nią system wartości są do pogodzenia z logiką przedsięwzięcia kapitalistycznego działającego w warunkach ostrej konkurencji rynkowej?” (Lisocka-Jaegermann, 2011).

B.L.-J.: Nie są. Jeżeli uznamy, że kapitalizm nie jest jedynym możliwym, najlepszym systemem, ale jednym z systemów, powinniśmy być w stanie wyobrazić sobie także inne. Jest dostępny podręcznik: *Ekonomia rozwoju zrównoważonego* – próba spojrzenia ekonomisty na potrzebę zrównoważenia aktywności gospodarczej człowieka w świecie. Autor postuluje fundamentalną przemianę systemu kapitalistycznego, w zasadzie odbierając sprawczą moc kapitałowi i przesuwając ją w stronę państwa jako podstawowej instancji wpływającej na decyzje. Po przeczytaniu tego podręcznika – nie jestem ekonomistką, lecz w polu zainteresowania geografa jest także gospodarka, a zatem i nauki ekonomiczne – zadałam sobie pytanie, czy to ma być jeszcze kapitalizm czy już nie? Postulat wprowadzania elementów socjalizmu może niektórym wydawać się niepoprawny politycznie, ale *de facto* wszyscy widzimy, a niektórzy o tym piszą *expressis verbis*, że kapitalizm stanął pod ścianą i że coś trzeba z tym zrobić. Nie da się chyba znaleźć odpowiedzi na zmianę systemu w obrębie tego systemu. Trzeba wyjść poza niego. Jesteśmy w takim punkcie.

WT-K.: Taka dyskusja w gronie ekonomistów nieortodoksyjnych się toczy, na przykład publikacje autorów serii Biblioteka Alternatyw Ekonomicznych (*Le Monde diplomatique*) albo książki wydawnictwa Heterodox.

B.L.-J.: Tych głosów jest coraz więcej, głośniej jednak zdają się wybrzmiewać te bardziej zachowawcze, łatwiejsze do zaakceptowania. Spośród postulatów bardziej radykalnych – musimy skończyć z tą konsumpcją, wrócić do prostoty – akceptujemy pojedyncze elementy, na przykład recykling. Jesteśmy w stanie przyjąć pewne warunki, ale nie wszystkie. A one wszystkie dopiero składają się...

WT-K.: ...na zmianę...

B.L.-J.: która w takim kraju, jak nasz, czy w innych krajach aspirujących do statusu krajów rozwiniętych jest jeszcze trudniejsza niż w krajach zachodnich: ludzie mówią, że oni jeszcze nie zakosztowali „dobrobytu”, a wymaga się od nich, żeby zaczęli się ograniczać.

WT-K.: Żebyśmy zamykali kopalnie, podczas gdy węgiel zaspokaja 90% naszego zapotrzebowania na energię.

B.L.-J.: Górnictwo to temat na oddzielną dyskusję. Wiele spośród krajów rozwijających się i niektórych uznawanych za rozwinięte nie ma w obecnej chwili opcji innej niż sprzedawanie tego, co jest pod ziemią, chociaż wiadomo, że te zasoby kiedyś się skończą. Chociaż wiadomo, że niszczymy środowisko. Chociaż wiadomo, że popełniamy coś na kształt zbiorowego samobójstwa. Być może gdy oznaki tego samobójstwa okażą się bardziej dolegliwe niż dotychczas, staniemy się w tym naszym myśleniu bardziej radykalni.

WT-K.: 40 tysięcy zgonów rocznie z powodu smogu, miasto wielkości Chorzowa.

B.L.-J.: Dla ludzi to brzmi abstrakcyjnie, jakieś liczby, które albo są prawdziwe, albo nie.

WT-K.: Krakowski Alarm Smogowy okazał się skuteczny w swoich działaniach: miasto odchodzi od spalania węgla.

B.L.-J.: To są także pytania o to, kto powinien być podmiotem podejmującym decyzje. Mówi się sporo o tym, że miasta zaczynają przejmować rolę państwa: władze miejskie są blisko ludzi i widzą ich problemy tuż za oknem. To zresztą dobrze widać na przykład w Stanach Zjednoczonych, gdzie prezydent występuje przeciwko polityce klimatycznej, a miasta realizują politykę klimatyczną. Obserwujemy Stany, mniej chętnie patrzymy na inne wzorce, na przykład latynoamerykańskie. Ilu Polaków wie, że budżety partycypacyjne, którymi się tak chlubimy, są pochodzenia brazylijskiego? Pojęcie to było tam jednak rozumiane nieco inaczej niż u nas: nie chodziło tylko o rozdzielanie pieniędzy. Chodziło o to, żeby ludzie zyskali podmiotowość i zrozumieli, na czym polega proces podejmowania decyzji. Cykle budżetowe były roczne, wszyscy mogli się wypowiedzieć, nawet jeśli nie mieli Internetu, dyskusje odbywały się w dzielnicach, decyzje podejmowane przez nieekspertów potem były oceniane przez ekspertów z punktu widzenia faktycznych możliwości ich realizacji, podejmowanie decyzji odbywało się tak, żeby wszyscy zdali sobie sprawę, że nie wszystko, co sobie wymyślą, jest możliwe. Cały ten cykl miał sens głębokiego uczenia się w praktyce, uczenia się, jak rozwiązywać problemy wspólne. Jednym z naszych podstawowych problemów jest brak poczucia wspólnoty. Uczestniczymy w procesie odchodzenia od tego, co kiedyś było wspólne. Gdy byłam dzieckiem, czasy były trudne i oczywiście funkcjonował wtedy jakiś system próbujący zmusić nas do jakiejś formy wspólnotowości, pewne zachowania jednak wydawały się ludziom naturalne. Kiedy jako dziecko zamieszkałam na nowym osiedlu, kompletnie niezagospodarowanym, ludzie sami zaczęli wspólnie jakąś trawę siać, jakieś krzaczki sadzić, nie czekając, aż im przestrzeń ktoś zagospodaruje. A dzieci, które z dorosłymi przy pielęgnacji wtedy pracowały, bezmyślnie zieleni nie niszczyły. Bo zdawaliśmy sobie sprawę, że to jest nasze. Że to jest również nasz wysiłek.

W.T.-K.: Gdy byłam dzieckiem, zaraz po lekcjach wybiegaliśmy na plac zabaw, zbieraliśmy się pod trzepakiem i graliśmy w piłkę.

B.L.-J.: Uczyliśmy się zachowań społecznych w takich właśnie hordach dzieciaków, w których pójdzie do mamy na skargę...

W.T.-K.: ...było wstydem. „Obciachem”.

B.L.-J.: Dzisiaj te dzieci siedzą w piaskownicy, obok każdego mama usuwająca pyłek spod łopatk. Niewiele dajemy im szans, żeby rozwiązywały swoje problemy.

W.T.-K.: Większość z nas próbuje po prostu utrzymać się na powierzchni. Zwyczajna rodzina: dwoje dorosłych, dwoje dzieci w wieku szkolnym. On: wykształcenie wyższe techniczne, zatrudnienie w ramach pełnoetatowej umowy o pracę w korporacji. Ona: doktor nauk społecznych w zakresie socjologii, zatrudnienie w ramach pełnoetatowej umowy o pracę na uczelni publicznej. W tygodniu roboczym spotykamy się w domu wszyscy około 19.00.

B.L.-J.: Dlatego ja od roku pracuję na pół etatu. Wreszcie mam czas, żeby myśleć.

W.T.-K.: Stosunek do przyrody, wspólnotowość, partycypacyjność... Coś jeszcze?

B.L.-J.: W brazylijskich szkołach średnich uczy się socjologii: czym jest społeczeństwo, jak jest zorganizowane według marksistów, jak jest zorganizowane według weberystów. Tego moglibyśmy się od nich nauczyć. W Brazylii powstał i rozwinął się ruch robotników rolnych bez ziemi, największy na świecie ruch społeczny. Chodzi o to, żeby wychować obywateli świadomych swoich praw i potrafiących o nie walczyć, nawet jak prezydentem jest Bolsonaro. Chodzi o to, żeby młodzież z obszarów wiejskich zrozumiała, że emigracja do miasta i sprzątanie tam chodników nie jest dla nich jedyną opcją. Mogą, jeżeli poznają formy sprzedaży, zająć się zdrowym rolnictwem. Mogą, jeżeli mają takie talenty, potrzeby, studiować na uniwersytecie.

W.T.-K.: Przywołam fragment literacki dla zarysowania kontekstu pytania:

My na przykład jesteśmy Argentyńczykami nawet wtedy, kiedy wypieramy się ojczyzny, jak to w szczególności robi Borges. Zwłaszcza kiedy wypieramy się jej z całą zawziętością, jak to czyni Unamuno w stosunku do Hiszpanii; podobnie jak owi nieubłagani ateści, którzy podkładając bomby w kościele, na swój sposób wierzą w Boga. Prawdziwi ateści są obojętni, są cyniczni. Ateistami ojczyzny możemy nazwać kosmopolitów, ludzi, którzy mieszkają tutaj, a tak samo dobrze mogliby mieszkać w Paryżu albo w Londynie. Żyją

w każdym kraju jak w hotelu. Bądźmy jednak sprawiedliwi. Borges do nich nie należy, myślę, że w jakiś sposób ojczyzna go boli, chociaż oczywiście nie posiada tej wrażliwości czy wielkoduszności, by ojczyzna go tak bolała, jak może boleć chłopą na wsi lub robotnika w chłodni. To właśnie wskazuje na brak wielkości, ta jego niezdolność zrozumienia i odczucia całokształtu ojczyzny aż do głębi jej zbrukanej istoty. Kiedy czytamy Dickensa, Faulknera albo Tolstoja, wyczuwamy to pełne zrozumienie duszy ludzkiej.

Sábato, 2006: 181

[...] naszym nieszczęściem jest, iż nie ukończyliśmy budować narodu, a świat, który mu dał początek, zaczął trzeszczeć i walić się, nie posiadamy więc nawet tego złudzenia wieczności, jakim w Europie albo w Meksyku czy w Cuzco są tysiącletnie kamienie. Tutaj bowiem [...] nie jesteśmy ani Europą, ani Ameryką, tylko złamaną krainą, nietrwałym, tragicznym miejscem złamania i rozdarcia. Dlatego też wszystko jest tutaj przejściowe i kruche, nie ma nic solidnego, czego by się można uchwycić, człowiek wydaje się bardziej śmiertelny, a jego istnienie bardziej krótkotrwałe.

Sábato, 2006: 230

Gdybyśmy chcieli zobaczyć kawałek naszej rzeczywistości w lustrze latynoamerykańskim, co byśmy zobaczyli?

B.L.-J.: Bardzo lubię Ernesto Sábato, chociaż boli bardzo... Jest mroczny. Kontakty latynoamerykańskie zmieniły moje podejście do kwestii narodu, narodowości, tożsamości narodowej, patriotyzmu.

W.T.-K.: W innym świetle je wszystkie ustawiają?

B.L.-J.: Tak. Inaczej się na nie patrzy, kiedy rozumie się, jak są konstruowane. Jak różnie bywają konstruowane. Benedict Anderson pisał o tym...

W.T.-K.: ...w książce o ikonicznym tytule: *Wspólnoty wyobrażone*.

B.L.-J.: Florian Znaniecki pisał eseje o tym, co trzeba wymyślić, żeby skleić naród z niczego. Latynoamerykańskie narody konstruowano bezwstydnie. Połowa XIX wieku, trzeba było przekonać tych z gór, tych z nizin i tych

z lasu, że oni wszyscy są członkami jednego narodu, chociaż inaczej wyglądają, mówią różnymi językami, mają różne obyczaje...

W.T.-K.: Próba przeszczepienia na obcy grunt kategorii, które...

B.L.-J.: ...nie mają prawa tam zadziałać. Przykłady państw w stanie upadku po zachodnich interwencjach można mnożyć. Libia...

W.T.-K.: Irak, Syria... Kiedy w 2003 roku bez mandatu ONZ Amerykanie wspomagani przez żołnierzy brytyjskich, hiszpańskich i polskich napadali na Irak, arabiści ostrzegali. Ich głos został przez opinię publiczną i politycznych decydentów zignorowany. Można było za to usłyszeć „argument”: będziemy mieli polskie rafinerie w Iraku!

B.L.-J.: Skoro mamy ludzi, którzy problem znają, dlaczego idziemy w bagno, w które przed nami kilka razy różni już weszli i się utopili? Moja frustracja w kontekście bycia naukowcem w Polsce wiąże się z poczuciem braku przełożenia naszej wiedzy na to, co dzieje się wokół. W obecnej chwili staje się to szczególnie dojmujące. Kiedy budowano demokrację, świat wyglądał inaczej. Inaczej też ma się ona dziś, kiedy między innymi można kupić farmę trolli przekonujących nas do dowolnej rzeczy. Kupić można media oddziałujące na sposoby myślenia i działania. Mieszkam częściowo w Warszawie, częściowo na Mazurach. W ramach wolnego pół etatu tam piszę.

W.T.-K.: Pisać w takich warunkach musi być pięknie?

B.L.-J.: Jest pięknie. Jestem w przyrodzie, w zasadzie mieszkam w lesie, pod oknem biegają zające, lis przemyka...

W.T.-K.: Rozmarzyłam się... Przedłożyłabym ten las nad miasto, ale póki co trzeba wrócić tu. Kilka lat temu widziałam film, którego tytułu niestety nie pamiętam. Rzecz działa się w Chile i dotyczyła walki ludności tubylczej z zachodnią korporacją i jej katastrofalną działalnością, w wyniku której mieszkańcy okolicznego miasta straciliby dostęp do ujęć wody. Polityka w krajach latynoamerykańskich jest blisko ludzi?

B.L.-J.: Tak. Jest intensywnie obecna w życiu codziennym, wiele się o niej mówi, ludzie są jej świadomi. Wiele razy zostali przez polityków oszukani i wyciągają z tego wnioski. Zdarzyło mi się na przykład być w Meksyku, w takiej gminie, w której, gdy zapytałam, o co zwykle pytamy podczas badań terenowych, jaka partia teraz rządzi w gminie, usłyszałam: my wszyscy się tu umówiliśmy, że u nas zawsze będzie rządzić jedna partia.

W.T.-K.: Za każdym razem inna?

B.L.-J.: Nie, zawsze ta sama. Ten, kto chce rządzić, do niej się zapisuje, nie zapisuje się do innych. Na pytanie o powody takiej decyzji usłyszałam: bo my jesteśmy przekonani, że cokolwiek w Meksyku będzie się działo, ta partia będzie miała tutaj u nas dużo do powiedzenia, nie będziemy powielać błędów gmin sąsiednich, które w związku z tym, że nie rządzi ta partia, co trzeba, a to nie dostaną dotacji, a to niczego załatwić nie można... Co my sobie sądzimy, to my sobie sądzimy, ale w gminie rządzi partia ta, która trzeba, a my mamy w związku z tym świetne relacje.

W.T.-K.: Motywacja racjonalna.

B.L.-J.: Bardzo racjonalna. W innej gminie powiedzieli mi: wszyscy politycy kradną, ale my ustaliliśmy, że ci kradną najmniej, w związku z czym postanowiliśmy teraz na nich postawić. I o tym się dyskutuje. Wsiada się do taksówki, taksówkarz pyta: Pani przyjechała z Europy, co Pani sądzi o tym naszym kraju? Dlaczego tu jest tak? Ludzie mają poczucie, że nie powinno być tak, jak jest, dlaczego tego tak łatwo nie da się zmienić? Wiele razy to słyszałam, ludzie chętnie o tym mówią. Dyskusje publicystyczne też są często śmielsze niż u nas. Byłam w Argentynie po ostatnim kryzysie. Oglądam telewizję i słyszę jakiegoś rządowego ekonomistę mówiącego o wskaźnikach wzrostu. Wtedy ktoś inny z tytułem profesorskim zapytuje, czy chodzi o to, żeby wskaźniki rosły, czy o to, żeby społeczeństwo miało poczucie, że w kraju dobrze się dzieje? Może jednak nie o wskaźniki tu chodzi? U nas niewielu miałoby odwagę to zauważyć. Oni chyba mają więcej odwagi niż my i mniej kompleksów, które...

W.T.-K.: ...czynią życie społeczne nieznośnym.

B.L.-J.: Albo znowu chodzi o interes wspólny jako dobro nadrzędne. Nie mam tu na myśli wspólnot tak zwanych indiańskich, gdzie wspólnotowość jest podstawą systemu organizacji. Myślę o tamtejszych ludziach jako takich mających poczucie, że to, co wspólne, jest istotne, w związku z czym dbałość o to, co wspólne, staje się silniejsza niż obawa, że jak się odezwę, to sobie zaszkodzę: ja, jednostka.

W.T.-K.: Jeżeli dobrze będzie się miała wspólnota, to ja, jednostka, też będę się miała dobrze?

B.L.-J.: Tak, w skrajnym układzie ja jestem ja tylko dlatego, że jestem częścią wspólnoty. Wykluczenie poza wspólnotę jest największą karą, to jest śmierć społeczna, po prostu przestaję istnieć. Ten wątek koresponduje z wątkiem wcześniejszym, kiedy mówiłam o elementach życia społecznego, które można zrewaloryzować i, zrewaloryzowane, wprząc je w kształtowanie przyszłości na nowych zasadach. Jako subtelne przejawy sposobu myślenia, systemu wartości, pozostają one często sprzeczne z kapitalizmem.

W.T.-K.: Kapitalizm niespójności nie lubi, „winien – ma”, rachunek musi się zgadzać. Z tego wynika nasza pogoń za spójnością? Musi się zgadzać? Kiedyś czytałam świetną skądinąd książkę Anny Cieplak: *Musi być czysto*. Boimy się, dlatego musi być spójnie, bo jak nie będzie spójnie, to będzie nie wiadomo jak?

B.L.-J.: A ma być wiadomo.

W.T.-K.: Przewidywalnie.

B.L.-J.: Bo kiedy jest płynnie i nieprzewidywalnie, czujemy się niepewnie. Filozofia życia moich żyjących z dnia na dzień Brazylijczyków: jest życie, które płynie, nie da się przewidzieć, co będzie jutro albo pojutrze, robienie dalekosiężnych planów nie ma sensu, coś się wydarzy i plan nie działa.

W.T.-K.: Ukształtowanym przez indywidualistycznie zorientowaną kulturę wydaje się nam, że mamy przemożny wpływ na rzeczywistość. Że jej kształtowanie zależy przede wszystkim od naszej woli.

B.L.-J.: Że kontrolujemy. To też dobrze widać na przykładzie stosunku do czasu. Mamy notesy, zapisane miesiące, tygodnie, dni, godziny... Wydaje nam się, że panujemy nad czasem. Absurdalne sformułowanie: „marnujemy czas”. Jak można „marnować” czas? Czas płynie.

W.T.-K.: „Marnujemy”, czyli nie pomnażamy naszych materialnych zasobów. Odmawiamy uczestnictwa w wyścigu.

B.L.-J.: Nie robimy czegoś „pożytecznego”. Bezproduktywnie siedzimy i myślimy, a powinniśmy już coś napisać i publikować. Przenosimy wzorce gospodarcze na życie jednostki, która musi być coraz lepsza, sprawniejsza, doskonalsza. Kto się ustawicznie nie kształci, nie awansuje, nie zdobywa coraz więcej dóbr materialnych, nie posuwa się w biegu do przodu, tylko gdzieś utknął... To nieudacznik jakiś, nic nie wart, bo nie uczynił tych kroków ku czemuś. A dobrze się żyje, gdy się nie czyni żadnych kroków ku..., kiedy na przykład człowiek sam się sobie przygląda.

W.T.-K.: Jak to się stało, że pozwoliliśmy się zapędzić w ten kozi róg?

B.L.-J.: Jest taki niemiecki psycholog społeczny, Harald Welzer, który posługuje się pojęciem „struktury mentalnej”.

W.T.-K.: Współautor (z Sönke Neitzel) książki *Żołnierze. Protokoły walki, zabijania i śmierci* wydanej nakładem Wydawnictwa Krytyki Politycznej.

B.L.-J.: Tak. Zajmował się między innymi analizą tego, jak człowiekowi wbić do głowy nakaz, że on ciągle coś musi, że jak czegoś nie robi, to czuje się ze sobą źle. On to nazywa „strukturami mentalnymi”, twierdzi, że daliśmy je sobie wbudować i według nich działamy. Pokazuje też tło naszych problemów z wyobrażaniem sobie innych wartości. Owe „struktury mentalne” nie pozwalają nam zobaczyć pewnych rzeczy albo zmuszają do jednoznacznych ocen przekreślających wartości inne niż nasze.

W.T.-K.: Jako gorsze?

B.L.-J.: Jako gorsze, nic nie warte.

W.T.-K.: To opowieść o mechanizmach manipulacji, mechanizmach przemocy?

B.L.-J.: Mechanizmach perwersyjnych.

W.T.-K.: I skutecznych, bo przezroczystych.

B.L.-J.: Przebierających się za wartości, z którymi my chętnie się identyfikujemy.

W.T.-K.: Rodzinne na przykład.

B.L.-J.: Albo w wypadku pracy na uczelni: poczucie odpowiedzialności za jednostkę.

W.T.-K.: O demaskowaniu mechanizmów przemocy mowa, sięgnijmy ponownie do literatury pięknej.

Antoniemu Tàpies

GRAFFITI

Tyle rzeczy zaczyna się i kończy niby gra, przypuszczam, że rozbawiło cię spostrzeżenie obok twojego jeszcze jednego rysunku, pomyślałeś, że to przypadek albo czyjś kaprys i dopiero za drugim razem zdałeś sobie sprawę, że zrobiono to umyślnie, a wtedy przyjrzałeś mu się powoli, nawet specjalnie zawróciłeś, by raz jeszcze na niego popatrzeć, zachowując zwykłą ostrożność: ulica w chwili spokoju, żadnych policyjnych wozów na okolicznych rogach, zamiast przyglądać się wprost, tylko szybko rzucasz okiem z drugiej strony ulicy i na sos, udając, że interesuje cię sąsiednia wystawa; obejrzałeś ją i idziesz do domu.

Twoja gra zaczęła się z nudów, nie miał to być żaden protest przeciw temu, co działo się w mieście, przeciw godzinie policyjnej, przeciw groźbie zakazującej rozlepiania afiszów i wypisywania czegośkolwiek na murach. Po prostu bawiło cię robienie rysunków kolorowymi kredkami (nie podobało ci się słowo graffiti, napuszony termin krytyków sztuki) i przychodzenie co jakiś czas, by na nie spojrzeć lub przy odrobinie szczęścia być świadkiem, jak zajeżdża wóz miejski, słyszeć głucho przekleństwa ludzi zmywających rysunki. Nic ich nie obchodziło, że to nie były rysunki polityczne, zakaz obejmował wszystko i nawet gdyby dziecko ośmieliło się wyrysować domek lub psa, też

byliby to zmyli pośród pogroźek i ordynarnych wyrazów. W mieście właściwie już nie wiadano, po czyjej stronie jest więcej strachu; dlatego bawiło cię opanowywanie własnego, by od czasu do czasu upolować stosowną chwilę dla zrobienia nowego rysunku.

Ale polowałeś dobrze, więc nigdy nie znalazłeś się w niebezpieczeństwie, a czas, zanim rysunek został zmyty, stawał się dla ciebie jakąś wolną przestrzenią, w którą można było wtłoczyć nadzieję. Obserwując z daleka własne rysunki, mogłeś dostrzec ludzi, którzy przechodząc zerkali ku nim, rzecz jasna, nikt się nie zatrzymywał, ale też nikt nie mijał bez rzucenia okiem na to, co naszkicowałeś, czasem jakaś dwukolorowa abstrakcja, czasem profil ptaka, obojętne postacie. Jeden jedyny raz przy pomocy czarnej kredy napisałeś: *Mnie też to boli*. Nie trwało nawet dwóch godzin i tym razem pojawiła się policja, która starła napis. Potem już tylko rysowałeś.

Kiedy tamten rysunek pojawił się obok twojego, niemal się przestraszyłeś, nagle niebezpieczeństwo jakby się zdwoiło, ktoś wraz z tobą zabawiał się w ten taniec nad przepaścią lub w coś gorszego jeszcze, przy czym jakby tego wszystkiego było mało, tym kimś była kobieta. Dowodów na to nie było, ale istniało coś innego, bardziej przekonującego niż wszelkie dowody: rodzaj linii, bardziej pastelowe kolory kredy, aura. Może, jako że byłeś sam, po prostu wyobraziłeś sobie taką rekompensatę; zacząłeś ją podziwiać, lękać się o nią, łudzić się, że to tylko ten jeden jedyny raz, po czym z rozkoszą zobaczyłeś, iż po raz drugi inny rysunek pojawił się obok twojego, jakaś ochota do śmiechu, do tego, by stanąć sobie ot tak, na wprost rysunku, jakby policja była ślepa i głucha.

Zaczął płynąć inny czas, bardziej utajony, piękniejszy i groźniejszy zarazem. Zanedbując pracę, co chwila wypadałeś na ulicę w nadziei, że ją złapiesz, zacząłeś wybierać dla swych rysunków ulice, które można było przebiec raz dwa, chodziłeś o brzasku, o zmierzchu, o trzeciej w nocy. Był to okres straszliwego rozdwojenia: rozczarowanie, gdy zastawałeś nowy rysunek obok twojego, lecz ulicę pustą, lub nie znalezienie niczego i ulicę jeszcze bardziej pustą. Pewnej nocy po raz pierwszy zobaczyłeś tylko jej rysunek: namalowała go czerwonymi i niebieskimi kredkami na drzwiach garażu wykorzystując spróchniałe miejsca i główki gwoździ. To było jeszcze bardziej w jej stylu, linia, kolory, a w dodatku poczułeś, że ten rysunek jest prośbą albo pytaniem, że ona w ten sposób cię wzywa. Wróciłeś o świcie, już po tym porannym głuchym przeczesywaniu miasta przez patrole i na pozostałym kawałku

drzwi szybką kreską narysowałeś pejzaż z żaglami i falochronem. Na pierwszy rzut oka wyglądało to jak płatanina przypadkowych linii, ale ona będzie wiedziała, jak patrzeć. Tej nocy ledwie ci się udało uciec przed parą żandar-mów, w domu wypiliśmy jeden po drugim parę kieliszków jałowcówki i mówiłeś do niej, mówiłeś jej wszystko, co ci przychodziło na myśl, jakby to był inny, ze słów zrobiony rysunek, inny port pełen żagli, wyobraziłeś ją sobie śniadą i milczącą, wymyśliłeś jej usta, piersi, trochę ją pokochałeś.

Niemal od razu wpadło ci do głowy, że przyjdzie po odpowiedź, że wróci do swego rysunku, tak jak ty wracałeś do twoich, i choć niebezpieczeństwo wciąż się zwiększało na skutek zamachów na rynku, ośmieliłeś się zbliżyć do garażu, okrążyć blok, a potem zasiąść nad nieskończoną ilością piw w narożnej kafejce. Nonsens, przecież nie zatrzymałaby się widząc twój rysunek, każda z młodych kobiet na ulicy mogła nią być. O świcie następnego dnia wyszukałeś wysoki szary mur i narysowałeś na nim biały trójkąt, a wokół niego plamy w kształcie dębowych liści; z tej samej kafejki widać było ów mur (już wymyli drzwi garażu, a jakiś rozzłoszczony patrol wielokrotnie wracał na to miejsce), a pod wieczór niby to odszedłeś, ale zatrzymywałeś się co chwila tak, by nie stracić go z oczu, kupując jakieś głupstwa w okolicznych sklepach, żeby zbyt nie zwracać na siebie uwagi. Była już głęboka noc, kiedy usłyszałeś syrenę, a światła samochodu omiotły ci twarz. Pod murem coś się kotłowało, wbrew wszelkiemu sensowi podbiegłeś bliżej i tylko dzięki temu, że jakieś auto zakrecało i na chwilę zatrzymało się na widok suki, zza niego dojrzałeś szamotaninę, łapy w rękawicach wrywające czarne włosy, kopniaki i krzyki, mignięcie niebieskich spodni, których właścicielkę po sekundzie wrzucono do auta i odjechano.

Dużo później (Boże, jak strasznie się trząsałeś, jak straszna była myśl, że wszystko to stało się przez twój rysunek na szarym murze), wmieszałeś się w tłum i udało ci się dojrzeć jakiś niebieski szkic, ślady tej pomarańczowej kredki, co była jak jej imię czy usta, co była nią samą w tym okaleczonym rysunku, który policja starła, nim ją zabrała. Ale to co zostało, wystarczyło, by zrozumieć, że chciała odpowiedzieć na twój trójkąt jakąś inną geometryczną figurą, może kołem, a może spiralą, jakąś formą pełną i piękną, jakby jakieś tak, jakieś zawsze albo teraz.

Wiedziałaś to zbyt dobrze, miałaś zbyt wiele czasu, by wyobrazić sobie szczegóły tego, co odbywało się w centralnym więzieniu, wszystko to z wolna przesączało się na miasto, ludzie znali los więźniów, a jeżeli czasem zobaczyli

któregoś z nich, byliby woleli go nie widzieć, byliby woleli, żeby jak inni rozplynął się w milczeniu, którego nikt nie śmiał przełamać. Och, wiedziałeś o tym doskonale, tej nocy jałowcówka pomogła ci tylko gryźć sobie palce, podeptać kredki, pograć się do dna w alkoholu i łzach.

Tak, ale dni mijały i już nie umiałeś inaczej żyć. Coraz bardziej zaniedbywałeś pracę i krążyłeś po ulicach, rzucając okiem na mury domów, na których rysowała, na których rysowaliście. Wszystko wypucowane, wszystko czyste. Nic, nawet najmniejszego kwiatka, zrobionego przez niewinnego uczniaka, który gwizdnął w klasie kawałek kredy i nie może się oprzeć chęci użycia jej. Ty także nie mogłeś się oprzeć i w miesiąc później wstałeś w śnie i wróciłeś pod drzwi garażu. Nie było patroli, mury pozostawały wciąż czyste, jakiś kot ostrożnie zerkał na ciebie z sąsiedniej bramy, kiedy wyjmowałeś kredki i w tym samym miejscu, tam gdzie był jej rysunek, wypełniłeś deski zielonym krzykiem, szkarłatnym wołaniem wdzięczności i miłości, rysunek otoczyłeś owalną linią, która była twymi ustami i jej ustami, i nadzieją. Jakieś kroki za rogiem zmusiły cię do bezszelestnego pędu, ukryłeś się za stosem pustych skrzyń; zataczający się pijaczyna zbliżał się nucąc coś pod nosem, chciał kopnąć kota i runął na twarz u stóp twego rysunku. Odszedłeś powoli, już pewien, i z pierwszym słońcem zasnąłeś i spałeś tak, jak nie spałeś od bardzo dawna.

Tego samego ranka popatrzyłeś z daleka: jeszcze go nie starto. Wróciłeś w południe: rzecz nie do pojęcia, ale wciąż jeszcze był. Jakieś ruchawki na przedmieściach (mówili o tym w dzienniku) wytrąciły patrole z ich zwykłej rutyny; pod wieczór znów go oglądałeś, tak jak tylu ludzi oglądało go w ciągu dnia. Następnym razem poszedłeś o trzeciej w nocy: ulica była pusta i czarna. Z daleka dojrzałeś inny rysunek, ty jeden mogłeś go zauważyć, tak był mały i tak wysoko, na lewo od twojego. Podszedłeś bliżej, z uczuciem pragnienia i zgrozy równocześnie, dojrzałeś pomarańczowy owal i fiołkowe plamy, spoza których jakby wychylała się nabrzmiała twarz, wybite oko, usta rozbite od uderzeń. Wiem, wiem, ale cóż innego mogłam ci narysować? Jakież przesłanie miało teraz sens? W jakiś sposób chciałam cię pożegnać, a równocześnie prosić cię, byś rysował dalej. Coś ci musiałam zostawić, zanim wróciłam do mego schronienia, gdzie nie ma żadnego lustra, tylko jama, w której będę tkwiła do końca w najgłębszych ciemnościach, wspominając tyle rzeczy, a czasem – tak jak wyobrażałam sobie twoje życie – wyobrażając sobie, że nadal rysujesz, że wychodzisz nocami, aby w dalszym ciągu rysować.

Cortázar, 1983: 86–90

Czy ta historia mogłaby zdarzyć się w każdym zakątku świata, gdzie panują niesprawiedliwe stosunki społeczne czy jest w niej coś specyficznego dla Argentyny, Ameryki Łacińskiej?

B.L.-J.: To piękne opowiadanie. Mnie się wydaje, że ta historia mogłaby zdarzyć się w każdym zakątku świata, gdzie panują niesprawiedliwe stosunki społeczne.

W.T.-K.: Na tym, wydaje mi się, między innymi polega moc tej literatury: że ta historia mogłaby zdarzyć się wszędzie.

B.L.-J.: Właśnie o tym chciałam powiedzieć. Wśród autorów przez Panią wybranych są ludzie, którym chyba szczególnie zależało na przesłaniach uniwersalnych. Cortázar mieszkał we Francji i miał świadomość, że jego twórczość jest częścią kultury światowej, a nie wyłącznie argentyńskiej. W którymś momencie i Cortázar, i Borges bardzo świadomie odeszli od kolorytu Buenos Aires czy Argentyny w ogóle i zaczęli pisać utwory o zdecydowanie uniwersalnym wydźwięku. Zacytowany utwór w założeniu wcale nie jest więc dla mnie szczególnie argentyński. Z Argentyną w ogóle mam kłopot, bo moim zdaniem to jest taki kraj, który ciągle się miota między tym, co latynoamerykańskie, a tym, co europejskie. Bo przecież tak naprawdę Argentyńczycy w swojej większości są Europejczykami, a historia literatury argentyńskiej to historia debaty między miastem, europejskim, cywilizowanym a interior, dzikim miejscem.

W.T.-K.: Wartościowanym negatywnie?

B.L.-J.: Tak. Wartościowanym negatywnie. Tak było bardzo długo. Dopóki nie pojawili się pisarze, którzy zaczęli interior rewaloryzować i pokazywać go w innym świetle.

W.T.-K.: W takim na przykład jak u Nerudy, który w *Lesie w Chile* przyrodę ukazuje się jako źródło inspiracji i zachwytu niewyczerpane:

Pod wulkanami, wśród śnieżnych zawiei, między wielkimi jeziorami wonny,
cichy, splątany las chilijski... Nogi grzęzną w masie zgniłych liści, zatrzeszczała

gałąź łamliwa, olbrzymie drzewa rauliés prostują swe kędzierzawe postacie, ptak zimnej dżungli polatuje, przysiada wśród ciemnych konarów. Wkrótce z jego kryjówki dobywa się ton jak z oboju. Wchłaniam wdzierający się do samej duszy dziki zapach lauru, ciemny aromat otwierającego się nocą kwiatu boldo... Cyprys z patagońskich wysp Guaitecas staje mi na drodze. Tu świat pionowy: ptasie narody, tłumy liści. Potykam się o kamień, wzruszam ziemię odsłoniętej wyrwy, olbrzymi pajak o czerwono porosłej głowie, wielki jak rak, wbija we mnie uparte, nieruchome oczy. Złocisty żuk wydmuchuje na mnie swe trujące tchnienie – i znika jak błyskawica jego promienna tęcza... Idę i przecinam las paproci o wiele wyższych ode mnie: sześćdziesiąt łez spada mi na twarz z ich zimnych zielonych oczu i już zostają za mną drżące przez długi jeszcze czas ich wachlarze. Zgniły pień – cóż za skarb! Czarne i niebieskie grzyby dały mu uszy, czerwone pasożyty roślinne ustroiły je w rubiny, inne leniwe rośliny użyczyły mu brody i żmija tryska nagle z jego przegniłych wnętrzości, niby duch ulatujący z umarłego pnia... Dalej każde z drzew oddala się od swych bliźnich; stoją nad dywanem tajemniczej puszczy, a ich listowie – lianowate, kędzierzawe, gałęziste, strzałowate – każde w innym stylu, jakby kto je powycinał odmieniającymi się w nieskończoność cięciami nożyc. Oto rozpadlina; w dole przejrzysta woda ślizga się – między granitem a jaspisem. Polatuje motyl czysty jak cytryna, i tańczy między wodą a światłem. Nieskończona ilość kwiatów calceolarii kłania mi się żółtymi główkami... W górze, jak krople z żyły zaczarowanej puszczy, drżą główki kwiatów czerwonej lilii o nazwie copihue (*Lapageria Rosea*). Czerwona copihue jest kwiatem krwi, copihue biała to kwiat śniegu.

W ciszę rozedrganych liści wpadł pędzący lis, ale cisza rządzi tym listowiem. Czasem tylko dobiega tu daleki krzyk przestraszonego zwierzęcia, czasem przejmujący zew ukrytego ptaka. Roślinny wszechświat trwa w cichych szepcach do chwili, gdy burza wdrze się weń z całą swą ziemską muzyką.

Kto nie poznał chilijskiego lasu, ten nie zna naszej planety.

Z tej ziemi, z tego błota, z tej ciszy wyrosłem, by wędrować i śpiewać po świecie.

Neruda, 1976: 9

Astúrias, Cortázar, Neruda... Literackie reprezentacje przyrody mocno się od siebie różnią.

B.L.-J.: Po pierwsze, te **przyrody są różne**, po drugie, **wrażliwości są różne**. Po trzecie, przyroda dźwiga historyczny bagaż wyróżnika pozwalającego latynoamerykańskiemu intelektualistcie **zabłysnąć w międzynarodowym świecie światłem nie odbitym, ale własnym**. W czasach kolonialnych literatura latynoamerykańska była przekształcaniem wzorców europejskich, przyroda była szansą na powiedzenie czegoś własnego. Na przełomie wieków XIX i XX zaczęli pojawiać się ludzie, którzy już nie chcieli odzwierciedlać przyrody, ale ją tworzyć. Wraz z początkami modernizmu w Ameryce Łacińskiej powstał manifest, zgodnie z którym deklarowano: *Naturo, nie muszę Cię powiełać, mogę Cię stworzyć, będę miał swoje drzewa, swoje góry...* Oni zatem, świadomie albo nie, prowadzą debatę z mocno osadzonym, długotrwałym nurtem w piśmiennictwie latynoamerykańskim, więc to wcale nie jest niewinne reagowanie na przyrodę. Akurat *Las w Chile* nie jest raczej powszechnie znany jako przykład obrazu przyrody, którą chcielibyśmy pokazywać jako coś spektakularnego. Tekst Nerudy jest zresztą piękny. Bardzo lubię Nerudę. Sporo jego poezji czytałam, a od autobiograficznej książki, *Wyznaję, że żyję*, pełnej soczystych anegdot trudno było mi się oderwać.

W.T.-K.: To może teraz fragment jednego z chyba najbardziej powszechnie znanych tekstów kultury:

Pułkownik Aureliano Buendía zorganizował trzydzieści dwa zbrojne powstania i wszystkie przegrał. Miał siedemnastu synów z siedemnastoma kobietami i wszyscy, jeden po drugim, zginęli w ciągu jednej nocy, zanim najstarszy z nich skończył trzydzieści pięć lat. Wyszedł cało z czterestu zamachów, siedemdziesięciu trzech zasadzek i sprzed wycelowanych w niego karabinów plutonu egzekucyjnego. Wyżył po dawce podanej mu w kawie strychniny, wystarczającej do zabicia konia. Odmówił przyjęcia Orderu Zasługi, przyznanego mu przez prezydenta Republiki. Został głównodowodzącym sił rewolucyjnych, z władzą prawodawczą i wojskową sięgającą od granicy do granicy. Był człowiekiem, którego najbardziej ze wszystkich lękał się rząd, ale nigdy nie dał się sfotografować. Odrzucił dożywotnią rentę ofiarowaną mu po wojnie i do późnej starości utrzymywał się ze sprzedaży złotych rybek, które wyrabiał w swoim warsztacie w Macondo. Chociaż zawsze bił się w pierwszym szeregu, jedyną otrzymaną ranę zadał sobie sam po podpisaniu kapitulacji w Neerlandii, która zakończyła dwadzieścia bez mała

lat wojen domowych. Strzelił sobie w pierś z pistoletu, a kula wyszła plecami, nie naruszając żadnego z ważniejszych organów. Jedynym, co z tego wszystkiego pozostało, była ulica w Macondo nazwana jego imieniem. Niemniej, jak oświadczył na kilka lat przed śmiercią ze starości, nawet tego nie oczekiwał owego ranka, gdy o świcie wyruszał ze swym oddziałem w liczbie dwudziestu jeden ludzi, żeby połączyć się z siłami generała Victoria Mediny.

García Márquez, 2004a: 102

Z jakiegoś powodu, bardziej intuicyjnego niż jakiegokolwiek innego, ta filozofia życia i śmierci wydaje mi się na wskroś latynoamerykańska. Nie tylko dlatego, że autor jest Kolumbijczykiem.

B.L.-J.: W kwestii filozofii życia i śmierci: z tego, że człowiek jest częścią przyrody, wywodzi się jego stosunek do życia i śmierci.

W.T.-K.: „Zorganizował 32 zbrojne powstania i wszystkie przegrał”. To takie nieracjonalne...

B.L.-J.: Jak się ma ideę, to się walczy. Dla mnie to jest metaforyczne pokazanie siły bohatera, którego kule się nie imają, szedł w pierwszym szeregu, wyszedł cało z czterestu zamachów, siedemdziesięciu trzech zasadzek.

W.T.-K.: Czy to jest ironiczne?

B.L.-J.: Nie. To nie jest ironiczne. Narrator chce powiedzieć, że Aureliano Buendía był niezwykle waleczny, miał dużo szczęścia i nie był zwyczajną osobą, skoro nawet po podanej w kawie dawce strychniny wystarczającej do zabicia konia przeżył. Całe *Sto lat samotności* to jest rzeczywistość...

W.T.-K.: „...„cudowna”?

B.L.-J.: Taka, którą obcy nazwali rzeczywistością „cudowną”, bo im się w głowie nie mieściło...

W.T.-K.: ...że można lewitować.

B.L.-J.: Że to może być tak naprawdę. Myślę, że należy to czytać na takim samym poziomie jak wstąpienie do nieba w chmurze żółtych motyli czy lewitacja.

W.T.-K.: Ten sam klimat wniebowstąpienia i lewitacji...

B.L.-J.: Tak, ten sam klimat. Tutaj filozofia życia i śmierci jest obecna w tym sensie, że jeden ma szczęście, drugi nie ma szczęścia, życie i śmierć są związane z sobą nierozłącznie i są po prostu zjawiskami...

W.T.-K.: ...naturalnymi?

B.L.-J.: Tak. To też widać, nie wszędzie, ale...

W.T.-K.: ...w Meksyku?

B.L.-J.: W Meksyku to jest „jazda bez trzymanki”, bo tam ludzie...

W.T.-K.: ...tańczą na cmentarzu...

B.L.-J.: ...jedzą, piją, kpią sobie ze śmierci.

W.T.-K.: Wtedy łatwiej myśl o niej „oswoić”?

B.L.-J.: Generalnie wszędzie łatwiej w sensie, że jest nieuchronna, nieunikniona, czasem przychodzi wcześniej, czasem później, ale nie ma co robić tragedii. Po prostu życie się skończyło.

W.T.-K.: W naszej kulturze stała się Wielką Nieobecną. Tabu. Całe życie młodzi, zdrowi, uśmiechnięci. Nie starzejemy się i nie umieramy.

B.L.-J.: Bierze się to z antropocentryzmu. **Skoro człowiek jest taki ogromny, dlaczego umiera jak „byle” mrówka?**

W.T.-K.: W 2009 roku Ladislau Dowbor pisał o „dramatycznych nierównościach społecznych” i „tragicznych zniszczeniach środowiska” (Dowbor,

2009: 10). Kilka lat później postuluje: „[...] musimy zasypać ogromną przepaść społeczną, utworzoną przez kapitalizm, między bogatymi a biednymi. Nie będzie pokoju społecznego, spokoju na ulicach, nie będzie wzbogacającego współżycia wspólnot, dopóki dziesiątki milionów ludzi będą tkwić w dramatycznej i oburzającej nędzy” (Dowbor, 2017: 253). Wtedy też wnuk uciekiniera z kraju Francisco Franco pisze:

W Argentynie rugowanie z ziemi stało się fundamentem państwa. Ci, którzy tę ziemię zamieszkiwali, zaczęli być z niej wyrzucani w 1536 roku, kiedy pierwsi Hiszpanie bezskutecznie próbowali ją skolonizować. Później najeźdźcy stopniowo tego dokonali, ale ich wpływ pozostawał ograniczony: aż do drugiej połowy XIX wieku większa część tego, co później nazwano pampą, pozostawało w rękach Indian nomadów, polujących na dzikie bawoły i konie. W roku 1870, kiedy państwo się już ukonstytuowało, bogacze z Buenos Aires uznali, że czas te tereny zająć. Zbudowanie statku-chłodni, pozwalającego transportować mięso mrożone do Anglii zamiast solonego do Brazylii i na Karaiby – dla niewolników z plantacji trzciny – niespodziewanie podniosło wartość tych ziem. Wykorzystanie rozległych pustkowi, służących jedynie za schronienie zdziczałemu bydłu, mogło przynosić ogromne zyski; należało te obszary pozyskać. Rozpoczęła się ostatnia „kampania pustynna” – Argentyna zawsze traktowała swoje terytorium jako wolną przestrzeń, którą należało zaludnić i zabudować. Był to pierwszy złoty wiek eksportu.

Teraz – od jakichś dwudziestu lat – inne, porównywalne z tamtymi, zmiany w formach produkcji rolnej powodują podobne efekty. Poszerzenie obszaru uprawnego oznacza, że ziemie, które kiedyś nie były przeznaczone pod uprawę, teraz są. Mieszkający tam ludzie zajmowali się dotąd czym innym – drobną hodowlą, uprawą roli na potrzeby rodzinne – a więc zaczęli przeszkadzać. Kraj przypomina karuzelę: kręci się, powtarza swoje dramaty, farsy, przegrane.

Caparrós, 2016: 442

Owi chłopci z prowincji Santiago del Estero – i cała reszta – przybyli na te ziemie sto, dwieście albo czterysta lat temu, zastępując wysiedlanych Indian. Ludność wymieszała się oczywiście z tubylcami, a jej kultura, przede wszystkim hiszpańska, zastąpiła miejscową. Tym, kto wówczas stawiał opór cywilizacji i kogo należało w imię postępu wyrzucić, był Indianin, dzikus.

Dziś, zauważmy, wyrzucani są ci, którzy wtedy zajęli ich miejsce. Pierwotny mieszkaniec – dzikus – to zawsze ten, kto nie chce poddać się „globalizacji”, przystosować się do gospodarki światowej, włączyć w obowiązującą właśnie nowoczesność. Ponieważ nowoczesność ta nie jest opłacalna.

Caparrós, 2016: 445

Chciałabym zapytać o dzisiejszy poziom nierówności społecznych w Ameryce Łacińskiej. Czy patrząc z perspektywy czasu, rewolucja osiągnęła swoje cele? Jednocześnie mam wątpliwość, czy tak postawione pytanie nie jest nadmiernie generalizujące, co podważałoby sens jego stawiania w takiej formie...

B.L.-J.: Można je zadawać. Może nawet trzeba je zadawać. Przyjmujemy przecież, że **nierówności są nie tylko niesprawiedliwe i moralnie naganne, ale stanowią barierę w rozwoju społecznym.** Uznaje się je za niekorzystne według kryteriów jak najbardziej racjonalnych, zachodnich. Niektóre państwa latynoamerykańskie próbowały nierówności zmniejszać, Brazylii się to udało. Lewicowe rządy brazylijskie, tak zwane „lewicujące”, wprowadziły szereg sensownych programów społecznych. Sensownych, bo uwarunkowanych. Dotacje sprzężono z działaniami rodziny: dzieci chodziły do szkoły, zdawały z klasy do klasy, odbywały terminowo wszystkie badania lekarskie. Został tam wymyślony system kart, żeby obsługę programów uczynić sprawną i tanią. Zwykle programy społeczne wymagają nieprawdopodobnej maszyny biurokratycznej, tutaj rzecz przeprowadzono w sposób technicznie niezwykle sprawny. I w sposób rzeczywiście windujący w górę – dzięki edukacji – następujące pokolenia. Kiedyś Brazylia była krajem o jednym z najwyższych poziomów nierówności społecznych w Ameryce Łacińskiej, dzisiaj już nie jest. Obecnie chyba Kolumbia należy do najbardziej nierównych. Które rewolucje przynoszą jakie efekty w tej materii, trudno orzec w sytuacji, w której polityczne uwarunkowania się komplikują. Brazylia za rządów Bolsonaro wycofuje się z rozwiązań społecznych, realizowanych przez poprzedników. Na ile rewolucje są trwałe? Jak widać, ciągle jeszcze nie są. Natomiast z pewnością począwszy od lat 90. **ludy rdzenne i Afrolatynoamerykanie zyskali głos.** W zależności od koniunktury politycznej głos ten jest słuchany mniej lub bardziej uważnie, ale wybrzmiewa i jest trwały, ponieważ oni mają już swoje elity. Mogą **mówić w swoim własnym imieniu.** Nie potrzebują intelektualistów, którzy mieliby reprezentować ich interesy i ich bronić. To jest

zasadnicza zmiana jakościowa. Te ruchy społeczne mają już swoich liderów, ludzi wykształconych, swobodnie poruszających się między jednym światem a drugim. To zasadniczo odmienna sytuacja od tej, kiedy tych elit jeszcze nie było. Nie są one oczywiście jeszcze tak liczne, jak byśmy sobie tego życzyli. Gdybym odpowiadała na pytanie o nierówności dwa albo trzy lata temu, odpowiedź byłaby bardziej optymistyczna: i w Brazylii, i w Peru sytuacja wtedy była, by tak rzec, świetlana, o czym między innymi pisała Magdalena Krysińska-Kałużna. Dzisiaj obserwujemy coraz więcej powodów do niepokoju. Rewolucja częściowo osiągnęła swoje cele: upodmiotowiły się grupy, które wcześniej były ignorowane. To jest różnica.

W.T.-K.: Kolejny wyimek z literackiej lekcji filozofii politycznej:

[...] i rozwarł pięść opartą o stół i pokazał mu na dłoni tę szklaną kuleczkę, ona jest tym, co się ma albo czego się nie ma, ale tylko ten, kto ją ma, ten ją ma, chłopcze, to jest ojczyzna, powiedział [...].

García Márquez, 2010: 107–108

[...] poznał swoją niezdolność do miłości w zagadce linii swych niemych dłoni i w niewidzialnych cyfrach kart, i usiłował wynagrodzić sobie to nikczemne przeznaczenie spalającym kultem samotnego nałogu władzy, stał się ofiarą własnej sekty, by złożyć siebie w płomieniach tego niekończącego się całopalenia, zapamiętał się w szalbierstwie i zbrodni, kwitł w okrucieństwie i przemógł w sobie gorączkowe skąpstwo i wrodzony strach tylko po to, by zachować w garści po kres czasów swą szklaną kuleczkę, nie wiedząc, że to nałóg bez końca, którego nasycenie rodziło jego własny apetyt aż po kres wszystkich czasów, panie generale, wiedział od swego zarania, że oszukiwali go, by mu się przypodobać, że brali od niego, by mu schlebiać, że, grożąc bronią, naganiali tłumy zebrane na trasie jego przejazdu, z okrzykami radości i przekupnymi transparentami, wieczne życie wspaniałemu, starszemu od własnego wieku, ale nauczył się żyć zarówno z tym, jak i z wszystkimi nędzami chwały, w miarę jak z upływem swych niezliczonych lat odkrywał, że kłamstwo jest wygodniejsze niż wątpliwość, bardziej użyteczne niż miłość, trwalsze niż prawda, niczemu się nie dziwiąc, doszedł do hańbiącej fikcji, w której rządził bez władzy, był wychwalany bez chwały i słuchany bez posłuchu [...].

García Márquez, 2010: 269–270

Czy potencjał oddziaływania tej literackiej lekcji filozofii politycznej przekracza geografię?

B.L.-J.: Ta literatura jest uniwersalna, ale przyznam, że ja nie potrafię jej czytać bez kontekstu kolumbijskiego. Kolumbia to kraj tkwiący w stanie wojny domowej przez 60 lat. Wojna ta była toczona w imię ojczyzny, tylko że zaangażowane w nią strony tę ojczyznę wyobrażały sobie zupełnie inaczej. Teoretycznie wojna się kończy, ale o faktyczny koniec trudno. Tam ciągle jeszcze giną lokalni aktywiści, zwłaszcza w regionie nad Pacyfikiem. W kontekście kolumbijskim zacytowany fragment bardziej boli, niż gdybyśmy chcieli czytać go abstrakcyjnie.

W.T.-K.: Myślałam, że 42-letnia wojna w Gwatemali trwała najdłużej...

B.L.-J.: Nie. Wojna kolumbijska to zjawisko, które bardzo trudno jest próbować opisywać.

W.T.-K.: W zderzeniu z kolumbijską „polska” wojna 1939–1945 wydaje się zaledwie „epizodem”, a przecież niejedno wydarzenie tamtego czasu wzbudza kontrowersje do dziś.

B.L.-J.: My mieliśmy wroga, który był obcym, tam była **wojna domowa**. Po zdobyciu niepodległości przez kraje latynoamerykańskie w większości z nich ścierały się dwie opcje państwowości: konserwatywna i liberalna, przy czym nie był to konserwatyzm i liberalizm XXI-wieczny, ale paranooidalnie z sobą sprzeczna mieszanka różnych elementów ustrojowych, która dała początek tej nieszczęsnej wojnie. Zwolennicy przeciwstawnych opcji skoczyli sobie do gardeł i skaczą już sobie do tych gardeł nieomalże do dzisiaj. Formalnie wojna się skończyła, większość frakcji się rozbroiła, ale w praktyce dziedzictwem wojny są setki tysięcy ludzi zmuszonych do opuszczenia swoich domów. Na ogół przenosili się do miast gdzie, jeżeli wcześniej nie zdobyli wykształcenia, musieli liczyć się z totalną pauperyzacją. Dziedzictwo wojny domowej to straszliwe rany: jesteśmy członkami jednego narodu, połowa z nas to mordercy, połowa to ofiary, a część z nas to jedni i drudzy naraz. Niekiedy to ludzie, którzy muszą mieszkać w tej samej wsi, obok siebie. Mieszkać obok rodziny, której członek zamordował ojca, syna sąsiada...

W.T.-K.: Jak w Rwandzie?

B.L.-J.: W Rwandzie nastąpiło to nagle, było strasznie i trwało krótko, a w Kolumbii to trwało bardzo długo. Oni wzbudzają mój ogromny szacunek, próbując się z tym zmierzyć. Próbuje znaleźć sposoby na pojednanie skonfliktowanych stron, które nie byłyby jakimś udawanym, fałszywym wybaczeniem. Tam mówi się o tym, że nikt nie ma prawa wymagać od nikogo wybaczenia, natomiast wszyscy powinni zacząć wymagać od siebie zrozumienia. Podjąć próbę zrozumienia, dlaczego ktoś był partyzantem, a ktoś nie, dlaczego ktoś był żołnierzem, a ktoś inny żołnierzem nie był. I oni podejmują te próby przy współudziale wszelkich dostępnych form, między innymi działań artystycznych, w tym: teatru. Bardzo pożyteczną pracę w tym względzie wykonują niektórzy księża katolicy. Ci, którzy uznali, że to najważniejsza rzecz, jaką mają do zrobienia w Kolumbii. Organizują spotkania przedstawicieli różnych stron konfliktu, w trakcie których adwersarze spotykają się z sobą twarzą w twarz i muszą z sobą rozmawiać. Raz byłam uczestniczką takiego spektaklu. Ktoś mnie tam zaprosił, ale nie uprzedził o przebiegu zdarzeń. Nie mogłam potem pozbierać się przez przynajmniej dwa tygodnie. Tak było to wstrząsające. To była sztuka teatralna, w której, jak finalnie się okazało, występowało troje profesjonalnych aktorów, wszyscy pozostali to były osoby-uczestnicy konfliktu. Były tam matki zamordowanych partyzantów, matka zamordowanego żołnierza, brat kobiety zamordowanej przez partyzanta. Sztuka była o tym, jak sobie z takim doświadczeniem poradzić i co rozpętało taką spiralę nienawiści. Była tam scena, w której żołnierz, jeden z głównych bohaterów, znajdujący się w objęciach władającej nim niepodzielnie śmierci, wyrwał się jej. Chciał wrócić do ludzi. Prosił ich, żeby go przyjęli. Żeby go zrozumieli. Jedni przytulili go ciepło i mocno. Inni objęli go, ale chłodno na zasadzie: muszę Cię przyjąć, lecz nie do końca chcę. Była jedna osoba, która go nie przytuliła, pogłaskała go i odsunęła. Po tej scenie oni wszyscy się przedstawili. I wtedy do mnie dotarło: ostatnia scena nie była odegrana według wskazań scenariusza. Oni nie grali, to były ich emocje. Straszne jest dziedzictwo wojny. Jak przybywa się do kolumbijskich wsi i rozmawia się z ludźmi, to oczywiście w którymś momencie dotyka się wątku tej wojny, jej konsekwencji. Oni wtedy ścisząją głos. Zupełnie nieświadomie.

W.T.-K.: Ale – mimo wszystko – mówią?

B.L.-J.: Mówią. Mówią, gdy obcy nie słyszy, gdy czują się bezpiecznie. Nie zajmowałam się doświadczeniem wojennej traumy naukowo, pojawiało się przy okazji innego typu badań. Bardzo to ich bolało... Wchodzili wtedy w zupełnie inny tryb rozmowy. Dlatego gdy o „ojczyźnie szklanej kuleczce” czytam i wiem, że napisał to García Márquez, nie potrafię oderwać tej lektury od kontekstu kraju. Wiem, że tę metaforę można odnieść do różnych miejsc, ale w kontekście kolumbijskim to brzmi szczególnie dramatycznie. Strasznie.

W.T.-K.: I nastało milczenie... Pochylmy się nad kolejną literacką refleksją o pamięci i tożsamości:

Nieraz spotykamy starców, takich jak D'Arcángelo, co to prawie nie mówią, ale wciąż zdają się wzrokiem sięgać w dal, a w istocie sięgają do wnętrza, do głębin swej pamięci. Jedyne bowiem pamięć opiera się czasowi i jego sile niszczenia; jest ona jak gdyby kształtem, który przybiera wieczność w owym niekończącym się przemijaniu. A chociaż my (świadomość nasza, nasze uczucia i nasze gorzkie doświadczenia) zmieniamy się z biegiem lat, a nasza skóra i zmarszczki stają się świadectwem przemijania, pozostaje coś w naszym wnętrzu, coś, co głęboko ukryte, zębami i pazurami trzyma się dzieciństwa i przeszłości, rodziny i ziemi, tradycji i marzeń, coś, co opiera się tragicznemu procesowi: jest to pamięć, tajemnicza pamięć o nas samych, o tym, czym jesteśmy, i o tym, czym byliśmy. Bez tej pamięci (jakież to musi być straszne!) ludzie, którzy ją utracili wskutek jakiegoś pustoszącego wybuchu owych głęboko ukrytych regionów, są bezbronni jak liście unoszone przez okrutną wicherę czasu.

Sábato, 2006: 188–189

Osobiste historie pojedynczych ludzi immanentnie wpisane w historię kontynentu. Czy swoje historie zdołają uwolnić od balastu jego historii?

B.L.-J.: Losy ludzkie wpisane są w różnorodność świata. Jednym wygodnie jest w garniturach, które im los podarował, innym jest w nich mniej wygodnie. Uwolnienie z ograniczeń garnituru może przybierać różne formy. Można wyjechać: Latynoamerykanie stanowią liczną populację nie tylko w Stanach Zjednoczonych, ale między innymi i w Europie. Mobilność społeczna w większości krajów latynoamerykańskich jest wyższa, niż była, więc jeśli ktoś nie

urodził się w jakiejś wyjątkowo nieszczęśliwej konfiguracji i zechce, jakąś drogę do awansu może sobie znaleźć. Osobiście bardzo wierzę w sprawczość ludzi, a zwłaszcza w sprawczość ludzi tam. Niejednokrotnie mam wrażenie, że oni silniej niż my mają tę sprawczość wbudowaną w myślenie o sobie. Z jednej strony jest poczucie, że nie wszystko należy planować i nie wszystko można przewidzieć, ale z drugiej strony przejawy drobnej przedsiębiorczości są bardzo liczne. Kiedyś wracając z Peru do Polski, znalazłam się na lotnisku w Warszawie w niedzielę. Był to okres wakacyjny, więc domowników nie było. Lodówka pusta. Spacer na Mokotów: wszystko zamknięte. Po pokonaniu około 3 kilometrów udało mi się kupić bułkę i mleko. W Peru, w miasteczku, w którym mieszkałam, gdybym chciała o północy kupić bułkę i mleko, zrobiłabym to w ciągu 15 minut. Przykładów kipiącej inicjatywą aktywności jest tam wiele. Oczywiście można w tamtejszej rzeczywistości zaobserwować różne ograniczenia, jednak mimo nich ludzie są bardzo aktywni i skłonni wychodzić poza nie. Nie lubię patrzenia na ludzi wyłącznie jak na ofiary historii, ofiary okoliczności. Takie spojrzenie nie pozwala dostrzec istoty sprawy.

W.T.-K.: Można byłoby tę aktywność sytuować w obrębie procesu przepracowywania kolonialności?

B.L.-J.: Tak, w świadomościowej skali zbiorowej. W skali indywidualnej ludzie bardzo różnie kształtują swoje losy. Tutaj trzeba porzucić schematy.

W.T.-K.: Ślady ludowej (klasowej) historii kontynentu odkrywamy w pytaniu zaczerpniętym z powieści Jorge Amado: „Dlaczego jedni posiadają bogate fazendy, pałace w mieście, samochody i służbę, a drudzy cierpią nędzę i nic nie mają prócz chorób?” (Amado, 1954: 230). Głos w sprawie, której stawką jest przetrwanie, kilkadziesiąt lat później zabiera Julio Ramón Ribeyro:

Jesteśmy jak rącznik, ta dzika roślina kielkująca i pleniąca się w najgorszych i najbardziej stromych miejscach. Popatrzcie, jak rośnie na wydmach, na żwirowiskach, w wyschniętych rowach, na rozkopanych terenach po budowach, na wysypiskach. Nikogo o nic nie prosi, potrzebuje tylko trochę przestrzeni do życia. Słońce i sól przynoszona przez wiatr od morza nie znają dla niej litości, depczą ją ludzie i rozjeżdżają traktory, a rącznik wciąż rośnie, pełni się, żywi się kamieniami i śmieciem. Dlatego mówię, że my jesteśmy jak ta

roślina, my, ludzie z ludu. Tam, gdzie człowiek z wybrzeża znajdzie zarośla rącznika, tam stawia sobie dom, bo wie, że on też przeżyje.

Ribeyro, 2016: 85

Przyznam, że mnie osobiście dzisiejsze próby odpowiedzi na postawione przed kilkudziesięciu laty pytanie o urządzenie świata raczej nie napawają optymizmem...

B.L.-J.: Zarówno Amado, jak i Ribeyro opowiadali o sytuacjach z przeszłości. Może nie dramatycznie odległej, ale jednak z przeszłości. W latach 90. sporo się zmieniło. Przykłady aktywności kolejnych środowisk w kolejnych krajach dowodziły coraz powszechniejszego poczucia, że zmarginalizowani mają głos i mają prawo nim mówić. W Ameryce Łacińskiej można zaobserwować zjawisko uczenia się od innych w skali kontynentu. Tamtejsze tubylcze ruchy społeczne działające w różnych krajach współpracują z sobą. Powstają różne alianse, federacje organizacji. Gdy jedni widzą, że innym coś się udało, próbują stosować podobne techniki. U schyłku lat 90. te ruchy niezwykle się zdynamizowały.

W.T.-K.: Należałoby traktować te źródła literackie jako dokument swojego czasu?

B.L.-J.: Myślę, że tak. Niegdyś pisarze byli głosem tych, którzy nie mieli głosu, ale teraz ci, którzy nie mieli głosu, starają się mówić własnym głosem i nie chcą już, żeby za nich wypowiadał się Ribeyro.

W.T.-K.: Przygotowując się do tej rozmowy, próbowałam zaproponować kategorie opisu, które, jak mi się wydawało, bardziej nas do Ameryki Łacińskiej przybliżą niż od niej oddalą. Przekonałam się, jak bardzo trudne jest poszukiwanie właściwych kategorii opisu. Zasadnicza trudność polega na konieczności wyjścia poza ograniczenia własnej kultury, a przecież widok znikąd nie jest możliwy, więc te ograniczenia tak czy inaczej dadzą o sobie znać. Pani Profesor wskazała mi co najmniej dwie problematyczne kategorie, „spójność” i „jedność”, poprzez które na Amerykę Łacińską patrzeć nie należy. Muszę przyznać, że moje przywiązanie do tej dwuelementowej iluzji było wielkie, żeby nie powiedzieć: ogromne. To chyba dobry moment, żeby zapytać: ani „spójność”, ani „jedność”, ani?

B.L.-J.: „Bieda” i „ubóstwo”. To kolejne słowa, z którymi trzeba uważać. Zrobiliśmy z nich jakiś okropny fetysz, arbitralnie wyznaczyliśmy jakieś kryteria, a tak naprawdę „biedny” to jest ktoś, kto ma poczucie deprivacji. Nie zawsze jest tak, że ktoś, kto z materialnego punktu widzenia ma mało, ma poczucie deprivacji. W miejscu, w którym prowadziłam badania, powiedziano mi: u nas są tacy, którzy mają tyle, ile potrzebują; tacy, którzy nie mają tyle, ile potrzebują, i ich trzeba wspierać oraz tacy, którzy mają dużo więcej, niż potrzebują, i to na nich spoczywa odpowiedzialność wspierania tych, którzy nie mają tyle, ile potrzebują. To jest zupełnie inna perspektywa niż: „biedny”, „bogaty”. W wielu miejscach świata to teoria i praktyka pojęć „bieda” i „ubóstwo” oraz cała ta rozbudowana machina walki z „ubóstwem” stworzyła biedę i ubóstwo w tym sensie, że ludzie nagle powiedzieli sobie: tego nie mam, tamtego nie mam, a więc jestem biedny. Kto jest biedny, kto nie jest biedny i co z tego wynika, to jest sprawa względna, na którą my patrzymy mocno bezrefleksyjnie. A już całe to nieszczęsne mówienie: oni są tacy biedni, a tacy szczęśliwi...

W.T.-K.: W swoim tekście *Geografia i literatura piękna – spojrzenie na Amerykę Łacińską* sporo miejsca Pani Profesor poświęca dyskursom obrazów przyrody. Bujna, urzekająca, nieokiełznana: zachwycało się nią wielu. Nie o względy estetyczne jednak tutaj wyłącznie chodziło:

Zachwyt nad cudami amerykańskiej natury pozostał istotnym wątkiem w pracach twórców kreolskich w okresie kolonialnym. Skazani na powielanie europejskich mód i wzorców literackich odnajdywali w rodzimej przyrodzie szansę na oryginalność. Krajobrazy: wysokie góry, wulkany, rozległe doliny, równiny, w tym porastająca ziemię egzotyczna roślinność stanowiły swoisty wyróżnik „amerykańskości”. [...] W XIX wieku latynoamerykańscy romantycy, zgodnie z europejskimi wzorcami, obficie odwoływali się do natury. Z jednej strony stanowiła ona element lokalnego kolorytu, co widoczne jest zwłaszcza w utworach licznych przedstawicieli kostumbryzmu. Z drugiej zaś była istotnym elementem poszukiwania własnego głosu w dobie wybijania się Ameryki Łacińskiej na niepodległość i budowania nowych, niezależnych państw. Te procesy, szczególnie intensywne w okresie 1810–1826, w znacznym stopniu zdefiniowały charakter latynoamerykańskiej literatury XIX wieku.

Lisocka-Jaegermann, 2020: 81

Latynoamerykańskie zainteresowanie przestrzenią pozostaje, moim zdaniem, istotnym rysem literatury regionu. Współczesna powieść skupiająca się na poszukiwaniach oryginalnego wyrazu artystycznego ucieka od opisowości powieści regionalnej, ale nie ucieka od przestrzeni. W wielu wypadkach pozostaje ona w centrum utworu, nadając mu wręcz formę. Jak się okazuje w wypadku Macondo i Comali „fikcyjne” miejsca tworzone przez pisarzy, ledwie naszkicowane w swym wymiarze topograficznym, mogą być efektywnym środkiem opisu złożonej rzeczywistości. Wciąż stawiane na nowo pytania o tożsamość, spójność społeczeństw narodowych, pojawiające się od niedawna głębokie zainteresowanie ludnością rdzenną, czy wreszcie krytyka dekolonialna mają wyraźne odniesienia przestrzenne.

Lisocka-Jaegermann, 2020: 88

Jest jeszcze przynajmniej jeden powód, dla którego poważna rozmowa o Ameryce Łacińskiej stawia związek człowieka z Naturą w centrum, a nie na peryferiach dyskusji, czyni go uniwersalnym w sensie dla nas, ludzi najszerszym z możliwych, planetarnym. Chodzi o konieczność zasadniczych przewartościowań w relacji człowiek–Natura w dobie katastrofy klimatycznej, gdzie jednym z wątków diagnozy stanu świata jest zaordynowana przez rząd Jaira Bolsonaro zintensyfikowana wycinka równikowego lasu. Lasu, w którym wszystko się zaczęło:

– Gdzie jesteś? – spytałam.

– W karbonie – powiedział cicho.

Jego [Gary’ego Galbreatha – uzup. WT.-K.] słowa brzmiały jak echo sprzed trzystu milionów lat, gdy zimna, pokryta lodem Ameryka Południowa tworzyła wraz z Afryką, Australią, Eurazją i Antarktydą jeden ogromny kontynent w pobliżu bieguna południowego, a ląd, który miał się stać Europą i Ameryką Północną, dryfował w okolicach równika, pokryty rozległymi bagnami jak ze snu: pierwszymi lasami tropikalnymi. Zanim rośliny nauczyły się kwitnąć, zanim zwierzęta nauczyły się składać jaja w twardych skorupkach i zanim zaczęły bić serca o czterech komorach, całodniowy zmierzch sączył zielonkawie światło przez ogromne łuskowate liście dziesięciometrowych widłaków. Dwieście pięćdziesiąt milionów lat przed pierwszymi trawami na bagnach rosły turbowate skrzypy o krzemionkowych szkieletach, czubki paproci wiły się i chwiały piętnaście metrów nad ziemią, a w ciepłej płytkiej wodzie

wylegiwały się dwumetrowe płazy o płaskich głowach. Przodkowie krocionogów z naszych strunowych woreczków też byli wtedy dwumetrowi, a ważki były wielkie jak ary. Karbon to kolebka Edenu. Trwał jakieś sześćdziesiąt milionów lat. W tym czasie powstały trzy linie, z których wywodzą się dominujące dzisiaj na ziemi kręgowce: jaszczurki i żaby, gady i ptaki oraz podobne do jaszczurek czteronożne zwierzęta zwane synapsydami, które przez miliony lat wyewoluują w delfiny i naukowców.

Według Gary'ego w tym zanurzonym w zielonkawej poświacie tropikalnym bagnie, nad którym staliśmy, zachował się początek wszystkiego. Dziś to miejsce chroni dziwne prehistoryczne różowe delfiny, a przed milionami lat bagno podobne do tego zrodziło ich przodków, którzy na mięsistych płetwach wyszli na ląd. Paprocie i krocionogi przeżyły dryfowanie i kolizje kontynentów, ważki przetrwały suszę, asteroidy i masowe wymieranie gatunków. Ale czy przetrzymają apokalipsę ludzkiej chciwości? Co może je ochronić w erze buldożerów i szybów naftowych, sieci skrzelowych i przemysłowej hodowli bydła?

Montgomery, 2016: 196–197

B.L.-J.: Namawiałabym Panią do porozmawiania z którymś z naszych (polskich) amazonistów, antropologów prowadzących badania w Amazonii. Potrafią badać inne światy. Rozwijają bardzo ciekawe i bardzo mało u nas znane koncepcje. Są cennym elementem panoramy antropologii polskiej, a mało kto u nas o nich wie.

W.T.-K.: Gdzie rezydują?

B.L.-J.: Na Uniwersytecie Gdańskim. Mariusz Kairski, na przykład, potrafi świetnie tę problematykę przedstawiać. Byłam ostatnio na jego wykładzie, podczas którego w przystępny sposób pokazał, dlaczego te światy są inne i jak można pokonać antropocentryczne ograniczenia, starając się je zrozumieć.

W.T.-K.: Bardzo chętnie dowiedziałabym się, jak – z punktu widzenia amazonisty – można pokonać antropocentryczne ograniczenia. Z punktu widzenia socjologa to jedno z najpilniejszych i najpoważniejszych wyzwań, przed którym stoją ludzie. I zadanie tyle konieczne, co niemal niemożliwe. Jesteśmy

jednym z elementów systemu przyrody, za naruszanie jego równowagi zapłacimy my sami i wszystkie inne organizmy, które go z nami współtworzą. Rola ludzi, którzy te współzależności pokazują, jest nie do przecenienia. Kolejny literacki fragment odsłania różne ludzkie strategie funkcjonowania w świecie przyrody, świadectwo zderzenia kultur:

Niegdyś wszystkie góry i cała pampa płaskowyżu należały do *ayllus*. Nie było wtedy wiele bydła w Lucanas; *mistis* nie byli tak zachłanni na pastwiska. Wielka *puna* należała do wszystkich. Nie było oddzielnych pastwisk z ogrodzeniami z drutu kolczastego ani z kamienia. Wielka *puna* nie miała właściciela. Indianie mieszkali swobodnie. Gdziekolwiek: w jaskiniach skalnych, w chatach, które budowali w dolinach, u stóp wzgórz, nie opodal źródeł. *Mistis* zaglądali tu tylko od czasu do czasu. Polowali na wikunie lub kupowali mięso w indiańskich osadach. Niekiedy także zabierali przemocą dziesięć lub piętnaście owiec, cztery lub pięć górskich krów; wpadali na *puna* niczym gradowa chmura, na krótko, wyrządzali szkodę i odchodzili. Lecz naprawdę *puna* należała do Indian; *puna* wraz z jej bydłem, trawą, mroźnym wiatrem i ulewnymi deszczami. *Mistis* bali się płaskowyżu i pozwalali tu mieszkać Indianom.

– *Puna* to w sam raz dla tych dzikusów – mówili.

Każde *ayllu* Puquio miało swoje pastwiska. Był to jedyny podział, jaki obowiązywał na płaskowyżu: rzeczka albo grzbiet górski wyznaczały posiadłości każdego *ayllu*. Nigdy nie było między dzielnicami sporów o ziemię. [...] W wioskach rządzą *varayok's*. Nie ma tu Porucznika ani Gubernatora [...], nie ma Sędziego; *varayok'* jako władza wystarcza. Wsie są spokojne. Tylko gdy na *puna* przychodzili *mistis*, szukając mięsa, spędzając batem i wystrzałami owce, aby wybrać co najlepsze sztuki, wtedy tak, wtedy zaczynało się zamieszanie. Bo czasem *punarunas* tracili cierpliwość i zwoływali się, przekazując wiadomość od chaty do chaty, z estancji do estancji, gwizdem i dęciem w *wakawak'ras*; łączyli się rozwścieczeni, otaczali czcigodnych obywateli i nienasyconych „chalos”. Wtedy *mistis* uciekali albo dosięgał ich grad kamieni; na miejscu, obok stada owiec. Później następowały represje; na *puna* pojawiali się umundurowani żandarmi, zabijali starych Indian, kobiety i *mak'tillos*. I grabież. Ale *punarunas* natychmiast wracali do swoich dolin; rozpalali ogień w swych *chukllas* i znowu błękitny dym ulatywał ponad dachami domostw; o zmroku na progach chat ujadały psy; o świcie beczwały radośnie owce, unosząc swe pyszczki do nieba, w stronę słońca, którego promienie lśniły na

ośnieżonych stokach. Jeszcze w wiele lat później starzy Indianie straszili dzieci opowieściami o pacyfikacji. [...]

Prawie nieoczekiwanie zażądano z wybrzeża, głównie z Limy, dużych ilości bydła. Wtedy *mistis* zaczęli odbierać Indianom ich pola pszenicy, aby siać na nich lucernę. Ale to nie wystarczało; z wybrzeża żądano coraz więcej bydła. *Mistis*, którzy pognali tam stada, wracali z forsą. Więc czcigodni obywatele jakby poszaleli; usuwali Indian, aby wydrzeć im ich tereny. I znów przysporzyli mozołu sędziom, notariuszom i adwokatom. I teraz oni niejednokrotnie tłukli się i strzelali między sobą. Precz z pszenicą! Precz z jęczmieniem! Do diabła z kukurydzą! Lucerna! Lucerna! Precz z Indianami! Jak opętani biegali po bliskich i odległych od Puquio osadach, kupując, wyłudzając i kradnąc byki, byczki i jałówki. Bo to przecież pieniądze! Nowiuteńkie banknoty! I chodzili jak w gorączce, od sądu do zagrody, w której trzymano zajęte bydło; do biur, na pastwiska. Zaś w nocy nie ruszali się bez bata w garści, rewolweru za pasem i pięciu lub sześciu służących z tyłu. Wtedy to przypomnieli sobie o *puna*: Trawa! Bydło! Ci głupi Indianie, trzęsący się z zimna! Chodźmy tam! I całym tłumem, jeden przez drugiego, pognali na *puna*. Zaczęli równać z ziemią *chukllas* i osady, wznosić na wolnym płaskowyżu ogrodzenia z kolczastej drutu i kamienia.

Rok po roku czcigodni obywatele przedstawiali dokumenty, wszelkiego rodzaju papiery, mówiąc, że są właścicielami tego a tego źródła, tego to pastwiska czy tej zasobnej w trawę i leżącej tuż obok miasteczka pampy. Nagle zaczęli pojawiać się na *puna*; nadsiedzieli całą gromadą, wszystkimi drogami. Przyjeżdżali wraz z kobietami, z harfą, skrzypcami i fletem, śpiewali, pili wino. Natychmiast rozkazywali swym totumfackim i służącym budować wielką *chuklla* albo też lokowali się w jakiejś jaskini, wyrzucając Indianina, który mieszkał tam, pilnując swego bydła. Wraz z *mistis* przychodził Sędzia Pierwszej Instancji, Podprefekt, Kapitan-Szef Prowincji i paru żandarmów. W *chuklla* albo w jaskini, pośród mężczyzn i kobiet, odbywały się pijaństwa; tańczyli, krzyczeli i wściekle tupali w ziemię. Urządzali fiestę na płaskowyżu.

Indianie z pastwisk porozumiewali się między sobą. Biegali od estancji do estancji, zbierali się wystraszeni. Wiedzieli, że przybycie *mistis* na *puna* nigdy nie oznacza niczego dobrego. I szli pozdrowić Sędziego, *tayta* Księdza, „Rządowych” z prowincji i *werakóchas* – czcigodnych obywateli z Puquio.

Korzystając z obecności Indian, Sędzia zarządzał ceremonią objęcia we władanie: wkraczał na pastwiska, a w ślad za nim władze i obywatele. Pośród

traw *ischu*, wśród milczenia Indian i *mistis*, odczytywał jakiś dokument. Kiedy kończył, jeden z *mistis* – nowy właściciel – rzucał w powietrze garść ziemi, rozsypywał dookoła parę kamieni i toczył się parę razy po trawie. Mężczyźni i kobiety natychmiast podnosili wrzask; oni też ciskali kamieniami i śmiali się. A *comuneros* patrzyli na wszystko z daleka.

Kiedy zgiełk milknął, sędzia przyzywał Indian i mówił do nich w keczua: – *Punacumuncuna!* – Pan Santos jest właścicielem tych pastwisk. Wąwozy, zbocza, źródła, wszystko to należy do niego. I jeśli wejdzie tu czyjeś bydło, Indianina czy obywatela, to będzie „szkoda”. Jeśli pan Santos zechce, może te ziemie puścić w dzierżawę lub sprowadzić na nie swoje bydło. No więc... Indianie! *Werakócha* Santos jest panem tych pastwisk.

Indianie spoglądali na Sędziego ze strachem. „Indianie! Pastwiska są już don Santosa”. Oto papier, oto *werakócha* Sędzia, oto żandarmi, oto dostojne panie i obywatele wraz ze swym harfistą, flecistą i butelkami piwa. Jest również *tayta* Ksiądz! „Don Santos jest właścicielem”. Jeśli wejdzie tu bydło Indian, to „szkoda” i... zajmie się je albo zamknie w zagrodzie don Santosa. A wtedy zdechnie z pragnienia albo powiększy stado bydła, które don Santos co roku pędzi „za granicę”.

Ksiądz ujmował w dłonie szeroką wstęgę z jedwabiu, jak podczas chrztu, patrzył gdzieś w dal, dookoła, a potem modlił się przez chwilę. I zaraz, podobnie jak Sędzia, zwracał się do Indian:

– *Cumuncuna!* Don Santos udowodnił zgodnie z prawem, że te pastwiska należą do niego. Teraz musicie go szanować; będzie *patronem* wszystkich Indian żyjących na tych ziemiach. Bóg, który jest w niebie, również przestrzega praw; prawo jest dla wszystkich takie samo. No więc *cumuncuna!* Ucałujcie dłón don Santosa!

A *comuneros* podchodzili z kapeluszem w garści i, jeden po drugim, całowali rękę nowego pana. Przez szacunek dla *tayta* Księdza i *Taytacha* Boga.

„Don Santos udowodnił zgodnie z prawem, że pastwiska należą do niego”. „*Taytacha* z nieba również przestrzega praw”.

A teraz co? Dokąd? Grupa konnych zawracała i niknęła za przełęczą, za pożółkłymi kępami świszczących na wietrze traw. Ginęła wśród huku petard i wrzasków. A *punacumuncuna* wydawali się opuszczeni, jakby nagle osieroceni.

Arguedas, 1975: 14–17

[...]. Co jakiś czas *patrón* wysyłał swych ludzi, by zbierali bydło po estancjach. I wysłannicy wybierali byki: płowego, *allk'a*, *pillko*. Wtedy *punarunas*, wraz z rodzinami, urządzali pożegnanie bykom schodzącym do wąwozu i mającym powiększyć stado, które *patrón* prowadził „za granicę”. A wtedy tak, wtedy cierpieli naprawdę. Nawet z powodu śmierci ani mrozu Indianie z wyżyn nie cierpieli bardziej.

– *Allk'a*, płowy i *pillko*, do stada! – rozkazywali o świcie wysłannicy.

Kobiety i dzieci podnosiły zgiełk. *Mak'tillos* biegali wokół byków, które o tej porze spały jeszcze w ogrodzeniach. Pieścili rękoma ich włochate pyski.

– *Pillkuchallaya!* Dokąd cię to biorą, *papacito!*

Pillko wyciągał długie jęzory i lizał się po nozdrzach; pozwalał na pieszczoty i patrzył na chłopców wielkimi oczyma. A potem *mak'tillos* uderzali w płacz, płakali cieniutko swymi ptasimi głosami.

– *Pillkuchallaya!* *Pillkucha!*

Wtedy właśnie pojawiali się poganiacze, strzelali z batów nad głowami *mak'tillos*:

– Już, dosyć tego, cholera!

Napierali końmi i uderzeniami batów oddzielali wyznaczone sztuki od reszty.

Wtedy następowała wielka rozpacz. Rodzina zbierała się w drzwiach *chuklla*, aby śpiewać bykom na pożegnanie. Najstarszy grał na *pinkullo*, jego synowie na *wakawak'ras*, a jedna z kobiet na *tinya*:

Vacallay vaca
turullay turu
Ach, krówko, krówko,
ach, byczku, byczku

Vacachallaya
turuchallaya.
Krówko,
byczku.

Punarunas śpiewali głośno; tymczasem poganiacze oddzielali razami bata *allk'a*, *pillko*... i oddalali się od estancji.

Vacallay vaca
turullay turu

Pinkullo rozlegał się głośno w *puna*, struna *tinya* chrypiała o skórę; a po dolinach, skałach i nad jeziorami śpiew *comuneros*, *tinya* i *pinkullo* snuł się wśród *ischu*, wspinał do nieba i rozlewał swą gorycz po całym płaskowyżu. Indianie z innych estancji zęgnali się znakiem krzyża.

Ale *mak'tillos* cierpieli najwięcej; płakali jak podczas ciemnych nocy, kiedy to budzą się i widzą, że są sami w *chuklla*; płakali, jakby mieli umrzeć; i od tej pory nienawiść do patronów wzrastała w ich sercach. Tak jak przyrasta krwi, jak rosną kości.

W taki to właśnie sposób wygnano z *puna comuneros* K'ayau, Chaupi i Kollana.

Arguedas, 1975: 21–22

Czy jakiś latynoamerykański badacz społeczny podjął próbę napisania ludowej historii kontynentu: czy Ameryka Łacińska doczekała się swojego „Howarda Zinna”?

B.L.-J.: Ameryka Łacińska nie potrzebuje „Howarda Zinna”. Ludowa historia kontynentu jest pisana nieustannie. Te teksty powstają, funkcjonują nie tylko w dyskursie akademickim, ale również na poziomie historii mówionej, na poziomie lokalnym, regionalnym. Tam się o historii kontynentu pamięta, o niej się mówi. To, że czegoś nie znajdziemy w podręcznikach szkolnych, nie znaczy, że tego nie ma. Poziom wyparcia historii w wypadku Ameryki Północnej był znacznie wyższy i tam ta książka była potrzebna. W Ameryce Łacińskiej przekazów pamięci jest wiele, również na poziomie oficjalnym. Pamięć wraca. Ostatnio zajmowałam się Afrolatynoamerykanami. Kolejne rządy podejmują inicjatywy typu „Dzień Afrokolumbijczyka” albo „Dzień Afrowenezuelczyka” i zastanawiają się, jaki to mógłby być dzień roku? I przywołuje się historię buntu takiego czy innego. Ta historia już istnieje, nie jest tylko powszechnie znana. Są publikacje, są pomniki. Ciekawe jest to, że niejednokrotnie historie lokalne i regionalne zupełnie nie zgadzają się z historiami pisanymi przez zawodowych historyków. Byłam kilka razy świadkiem otwartego konfliktu między historykiem, który w dobrej wierze i stojąc po stronie badanej przez siebie społeczności napisał naukową książkę historyczną na

jej temat. A przedstawiciel tej społeczności mówi, że to wszystko nieprawda, że było zupełnie inaczej... Pisałam na ten temat trochę w swoim doktoracie o Kubie, zajmowałam się tożsamością regionalną mieszkańców jej wschodniej części. Usłyszałam ich wersję historii narodowej oraz różne ich historie regionalne i lokalne. Dotyczyły one również historii stosunkowo niedawnej, rewolucji kubańskiej. To dało mi okazję do konfrontacji niektórych faktów z relacjami świadków. I było to zupełnie nieprawdopodobne doświadczenie. Bardzo mi wtedy pomogła książka Romana Baczki o wyobrażeniach społecznych: jest pewien wzorzec, dopasowuje się do tego wzorca to, co się „działo”, zapomina się o tym, co trzeba zapomnieć – i to sobie świetnie tam żyje. W wywiadach miałam wersję historii, która historyka z Hawany wprawiła w rozpacz: „prawdziwi” Kubańczycy są tylko we wschodniej części Kuby. Gdzie wybuchła rewolucja? Tam. Gdzie toczyła się wojna narodowo-wyzwoleńcza? Tam. Wyzwolenie Kuby? Tam. Dlaczego? Bo my tu jesteśmy „prawdziwymi” Kubańczykami. Takie świadectwa cyrkulują w gronach specjalistów i to na takich świadectwach budowana jest „spójna” opowieść o heroizmie. Udało mi się na przykład ustalić, że oto przedstawia się naszym oczom słynny pogrzeb bohatera. A mnie ktoś opowiadał, że na tym pogrzebie był, uczestniczyło w nim osiem osób, a nie całe miasto. Bo ludzie się bali. I że jakąś manifestację, zupełnie inną, „ubrano” w ten pogrzeb, żeby było okazale, podczas gdy w rzeczywistości to wyglądało zupełnie inaczej...

W.T.-K.: W cytowanym już tekście Pani Profesor mówi tak:

Wciąż stawiane na nowo pytania o tożsamość, spójność społeczeństw narodowych, pojawiające się od niedawna głębokie zainteresowanie ludnością rdzenną, czy wreszcie krytyka dekolonialna mają wyraźne odniesienia przestrzenne. Można zaryzykować stwierdzenie, że zarówno współcześni pisarze, jak i badacze relacji człowiek-środowisko uprawiający geografii jako dyscyplinę naukową, stają wobec podobnych wyzwań, próbując zrozumieć te same procesy i zjawiska. Narastająca świadomość poważnych zagrożeń środowiskowych, poszukiwanie rozwiązań w odrzuceniu zachodnich koncepcji rozwoju i zwróceniu się ku ontologiom rdzennym znajdują odzwierciedlenie zarówno w badaniach naukowych, jak i w dziełach literackich.

Lissocka-Jaegermann, 2020: 88

Zaczynają również znajdować coraz szersze odzwierciedlenie w świadomości zbiorowej. Póki co ta zbiorowość nie dysponuje siłą politycznego oddziaływania wystarczającą do radykalnego przywrócenia właściwych proporcji w relacji człowiek-środowisko. W pogoni za głupio pojmowanym szczęściem, żarłocznie konsumujemy dary planety, tak jakby były źródłem życia niewyczerpanym. „Czy już całkiem zatraciliśmy mądrość rdzennych plemion, które podejmowały decyzje, kierując się tym, jak wpłyną one na ich lud w przyszłości?” (Goodall, Hudson, 2017: 385). Z jednej strony chciwość jako nadrzędna cecha gatunkowa *Homo imperialis* (warunek jego przetrwania?), z drugiej strony – czasu coraz mniej. Oczywiście powrót do form życia poprzedzających urbanizację, kolonizację, industrializację, globalizację, turbokapitalizm, czyli cywilizacyjnych odłogów rozprzestrzeniania się najpotężniejszego gatunku inwazyjnego na Ziemi nie jest możliwy. Jednocześnie, czy człowiek nowoczesny potrafi jeszcze usłyszeć szept równiny, od której zależy jego przetrwanie? „Jest przed wieczorem godzina, kiedy równina chce coś powiedzieć. Nigdy tego nie mówi lub mówi nieustannie i nie rozumiemy tego – albo też rozumiemy, ale to jest nieprzetłumaczalne jak muzyka...” (Borges, 1978: 147). Bardzo dziękuję.

Joanna Ostrowska

„Kultura wykluczenia jest przekazywana”

WT-K.: Jestem po lekturze historii zapomnianych: *„Mój Führerze!” Ofiary przymusowej sterylizacji na Dolnym Śląsku w latach 1934–44; Przemilczane. Seksualna praca przymusowa w czasie II wojny światowej; Oni. Homoseksualiści w czasie II wojny światowej.* Po przywołaniu kilku wybranych cytatów chciałabym poprosić Panią Doktor o podjęcie refleksji: Co historii zapomniane mówią o kulturze, która je stworzyła?

Od 1934 roku na terenie rejencji wrocławskiej i opolskiej wysterylizowano co najmniej 10 379 osób [...]. W tym 7238 osób w rejencji wrocławskiej. Liczby były na pewno wyższe, tym bardziej że nie zachowały się zestawienia za rok 1938. Setki rachunków, raportów, listów dotyczących osób, które skierowano na zabieg albo którym udało się go uniknąć, to jedyny ślad ich egzystencji. Imiona i nazwiska pozostaną tylko na kartach tych dokumentów. W polskiej pamięci zbiorowej ofiary przymusowej sterylizacji nie istnieją [...]. Po pierwsze pozostają anonimowe, po drugie w większości były pochodzenia niemieckiego, po trzecie ich cierpienie (często z okresu przedwojennego) należy do sfery tabu. Z jednej strony działają narodowościowe stereotypy, z drugiej – stygma choroby psychicznej. Część z przymusowo wysterylizowanych osób jest nadal bezkarnie określana jako „oddani wyznawcy Hitlera” albo osoby „ze społecznego marginesu”, które spotkała zasłużona kara. Dziś ich narodowość, przynależność partyjna i preferencje polityczne nie powinny mieć wpływu na proces selekcji polskiej pamięci zbiorowej. Niestety, jest wręcz odwrotnie. Dla wielu współcześnie Niemiec nadal pozostaje sprawcą – nigdy nie był, nie jest i nie będzie ofiarą [...].

W Polsce, ponad 70 lat po wojnie, pamięć o nich nie ma żadnej wartości – nie istnieje, podobnie jak w przypadku innych grup zapomnianych ofiar nazizmu, które przemilcza się ze względu na ich pochodzenie, orientację seksualną, wyznanie czy powód zatrzymania. Dodatkowo działa jeszcze piętno podwójnego wykluczenia. Jeśli kogoś zapomniano, widocznie było to najlepsze wyjście. Odiu choroby psychicznej jest tak silne, że lepiej poświęcić pamięć o ofiarach dla dobra tych, którzy żyją tu i teraz. Być może bliscy ofiar nie życzą sobie też, aby ktokolwiek wiedział, że w ich rodzinie był ktoś uznany za chorego, upośledzonego, aspołecznego, niezdolnego do życia i w końcu niepełnowartościowego.

Od 1934 roku w rejencji wrocławskiej sterylizowano ludzi mieszkających na terenie miast, wsi i miasteczek, które po 1945 roku włączono do Polski.

Jeśli przeżyli – zostali wypędzeni [...]. Ich doświadczenia i biografie są częścią historii tego regionu.

Ich cierpienie to brakujący element polskiej pamięci zbiorowej, który nareszcie trzeba odzyskać.

Ostrowska, 2019: 175–176

Historie osób poddanych przymusowej sterylizacji ze względów eugenicznych odeszły wraz z ich bohaterami. Do niedawna zagadnienia te pozostawały na uboczu zainteresowań historyków, a pierwsze publikacje poświęcone narodzinom idei eugeniki i wdrażaniu jej postulatów koncentrowały się raczej na przybliżeniu kontekstu kulturowego i odtworzeniu mechanizmów działania instytucji zaangażowanych w realizację ustaw eugenicznych. Zachowana dokumentacja medyczna, fragmenty listów i apelacji są jedynym śladem przeżyć tysięcy osób uznanych za „element małowartościowy”, zakłócenie obrazu idealnego społeczeństwa. Dzisiaj historie ich chorób pozostają jedynym źródłem poznania tych historii [...].

Uzarczyk, 2019: 195

„Oni” milczeli. Przetrwali w homofobicznych, pełnych nienawiści i przepelnionych obrzydzeniem opowieściach przeżywców. Na podstawie ich relacji stworzono obraz niemieckich bestii – dewiantów, którzy nie mieli nic wspólnego z polskimi ofiarami. Byli współsprawcami i współsprawczyniami. I choć źródła historyczne dotyczące prześladowania nieheteronormatywnych kobiet są bardzo rzadkie, to powojenne fantazje ocalałych demonizują wszystkich bez wyjątku, jeśli tylko zachodziło podejrzenie „odmienności”.

Przed rokiem 1989 trudno było więc pytać wprost o paragraf 175 i wojenne relacje seksualne w obozie lub na wolności. Lata 90. były dekadą, w której istniała szansa na nadrobienie straconego czasu i uzupełnienie opowieści o losach mężczyzn opisanych w tej książce [...]. Potwierdzają to doświadczenia aktywistów w Niemczech, Austrii i Holandii, gdzie właśnie wtedy zbierano relacje osób nieheteronormatywnych. Byli więźniowie otwierali się i próbowali opowiadać o swoich doświadczeniach już bez cenzury. Niektórzy pisali wspomnienia. Wśród nich był również Teofil Kosiński [...]. Niestety niewielu w Polsce interesowały ich świadectwa.

Ostrowska, 2021: 241

Co historie zapomnianych mówią o kulturze, która je stworzyła?

J.O.: Dla mnie to jest pytanie o to, w jaki sposób we współczesnej kulturze jest/są traktowana/traktowane historia/historie. Mówię tu o podzielanym przez wielu przekonaniu, że historia powinna być rodzajem recepty, że czas przeszły i to, co się wydarzyło, powinny nas czegoś uczyć, w jakiś sposób nas edukować, przestrzegać przed ponownym popełnianiem tych samych błędów. Dla mnie istotny jest kontekst. Pewnie inaczej odpowiedziałabym na to pytanie, być może nawet mocno zaprotestowałabym przeciwko stawianiu tego pytania, gdybyśmy rozmawiały przed rokiem 2015. Wymienione trzy książki tworzą wspólny projekt, który rozpoczął się na początku 2005 roku. Wtedy do kwestii oświecenia historycznego, stanowiska, że historia mogłaby być receptą dla przyszłych pokoleń, podchodziłam bardzo sceptycznie. Wydawało mi się, że nie tylko formalnie żyjemy w kraju należącym do Unii Europejskiej, ale że nareszcie przyszedł czas na „te wymazane tematy”, że nie ma blokad w sensie naukowym, żeby się tymi tematami zajmować. Dzisiaj widzę, że to podejście było naiwne. Około roku 2015 przekonałam się, że obszar moich zainteresowań badawczych okazał się nadspodziewanie współczesny. Chyba najtrafniej ujmuje to Profesor Jacek Leociak w rodzaju komentarza konkluzji zamieszczonej na tylnej stronie okładki do *„Mój Führerze!”...: „Wszystkich, których sąd do spraw zdrowia dziedzicznego uznał za »niepełnowartościowych« fizycznie, umysłowo lub niewygodnych pod względem politycznym czy społecznym, poddawano przymusowej sterylizacji. Na straży stali lekarze i sąsiedzi. Donieść mógł każdy. Identyfikacja, stygmatyzacja, wyłączenie prowadzą do eksterminacji. III Rzesza bardzo wcześnie zadbała o utworzenie stref wolnych od tych, którzy zagrażają zdrowej tkance narodu i obciążają społeczeństwo. Nie są to ofiary, do których łatwo się przyznać. Książka przywraca im pamięć i godność. Dokumenty pokazują, jak skazani i ich rodziny bronili się przed wyrokiem. W państwie poddanym ideologicznemu szaleństwu nikt nie może czuć się bezpieczny. Wtedy i dziś”. Społeczeństwo nazi-stowskie kształtowane było przez władzę w ten sposób, aby marginalizować grupy mniejszościowe. To historia, w której rozpoznajemy dzisiejsze „strefy wolne” od obywateli, którzy władzy i państwu nie pasują. W tym kontekście pytanie o kulturę, która na to wpłynęła, jak ona reprezentuje bohaterów moich książek, jakie jest ich miejsce w tej kulturze, pozostaje praktycznie niezmiennie. „Asocjalność” stanowiąca ogniwo łączące przyporządkowania*

społeczne moich bohaterów **jest** niestety **czymś stałym**. Jest także czymś, co wykracza poza kontekst historyczny. Wystarczy przyrzeć się stereotypom dotyczącym osób z niepełnosprawnościami, osób chorych psychicznie, osób z tak zwanego marginesu. Te stereotypy są praktycznie niezmiennie. Zajmując się badawczo tak zwanym elementem, zauważyłam, że sporo polskich historyków i historyczek nadal w ten sposób określiliby tematykę moich badań. Tak łączą się historia, którą badam i współczesność. Najtrudniejsza podczas pisania *Onych...* była refleksja, że *de facto* język dokumentacji nazi-stowskiej: sądów, policji, więzień jest praktycznie tożsamy z dzisiejszym językiem mediów publicznych w Polsce, językiem instytucji Kościoła katolickiego, językiem kampanii prezydenckiej, tym o „tężcowej zarazie” i o tym, że ludzie LGBT to „nie ludzie tylko ideologia”. Z jednej strony ta obserwacja we wszystkich projektach ogromnie utrudniała mi pracę, z drugiej strony unaoczniła, jak mocno stygmatyzacja „asocjalności” jest zanurzona w europejskiej kulturze, jak bardzo stoi w konflikcie z ideami praw człowieka, przy czym marginalizowanie mniejszościowych grup społecznych i wtedy, i dziś jest czymś codziennym. Historia wykluczenia moich bohaterów i bohaterki nie skończyła się w roku 1945. Dla nich ten koszmar na różnych poziomach trwał, nie tylko z racji obowiązywania paragrafu 175, w różnych kontekstach społecznych. Wszyscy po wojnie nadal byli uznawani za margines, który nie mógł cierpieć, siedział w jednostkach penitencjarnych z bardzo określonych powodów i pewnie gdyby nie konflikt zbrojny, to i tak by do tych jednostek trafił. Taka była ogólna konstatacja.

Ofiary przemilczenia to spójna fraza, która ma zastosowanie w odniesieniu do wszystkich osób, o których próbuję opowiadać. Użyłam określenia „przemilczane” wobec seksualnych pracowników przymusowych, ale w zasadzie każdą ze swoich książek mogłabym nazwać w ten sam sposób: **przemilczane**. W kulturze europejskiej przemilczenie dotyczy nie tylko faktów historycznych z okresu 1933–1945, ale wiąże się również z procesem konstruowania pamięci zbiorowej po wojnie. Mamy do czynienia z wykluczeniem z historii i z brakiem upamiętnienia/uznania określonych grup osób. Współcześnie tamte klisze nadal działają. **Marginalizacja bywa współcześnie otwarcie manifestowana lub podskórna – i cały czas trwa**. Pisząc *Onych...* trafiłam między innymi na fragmenty z prasy polskojęzycznej zaboru pruskiego z początku XX wieku, kiedy posługiwano się frazą „niemiecka choroba”, która jest niebezpieczna dla polskich obywateli i przenosi się jak zaraza. Podobny

zestaw metafor obowiązywał w II Rzeczypospolitej, w czasie II wojny światowej, w okresie powojennym i współcześnie. Cały czas **ta sama narracja jest odtwarzana i wykorzystywana politycznie**. Moi bohaterowie są obcymi na wielu poziomach. Etnos jest jednym z nich. W latach 20. i 30. XX wieku kategoria narodowości ma dużo bardziej skomplikowane konotacje niż te, które wynikają z dokumentów zawierających rubrykę: narodowość. Deklaracja Polak, Niemiec czy jakakolwiek inna nie oddawała złożoności faktycznej identyfikacji. Kategorie tożsamościowe były płynne, ludzie niejednokrotnie określali samych siebie inaczej, niż określało ich państwo. Ta okoliczność również dotyka moich bohaterów.

W kontekście pytania o kulturę istotna jest tu kwestia modelowego odrzucenia: polskość zawsze w kontrze do wszelkiej inności. Przy czym bardziej niż o fakt historyczny czy narodowość danej osoby chodzi tu o wymowę symboliczną tego przyporządkowania, o fantazmat. Polskość stoi w kontrze wobec moich bohaterów. Polskość nie może być „asocjalna”, nie jest homoseksualna, nie jest naznaczona piętnem. Polskość nie ma problemu z niepełnosprawnością, bo temat niepełnosprawności Polaków nie dotyczy. **Polskość jest z gruntu w kontrze wobec mniejszości**. My kontra oni, grupa główna kontra „marginesy”. Ja zajmuję się „marginesami”.

Najtrudniejszym zadaniem dla mnie było pytanie, jak opowiadać o moich bohaterach, zwłaszcza że większość z nich jednak nie zabrała głosu, nie określiła siebie ani w kwestii przynależności narodowej, ani *a’ propos* tożsamości płciowej oraz orientacji psychoseksualnej. **„Większościowa” kultura** uniemożliwiła im po wojnie zabieranie głosu, doprowadziła do sytuacji, w której nie mieli ochoty mówić; nie czuli się bezpiecznie. Milczeli ze strachu, wstydu i lęku społecznego. Bez ich głosu, często bez świadectw i relacji bardzo trudno było opowiadać. Starłam się unikać pozycji osoby wszechwiedzącej, opowiedzieć o nich na tyle subtelnie, na ile – przy znikomej ilości dostępnych źródeł – to było możliwe. Teraz już wiem, że paradoksalnie bardziej piszę o **kulturze i rzeczywistości, w której ci ludzie funkcjonowali, niż o nich samych**. Niewiele wiem przecież o ich opiniach, decyzjach i emocjach. We wszystkich swoich książkach bardziej opowiadam o okolicznościach, w których przyszło im żyć, niż odtwarzam biografie. To też jest jakieś wyjście z sytuacji, które w ostatecznym rozrachunku pozwala mi – przynajmniej mam taką nadzieję – uszanować wolę tych, którzy milczeli.

W.T.-K.: Pani Doktor podkreśla, że to była ich świadoma decyzja o niemówieniu, która w książce *Oni...* zostaje opatrzona odautorskim postulatem ciszy:

Moi „odmieńczy” bohaterowie to w rzeczywistości antybohaterowie. Raczej nie buntowali się przeciwko okupantowi. Znalazłam ich na „obszarach milczenia, zaciętości, wyrzeczenia się swojego »ja« i poświęcenia” [...]. Poznawanie ich życia przez pryzmat dokumentacji kryminalnej może budzić opór. Trudno jednak udawać, że wszyscy bez wyjątków należeli do grupy dzielnych wojowników i ofiar bez skazy [...]. Odtworzone życiorysy bywają ambiwalentne. „Oni” – podobnie jak inni przeżywczy – dokonywali różnych wyborów, co w żadnym wypadku nie powinno być powodem wykluczenia. W tych biografiach dominują liczby, daty, przedmioty, wymieniane bezustannie kary z różnych paragrafów albo kolejne transporty.

Na dobrą sprawę nie wiemy nic o ich życiu intymnym. Częściej natrafiałam na informacje o tym, jak długo trwał czyjs nałóg nikotynowy czy z czego składał się deklarowany majątek, niż na wskazówki, dzięki którym mogłabym powiedzieć coś więcej o emocjach, pragnieniach czy rozterkach moich bohaterów. Wierzę jednak, że – tak jak w przypadku wierszy Ericha – intymne głosy można jeszcze odnaleźć. Trzeba nadal szukać. Tym bardziej że w mojej opowieści w większości przypadków brakuje powojennej „weryfikacji”, a więc rozmów i wywiadów ze świadkiem/świadkinia, co mogłoby uzupełnić ich biografie o tak pożądane przez współczesnych „przyjemne narracje”.

Osoby nieheteronormatywne raczej nie zostawiały relacji; oprócz homofobii innych przeżywców i samych badaczy oraz wykluczającej polityki miejsc pamięci mógł zadziałać jeszcze jeden czynnik. Nie chcieli wracać do przeszłości. W końcu opowiadanie o intymności i seksualności było pierwszym etapem na drodze prześladowania. Czemu mieliby znów stawiać się w sytuacji, która w ich odczuciu przypominała przesłuchanie, nawet jeśli tym razem nic im nie groziło?

Być może warto pomyśleć o nich jak o osobach podejmujących świadomą decyzję o niemówieniu; które nie chciały świadkować; których tożsamość płciowa była i jest płynna, niezdefiniowana, wymykająca się kategoryzacji – postanowiły milczeć w kontrze do homofobicznych głosów większości [...].

Jeśli tak jest, to zaryzykujmy i postarajmy się za wszelką cenę uszanować otaczającą ich ciszę.

Ostrowska, 2021: 309–310

J.O.: To jest dla mnie chyba najważniejszy fragment *Onych...* W początkowej fazie badań wyszłam z bardzo prostego założenia: odzyskam ich głos. W międzyczasie sporo, jak sądzę, się nauczyłam, między innymi i tego, że takie podejście jest wyższościowe i hierarchizujące. Niczyjego głosu odzyskać nie mogę. Mogę tylko i wyłącznie opisać okoliczności i nie wolno mi rościć sobie prawa do zabierania głosu w czyimś imieniu. Jeżeli ktoś kiedyś zdecydował, że nie chce wracać do przeszłości, a z różnych powodów podejmowano taką decyzję, to naszym obowiązkiem jest ją uszanować i zastanowić się, jakie okoliczności za tym milczeniem stały. „Oddać głos”, historycy i historyczki „oddają głos”, usłyszeć wreszcie „głos”... Owszem ma to sens w wypadku osób, które zostawiły relacje, świadectwa. W moim przypadku roszczenie sobie prawa do odtwarzania „głosu” w sytuacji braku źródeł osobistych byłoby błędem. Moje zadanie polegało na znalezieniu innej formy opowieści o moich bohaterach i bohaterkach, która pozwalałaby na różne możliwe scenariusze. W końcu żadna z tych historii nie jest zamknięta.

W.T.-K.:

Biografia [Friedricha – uzup. W.T.-K.] Poguntkego składa się na wzorcową opowieść o losach bohaterów tej książki. Podstawowe dane osobowe, sprawy karne, wyroki, dokumenty transportowe i ewentualnie akt zgonu. Czasem tylko jeden wyrok i niewypełnione dalsze rubryki. Biografie aresztowanych to – ze względu na brak innych źródeł – biografie kryminalne, w których ważniejszy jest paragraf niż życie przed rozprawą. W niektórych przypadkach przetrwały kopie wyroków, ewentualnie notatki sprawy karnej, w których wymienia się na przykład nazwiska innych zatrzymanych. Najistotniejsze było rozpoznanie i wpisanie na listę homoseksualistów oskarżonych na mocy paragrafu. Życiowe doświadczenia tych mężczyzn, wszystko to, co mogłoby złożyć się na opowieść o człowieku, nie miało znaczenia.

Ostrowska, 2021: 180

Podstawowe źródła informacji o ofiarach to akta dokumentacji sądowej. Przywodzą (między innymi) na myśl słynną Baumanowską metaforę systemu ogrodu, w którym nie ma miejsca na „chwasty”. Mam też wrażenie, że źródła te więcej mówią o kondycji zbiorowości niż o ofiarach państwa i społeczeństwa...

J.O.: Biografia Poguntkego to przykład „wzorcowej biografii kryminalnej”. Problem metodologiczny polegał na tym, że dokumentacja karna stanowiła 90% moich źródeł. Dotarcie do innych materiałów było trudne, czasem – praktycznie niemożliwe. Rzeczywiście zgadzam się z tezą, że zasadniczo źródła te więcej mówią o sprawcach i systemie niż o ofiarach. Z wyroków sądowych gdzieś między wierszami można było wyczytać, jakie było nastawienie społeczeństwa, jaki był klimat epoki. Rzadko korzystałam z prasy, ale w nielicznych artykułach też powoływano się na sprawy karne – pisano o „homoseksualnych przestępcach”. W 2020 roku, w trakcie pisania *Onych...*, obserwowałam polskie przekazy medialne, zauważyłam działanie tej samej recepty. Po drugiej stronie znowu byli politycy, hierarchowie Kościoła i część społeczeństwa. Odnosnie zeznań moich bohaterów trzeba pamiętać o problematyczności źródeł spowodowanej między innymi działaniem różnych form cenzury. Problem z samym tekstem źródła towarzyszy mi zresztą od samego początku procesu badawczego, nawet jeśli pracuję z tak zwanym dokumentem osobistym. Przykładowo: listy z obozów, listy z więzień były kontrolowane, głos moich bohaterów wybrzmiewa zawsze w kontekście tej kontroli. Próba jego „wyłuskania” z tej gmatwaniny to chyba jedno z najtrudniejszych wyzwań.

W.T.-K.: Opowieści ofiar wprowadziłyby do dyskursu przekaz problematyczny?

J.O.: Gdybyśmy mieli świadectwa, można byłoby je skonfrontować z zachowaną dokumentacją sprawców. Niestety w większości przypadków nie istnieje możliwość takiego porównania – relacji nie ma. Ten brak jest dotkliwy. Na początku pisałam głównie o tym, że tych świadectw nie ma, a później zaakceptowałam fakt, że ich brak to też jest jakaś opowieść. To milczenie samo w sobie też jest pewną narracją. I ono wiele mówi o nas. Najbardziej chyba lubię cytata z książki Roberta Sommera: „Poświęcone kobiecym i męskim ofiarom narodowosocjalistycznych obozów koncentracyjnych, w szczególności tym, których świadectw nie mogliśmy albo nie chcieliśmy nigdy Usłyszeć” (Sommer, 2009: 5; podkreśl. J.O.), który teraz oczywiście parafrazuję, że nie chodzi tylko o to, że ci ludzie nie mogli opowiedzieć swoich historii, ale o to, że nikt nie chciał ich słuchać. A to już jest bardzo o nas. **To jest bardzo o tej kulturze i o nas.**

W.T.-K.: Teofil Kosiński?

J.O.: Teofil w Polsce milczał, ale w Niemczech, w Holandii i w Stanach Zjednoczonych chętnie opowiadał o swoich doświadczeniach wojennych. To było dla mnie uderzające. Do śmierci w 2003 roku prowadził dwa równoległe życia. Mieszkając w Warszawie na Mokotowie, był „szarym” emerytem, jednym z wielu przechadzających się po parku Morskie Oko. Gdy kilkakrotnie jako Stefan K. bohater książki wyjeżdżał za granicę, stawał się kimś zupełnie innym. Był jednym ze świadków – osobą skazaną na mocy paragrafu 175, która chciała opowiedzieć swoją historię, ale tylko poza domem. Około 2001 roku wraz z pogorszeniem się jego stanu zdrowia i stopniową utratą samodzielności, zaczął się bać, że w Polsce ktoś pozna jego historię. Jego bliscy nie wiedzieli o jego przeszłości. Dowiedzieli się dopiero w 2017 roku i nie mieli z tym żadnego problemu. Teo bał się, że jeśli ktoś się dowie, to on zostanie sam. Dlatego zniszczył dokumenty, listy, międzynarodową prasę gejowską, którą kolekcjonował. Spalił wszystko, co było związane z homoseksualnością. Strach jest w tej historii kluczowy. Dla wielu świadków powrót do rzeczywistości wojennej był traumatyczny. W przypadku osób wykluczonych dochodziło zagrożenie powtórным naznaczeniem. Jeżeli ktoś decydował się na świadkowanie, zawsze opowiadał jakąś wersję własnej biografii, która była sprofilowana pod słuchającego. Tak powstawały zwielokrotnione narracje: dla siebie samego, dla rodziny, dla osób z zewnątrz. Moja praca polega na zebraniu tych opowieści, stworzeniu przestrzeni wspólnej, w której spotykają się różne wersje jednej biografii.

Pracując nad *Przemilczanymi...*, zauważyłam, że praktycznie tożsame mechanizmy jak w przypadku seksualnych pracowników przymusowych działają w przypadku osób nieheteronormatywnych. Opowieści powojenne są podobne, podobne argumenty stoją za ich wykluczeniem przez państwo i społeczeństwo. W międzyczasie natknęłam się na wątek ofiar przymusowej sterylizacji, który próbowałam analizować na podstawie listów rodzin, w których proszono o łaskę. Wierzę, że takie dokumenty osobiste stanowią dowód dla współczesnych, jak bardzo skomplikowana była historia grup wykluczonych w okresie nazistowskim. Nadal ogromnym błędem jest gest odrzucenia opowieści przeżywców na podstawie kryterium narodowościowego. Bardzo często słychać głosy: „Ta historia dotyczy Niemców, sprawców, więc nas nie interesuje”, czy: „Przynależność do NSDAP upoważnia do natychmiastowego odrzucenia biografii”. Moja książka „*Mój Führerze!*...” jest wyrazem buntu wobec takich opinii. Szczególnie że mówimy o Dolnym Śląsku – obszarze „pomiędzy” w sensie historycznym.

W.T.-K.: W książkach Pani Doktor widzimy zwyczajnych ludzi. Chciałoby się powiedzieć, chociaż to mocno sfatygowana fraza, ludzi takich jak my. Przyznam, że mocno zapada w pamięć list Ferdinanda Tietza, ojca dostarczającego systematycznego wywodu na temat braku zasadności przeprowadzenia zabiegu sterylizacji jego córki, w tym i taki jego argument, że gdyby niedostatki wiedzy szkolnej miały za ową sterylizacją przemawiać, to „wiele dzieci, gdy dorośnie, musiałoby zostać wysterylizowanych z tego właśnie powodu, że w szkole podstawowej wiele razy nie uzyskały promocji do następnej klasy” (Ostrowska, 2019: 116). List zdesperowanego ojca posługującego się logiczną argumentacją, żeby uratować swoją córkę. To mógłby napisać każdy ojciec (inna rzecz, że pewnie nie każdy by potrafił), któremu zależy na dobru własnego dziecka.

J.O.: Zdecydowanie rzecz ma wymiar uniwersalny, sięga daleko poza kontekst nazistowskiego reżimu. I rzeczywiście jest coś fascynującego w tym liście w kontekście indywidualnego buntu przeciwko władzy. Ferdinand Tietz próbuje w logiczny sposób wytrącić argumenty z rąk agresora. Liczy na to, że skoro istnieje jeszcze taka instancja jak ten list, to jeżeli użyje odpowiednich argumentów, ma szansę uratować swoje dziecko. Trudno przyjąć do wiadomości, że reżim przejął całą twoją wolność. Że nawet jeśli ci mówią, że przecież jest mechanizm, za pomocą którego możesz się bronić, to jest to tylko fasada. W każdej z moich książek był obecny wątek „obietnicy uwolnienia”. W przypadku kobiet w domach publicznych, w obozach koncentracyjnych, używano argumentu, że po upływie pół roku zostaną zwolnione z obozu. W przypadku mężczyzn uznanych za homoseksualnych obiecywano zwolnienie po podpisaniu zgody na zabieg kastracji i jego wykonaniu. W przypadku ofiar sterylizacji było identycznie. We wszystkich tych kontekstach władza próbowała wpisać swoje działania w kontekst dobrowolności. Dobrowolności złożenia ofiary na rzecz społeczeństwa. Jest w tym coś przerażającego, ale i współczesnego. I nie dotyczy wyłącznie Polski. „Margines” ma się podporządkować większości, pozostać w cieniu, nie obnosić się ze swoją innością. To dotyczy wielu aspektów życia społecznego: biedy, niepełnosprawności, ludzi figurujących w kartotekach kryminalnych. **Wykluczanie jest zjawiskiem utrwalałym w historii.** Po wojnie układ my–oni trwał. Pamięć zbiorowa opiera się przecież na bohaterach bez skazy w kontrze do tych, o których nie warto pamiętać. „Zły” bohater służy do wyeksponowania biografii dobrego bohatera. Więźniowie polityczni w obozach koncentracyjnych pozycjonowani byli

w kontrze wobec tak zwanych więźniów asocjalnych i kryminalnych. Tak opisano ich we wspomnieniach, aby łatwiej było rozpoznać, na czym polegało bohaterstwo, jaka kategoria więźniów była „odpowiednia”.

WT-K.: Lubimy proste historie...

J.O.: Tak, prosta narracja – bezproblemowe życiorysy – historia łatwo przyzwajalna. Tuż po wojnie ludziom naprawdę trudno było sobie wyobrazić, co wydarzyło się w obozach koncentracyjnych i zagłady. W październiku 1945 roku Gerda Schneider i Wanda Jakubowska, współscenarzystki *Ostatniego etapu*, pierwszego nakręconego na świecie filmu o doświadczeniu obozowym, pisały w swoim świadectwie, że pierwsze relacje byłych więźniów spotkały się ze sceptycznym odbiorem społecznym, tak jakby były „wymyślone”, niewiarygodne. Gerda i Wanda już kilka miesięcy po zakończeniu wojny zwracały uwagę, że opowieści przeżywców to i tak opowieści przefiltrowane. Ten rodzaj doświadczenia był dla wielu niemożliwy do opowiedzenia. Od samego początku szukano wyjścia z tej sytuacji: jak świadcować/jak opowiadać o takim rodzaju doświadczenia granicznego. W najprostszej strukturze wspomnienia ocalałych miały wstęp, rozwinięcia i zakończenie. Opowiadano tak, aby były punkty zwrotne i łatwy podział na „bohaterów” i „antybohaterów”. Taka opowieść była najłatwiejsza do przyswojenia, nie prowokowała do zadawania pytań. Bardzo często świadkowie zostawiali relacje kilkukrotnie, w różnych okresach życia, w różnych formach (wywiad, nagranie video, zapiski osobiste). Dziś często porównanie wszystkich tych źródeł daje możliwość wglądu w kontekst polityczny, społeczny i osobisty świadkujących. Dzięki temu mamy szansę dostrzec niuanse. W tym kontekście ujednolicanie narracji o przeszłości, które obecnie obserwujemy w Polsce w kontekście edukacji i polityki historycznej, jest procesem fałszowania historii. Wspomniała Pani Zygmunta Baumana, jego biografia jest doskonałym przykładem na wielość scenariuszy, ale też różnorodność decyzji. To, co wydarzyło się w ciągu ostatnich trzech dekad w Polsce *a’ propos* biografii Baumana, jest przerażające. Wielu z moich bohaterów nie mówiło o swoich doświadczeniach ze strachu, że ich życie będzie rozgrywane politycznie także współcześnie.

WT-K.: Ten strach okazuje się proroczy. Powraca tu również stare pytanie o sens dzielenia się przekazem na temat doświadczenia granicznego z ludźmi,

ktorzy o tego typu doświadczeniu niczego nie wiedzą. Pytanie o (nie)możliwość wyrażenia niewyraźnego. I nie jedynie o kontekst nazistowskich obozów koncentracyjnych tu chodzi. Historia ludzkości dowodzi, że my, ludzie, jesteśmy niezwykle konsekwentni: nie wyłącznie po Auschwitz poezja traci rację swojego istnienia. To jednak temat na odrębną długą dyskusję...

J.O.: Tak, to temat na długą dyskusję. W kontekście próby wyrażenia niewyraźnego mówiłam o Schneider i Jakubowskiej. Ich tekst mierzy się z tym wątkiem. Nota bene nadal pozostaje „ukryty”. Został źle podpisany i skatalogowany w Archiwum Państwowego Muzeum Auschwitz-Birkenau i z tego powodu przez lata był niedostępny. Ta relacja wskazuje na niemożność wypowiedzenia doświadczenia, która doprowadziła do maksymalizacji uproszczeń. Z drugiej strony takie były też oczekiwania polityczne na początku lat 50. XX wieku. W okresie 1945–1949 moje bohaterki z książki *Przemilczane...* opowiadały o swoim doświadczeniu w nazistowskich domach publicznych. Wtedy jeszcze nie było wiadomo, co wolno, a czego nie wolno wspominać. Nie było podziału na ofiary stygmatyzowane i nie. Wówczas jeszcze nie działały znane nam dzisiaj narzędzia oddziaływania politycznego, nie wiedziano na przykład, jak można użyć statusu więźnia politycznego w dyskursie powojennym.

W.T.-K.: Pani Doktor demistyfikuje kategorie liczby, narodowości i przemocy, które w postaci przyjętej w polskim dyskursie publicznym nie tylko nie dostarczają opisu zjawiska, ale je dezawuuują. Dostarczają alibi do nieprzeprowadzania poważnych badań, bo: „Nie było kogo wspominać. Nie było sensu wspominać” (Ostrowska, 2021: 8). Byli nieliczni, byli Niemcami i byli sprawcami przemocy seksualnej, o czym tu pisać? Nie ma o czym pisać...

J.O.: Mówiąc brutalnie – polska historiografia nie ma obowiązku zajmowania się niemieckimi kryminalistami skazanymi przez nazistowskie sądy. Tym bardziej jeśli mówimy o „współsprawcach” opisywanych jako predatoryzy seksualni wykorzystujący innych więźniów. Liczba to dodatkowy kontekst.

W.T.-K.: Tak jakby liczba determinowała status osoby...

J.O.: W porównaniu do milionów nie ma o czym mówić... Skoro to jest niewielki procent, po co o tym mówić? Są przecież ważniejsze historie do

opowiedzenia... Taki przekaz funkcjonuje w dyskursie publicznym. W styczniu 2020 roku Muzeum Auschwitz w reakcji na jeden tekst prasowy wymienia grupy ofiar: Żydów, Polaków, Romów i „niemieckich homoseksualistów”. Ci „niemieccy homoseksualiści” to moje ulubione określenie i najprostszy przykład tego, jak homofobiczne są polskie instytucje zajmujące się pamięcią zbiorową. Tak jakby wśród Żydów, Polaków, Romów nie mogło być osób nieheteronormatywnych. Najsmutniejsze jest to, że takie stanowisko jest bliższe podziałowi na kategorie więziarskie z okresu wojny reprezentowane przez kolory trójkątów/oznaczeń: więźniowie polityczni, więźniowie kryminalni, więźniowie asocjalni. **Dzisiaj dosłownie powielamy te kategorie i na nich budujemy opowieść.** W *Przemilczanych...* i *Onych...* starałam się wyjść poza te podziały.

WT-K.: Historia ludzkości to historia wykluczenia, można ją uzupełniać nieustannie. Czy Pani Doktor przewiduje kontynuację cyklu?

J.O.: Oczywiście. Kontynuacją cyklu będzie książka o więźniarkach „asocjalnych”. Czarny trójkąt mógł być „przyznany” za tak różne „przewinienia”, że trudno tu o spójną narrację: za bezdomność, alkoholizm, nieheteronormatywność, uchylanie się od pracy czy podejrzenie pracy seksualnej. Intensywność kar nasiliła się zwłaszcza po 1938 roku, reżim utrzymywał, że każdy może i powinien pracować. To pokazuje, jak łatwo można było zostać wrogiem nazistowskiej wspólnoty. Wachlarz nieakceptowanego „elementu” był bardzo szeroki. Prześladowano wszelką inność. Wśród więźniarek „asocjalnych” były też więźniarki polskiego pochodzenia. Ten nowy projekt będzie kontynuacją wcześniejszych książek. Nie byłoby *Onych...*, gdyby nie książka o przymusowej sterylizacji. Musiałam poznać ustawę o ochronie przed potomstwem dziedzicznie chorym, żeby zbadać kwestię kastracji homoseksualnych mężczyzn. Przy *Przemilczanych...* okazywało się, że zbieżności wychodziły nawet na całym podstawowym poziomie: w obozach na terenie Rzeszy zmuszano więźniów skazanych na mocy paragrafu 175 do „odwiedzania” domów publicznych dla więźniów. Niejednokrotnie biografie tych bohaterów i bohaterek przecinają się, czego potwierdzeniem jest na przykład relacja mężczyzny z różowym trójkątem o kobiecie z *puffu*, na którą natknęłam się podczas swoich badań.

Tytuł tej nowej monografii to „Czarne łaty” – symbol naznaczenia kolejnej grupy. Pracując nad *Przemilczanymi...* wielokrotnie słyszałam, że

Polki nie były seksualnymi pracownicami w obozowym burdelu. Tylko Niemki werbowano do tych instytucji, co uznawano za dowód w różnicy kondycji moralnej prezentowanej przez kobiety pochodzenia polskiego i kobiety pochodzenia niemieckiego. Mam zamiar wrócić do tych anonimowych bohaterek i spróbować opowiedzieć ich biografie – bez względu na narodowość. Chcę zacząć od pierwszego transportu kobiet do KL Auschwitz I z 26 marca 1942 roku. Do dziś nie odtworzono listy transportowej tych 999 kobiet. Nie znamy wszystkich nazwisk. Wśród nich dominowały więźniarki z kategorii aso. Z tego powodu pozostały w sferze tabu. Od początku moich badań trzymam się zasady, że każda książka to otwarty projekt.

W.T.-K.: Gdybym miała w *Onych...* wskazać fragmenty wstrząsająco przerażające, rozpoczęłabym od homofobicznych tekstów Wandy Półtawskiej, Krystyny Żywulskiej, Zofii Kossak-Szczuckiej – kanonu współczesnej polskiej literatury obozowej.

J.O.: Ciekawe jest również to, jak bardzo polska pamięć zbiorowa zamknęła się na opowieści przeżywców innych niż Polacy, ewentualnie dopuszczała opowieści niektórych polskich Żydów. Nie było w niej na pewno miejsca na opowieści osób nieheteronormatywnych. Nie tylko Wanda Półtawska pisała o relacjach lesbijskich w obozach. Problem w tym, że te „inne” świadectwa nie są dostępne – tłumaczone na język polski. Można tu wymienić na przykład książkę Margarete Glas-Larsson: *Ich will reden: Tragik und Banalität des Überlebens in Theresienstadt und Auschwitz*, w której świadkini opisuje swoją relację z Orli Wald – Aurelią Reichert. Książka Feni Fénelon: *Das Mädchenorchester in Auschwitz* nie jest przetłumaczona. Książka Esther Béjarano: *Erinnerungen: Vom Mädchenorchester in Auschwitz zur Rap-Band gegen Rechts* też nie jest przetłumaczona. Brak jednego tytułu potraktowałabym jak przeoczenie, ale cała seria...

W.T.-K.: ...to już prawidłowość.

J.O.: Wymienione przeze mnie tytuły praktycznie nie funkcjonują w polskim dyskursie publicznym. W związku z tym teksty Półtawskiej, Żywulskiej, Kossak-Szczuckiej są traktowane jako jedyna obowiązująca wersja opowieści

o nieheteronormatywnych kobietach w obozie. Przykład innego niż „standardowy” przekaz to chociażby *Kobiety z bloku 10. Eksperymenty medyczne w Auschwitz*.

WT-K.: Hansa Joachima Langa?

J.O.: Tak. Lang przytacza relacje więźniarek z bloku 10 różnej narodowości, które opowiadają o związkach lesbijskich także wśród Polek. Relacje te nie są obarczone bagażem oceny moralnej. U nas „kanon” opowieści jest jasno określony, granice zostały wytyczone. Jeżeli odbiorca nie zna niemieckiego lub angielskiego, nie ma dostępu do opowieści spoza „kanonu”. Może czytać tylko o „diablicach z szaletów łagrowych”. Wina nie leży tu wyłącznie po stronie świadkiń i ich wersji historii. To przede wszystkim **odpowiedzialność instytucji zajmujących się pamięcią zbiorową**.

Od lat w literaturze niemiecko- i anglojęzycznej pojawiają się relacje, wspomnienia, monografie, w których podejmowany jest wątek seksualności w obozie. W Polsce ta tematyka pozostaje nadal w sferze tabu. Nadzieję na przyszłość są m.in. badania Jakuba Gałęziowskiego o „dzieciach wojny” pochodzących ze związków Polek i żołnierzy Wehrmachtu; teksty i książki Maren Röger o relacjach seksualnych w Polsce w czasie okupacji czy Joanny Hytrek-Hryciuk zajmującej się gwałtami wojennymi Armii Czerwonej na terenach Dolnego Śląska.

WT-K.: Pruderia w obrazowaniu relacji obozowych to za mało, żeby wyjaśnić tę niechęć?

J.O.: Wyjaśnienie jest trudne i nie mam tu gotowej odpowiedzi, ale coraz częściej mam wrażenie, że w wielu świadectwach ocalali próbowali zrobić wszystko, żeby nie zostać uznanymi za margines. Łatwo rozpoznać ten mechanizm na poziomie indywidualnym – świadek opowiadający bliskim – oraz w instytucjach zajmujących się pamięcią zbiorową. Co ciekawe, to instytucje mają do dziś większy problem z „tymi tematami” niż bliscy świadków. Często uzasadniano blokowanie dostępu do pewnych dokumentów dobrem rodziny. Z moich doświadczeń wynika, że rodziny najczęściej nie mają problemu z opowieścią o seksualności bliskich.

W.T.-K.: Gdyby hierarchizować składowe metody Pani Doktor, dbałość o podmiotowość bohaterów plasowałaby się wysoko.

J.O.: Temat podmiotowości pojawił się zaraz na początku moich badań. Kiedy zaczynałam w 2005 roku, wiedziałam, że będę próbowała opisać historię zapomnianych ofiar nazistowskiego reżimu. Nie wiedziałam, jakiego języka użyję i do jakich źródeł będę miała dostęp. Badania historyków i historyczek głównie z Niemiec i Austrii były dostępne, mogłam zatem swoje badania w jakimś stopniu zaplanować. W miarę wertowania kolejnych dokumentów z różnych archiwów cel – próba zapisania podmiotowości moich bohaterów – stawał się coraz jaśniejszy. Pracując nad *Przemilczanymi...*, mimo braku satysfakcjonującej ilości źródeł przez kilka lat próbowałam opowiedzieć historie tych kobiet – często wyłącznie za pomocą ich danych osobowych z list transportowych z jednego burdelu do drugiego. Więcej wiedziałam o wyposażeniu domów publicznych niż o seksualnych pracownikach.

W dyskursie powojennym można zaobserwować trwający do dziś **proces dehumanizacji** wielu **grup ofiar**. Moi bohaterowie i bohaterki właśnie tak byli traktowani: odbierano im człowieczeństwo i podmiotowość. Jeśli w ogóle o nich wspomniano, to identyfikowano zawsze jako bezimienną grupę. Przywoływano rozpoznawalne dla przywołujących kategorie narodowościowe: seksualne pracownice to były Niemki, a homoseksualiści – Niemcy. Narracja wojenna miała być narracją bohaterską, seksualne pracownice przymusowe, ludzie skazani na sterylizację, osoby nieheteronormatywne z bohaterstwem rozumianym w sensie nacjonalistycznym nie mieli wiele wspólnego. Ich biografie były dla mnie odtrutką na prawicową, patriotyczną wersję historii. Interesowały mnie relacje opisujące „inaczej” rzeczywistość wojenną. Nie tylko opór, powstanie, bunt „ku czci ojczyzny”, ale również przetrwanie, codzienność wojenna z perspektywy tzw. zwykłego obywatela i zwykłej obywatelki. Po prostu historia codzienności w traumatycznych czasach, a w szczególności przemiany związane z ludzką seksualnością, relacje romantyczne i dobrowolne oraz przemoc seksualna.

W.T.-K.: Zwyczajne życia zwyczajnych ludzi.

J.O.: Większość moich bohaterów mówiła, że po wojnie chciała po prostu wrócić do swojej rodziny i zacząć znów pracować. Z takich „drobiazgów”

próbowałam jakoś zapisać ich codzienność. W aktach szukałam rozszczęlenia biografii obozowej albo więziennej, żeby pokazać, że ci ludzie to nie są tylko przymusowe pracownice seksualne czy też tylko osoby skazane na mocy paragrafu 175 – że to były tylko epizody w ich biografiach. Szukałam szczątków informacji w innych rejestrach niż te powszechnie obowiązujące *a' propos* opowiadania o „wojennych bohaterach”. Interesowały mnie często nawet: wzrost, waga, znaki szczególne, przebyte choroby. Czasami pozornie nieistotne kartki pocztowe albo stare legitymacje, bilety itp.

W.T.-K.: Książki Pani Doktor są o ludziach takich jak my – brzmi banalnie?

J.O.: Dla mnie to nie jest banał. Dyskurs powojenny jest naszpikowany legendami, symboliką, fantazmatami. Andrzej Leder pisał o tym w fenomenalnej książce *Przeźniona rewolucja*. Dyskurs powojenny jest oparty na bardzo silnych fantazmatach, w których dominują bohaterstwo, nostalgia za II Rzeczpospolitą, patriotyzm i walka za ojczyznę do ostatniej kropli krwi. W przypadku moich tematów brakuje „klasycznie patriotycznych fragmentów”. Moje bohaterki i moi bohaterowie wymykają się tym dominującym wyobrażeniom, choć często mają w swojej biografii wątki bohaterskie. Niektórzy z nich nigdy nie opowiedzieli swojej historii, innych „zablokowało” powojenne nastawienie innych przeżywców. Rzeczywiście w hierarchii opowieści wojennych interesujące mnie biografie stoją najniżej.

W.T.-K.: „Inni” nikogo nie interesowali?

J.O.: Usłyszałam to kilkukrotnie jeszcze w trakcie studiów doktoranckich. Rozwijając – w Polsce nie ma tabuizowania niektórych wątków z historii II wojny światowej. Po prostu te wątki nie były dotychczas wystarczająco „interesujące” dla polskich badaczy i badaczek. Ja mam nieodparte wrażenie, że bez tych tzw. marginesów nie da się zrozumieć reszty. Każda kolejna biografia to klocek w większej układance. W tym duchu myślałam o antologii *Mój Führerze!...* Historię tych osób można opowiedzieć poprzez system, tak jak robi to Kamila Uzarczyk w posłowniu, a ja we wstępie do książki. Natomiast zderzając się z listami bohaterów i bohaterek, dostajemy zupełnie nową jakość na bardzo wielu poziomach. Tak więc w kontekście metodologicznym mikrohistoria daje mi nieograniczone możliwości. Jak wspominałam, pisząc

Przemilczane..., nie dysponowałam wieloma szczegółami biograficznymi dotyczącymi moich bohaterek. Próbowałam opowiedzieć ich historię, wykorzystując wszystkie dostępne ślady ich życia w trakcie wojny. Odnalazłam mnóstwo akt opisujących organizacje domów publicznych, ich wygląd, kwestie związane z wyposażeniem. Z drugiej strony – setki stron list transportowych pełnych imion i nazwisk kobiet. Jeden z redaktorów sugerował, żebym z części po prostu zrezygnowała. Po co pisać o kilkunastu kobietach przewiezionych do burdelu w Zgierzu, jeśli wcześniej wspomniałam o 200 wysłanych do Odessy. Mnie interesowały zarówno te ze Zgierza, jak i te z Odessy. Liczba nie miała tu znaczenia. Każda z tych list transportowych była dla mnie równie cenna. W każdej szukałam odpowiedzi na swoje pytania. Moim celem było nie tylko pokazanie skali zjawiska, ale i tego, że te kobiety były transportowane jak towar. Decydowało zapotrzebowanie na froncie i straty. Myślę, że tylko w takiej perspektywie można spróbować zrozumieć, czym była przemoc seksualna w instytucjach przymusowego nierządu w czasie II wojny światowej.

W.T.-K.: Za każdą liczbą, dużą czy małą, stało pojedyncze ludzkie istnienie. Ta książka jest i o tym?

J.O.: Rzeczywiście. Chodzi o pojedyncze biografie. Szukałam w aktach nie tylko nazwisk moich bohaterek. Próbowałam zapisać ślad ich istnienia. Nie chciałabym, żeby życiorysy moich bohaterów i bohaterek były czytane wyłącznie przez pryzmat sterylizacji, seksualnej pracy przymusowej czy paragrafu 175. Reżim nazistowski sprowadził te osoby wyłącznie do takich kategorii. Tak zostali/zostały przyporządkowani/przyporządkowane. Próbuję za wszelką cenę nie powtórzyć gestu sprawcy. Jeśli piszę o cierpieniu, to przede wszystkim w kontekście powojennego przemilczenia i naznaczenia. W tej perspektywie mówię o powojennych ofiarach, którzy/które są „survivors” – przeżywcami – ocalałymi.

W.T.-K.: Wydaje mi się, że w książkach Pani Doktor jest zaszyty rodzaj niezgody kulturowej wobec narracji zdominowanych przez słowa pisane wielką literą, na przykład słowo „Naród”. W książkach mikrohistorycznych nie o „wielkie” narody chodzi, ale o „małe” jednostkowe istnienia i wspólnoty. Cierpienie albo samotność chyba nie mogą mieć wymiaru narodowego, jedynie ludzki...

J.O.: Taki zamysł towarzyszył mi od początku. W początkowej fazie badań zakładałam bardzo pokornie, że projekt jest dla mnie swoistą lekcją, próbuję różnych rozwiązań, szukam wyjścia z sytuacji, nie myślę o finale. Zawsze unikałam kategoryzowania swoich bohaterów, używając kategorii narodowości albo etniczności. „Queerowanie” historii polega na odrzuceniu wielkich kwantyfikatorów.

W.T.-K.: Bohaterowie to osoby „z krwi i kości”...

J.O.: Tak, oni nie byli i nie musieli być idealni. Nie oceniam ich wyborów. Nie decyduję o ich tożsamości narodowej, płciowej; orientacji psychoseksualnej itd. Nie mogę mieć pewności, czy mój bohater wpisujący w rubryce narodowość „Polak” naprawdę czuł się Polakiem. A może jednak Ślązakiem, Niemcem, Ukraińcem, Żydem? W kontekście klasycznych kategorii staram się być bardzo ostrożna, próbuję nie zakładać im masek. Konstruuje scenariusz, pamiętając o tym, że wielu z nich po wojnie milczało i czasem trzeba to milczenie uszanować. *De facto* nie odtwarzam biografii, ale zaledwie jakiś powidok ich życiorysu. Stąd metoda mikrohistoryczna. Rzeczywiście ta historia jest pisana w kontrze wobec Wielkich Narracji. Zajmuje mnie to, co małe, nieustalone, wyparte, schowane, niezajmujące dla innych. W mojej opowieści dominuje wątpliwość. Docieram do źródła, wykorzystuję je, a na samym końcu zawsze czai się wątpliwość wynikająca między innymi z okoliczności, w jakich dane źródło powstawało. W przypadku tożsamości płciowej i orientacji psychoseksualnej najuczciwiej dziś używać określenia „osoby queer” albo „osoby nieheteronormatywne”, ponieważ te pojęcia zakładają inkluzywność. Nigdy nie dowiem się, czy mój bohater deklarował się jako osoba homoseksualna czy biseksualna. Być może nie czuł się ani kobietą, ani mężczyzną. Znam biografie osób trans z okresu przedwojennego, które dziś określilibyśmy pewnie jako niebinarne. Również przed wojną tożsamość płciowa była płynna.

W.T.-K.: Z jednej strony obserwowany w polskiej historiografii od co najmniej kilkunastu lat zwrot ku jednostkowej historii, z drugiej – po 2015 roku tłum opowieści o heroizmie zbiorowości...

J.O.: „Nowa” polityka historyczna jest ekstremalną wersją bardzo konserwatywnego podejścia między innymi do okresu drugiej wojny światowej. W narracji

obowiązującej i popieranej przez władzę nie ma „szarości”. Widać to doskonale na przykładzie projektów dotyczących Polaków ratujących Żydów w okresie okupacji albo tzw. żołnierzy wyklętych. Polskie społeczeństwo w okresie II wojny światowej ma być bez skazy. Inne scenariusze nie wchodzi w grę. Oczywiście w kontrze do tych działań pracują badacze i badaczki Centrum Badań nad Zagładą Żydów. Dzięki ich, momentami heroicznym, wysiłkom nadal mamy dostęp do opracowań, w których nie powtarza się jak mantrę, że polskie społeczeństwo było narodem „ratujących”. Wręcz przeciwnie. Powoli wypełniają się też białe plamy historii społecznej. Marcin Zaremba, Barbara Klich-Kluczevska, Dobrochna Kałwa, Magdalena Kozłowska, Piotr Chruścielski i wielu/wiele innych badaczy/badaczek konsekwentnie uzupełniają albo rozszczelnia naszą wygodną wizję przeszłości.

Jeden z najważniejszych ostatnio prądów zmiany to oczywiście zwrot w kierunku historii ludowej. Zapoczątkowany przez Adama Leszczyńskiego. Ja w swojej pracy coraz częściej staram się wychodzić poza klasyczną periodyzację i ramę polskiego społeczeństwa – szczególnie w kwestii historii pierwszej połowy XX wieku. Dzięki swoim bohaterom nauczyłam się, że **narracja historyczna nie jest czymś uniwersalnym**. Ważne są warstwy opowieści, które nie zawsze zależą od tzw. prądu epoki. Przekonanie badaczy, że pisanie historii na zasadzie tworzenia „najbardziej wiarygodnej wersji” jest moim zdaniem błędne. Trzeba też pamiętać o tym, że wypowiadając się na podstawie zebranego materiału, formułuje się zdania w przekonaniu autora zapewne najbliższe prawdzie, ale to zawsze będzie tylko jedna z wersji. Od początku próbuję w swoich książkach zostawić miejsce na wątpliwości. Często wracam do już opisanych mikrohistorii – sprawdzam samą siebie – weryfikuję swoją opowieść. To projekt, w którym zmiany pierwotnej koncepcji są możliwe, czy nawet wysoce prawdopodobne. Na opowieści przeżywców trzeba patrzeć wielowymiarowo. Forma opowieści, którą w danym momencie dostajemy, jest jedną z wielu.

W.T.-K.: Człowiek taki jest, że wyklucza?

J.O.: W ten sposób został wychowany. Praktycznie każda kultura białego człowieka determinuje podział na „społecznych” i „aspolecznych”. Proszę zwrócić uwagę, że wszystkie grupy moich bohaterów i bohaterek są nadal przesładowane w różnych częściach świata. Od 2019 roku mieszkam na 11-metrowej łódce przycumowanej do brzegu między północnym wybrzeżem Ameryki

Południowej a Kubą. Black history jest nadal uznawane przez białych ludzi żyjących tu od pokoleń oraz tych, przyjeżdżających, za jeden z mało istotnych epizodów. Nie mieści mi się to w głowie. Widać to bardzo dobrze w dawnych koloniach francuskich, w tzw. terytoriach zamorskich Francji. Martynika, Gwadelupa, Saint-Martin, Gujana Francuska – realizowany jest tu kolejny etap kolonizacji, uzależniania i upokarzania ze względu na kolor skóry, pozycję klasową oraz przeszłość–historię.

WT-K.: Karaiby dają europejskiemu historykowi szansę poszerzenia jego perspektywy badawczej?

J.O.: Jak najbardziej. Każda z wysp opowiada swoją historię wykluczenia, ale i walki o uznanie. Barbados, była kolonia brytyjska, jest w tym momencie jednym z najciekawszych krajów/wspólnot, pewnym wzorem dla innych państw w regionie. Ta emancypacja jest związana m.in. z działalnością premierki Mii Mottley. Pierwszy raz przyjechałam na Barbados w środku pandemii w 2020 roku. Jeszcze widziałam pomnik lorda Horacego Nelsona w centrum stolicy Bridgetown. Kilka miesięcy później ta statua została usunięta jako bagaż kolonialnej przeszłości. W październiku 2021 roku pierwszą prezydentką państwa republiki została Sandra Mason. Królowa Elżbieta II została zdetronizowana. Takie momenty są nie do zapomnienia.

WT-K.: Bardzo dziękuję.

* * *

Wywiad powstał w lecie 2021 roku. Autoryzacja odbyła się już po ataku Rosji na Ukrainę 24 lutego 2022 roku. Imperialne, rasistowskie, ludobójcze prądy, o których wspominamy w naszej rozmowie, stały się ponownie europejską rzeczywistością. Różne formy wojennej przemocy seksualnej, tortury, przymusowe wywożenie ukraińskich cywilów i cywilek na tereny Rosji do obozów „adaptacyjnych”, ludobójstwo to tylko niektóre przejawy tego konfliktu zbrojnego. Kobiety i dzieci narażone na przemoc seksualną chowają się w domach, obcinają włosy, udają chłopców i mężczyzn, czernią twarze, aby wyglądać jak starsuszki. Dokładnie tak samo jak moje bohaterki z książki *Przemilczane...* w czasie II wojny światowej.

Na polsko-białoruskiej granicy, w lesie, giną ludzie z Syrii, Jemenu, Iraku, Afganistanu i wielu innych krajów ogarniętych konfliktami. Umierają z zimna, głodu – cierpią. Dla polskich władz i Unii Europejskiej są obcymi. Nie należy im się pomoc.

W ciągu ostatnich kilku miesięcy polskie społeczeństwo przyjęło ponad dwa i pół miliona Ukraińców. Równocześnie jednak każda osoba, która ma inny kolor skóry, nadal w przekonaniu niektórych stanowi dla Polaków zagrożenie. Romowie uciekający z Ukrainy są traktowani jak osoby drugiej kategorii. Ponownie tworzy się hierarchia ofiar – hierarchia przeżywców.

Joanna Ostrowska

Hanna Rubinkowska-Anioł

„Afryka istnieje, tak jak Europa istnieje”

W.T.-K.: Nieafrykanista w rozmowie z etiopistą jest w punkcie wyjścia na straconej pozycji. Jego argumenty w dyskusji nie biorą się z ugruntowanej wiedzy i doświadczenia pracy w terenie, ale, no właśnie, moje wzięły się z lektury skromnej liczby prac naukowych, zachwyty nad pewnymi dziełami literackimi traktującymi o Afryce oraz czegoś tak mało mierzalnego i mglistego jak intuicja socjologa. Czy zaproponowane przeze mnie zagadnienia do dyskusji wydały się Pani Profesor absurdalne?

H.R.-A.: Nie, natomiast doszłam do wniosku, że niektórzy autorzy, do których Pani się odwołuje, wywołują moje silne emocje.

W.T.-K.: Kapuściński?

H.R.-A.: Kapuściński przede wszystkim. Niegdyś podejmowałam próby, aby się do Kapuścińskiego przekonać. Przewyciężyć swoje, jak mi się zdawało, uprzedzenia, tym bardziej że niewątpliwie jest on niezwykle utalentowanym literatem. Podejmowałam próby, aby dostrzec w jego spojrzeniu między innymi na Afrykę lepszą stronę i – rozczarowanie. W moim odbiorze nie ma takiej możliwości.

W.T.-K.: W odbiorze zawodowego afrykanisty?

H.R.-A.: Tak. W odbiorze jego reportaży, bo przez wiele lat było to wyłącznie moje doświadczenie czytelnicze. Potem zaczęłam poznawać ludzi, którzy go znali, osobiście nigdy go nie spotkałam. Ludzie, którzy mieli doświadczenia bezpośredniego spotkania, utrzymywali, że w większości były to doświadczenia pozytywne. Właściwie osoby, które go rzeczywiście znały i które również są mi znane, mają o nim bardzo dobre zdanie.

W.T.-K.: Był podróżnikiem: dał materiał do przemyśleń dla eksploratora. Był reportażystą: dał materiał do badań dla literaturoznawcy. A dla afrykanisty?

H.R.-A.: Dla afrykanisty jest uzurpatorem.

W.T.-K.: Taki byłby komentarz Pani Profesor do cytatu: „Ten kontynent jest zbyt duży, aby go opisać. To istny ocean, osobna planeta, różnorodny,

przebogaty kosmos. Tylko w wielkim uproszczeniu, dla wygody, mówimy – Afryka. W rzeczywistości, poza nazwą geograficzną, Afryka nie istnieje” (Kapuściński, 2004: 5)?

H.R.-A.: Komentarz do stwierdzenia, że Afryka nie istnieje, brzmiałby: bzdura! Chociaż moje negatywne odczucia wobec jego tekstów wykraczają poza kwestie związane z Afryką, dotyczą raczej jego stosunku do opisywanego świata.

W.T.-K.: Chodzi o jakiś zasadniczy rodzaj jego doświadczenia?

H.R.-A.: Tak sądzę. Z pewnością moje zdanie o Kapuścińskim zostało ukształtowane przez jego spojrzenie na Afrykę i jego sposób przedstawiania Afryki.

W.T.-K.: Jaki jest?

H.R.-A.: To, co między innymi mam mu do zarzucenia, to dostarczanie czytelnikowi konglomeratu z jednej strony trafnych i głębokich przemyśleń, na przykład jego analiza znaczenia i roli najstarszej córki Hajle Syllasjego zawarta w końcowej części *Cesarza*, z drugiej – zwyczajnych bzdur, jak stwierdzenie, że cesarz Hajle Syllasje nie potrafił czytać. Z jednej strony spostrzeżeń, które uważam za ogromnie cenne, ważne i oryginalne. Jeżeli gdzieś gdzieś posiłkował się czyjąś opinią, dobierał te uwzględniające istotę rzeczy. I bzdur, których moim zdaniem jedynym celem było „uatrakcyjnienie” historii, którą opowiadał.

W.T.-K.: To była przemyślana, świadoma strategia?

H.R.-A.: Tak uważam. Pisze o sprawach, o których nie mógł nie wiedzieć. W tle są fakty, których nie mógł nie znać.

W.T.-K.: Przyznaję, że mój czytelniczy problem z reportażami Kapuścińskiego polega na odczuwaniu pewnego rodzaju ambiwalencji. Z jednej strony mam do czynienia z pisarzem o, jak sądzę, wielkiej wrażliwości społecznej, która w moim, być może nieco naiwnym, odczytaniu przejawia się w mnogości odniesień i powadze, z jaką traktował schedę kolonialną. Z drugiej strony

przyznaje, że jego skłonność do generalizacji i uproszczeń oraz wyzierające tu i ówdzie widmo paternalizmu czyniły jego niektóre ciekawe przecież teksty nieznośnymi w lekturze. Żeby nie być gołosłowną, przytoczę kilka fragmentów, które szczególnie zapadły mi w pamięć:

Afrykanin cały czas czuje się zagrożony. Na tym kontynencie natura przybiera tak monstrualne i agresywne postacie, nakłada tak mściwe i budzące trwogę maski, takie zastawia na człowieka pułapki i zasadzki, że żyje on w poczuciu niepewności jutra, w lęku i trwodze. Wszystko występuje tu w formie zwielokrotnionej, rozpasanej, histerycznie przesadzonej. Jeżeli jest burza – pioruny wstrząsają całą planetą, a błyskawice rozrywają niebo na strzępy, jeżeli ulewa – z nieba wali się lita ściana wody, która za chwilę zatopi nas i wgniecie w ziemię, jeżeli susza – to taka, która nie zostawia kropli wody i umieramy z pragnienia. W stosunkach natura – człowiek nie ma tu nic, co by je łagodziło – żadnych kompromisów, stanów pośrednich, gradacji. Cały czas tylko zmaganie, walka, bój na śmierć i życie. Afrykanin to człowiek, który od urodzenia do śmierci przebywa na froncie, walcząc z wyjątkowo nieprzychylną naturą swojego kontynentu, i już sam fakt, że żyje i potrafi przetrwać, jest jego największym zwycięstwem.

Kapuściński, 2004: 332

W Europie na temat każdej wojny są półki książek, archiwa pełne dokumentów, specjalne sale w muzeach. W Afryce nie ma nic podobnego. Wojna, nawet najdłuższa i największa, szybko tonie tu w niepamięci, popada w zapomnienie. Jej ślady znikają na drugi dzień: martwych trzeba od razu pogrzebać, na miejscu spalonych lepierek postawić nowe.

Kapuściński, 2004: 209

Ludzie tropikalnego lasu, żyjąc w nieodstępnej głuszy, są z natury nieufni i przesądni.

Kapuściński, 2004: 26

Filozofia Amharów jest pesymistyczna, smutna, dlatego ich spojrzenia są smutne, a przy tym czujne i wypatrujące, twarze mają poważne, rysy napięte, rzadko zdobywają się na uśmiech.

Kapuściński, 2020: 28–29

Afryka, poza islamską Północą, nie znała pisma, historia była tu zawsze ustnym przekazem, legendą podawaną z ust do ust, mitem zbiorowym tworzonym bezwiednie u stóp mangowca, w głębokich mrokach wieczoru, w których odzywały się tylko drżące głosy starców, bo kobiety i dzieci milczały zasłuchane.

Kapuściński, 2004: 332

O ile mi wiadomo, Etiopia nie jest islamską Północą, a pismo przez wieki było integralną częścią jej kultury...

H.R.-A.: Na poziomie faktów moim ulubionym przykładem jest ujęta w *Hebanie* w specyficzny dla niego, atrakcyjny literacko sposób uwaga, jakoby w etiopskiej stolicy Addis Abebie nie było żadnych księgarń, a jedyny wyjątek miała stanowić ta zlokalizowana na uniwersytecie.

W.T.-K.: Przywołajmy argument tekstowy:

W Addis Abebie poszedłem na uniwersytet. Jest to jedyny uniwersytet w tym kraju. Zajrzałem do uczelnianej księgarni. Jest to jedyna księgarnia w tym kraju. Puste półki. Nie ma nic, ani żadnych książek, ani czasopism – nic. Tak wygląda sytuacja w większości państw Afryki. Kiedyś, pamiętam, była dobra księgarnia w Kampali, dobra księgarnia (trzy nawet) w Dar-es-Salaam. Teraz – nigdzie nic. Etiopia to kraj o powierzchni takiej jak Francja, Niemcy i Polska razem wzięte. W Etiopii mieszka ponad 50 milionów ludzi, za kilka lat – będzie ich ponad 60 milionów, za kilkanaście – ponad 80 itd., itd. Może wówczas? Ktoś? Choćby jedną?

Kapuściński, 2004: 236

H.R.-A.: Przekaz o tym, jakoby kultura piśmiennicza i czytelnicza tam nie istniała, jest rażącą nieprawdą. Obserwuję Addis Abebę od 2000 roku, z opowieści Pani Profesor Joanny Mantel-Niecko, która czyniła to zdecydowanie dłużej ode mnie oraz z wielu innych źródeł jasno wynika, że **jedną z podstaw chrześcijańskiej kultury etiopskiej jest szacunek do pisma**. Rozwój działalności wydawniczej za czasów Hajle Syllasje potwierdza znaczenie pisma w kulturze. Do dzisiaj książki to rzecz tam niesłychanie ważna. W Addis

Abebie jest mnóstwo księgarń, których powstanie znacznie poprzedza okres pobytu Kapuścińskiego. Zwyczajem etiopskim jest sprzedawanie książek na ulicy, a książka jest jednym z najpopularniejszych sprzedawanych tam towarów – i to nie tylko w Addis Abebie, w różnych miejscach Etiopii, chociaż w miastach przede wszystkim.

WT.-K.: Czytelnictwo?

H.R.-A.: Jest znaczny stopień analfabetyzmu, ale książki są kupowane, uznaje się je za ważne. Pismo w Etiopii zawsze sytuowane było na pograniczu sacrum i profanum, bardziej zresztą postrzegane było jako przynależne do sfery sacrum niż profanum. Jeżeli coś zostało zapisane, zostawało to w pewien sposób uświęcone. Pismo związane było z chrześcijaństwem, z Kościołem. Zarówno kultura oralna, jak i rola pisma były ogromnie istotne. Etiopia jest specyficznym przykładem, gdzie te związki między sposobem myślenia piśmiennego, uwzględnieniem funkcjonowania pisma w kulturze i oralnością są wyjątkowo skomplikowane. Twierdzenie o nieobecności księgarń, z wyjątkiem tej jednej, zadaje kłam całej kulturze, wprowadza czytelnika w błąd, a nie wierzę jakoby Kapuściński, będący inteligentnym człowiekiem i dobrym obserwatorem, nie zdawał sobie z tego sprawy. Książki musiały go tam otaczać.

WT.-K.: Gdyby ponownie nawiązać do *Hebanu*, nie ma jednej Afryki, jest wielość Afryk?

H.R.-A.: Z jednej strony jest to truizm, z drugiej prawda, o której z naszego europocentrycznego punktu widzenia zapominamy. Z tym jego stanowiskiem trudno się nie zgodzić. Nieustannie spotykamy opinie typu: Afryka to kraj... Reasumując wątek Kapuścińskiego, powiedziałabym, że kwiecień i pięknie językowo spłaszcza. Pisze rzeczy, które mogą wydawać się odkrywcze lub wydawać się ciekawym i świeżym spojrzeniem na utarte, stereotypowe postrzeganie świata i historii, a faktycznie są powierzchowne i przez to błędne. Czasem podaje informacje z gruntu fałszywe, czasem tak bardzo spłaszczone, że w ostatecznym rozrachunku – błędne.

WT.-K.: Zdawałoby się, że nie ma pewniejszego źródła wiedzy o danej kulturze od świadectwa ludzi, dla których stanowi ona kulturę pochodzenia:

1. Afryka nie jest jednym krajem. Na kontynencie afrykańskim funkcjonują 54 państwa, różnią się od siebie, tak jak różne są kraje Europy, np. Szwecja i Bułgaria. 2. Nie należymy do plemion, tylko do wspólnot etnicznych i społeczności. 3. Afryka ma historię, która zaczęła się na długo przed pojawieniem się Europejczyków. 4. Afryka ma swoje współczesne i pozytywne oblicze. Za to, jaka Afryka jest dziś, odpowiadają również europejskie państwa kolonialne i polityka wielkich mocarstw po dekolonizacji Afryki. 5. Pisząc o wojnie i innych tragicznych wydarzeniach, pamiętaj, że nie dotyczą one całego kontynentu, dlatego nie mów i nie pisz: „afrykańska wojna”, „głód w Afryce”. 6. Afryka nie jest skansenem zamkniętym w kapsule czasu.

Diouf, Igiehon, Karamalla, Rasolomampionona, Średziński, 2011: 4

Brzmi jak manifest dobrych praktyk?

H.R.-A.: Przede wszystkim podoba mi się to ujęcie, uważam, że autorom udało się krótko i treściwie przedstawić to, co najważniejsze. Natomiast o ile wspomniany wcześniej Kapuściński jest dla mnie intrygujący i chętnie na jego temat rozmawiam, o tyle postawa Dioufa budzi moje wątpliwości.

W.T.-K.: ???

H.R.-A.: Kilka razy próbowałam podjąć z nim dyskusję, ale okazało się to niemożliwe, uważam jego zachowanie za pozbawione szacunku dla rozmówcy. Ekspozowany intensywnie status „afrykańskości” nie może stanowić jedyne-go uzasadnienia swoich racji.

W.T.-K.: Nie każdy reprezentant danej kultury może stanowić wiarygodne, poważne i cenne źródło wiedzy?

H.R.-A.: Nie każdy. Moim zdaniem Mamadou Diouf nie pisze o Afryce. On prowadzi kampanię, która dla mnie przeradza się wręcz w rodzaj wojny: my kontra wy. Wojnę o to, co wam wolno o nas (Afrykanach) powiedzieć, jak wam wolno na nas patrzeć. Zdarzyło mu się napisać sporo rzeczy słusznych, o których zapominamy: że Afryka jest wielka, zróżnicowana, że patrzymy na Afrykę poprzez pryzmat braku wiedzy. To prawda, że mamy wgrane stereotypy wynikające z gdzieś zasłyszanych, generalizujących, wielokrotnie powtarzanych

„informacji”. Jednak często stereotypy te nie wynikają z negatywnego czy wręcz rasistowskiego podejścia albo braku zaufania do mieszkańców innych kontynentów, innych kultur. Znacznie częściej wynikają z bezrefleksyjnego przyswajania obecnych w przestrzeni publicznej upraszczających obraz powtórzeń. Joanna Mantel-Niecko przy takich okazjach mówiła o „wydrach etiopistycznych”, mając na myśli powielane także przez historyków komunikaty: zawsze przedstawia się dane wydarzenie w ten sam sposób. To jest esencja stereotypu. Mamadou Diouf z tym zjawiskiem walczy – i bardzo dobrze. Niech z tym walczy, podobnie jak cała Fundacja Afryka Inaczej.

W.T.-K.: Ma znaczenie fakt, że Mamadou Diouf nie jest literatem, ale aktywistą?

H.R.-A.: Tak. Zdecydowanie jest aktywistą. To jest właściwe określenie. Za tym idzie wszystko, co z uprawianą przez niego formą aktywizmu jest związane. Pryzmat, przez który on pewne rzeczy postrzega czy przedstawia, jest zdeterminowany ściśle określoną motywacją: osiągnięcia założonego celu. A jaki ten cel jest, to jest inna sprawa – i można byłoby długo na ten temat rozmawiać. Czy tym jego celem jest, żeby ludzie się zrozumieli, czy tym jego celem jest, żeby pokazać, że my jesteśmy – lepsi? Nie gorsi? O co tak naprawdę chodzi? Ale też trzeba go postrzegać przez pryzmat osób, z którymi współpracuje i ich cennych publikacji. Wśród tych osób jest na przykład Nagmeldin Karamalla, ogromnie ciekawa postać, świątły człowiek, którego podejście do kontaktów, powiedzmy, polsko-afrykańskich – sam jest Sudańczykiem – postrzegam zupełnie inaczej niż to prezentowane przez Mamadou Dioufa.

W.T.-K.: Jeżeli przyjrzeć się repertuarowi dobrych praktyk, zawiera prawdy dość oczywiste...

H.R.-A.: Są potrzebne. Do tego fragmentu nie mam zastrzeżeń. Mam zastrzeżenia do postawy człowieka, którą prezentuje podczas różnych spotkań. Gdy rozmówca próbuje wejść w głębszą dyskusję, okazuje się, że interlokutorowi brakuje argumentów, na przykład często ucieka się do argumentu – i wielu Afrykanów ma mu to za złe – że wszyscy Afrykanie powinni być wyznawcami religii afrykańskich, a nie na przykład chrześcijaństwa czy islamu, bo one zostały Afrykanom narzucone.

W.T.-K.: Powinni...?

H.R.-A.: No właśnie! Po pierwsze, co to znaczy: powinni? Po drugie, od którego momentu w historii kontynentu zaczyna się ta prawdziwa afrykańska religia? Wyznawcy islamu dotarli do Etiopii – a Etiopia jest tu tylko jednym z przykładów, za to jest przykładem bardzo dobrym – wcześniej od powszechnie przyjmowanej daty narodzenia się islamu: jak Mahomet z Mekki do Medyny, oni przybyli do Aksum. Islam w Etiopii pojawił się przed cezurą określającą narodziny islamu, co choć może wydawać się sprzeczne, jest faktem. To jest rdzenna religia etiopska. Kwestia chrześcijaństwa, IV wiek, jedno z pierwszych państw na świecie, które przyjęło je jako religię państwową – przed Rzymem. Powiedzieć Etiopczykowi, że to nie jest jego religia? Tu zresztą pojawia się kolejny wątek: etiopskiego podejścia do własnej tożsamości i sposobu traktowania przez nich Afrykanów mieszkających obok nich i wyznających religie tradycyjne. W oczach etiopskich chrześcijan to byli niewolnicy, „czarnuchy” (bo tak można przetłumaczyć etiopskie określenia na ich sąsiadów). Faktem jest, że chrześcijańska kultura etiopska w ogromnym stopniu opiera się na przekonaniu, że Etiopczycy są zdecydowanie kulturowo bardziej zaawansowani od zamieszkujących w ich sąsiedztwie Afrykanów. Stąd między innymi uczestnictwo Etiopii w podboju kolonialnym.

W.T.-K.: Cesarstwo...

H.R.-A.: ...siłą podporządkowujące sobie sąsiadujące tereny.

W.T.-K.: Czy można wskazać dzisiejsze reperkusje tamtego procesu? Mam na myśli obecną wojnę.

H.R.-A.: Pewnie można byłoby wskazać reperkusje tamtej historii, ale w dzisiejszym konflikcie nie tylko o to chodzi. Obecne wydarzenia są reakcją na wydarzenia ogólnoswiatowe, są wyrazem ogólnoludzkiej, zawsze aktualnej walki o potęgę, władzę i pieniądze. Zarzewiem konfliktu nie były *sensu stricto* kwestie etniczne. One były przez te natury ogólnoludzkiej wyzwalane. Rzeczywiście, stosunki etniczne uległy gwałtownemu zaostreniu. Oczywiście, błędem byłoby powiedzieć, że problemów etnicznych nigdy tam nie było. Były, ale dawały o sobie znać w minimalnym stopniu. Trzeba jednak pamiętać

o tym, że to pod ciśnieniem sprzyjających okoliczności niejednokrotnie wybuchła bomba. Zgadza się tu z Cyprianem Kozera:

„Tożsamość może zabijać – i to bez opamiętania. [...] Przemoc jest wzbudzana poprzez narzucenie łatwowiernym ludziom pojedynczych i wrogo nastawionych tożsamości, a następnie wykorzystywana przez biegłych rzemieślników terroru” – zauważył indyjski laureat Nagrody Nobla Amartya Sen. W heterogenicznej etnicznie Rwandzie polityka oparta na stygmatyzacji tożsamości etnicznej doprowadziła w 1994 r. do niemalże milionowego mordu na ludności Tutsi.

Plemienna etiologia wojen częściowo stanowi dziedzictwo kolonializmu, kiedy to zachodnie wzorce kulturowe i tożsamościowe zostały bezlitośnie nałożone na niezwykle żywą i zróżnicowaną afrykańską tkankę społeczną, z całkowitym pominięciem lokalnej specyfiki. Plemiona, klany i grupy etniczne istniały w Afryce przed przybyciem Europejczyków – i z oczywistych względów dochodziło między nimi do konfliktów – jednak to politycy europejscy, urzędnicy kolonialni, a także pierwsi badacze kontynentu podzielili Afrykę „od linijki”, ignorując naturalne i etniczne linie demarkacyjne Afryki.

Kozera, 2020: 118

Chociaż należy pamiętać, że w przypadku Etiopii i całego Rogu Afryki to nie wyłącznie Europejczycy decydowali o kształcie powstających kolonii, a potem państw, lecz w dużym stopniu czynili to właśnie ci, którzy rządili Cesarstwem Etiopskim. Tam, a dotyczyło to wielu ludów, odpowiednikiem tych zachodnich wzorców kulturowych nałożonych na afrykańską tkankę społeczną, były wzorce kulturowe etiopskiego chrześcijaństwa.

W.T.-K.: Przyczynkiem do rozmowy na tematy kulturowe jest dla mnie literatura piękna. Stąd w kontekście rozmowy afrykańskiej sięgnęłam do swoich literackich fascynacji: Camara Laye, Alain Mabanckou, Chigozie Obioma. Nie mogło zabraknąć tak znienawidzonego przez Achebe *Jądra ciemności* i malutkiej książeczki *Moienzi nzadi. U wrót Konga* Tadeusza Dębickiego. Kogo ważnego pominęłam?

H.R.-A.: Chimamandę Ngozi Adichie, zwłaszcza jej *Żółtą połówkę słońca*, traktującą o wojnie biafrańskiej. Książka napisana z Tolstojowskim rozmachem,

takie było moje pierwsze skojarzenie. Autorka pochodzi z Nigerii. W jej powieściach nie ma egzotyzyzacji, mimo że Afrykanie czasem lubili egzotyzyzować. Jeżeli tak można powiedzieć o literaturze, jej literatura jest uczciwa. Nie tylko *Żółta połowka słońca*. Inteligentna, błyskotliwa kobieta obdarzona talentem literackim.

W.T.-K.: Do jakich jeszcze autorów nieafrykanista powinien sięgnąć, jeżeli chce spojrzeć nieuprzedzonym okiem na Afrykę?

H.R.-A.: Afrykaniście trudno na takie pytanie odpowiedzieć. Bardzo dla mnie ważne książki afrykanistyczne niekoniecznie muszą poruszyć umysł i wyobraźnię czytelnika, który zawodowo Afryką się nie zajmuje.

W.T.-K.: Jak mówić – jeżeli można mówić – o Afryce jako całości i nie popaść w pułapkę generalizacji?

H.R.-A.: Możemy mówić o Afryce jako całości tak samo, jak możemy mówić o Europie jako całości. Afryka istnieje, tak jak Europa istnieje. I jest ona zróżnicowana tak samo, jak jest zróżnicowana Europa. Albo jeszcze bardziej, bo jest większa. Jest bardziej różnorodna pod pewnymi względami, pod innymi – mniej, na przykład pod względem klimatu jest mniej zróżnicowana niż Europa. Nie podoba mi się sformułowanie: Afryka nie istnieje. Tak jakby Afryka była jakąś ułudą. Jakby pisarz dopiero ją tworzył poprzez sam fakt jej opisywania. Takie myślenie i takie działanie jest uzurpacją, próbą zawłaszczenia. To budzi mój sprzeciw. **Afryka jest. Tak jak jest każde inne miejsce na Ziemi.** A poza tym – „Afryka nie istnieje” – trąci nieznośną egzaltacją.

W.T.-K.: Moglibyśmy powiedzieć, że Afryka nie istnieje na takiej samej zasadzie, na jakiej nie istnieje Europa?

H.R.-A.: Tak.

W.T.-K.: Mówiąc „Europa”, co właściwie mamy na myśli?

H.R.-A.: Generalizujemy.

W.T.-K.: W książkach o Afryce Europa to Zachód, Zachód stanowi dla nich punkt odniesienia.

H.R.-A.: No tak... Czy my – jako Polacy – jesteśmy tą „Europą”?

W.T.-K.: Geograficznie jesteśmy.

H.R.-A.: Kulturowo, wielu powie, że nie jesteśmy.

W.T.-K.: Skoro już ustaliłyśmy, że Kapuściński nie ma racji: Afryka istnieje, czym ona jest? Da się ją jakoś ująć?

H.R.-A.: Nie. Albo inaczej: można to zrobić na wiele sposobów. Na przykład w kategoriach opisu świata, chociażby geograficznych. Nie tylko jako badacze, ale w ogóle jako ludzie posługujemy się pewnymi pojęciami. Musimy systematyzować świat, żeby się dogadać. Dlatego kategorie ogólne obejmujące wielkie obszary pojęciowe są nam potrzebne. Stąd Europa, stąd Afryka... Afryka różni się od Europy, różni się od Azji – więc istnieje. Jako coś, co jest inne. Z jednej strony możemy mówić o cechach charakterystycznych tego regionu świata, z drugiej możemy mówić o cechach wspólnych z innymi regionami. Moim polem zainteresowania badawczego jest symbolika i sposoby egzekwowania władzy. W kontekście państw afrykańskich wykazują one sporo podobieństw. Teraz powstaje pytanie, czy obserwowany w Afryce fenomen władzy przybierający takie a nie inne formy jest zjawiskiem specyficznym afrykańskim czy poza Afrykę wychodzi?

W.T.-K.: Absolutyzm władzy jest dobrze znany z Europy.

H.R.-A.: Co więcej, Michał Tymowski twierdzi, i ja się tu z Profesorem zgadzam, że w Afryce przedkolonialnej absolutyzmu nie było. Może to można potraktować jako jedną z afrykańskich cech sposobu sprawowania władzy? Istniały konstrukcje, których nie można określić jako absolutne. Profesor Tymowski wielokrotnie na ten temat się wypowiadał. Z drugiej strony przedstawiał pewne analogie pomiędzy sposobami funkcjonowania organizmów państwowych w średniowiecznej Europie i w Afryce. To zresztą wynika z metody badania. Podczas swoich analiz uroczystości koronacyjnych Hajle

Syllasjego w 1930 roku, gestu i rytuału, przekonałam się, że jest ogromna literatura na temat średniowiecznej Europy, natomiast analogicznej literatury dotyczącej Afryki właściwie nie ma. Ustalenia badaczy zajmujących się rytuałem w średniowiecznej Europie okazały się bardzo pomocne, ale mogłabym również sięgnąć do ustaleń badaczy zajmujących się obszarem pozaeuropejskim. Obszar europejski zaowocował takimi badaniami, stąd była możliwość dostrzeżenia owych podobieństw. Nasuwa się też refleksja, iż w ostatecznym rozrachunku ustalenia badaczy bywają niezwykle umowne. Odbyła się wielka zaprzatająca naszą uwagę dyskusja w kontekście kolonializmu. Na przełomie XIX i XX wieku świat zachodni próbował kategoryzować ludy Afryki, nazywać je i grupować. Rezultatem tego działania jest wykreowanie afrykańskich grup etnicznych, których istnienia dzisiaj wcale nie można łatwo potwierdzić. Nie ma jasnych, ostrych podziałów uzasadniających owo istnienie. Niejednokrotnie okazuje się, że dla grup określanych w nomenklaturze europejskiej jako „etniczne” właściwą kategorią różnicującą je spośród innych grup nie jest czynnik etniczny, ale wykonywane zajęcie, na przykład grupa kowali. Na potrzeby administracji kolonialnej nadawano im pewną nazwę, czasem zaczerpniętą z nazewnictwa stosowanego przez członków innych grup, ale nie były to wyznaczniki, które przyjmuje się jako wyznaczające daną grupę etniczną. Z drugiej strony **właściwie nie bardzo wiadomo, co miałyby grupę etniczną wyznaczać.**

W.T.-K.: Język?

H.R.-A.: Jest wiele grup etnicznych posługujących się tym samym językiem. Teraz zresztą w afrykanistyce odchodzi się od tego myślenia, posługiwania się pojęciem „grupa etniczna”. One są. W sposób oczywisty są. Ale jak je wyznaczyć? Odchodzi się od tego pojęcia, bo należy ono do schedy kolonialnej. Miało ono służyć opisaniu. Z jednej strony miało służyć opisaniu kształtowanemu na potrzeby administracji kolonialnej dla ułatwienia albo nawet umożliwienia jej zarządzania danym terytorium, z drugiej strony wynikało z tak przez Europejczyków cenionej chęci poznawania świata. Żeby ten świat poznać, trzeba było go opisać. Pouczający jest (nie tylko) w tym względzie przykład zaczerpnięty z nauk przyrodniczych, z biologii, dotyczący taksonomii grzybów, co do których klasyfikacyjnej przynależności zdania naukowców bywają podzielone. To jest **nasze zewnętrzne spojrzenie z perspektywy człowieka,**

który świata pozaludzkiego nie rozumie. Czy można mówić o tożsamości grzyba? Nie wiadomo. Jakby nie było, staramy się przewyciężyć tę naszą bezradność i nadać tym organizmom nazwy, uporządkować je. Wydaje nam się, że to nam do czegoś służy. To samo zrobiliśmy, jeśli chodzi o ludzi.

W.T.-K.: My – Zachód? Człowiek Zachodu upodobał sobie klasyfikacje?

H.R.-A.: Klasyfikacje to scheda kolonializmu.

W.T.-K.: I jeden z filarów filozofii Oświecenia.

H.R.-A.: W odniesieniu do Afryki o kolonializmie w jego podstawowym rozumieniu można mówić od lat 80. XIX wieku. Dopiero wtedy podejmowanie prób opisu stało się możliwe. Wcześniej Zachód właściwie nie znał Afryki. Zapuszczał się jedynie na jej obrzeża. Tylko jej wybrane obszary bywały opisywane. Kiedy biały człowiek dotarł do interioru, opisał to, co zobaczył – z perspektywy człowieka Zachodu. Dzięki temu opisowi umożliwił swoim pobratymcom poznanie kawałka lądu – z perspektywy człowieka Zachodu. Ogromna część kontynentu, do której jeszcze wtedy nie dotarł, nie była opisywana, a zatem nam nie była znana. W okresie kolonialnym kontynuowane jest stawianie wielkich pytań geograficznych, między innymi o lokalizację źródeł i bieg rzek, oraz pytań o ludzi stamtąd: kim są, czym się różnią od nas, od siebie nawzajem. To były zwyczajne ludzkie pytania, które stawiano i na które szukano wówczas odpowiedzi. Niezależnie od jednoznacznie negatywnej z dzisiejszego punktu widzenia oceny natury moralnej samego zjawiska kolonializmu, te pytania były wtedy zadawane i wynikały z chęci poznania i łatwiejszego podporządkowania sobie tej części świata. Wówczas tworzone były opisy, w efekcie których Europejczycy przyjęli podział ludności Afryki na grupy etniczne, kontynent poddano procesowi administracyjnego – i każdego innego – podporządkowania. To jedna ze sched kolonializmu. Co czytać, żeby czegoś o Afryce się dowiedzieć? Książki autorów szkoły afrykanistów powstałej na Uniwersytecie Warszawskim. Między innymi znakomitych kontynuatorów tradycji seminarium prowadzonego przez Mariana Małowista, przede wszystkim Michała Tymowskiego. Wśród najlepszych cech tej szkoły należałoby obok wyrafinowanego warsztatu badawczego wymienić świetne pióro sprawiające, że najbardziej skomplikowane procesy odkrywają przed

nami swoje tajemnice. Pomimo upływu lat książki te wcale się nie zdezaktualizowały. Pochłania się je z wypiekami na twarzy. Z kręgów Uniwersytetu Warszawskiego nie można zapominać też uczniów wyrosłych ze Studium Afrykanistycznego zainicjowanego w latach sześćdziesiątych przez Stefana Strelcyna. Dzisiaj wartościowe badania afrykanistyczne prowadzone są na wielu polskich uczelniach, chociażby przez Jagiellońskie Centrum Badań Afrykanistycznych na Uniwersytecie Jagiellońskim z Robertem Kłosowiczem na czele. A ja miałam ogromne szczęście do mistrzów, etiopistki – Joanny Mantel-Niećko i historyka Bronisława Nowaka, nauczyli mnie znacznie więcej niż tylko, jak badać Afrykę.

W.T.-K.: Gdyby szukać przestrzeni wspólnej wspomnianych badań afrykanistycznych, mogłoby nią być panoramiczne spojrzenie na przedmiot analiz: uwzględnienie wielości kontekstów natury między innymi historyczno-kulturowo-społeczno-polityczno-ekonomicznej?

H.R.-A.: Uczniowie Profesora Małowista, a także Profesor Mantel-Niećko, uczennica Profesora Strelcyna, czerpali z ogromnej tradycji francuskiej szkoły *Annales*.

W.T.-K.: Tradycji, która mogłaby również być użyteczna, gdyby podjąć próbę zaproponowanej przez Panią Profesor charakterystyki porównawczej:

W Etiopii na początku XX wieku, jak i w wielu innych krajach pozaeuropejskich, idea modernizacji odegrała znaczną rolę w gwałtownych zmianach, które tam zachodziły. Przywołać można chociażby Turcję za Atatürka (1923–1938) czy Tunezję za Habiba Bourguiby (1957–1987) oraz – państwo, które stanowiło wzór dla Etiopczyków – Japonię za czasów panowania cesarza Meiji (1868–1912). Pomimo różnic kulturowych, we wszystkich tych państwach istniała silna potrzeba wprowadzenia zmian. Miały one polegać przede wszystkim na wykorzystaniu nowych technologii oraz zmianie modeli edukacji i rządzenia państwem, co z kolei miało umożliwić przetrwanie i odbudowanie ich dawnej potęgi w nowych warunkach panujących na świecie. Przy czym celem zmian wprowadzanych przez Hajle Syllasjego było przede wszystkim umocnienie jego rządów i potęgi, działania podejmowane przez cesarza nie prowadziły do podstawowych zmian w systemie funkcjonowania

państwa [...]. Wprowadzenie Konstytucji w 1931 roku nie stworzyło realnego systemu konstytucyjnego, dokument ten przede wszystkim miał za zadanie umocnienie i sformalizowanie wedle zachodnich zasad prawa cesarza i jego potomków do sprawowania władzy. Można przyjąć, że wprowadzane zmiany miały wymiar technologiczny i symboliczny, nie wnikały natomiast w sferę organizacji społeczeństwa i koncepcji państwa [...].

Rubinkowska-Anioł, 2016: 48–49

H.R.-A.: Można dyskutować nie tylko o zmianach przebiegających w granicach kontynentu, ale i o takich, które obejmują cały świat. W pewnym momencie można zaobserwować trendy wskazujące na to, że świat zaczyna podążać w jednym kierunku.

W.T.-K.: Nie wiedząc o sobie?

H.R.-A.: Trochę nie wiedząc, trochę wiedząc. Na przełomie XIX i XX wieku nastąpiło apogeum tego marszu świata w jednym kierunku. Pojawili się silni politycy, którzy zdali sobie sprawę z konieczności wprowadzenia zmian dla ocalenia tego, czym rządzą. Zdali sobie sprawę, że świat Zachodu oferuje cywilizacyjne i technologiczne rozwiązania, które trzeba przyjąć, jeżeli chce się pozostać przy stoliku gry. To były długie procesy. Imperium Osmańskie stanowi tu bardzo dobry przykład. U nich te procesy zostały zainicjowane na długo przed I wojną światową, najpierw Młodoosmanie, potem Młodo-turcy. Ukoronowaniem tych trendów była działalność Atatürka po I wojnie światowej. Niezwykle przenikliwe podejście, o którym można mówić również w kontekście Etiopii. Atatürk zdawał sobie sprawę ze słabnącej kondycji Imperium i towarzyszących temu dylematów. Przejawił geniusz polityka, wyszedłszy z założenia, że trzeba zrezygnować z terytorium, które znajdowało się niegdyś we władaniu Imperium, nie marnować sił na próbę zintegrowania rozpadającego się kolosa i skoncentrować się na i tak ogromnym obszarze Anatolii. Taka strategia pozwoliła na stworzenie dobrze działającego państwa.

W.T.-K.: Jak pogodzić tradycję z nowoczesnością?

H.R.-A.: To jest to pytanie! Atatürkowi w pewnym sensie to się udało.

W.T.-K.: Był radykalny w swoich posunięciach: nowy alfabet mógł być dla wielu mieszkańców Imperium przyczyną konfuzji.

H.R.-A.: Stworzenie języka, zakaz noszenia fezu... To była rewolucja. Procesy dziejowe nie są proste. Atatürk miał swoich przeciwników. Był jednak też przez wielu postrzegany jako ojciec narodu, którym zresztą faktycznie się stał. Abstrahuję tu od tego, że jednym z moich ulubionych eksponatów w muzeum Atatürka w Stambule jest sztuczna szczeka Atatürka, symbol kultu jednostki. Trzeba było dokonać cięcia, podjąć decyzje, ustalić, co jest tradycją, a co w porządku tradycji się nie mieści. Wielki egipski pisarz, Nadżib Mahfuz, dobrze o tym pisze. **Powieści Adichie przywodzą na myśl Tołstoj, powieści Mahfuz przywodzą na myśl Manna**, którym zresztą sam był zafascynowany.

W.T.-K.: Mahfuz dostarczył mi innego niż tradycja literacka powodu do zmartwień. Wertowałam jego przepastne powieści, zastanawiając się: czy w ramach diskutowanego pola badawczego powinnam uwzględnić Afrykę Północną? Czy dyskusja tematów afrykańskich powinna zasadniczo postawić w centrum Afrykę Subsaharyjską? Czy należy uwzględnić południe kontynentu ze specyficznymi dla niego formami rasizmu?

H.R.-A.: Dla afrykanistów wyrosłych z kolonialnej tradycji badań sprawa była prosta. Jest arabistyka, czyli część Orientu – i to nie jest afrykanistyka. Afrykaniści nie badają Afryki Północnej. Afryka zaczyna się na południe od Sahary. Natomiast jest jeszcze jeden geograficznie przynależny do kontynentu obszar, który Afryką nie jest – i tu zgadzali się i afrykaniści, i sami zainteresowani. Tym obszarem jest Etiopia. Bywałam niejednokrotnie krytykowana przez uznanych etiopistów, między innymi tych związanych z szanowanym na świecie ośrodkiem badań etiopistycznych, głównie filologicznych, w Hamburgu, za włączanie Etiopii w kontekst afrykański. Oficjalna wręcz ideologiczna linia prowadzonych tam badań podkreśla, iż etiopistyka oparta jest na martwym języku gyyz, na badaniu manuskryptów, chrześcijaństwa. Jest to spójne z podejściem tych Etiopczyków, którzy nie uznają kulturowego dorobku ludów zamieszkujących wschodnie i południowe tereny państwa etiopskiego za przedmiot badań mieszczących się w ramach właściwej etiopistyki. W Etiopii trwa ogromnie ciekawa dyskusja na temat tego, kto jest

Etiopczykiem, i kto w związku z tym powinien sprawować władzę w państwie. Ta dyskusja przy trwającej obecnie wojnie jeszcze bardziej się komplikuje. A wojna trwa i najprawdopodobniej będzie trwać długie lata. Tam dzieją się rzeczy straszne. Zginęły dziesiątki – jeśli nie setki tysięcy – ludzi. Okrucieństwa zbrodni, gwałty, upokorzenia. Niszczenie zabytków, żeby zniszczyć dowody istnienia cywilizacji północnej Etiopii.

W.T.-K.: Czy według Pani Profesor konflikt może rozszerzyć się na kraje ościennie?

H.R.-A.: Raczej nie, chociaż sytuacja zmienia się bardzo szybko. Nie wiadomo, do czego doprowadzi spór z Sudanem i napięta sytuacja z Egiptem. Z drugiej strony Erytrea współpracuje z rządem. Myślę zresztą, że po to zostały nawiązane relacje między oboma krajami, co przyczyniło się do tego, że Abiy Ahmed dostał Pokojową Nagrodę Nobla.

W.T.-K.: Laureat Pokojowej Nagrody Nobla, który dzisiaj jest...

H.R.-A.: ...zbrodniarzem wojennym. Tak go dzisiaj postrzegam.

W.T.-K.: Czy ta wojna przypomina wojnę domową w Rwandzie?

H.R.-A.: Na krótko przed wybuchem tej wojny mówiłam, że obawiam się kolejnej Rwandy. Miałam na myśli niepokoje Oromo. To, że niektórzy Oromo zaczną mordować tych, którzy w Etiopii określają siebie jako Habesza: Amharów, Tygrajczyków oraz tych Oromo, którzy przyjęli kulturę mieszkańców płaskowyżu, czyli w uproszczeniu: mówią po amharsku i wyznają etiopskie chrześcijaństwo.

W.T.-K.: Tak się nie stało?

H.R.-A.: Obecna wojna, polityczne ambicje Oromo, napięcia podkreślające różnicowanie etniczne to nie są całkiem osobne wątki. Jedne zjawiska wpływają na inne. Jeśli chodzi o Tygrajczyków, czyli ludność zamieszkującą północ Etiopii, gdzie zaczęła się wojna, to ich rola w historii Etiopii jest inna niż Oromo. Przez ponad dwa tysiące lat w Etiopii sprawowali władzę ci, którzy

sami siebie określają jako Habesza. To termin bardzo trudny do zdefiniowania, w uproszczeniu powiedzieć można, że obejmuje chrześcijan mieszkających na płaskowyżu, posługujących się językami semickimi, zwykle ludzi o jasnym kolorze skóry i semickich rysach. Uważam, że termin „Habesza” można byłoby rozpatrywać w kategoriach „narodu”. Oczywiście należy zdawać sobie sprawę z problematyczności tej kategorii i w związku z tym konieczności stawiania kolejnych bardzo poważnych pytań. Jednak jest termin, z którego można korzystać. Niektórzy wolą tę grupę określać jako *highlanders*, kultura Habesza ukształtowała się właśnie na etiopskim płaskowyżu. Można też powtórzyć za Etiopczykami, że są to potomkowie króla Salomona lub ci, którzy wedle legendy Kybre negest, czyli „Chwała królów”, przybyli do Etiopii z Jerozolimy z synem Salomona, Menelikiem I. Przywożąc zresztą ukradzioną Arkę Przymierza. Semicci. Stąd dzieli nas tylko krok od granicy, za którą zaczynają się kwestie rasistowskie. Społeczność posługująca się językami semickimi brzmi mniej kontrowersyjnie. I w tym wszystkim Oromo? Jakby nie było, populacja zamieszkująca płaskowyż, w dużej części posługująca się językami semickimi (choć język oromo jest kuszycki), tworząca niegdyś oddzielną cywilizację. Roszcząca sobie prawo do przewagi znaczenia przede wszystkim ze względu na to, że uważają wielkie obszary dzisiejszej Etiopii za swoje rdzenne tereny. W tym wszystkim podejście rasistowskie nie jest tu obce. W grupie sprawującej władzę była, jak to w cesarstwie, pewna liczba nieustannie rywalizujących ze sobą królestw, centrów władzy. Można byłoby ich wymienić wiele, nie zawsze zgodnie z liczbą prowincji cesarstwa, gdyż procesy związane z władzą były i są nadzwyczaj dynamiczne. W uproszczeniu można wymienić: zamieszkujący na północy i posługujący się językiem tygrynia Tygrajczycy, przy czym znaczna część dzisiejszych Erytrejczyków także należała do tej grupy, oraz mieszkający na zachodzie Etiopii i posługujący się językiem amharskim Amharowie, którzy w późniejszym okresie zasiedlili także tereny zamieszkiwane przez Oromo, między innymi prowincję Szeua, ze zlokalizowaną tam dziś Addis Abebą. Krótko mówiąc, na przestrzeni dziejów władza w Etiopii wielokrotnie przechodziła z rąk tych, którzy mówią w tygrynia w ręce tych, którzy mówią po amharsku. I na odwrót. Ta rywalizacja trwała setki lat. Trwa zresztą do dzisiaj. Różnica jest taka, że dzisiaj włączyli się w nią w o wiele większym stopniu niż kiedyś Oromo i czynią to w myśl zasady: Teraz my! Ostatnie kilkadziesiąt lat w historii Etiopii po upadku Cesarstwa w 1974 roku to rządy sprawowane najpierw przez ruch

komunistyczny, który utrzymywał dominację Amharów i amharskiej kultury, chociaż wśród przywódców byli wojskowi z różnych środowisk. Przywódcą był Mengystu Hajle Marjam. Później władzę przejęli Tygrajczycy z Melesem Zenawim na czele. Władza nie wychodziła poza ten układ. Przedmiotem rywalizacji były wpływy polityczne i związane z nimi dobra. W Rwandzie sytuacja była inna, konflikt między Hutu i Tutsi był spuścizną kolonialną.

W.T.-K.: Uprzywilejowani właściciele bydła, Tutsi oraz parający się uprawą ziemi Hutu funkcjonowali we wzajemnym układzie nierówności przez lata, aż przyszli Belgowie i zaordynowali im paszporty. Żeby identyfikacja tożsamości była łatwa.

H.R.-A.: Gdyby nie rządy kolonialne prawdopodobnie na swój własny sposób by się dogadali. Belgowie wzmocnili wzajemne napięcia, rozjątrzyli konflikt.

W.T.-K.: Zantagonizowali sytuację do tego stopnia, że dogadanie się zwaśnionych stron nie było już możliwe. Próba analogii między Etiopią i Rwandą jest zatem nietrafiona. W Rwandzie, tak jak w pozostałych krajach afrykańskich, z wyjątkiem Etiopii, to kolonizatorzy ustalali i narzucali reguły życia społecznego. Sytuacja Etiopii, jedyne nieskolonizowanego kraju Afryki, była inna. Zasadniczo to nie im narzucano reguły gry, to Etiopczycy podbitym ludom je narzucali. Pani Profesor w swojej książce wyjaśnia te konteksty. Przywołam fragmenty, które dla zrozumienia historii Cesarstwa wydają mi się szczególnie ważne:

Święty Jerzy jest jednym z najbardziej popularnych i czczonych świętych w Ortodoksyjnym Kościele Etiopskim. W wielu kościołach można spotkać obrazy przedstawiające Jerzego zabijającego smoka, a o jego znaczeniu świadczy też, że K'yddus Gijorgis, czyli „Święty Jerzy”, to nazwa najbardziej popularnej marki piwa produkowanej od czasów Hajle Syllasje I. Etiopczycy wierzą, że wstawiennictwo tego świętego pomogło im odnieść zwycięstwo nad Włochami w bitwie pod Aduą w 1896 roku. Rozstrzygnięcie bitwy, i w jej rezultacie całej wojny, powstrzymało ówczesne plany kolonizacji Etiopii i zagwarantowało jej niepodległość na kolejne kilkadziesiąt lat. Przez to bitwa pod Aduą została zapamiętana jako jedno z najważniejszych wydarzeń w historii Afryki. Przed bitwą cesarz Menelik II, ówczesny władca, zabrał z kościoła

świętego Jerzego *tabot*, by towarzyszył walczącym i zapewnił im zwycięstwo. Obecność tabotu z kościoła świętego Jerzego na polu bitwy i samo wsparcie świętego dla walczących Etiopczyków, są tradycyjnymi elementami opowieści i licznych ikonograficznych przedstawień bitwy pod Aduą.

Rubinkowska-Anioł, 2016: 134

Po przegranej w 1896 roku przez Włochów bitwie pod Aduą, stało się oczywiste, że żadne z państw europejskich nie skolonizuje Etiopii. Ówczesny cesarz Etiopii Menelik II zyskał sławę na całym świecie, a „jeden z zagranicznych obserwatorów porównał go nawet z Bismarckiem” (Bahru Zewde 1996: 111). Rozpoczął się wówczas okres wzmożonej rywalizacji pomiędzy Wielką Brytanią, Francją i Włochami o określenie sfer wpływów penetracji gospodarczej (Bartnicki i Mantel-Niećko 1987: 287). [...] z etiopskiej perspektywy polityka względem Wielkiej Brytanii, Francji i Włoch polegała w dużym stopniu na wykorzystaniu ich sprzecznych interesów, a dzięki temu zapobieżeniu przejściu kontroli nad Etiopią przez jedno z tych państw. Jak pisał Richard Caulk w odniesieniu do końca XIX wieku „Menelik II [...] wyróżnia się jako jeden z niewielu przywódców w Afryce i w Azji, który z powodzeniem wykorzystał zasady europejskiej dyplomacji, aby odeprzeć europejskie rządy” (Caulk 2002: 13). Fakt, że w okresie kolonialnego podziału Afryki, Etiopii udało się utrzymać niepodległość, nie wynikał jedynie ze sprawnie prowadzonej wspomnianej polityki, ale także z szeregu innych uwarunkowań. Wśród nich z całą pewnością odegrało rolę także położenie Etiopii na trudno dostępnych płaskowyżach, a przede wszystkim siła Cesarstwa Etiopskiego jako państwa [...].

Rubinkowska-Anioł, 2016: 161-162

Nie sposób oprzeć się myśli, że ogromne starania nowo koronowanego cesarza [Hajle Syllasjego – uzup. W.T.-K.], by jego kraj stał się częścią światowej dyplomacji i aby podstawą kontaktów Etiopii ze światem zewnętrznym było uznanie Cesarstwa za państwo nowoczesne, właściwie nie przyniosły skutku. W czasie rytuałów intronizacyjnych w namiocie koronacyjnym goście z zagranicy zasiadali na przemian z etiopskimi dygnitarzami, na złoconych fotelach zasiadł książę Gloucester, „obok niego [...] książę z pradawnego królewskiego rodu Salomona, następnie marszałek Francji, który łaskę marszałkowską wsparł na kolanie, król Tygraj, ambasador Belgii i tak dalej”

(Southard 1931: 679). Takie usadowienie gości nie tylko nie było przypadkowe, ale także należy odczytać jako ważny symboliczny przekaz. W etiopskiej kulturze politycznej, gdzie kolejność miejsc zajmowanych podczas uroczystości niesie jednoznaczne przesłanie dotyczące układu sił i znaczenia (por. Orłowska 2014), zrównanie pod tym względem gości etiopskich i przybyłych z odległych stron, stanowiło istotną deklarację w sferze polityki zagranicznej. Deklarację, która czytelna była zarówno dla Etiopczyków, jak i dla dyplomatów. Co prawda, koronacja przyczyniła się do tego, aby „Etiopia pojawiła się raz na zawsze na mapie świata, i w powszechnym mniemaniu miała tam pozostać” (Asfa Yilma 1935: 233), jednak pomimo przesłania Hajle Syllasjego i pomimo dyplomatycznych zapewnień o przyjaźni ze strony zagranicznych gości koronacji oraz składanych przez nich życzeń pomyślności, w następnych latach forum polityki międzynarodowej zdominowane przez interesy Anglii i Francji, nie dopuściło głosów państw, które mogłyby poprzeć Etiopię najpierw w dyplomatycznej, później w zbrojnej walce o niepodległość (por. Bartnicki 1971). Kolejne lata wykazały, że ani Stany Zjednoczone – zgodnie ze swoją ówczesną polityką – ani żadne z państw europejskich, przy czym Polska nie była tu wyjątkiem, nie wsparło afrykańskiego władcy w jego staraniach obronienia się przed faszystowskimi Włochami. Dramatyczne przemówienie Hajle Syllasjego na forum Ligi Narodów w 1936 roku trafiło w próżnię, a już pięć lat po cesarskiej koronacji Etiopczycy byli bezwzględnie mordowani przez Włochów. Historia Etiopii w latach trzydziestych jest tym bardziej spektakularna, jeśli weźmie się pod uwagę słowa przemówienia wygłoszonego w Genewie przez Hajle Syllasjego w 1936 roku. Cesarz przepowiedział wówczas, że przyzwolenie świata dla włoskiego ataku na Etiopię i okrucieństw, których się tam dopuszczano, doprowadzi do wojny w Europie i eksterminacji narodów [...]. Dopiero upadek światowego porządku w wyniku rozpoczęcia II wojny światowej spowodował możliwość odzyskania przez Etiopię niepodległości i odzyskanie władzy przez cesarza Hajle Syllasjego.

Rubinkowska-Anioł, 2016: 166–167

Gdyby, nie tracąc z oczu reminiscencji historycznych, spojrzeć głębiej na uwarunkowania dzisiejszej sytuacji wojennej?

H.R.-A.: W Etiopii wśród dawnych uprzywilejowanych grup nie ma wyraźnie określonego układu rządzących i poddanych w rozumieniu zgodnym

z naszym powiedzeniem „pan na zagrodzie równy wojewodzie”. Jedni i drudzy uważają, że są predestynowani do sprawowania władzy. Używając różnych argumentów: przemocy, układów politycznych, małżeńskich, jedni i drudzy przekonują, że władza właśnie im się należy. Do tego dochodzi ingerencja – przy przyzwoleniu etiopskiego rządu – sił zewnętrznych: Stanów Zjednoczonych, Izraela, Arabii Saudyjskiej, wielu innych. Obraz jeszcze bardziej się komplikuje, jeśli wziąć pod uwagę – a nie można nie brać pod uwagę – siły Oromo i innych ludów niegdyś spacyfikowanych przez Cesarstwo Etiopskie. Zarzewiem dzisiejszego konfliktu nie były właśnie etniczne, tylko rywalizacja o produkcję na południu: plantacje kwiatów, cukru, bawełny, także o ropę z Ogadenu i inne etiopskie dobra. Gigantyczne bogactwa. Pożądając ich, zwolennicy dwóch zwaśnionych stron zaczęli się mordować. A że giną tysiące ludzi niezaangażowanych po żadnej z tych stron...

W.T.-K.: Peter Frankopan napisał historię świata z Bliskim Wschodem i Azją w centrum. Czy nie byłoby kuszące napisanie historii świata ze zlokalizowaną w centrum Afryką? Przecież historia ludzkości właśnie tam się zaczęła... Profesor Michał Tymowski daje próbę takiego spojrzenia w redagowanym przez siebie opus magnum *Historia Afryki. Do początku XIX w.* W innym miejscu daje też próbę lekcji historii, która nieafrykanistę (bo afrykanista już to wie) może przybliżyć do zrozumienia niektórych aspektów historii własnej odbiorcy:

Kiedy historia Afryki i historia Europy spotykają się na zasadzie respektu i równej wartości, dzieje się coś niezwykle ciekawego: nasz obraz przeszłości zmienia się, poznajemy niedostrzegane dotąd związki i współzależności. Staje się oczywiste, że nie sposób uprawiać historii powszechnej bez uwzględnienia dziejów Afryki. W tym sensie historia Afryki jest również dla nas. Jej poznanie ukazuje alternatywę dla rzekomo jednokierunkowego rozwoju dziejów ludzkości; uświadamia, że istnieją różne warianty. Tak więc poznając historię Afryki, poznajemy lepiej siebie i uczymy się lepiej rozumieć swoją przeszłość.

Tymowski, 2020: 13

Byłoby kuszące podjęcie próby napisania historii Afryki z perspektywy odwróconego spojrzenia?

H.R.-A.: Byłoby.

W.T.-K.: Taka książka oznaczałaby rezygnację z typowo europejskiej pokusy dominacji wyrosłej z przekonania, że moja perspektywa poznawcza jest jedyną, a w każdym razie jeśli nie jedyną, to z pewnością najlepszą z możliwych.

H.R.-A.: To nie jest wyłącznie europejska pokusa. To **cecha ogólnoludzka. Wszyscy jesteśmy mocno przywiązani do własnych perspektyw. I często zapominamy, że inni do swoich też są przywiązani.** Wyraźnie to widać w badaniach nad Etiopią. Zawsze sytuujemy samych siebie w centrum świata, jako przedstawiciele jedynie słusznej kultury zawsze jesteśmy w centrum, centrum to miejsce, gdzie właśnie my – nikt inny – jesteśmy. Dobrze to widać podczas zwiedzania lokalnych muzeów. Ich lokalne historie opowiadane są z perspektywy wyznaczonego przez nie same centrum, którym jest ich własna okolica. Kraków, Lublin, Parzęczew... Gdziekolwiek nie pojedziemy, tam jest centrum. Jacy mają być Europejczycy, jeżeli nie europocentryczni?

W.T.-K.: Konsekwencją europocentrycznego spojrzenia jest przemoc. Czy inni narzucają nam swoje uprzedzenia?

H.R.-A.: Z perspektywy kolonialnej nie narzucali, bo nie mogli. To jest **próba sił.** Zwycięzcy piszą historię. Nie ma większego sensu zapytywać: co by było z Afryką, gdyby nie było kolonizacji. Historia nie dopuszcza pytań w stylu: „Co by było, gdyby...?” Nie znajdujemy się w laboratorium.

W.T.-K.: Pytanie o to, czy skompromitowane i osłabione po rozpętanej przez siebie II wojnie światowej europejskie mocarstwa musiały zostawić Afrykę w spokoju i gdyby nie wojna – nadal by ją bezczelnie wyzyskiwały, nie ma sensu?

H.R.-A.: Nie ma. Uważam, że stawianie takich pytań w historii nie ma sensu. Jedne wydarzenia pociągają za sobą kolejne i – nie możemy się cofnąć. Nie możemy sprokurować tej samej sytuacji i laboratoryjnie odtworzyć czegoś, co przy zmianie zaledwie jednego elementu mogłoby dać nam inny wynik. Ta wojna musiała wybuchnąć, ta kolonizacja musiała mieć miejsce, bo tak potoczyły się dzieje. To, że się wydarzyły, potwierdza, że nie było innej możliwości.

Europa, czyli ta część świata, która skolonizowała całą resztę, bo przecież nie tylko Afrykę, po prostu była silniejsza. Nie było tak, że Afrykanie na to pozwolili, zostało im to narzucone siłą. Tak było i to nie ma nic wspólnego z tym, że kolonizacja była słuszna, niesłuszna czy jakakolwiek inna. Tak się stało, bo takie były procesy dziejowe, które do tego doprowadziły.

W.T.-K.: Trafiają mi do przekonania takie analizy procesu kolonizacji:

„Przyczyny niewolnictwa nie były natury moralnej, lecz ekonomicznej; chodziło tu nie o krzywdę czy dobrodziejstwo, lecz o produkcję”.

Wakefield, 1849: 323, za: Williams, 1953: 3

Niewolnictwo nie powstało z rasizmu, można raczej powiedzieć, że rasizm był skutkiem niewolnictwa. W Nowym Świecie niewolnikami byli ludzie o białym, brązowym, czarnym i żółtym kolorze skóry – katolicy, protestanci i poganie.

Williams, 1953: 5

[...] do roku 1783 wszystkie klasy społeczeństwa angielskiego tworzyły wspólny front w sprawie handlu niewolnikami. Popierali go wszyscy – rodzina królewska, rząd, kościół, cała opinia publiczna. Nieliczne protesty przechodziły bez echa.

Monarchia hiszpańska dała przykład, za którym poszły dynastie europejskie. Zamki-fortece Madrytu i Toledo zbudowano za pieniądze, które korona hiszpańska otrzymała za udzielanie zezwoleń na przewóz Murzynów. W 1701 r. nastąpiło spotkanie monarchów – Hiszpanii i Portugalii – celem omówienia arytmetycznego problemu, który powstał w związku z udzieleniem Portugalii kontraktu na dostawę 10 tysięcy „ton” Murzynów [...]. Królowa hiszpańska, Krystyna, w połowie XIX wieku jawnie uczestniczyła w handlu niewolnikami z Kubą. Gdy dwór portugalski przeniósł się do Brazylii, ażeby nie wpaść w ręce Napoleona, nie raziała go bynajmniej atmosfera niewolnictwa, która panowała w jego posiadłościach kolonialnych. Ludwik XIV w pełni doceniał znaczenie niewolnictwa dla Francji i francuskich posiadłości zamorskich. Plany Fryderyka Wielkiego, dążącego do uczynienia z Prus potężnego mocarstwa, wiązały się z afrykańskim handlem niewolnikami [...].

Wyprawie Hawkinsa w celu kupna niewolników patronowała królowa Elżbieta. Królowa wyraziła nadzieję, że Murzynów nie będzie się wywoziło bez ich własnej zgody. „Byłoby to ohydne i ściągnęłoby na organizatorów karę nieba”. Ale zastosowanie „demokratycznych zasad” przy wywożeniu Murzynów było niemożliwe. Królewska Kompania Przedsiębiorców i Królewska Kompania Afrykańska, jak wynika z ich nazw, pozostawały pod patronatem korony i członkowie rodziny królewskiej niejednokrotnie lokowali w nich swoje kapitały [...].

Do 1783 r. rząd angielski konsekwentnie popierał handel niewolnikami. Pierwszymi groźnymi konkurentami byli Holendrzy, którzy zmonopolizowali transport do brytyjskich kolonii. Zacięta wojna handlowa między Anglią i Holandią w drugiej połowie XVII wieku wynikała z dążenia Anglii do przerywania sieci, którą Holendrzy omotali Anglię i jej kolonie. [...] Czy był to nominalny pokój, czy faktyczna wojna, Holenderska Kompania Zachodnio-Indyjska i Królewska Kompania Afrykańska przez 30 lat toczyły swojego rodzaju prywatną wojnę.

Po zwycięstwie nad Holandią Anglia stanęła twarzą w twarz wobec Francji. Wojna angielsko-francuska – kolonialna i handlowa – jest motywem przewodnim historii XVIII stulecia. Był to konflikt dwóch konkurujących ze sobą systemów merkantylizmu. Walka rozgrywała się na Wyspach Karaibskich, w Afryce, w Indiach, w Kanadzie i na brzegach Missisipi – o przywilej grabieży Indii i o kontrolę nad pewnymi życiowo ważnymi towarami, jak Murzyni, cukier, tytoń, ryby, futra i materiały okrętowe [...].

Najważniejszymi z tych rejonów były Wyspy Karaibskie i Afryka; najważniejszymi towarami – Murzyni i cukier. Szczególnie ważnym zagadnieniem była kontrola nad „asiento”. Przywilej ten został przyznany Anglii w traktacie utrechckim w 1713 r. w wyniku jej zwycięstwa w sukcesyjnej wojnie hiszpańskiej, co wywołało w kraju powszechny entuzjazm. Chatham chwalił się z dumą, że jego wojna z Francją przyniosła Anglii prawie całkowitą kontrolę nad wybrzeżem Afryki i handlem niewolnikami [...].

Williams, 1953: 36–38

Kościół również popierał handel niewolnikami. Hiszpanom nastęrczał on możliwość nawracania pogan, a jezuiti, dominikanie i franciszkanie władali wielkimi plantacjami trzciny cukrowej, a więc byli właścicielami niewolników. Opowiadają, że pewien proboszcz w Newport niezmiennie w każdą niedzielę

po przybyciu statku z niewolnikami dziękował Bogu za to, że „znów przybył ładunek tych niewiernych istot do kraju, gdzie będzie mogło spłynąć na nich światło Ewangelii” [...].

Williams, 1953: 39

„Chociaż handel istotami ludzkimi może wydać się na pierwszy rzut oka barbarzyński, nieludzki i sprzeczny z naturą, to jednak handlarze niewolników mają na swoje usprawiedliwienie tyleż, co i przedstawiciele innych gałęzi handlu: ten handel przynosi korzyści... Krótko mówiąc, handel ten przynosi zyski, które wielokrotnie przewyższają wszystkie jego oczywiste i urojone złe strony”.

Snelgrave, 1754: 160–161, za: Williams, 1953: 47

W ciągu 75 lat XVIII wieku Bristol, dzięki handlowi niewolnikami i cukrem, stał się drugim co do znaczenia miastem Anglii. Miejscowy kronikarz pisał, że „nie ma w Bristolu ani jednej cegły nie splamionej krwią niewolnika. Wspaniałe rezydencje, luksusowy tryb życia, lokaje w liberiach – wszystko to było wytworem bogactwa wyrosłego z cierpień niewolników kupowanych i sprzedawanych przez kupców Bristolu”.

Williams, 1953: 58

Merivale, profesor Uniwersytetu Oksfordzkiego, mówił na swoich wykładach, że niewolnictwo należy rozpatrywać bardziej spokojnie. Jest to wielkie zło społeczne, ale różniące się tylko stopniem i ilością, a nie jakością, od wielu innych zjawisk społecznych, które musimy tolerować, jak na przykład nierówność majątkową, pauperyzm albo obarczanie dzieci nadmierną pracą [...].

Williams, 1953: 163

Literatura na temat wędrowki kapitalizmu przez dzieje jest ogromna, żeby tylko wspomnieć o kilku ostatnich mniej lub bardziej bezpośrednio z tradycji Marksowskiej wywiedzionych analizach: Ladislau Dowbor, Mark Fisher, David Graeber, Michel Husson, Tadeusz Klementewicz, Tomasz S. Markiewka, Thomas Piketty, Kacper Pobłocki, Andrzej Szahaj, Jean Ziegler. Odnosząc się do zbrodni kolonializmu z nieco innych pozycji, Achille Mbembe wyciąga takie uniwersalne konsekwencje ze swoich ustaleń:

Jedną z najjaskrawszych form zbrodni przeciw ludzkości, choć niekoniecznie za taką uchodzącą, jest w epoce nowoczesnej kolonia. Do dzisiaj nie dla wszystkich jest oczywiste, że niewolnictwo Czarnych i kolonialne okropności są częścią pamięci świata; tym bardziej że pamięć ta, będąc pamięcią wspólną, nie należy wyłącznie do narodów, które padły ofiarą tych wydarzeń, lecz do całej ludzkości; i że dopóki nie będziemy w stanie przyjąć pamięci „Tout-Monde” (Świata-Ciałości), nie będziemy też zdolni wyobrazić sobie, czym mógłby być świat naprawdę wspólny, człowieczeństwo naprawdę uniwersalne.

Mbembe, 2018: 117–118

Gdyby uzupełnić *Kapitalizm i niewolnictwo* o dzisiejsze przykłady, może dowiedzielibyśmy się czegoś jeszcze o nas, ludziach?

H.R.-A.: Narzucamy słabszym swoją wolę, tacy jesteśmy jako ludzie. Kultury, które nie były agresywne...

W.T.-K.: ...już nie istnieją?

H.R.-A.: Tak. W badaniach afrykanistycznych zwraca się uwagę na fakt, że islam, który znalazł wielu swoich wyznawców w Afryce – i znowu mówimy tu o długim trwaniu, o setkach lat, począwszy od VII wieku poprzez liczne ruchy odnowy do dzisiaj – trzyma się mocno. Ważne jest jednak, na czym polegała jego siła, kiedy docierał do Afrykanów. Wiele kultur afrykańskich dopuszczało możliwość akceptacji innych religii. Stąd w rodzinie wyznającej zasady którejs z religii afrykańskich jedno z dzieci mogło praktykować zasady tej religii, a drugie być muzułmaninem. Nie ma tu sprzeczności.

W.T.-K.: Gdybym miała ustalić hierarchię wątków, do których jestem szczególnie mocno przywiązana, na ich czele postawiłabym wielki temat relacji: człowiek i/a przyroda. Człowiek i przyroda w kontekście afrykańskim?

H.R.-A.: Mówienie o tym, że Afrykanie dobrze współżyją z przyrodą, wpisuje się w ogólne postrzeganie ich mentalności jako dziecięcej.

W.T.-K.: Jak u Kiplinga: „pół diabły, pół dzieci”...

H.R.-A.: W zasadzie tak.

W.T.-K.: Jak oni godzą się z przyrodą?

H.R.-A.: Nie godzą się albo inaczej: godzą się tak, jak i my wszyscy się godzimy. I nie mam tu na myśli wyłącznie tego, co obecnie dzieje się w Afryce. Ta historia sięga bardzo odległych czasów: **degradacja środowiska naturalnego w Afryce była ogromna. Była i jest.** Jednym z przykładów jest przykład kenijski. Kikuyu doprowadzili na ogromną skalę do wylesienia zamieszkiwanych przez siebie terenów. Są rolnikami. W celu pozyskania ziemi pod uprawę prowadzili gospodarkę, która nie miała nic wspólnego z szacunkiem do przyrody. Dewastowali ją bez najmniejszych skrępowań.

W.T.-K.: Prowadzili taką gospodarkę dla zaspokojenia wyłącznie własnych potrzeb?

H.R.-A.: Tak. Prowadzili taką gospodarkę przed kolonializmem. Podporządkowując sobie ogromne tereny, brytyjscy kolonizatorzy wyrzucili Kikuyu z ich ziemi i wprowadzili pewne działania, które miały ograniczyć dewastację spowodowaną przez Kikuyu. Próbowali na przykład przywrócić zalesianie, co z różnych względów się nie udało, między innymi dlatego, że Afrykanie nie chcieli się tym planom podporządkować. Trzeba przy tym pamiętać, jaka wówczas była gęstość zaludnienia.

W.T.-K.: I ograniczone możliwości techniczne, dzięki czemu szkody były mniejsze.

H.R.-A.: Mniejsze na poziomie konsekwencji działań człowieka. Nie powiem żadna, bo może gdzieś taka kultura istnieje, ja w każdym razie nic o takiej kulturze, afrykańskiej bądź jakiegokolwiek innej, która w naturalny sposób rzeczywiście odnosiłaby się do przyrody z szacunkiem, nie wiem. Na małą skalę być może tak, ale kiedy potrzebna jest wielka połać ziemi pod uprawę, szacunek się kończy. Afrykanie myślą i działają tak jak wszyscy inni ludzie na świecie: to jest ziemia, którą można wyeksploatować dla zaspokojenia naszych ludzkich potrzeb. W Kenii Brytyjczycy z jednej strony podejmowali wysiłki mające na celu zadbanie o środowisko, z drugiej strony sami,

zakładając swoje monokultury kawy i herbaty, to środowisko niszczyli. **Na pewno nie można powiedzieć, że tradycyjne kultury afrykańskie Ziemię chroniły, a potem przyszli kolonizatorzy i ją zniszczyli.** Z pewnością tak nie było. **Tradycyjne kultury afrykańskie, jak i wszystkie kultury, stawiały w centrum człowieka i jego potrzeby.** Potrzebę przeżycia, dla realizacji której to środowisko eksploatowały. Inny przykład: półnomadyczny lud Mursi, zamieszkujący południową część Etiopii, reprezentujący ponoć tę „prawdziwą Afrykę”. Oczywiście natychmiast powstaje pytanie, czym owa „prawdziwa Afryka” miałaby dzisiaj być? Tenże lud Mursi uprawiał niegdyś swoistą trójpolówkę oraz hodował bydło, po wyeksploatowaniu ziemi w jednym miejscu ruszał w kolejne. Oni również niszczyli środowisko, tyle że z powodu niewielkiej liczebności populacji i jej ograniczonych możliwości technicznych działa się to na mniejszą skalę. Było ono w stanie się odrodzić. Utworzenie parków narodowych radykalnie ograniczyło ich możliwości przemieszczania się. Nie jest tak, że w jakimś jednym szczególnym miejscu na świecie jesteśmy bardziej świadomi, w innym – mniej.

WT-K.: Afryka w niewielkim stopniu przyczynia się do katastrofy klimatycznej, w wielkim stopniu będzie ponosiła jej konsekwencje.

H.R.-A.: Przyczynia się w niewielkim stopniu, bo nie ma zaawansowanego przemysłu. Z drugiej strony ma zaawansowany wzrost demograficzny. A kto degraduje środowisko?

WT-K.: Przyczyny tego niepohamowanego wzrostu tkwiłyby w doktrynach religijnych?

H.R.-A.: Przyczyna byłaby pozareligijna. W dalszym ciągu, chociaż to się zmienia, panuje w Afryce przekonanie, że większa liczba dzieci zwiększa prawdopodobieństwo osiągnięcia przez przynajmniej niektóre z nich dorosłości. Poziom umieralności dzieci w Afryce nadal jest wysoki. Trzeba ponieść nakłady, żeby któreś z dzieci przeżyły, a nie jest to łatwe: ograniczony dostęp do czystej wody, choroby, bieda... Państwa afrykańskie nie mają systemów zabezpieczeń społecznych. To dzieci mają obowiązek zaopiekować się swoimi rodzicami na starość.

W.T.-K.: Więzy rodzinne są silne?

H.R.-A.: Bywają silne i bywają słabe, tak jak wszędzie indziej na świecie. Kulturowo na pewno więzy te są bardziej poważane niż przynajmniej w części kultur Zachodu. Prawda jest jednak taka, że my – Europejczycy – mamy zwyczaj owe afrykańskie więzy rodzinne, jak i wiele innych elementów obcych kultur, mitologizować.

W.T.-K.: Szacunek do ludzi starych?

H.R.-A.: Obecnie w kulturze europejskiej chyba trudno o nim mówić. W Afryce szacunek dla mądrości związanej z doświadczeniem nadal jest widoczny, na przykład spośród kultur afrykańskich kultura somalijska jest na nim oparta. Ale i wiele innych. Jeżeli mówić o Afryce jako całości, kult młodości do niedawna był jej obcy. Jeszcze niedawno osoba uznawana w Etiopii za piękną i atrakcyjną, z naszego punktu widzenia byłaby otyła, a zatem nieatrakcyjna. Dzisiaj w Etiopii z jednej strony można spotkać coraz więcej osób otyłych w stylu amerykańskim, kiedyś zjawisko zupełnie tam niespotykane, z drugiej kult szczupłego ciała modelki staje się coraz bardziej powszechny.

W.T.-K.: A zatem czynnik demograficzny to afrykański przyczynik do katastrofy klimatycznej?

H.R.-A.: Można tak powiedzieć. Jakąś cechą procesów zachodzących w Afryce jest dążenie do życia w stylu zachodnim, stylu postrzeganym przez pryzmat teledysków, filmów, mediów.

W.T.-K.: Kapitał napędzający konsumpcjonizm nie zna granic.

H.R.-A.: Bardzo łatwo znaleźć tu analogie do lat 80. w Polsce, kiedy nam się wydawało, że Stany Zjednoczone Ameryki Północnej są rajem. **Filozofia świadomej konsumpcji zmierzającej do oszczędnego zużywania zasobów planety to trend popularny u niektórych z nas.** W Afryce jeżeli ktoś kupuje rzecz w obiegu second hand, to jest postrzegany pejoratywnie. Osoba godna szacunku to ktoś, kogo stać na zakup czegoś nowego. Moim zdaniem poważne podejście do konieczności zadbania o środowisko jeszcze się

w Afryce nie spopularyzowało. Abstrahując od tego, na ile nasze zachodnie działania są rzeczywiście wynikiem świadomości. W każdym razie generalizując, Afrykanie, którzy mogą sobie na to pozwolić, raczej uprawiają myślenie typu: „zademonstruję, że mnie na marnotrawienie stać!”.

W.T.-K.: Pani Profesor rozwiewa moje iluzje: te o przestrzeniach triumfu ducha nad materią... O przewadze jakości życia człowieka zespolonego z jeszcze stosunkowo dziewiczą przyrodą nad ludzką egzystencją w warunkach onnipotentnej antropopresji. O przewadze świata bez nas nad światem z wszędobylskimi nami...

H.R.-A.: Część z nas jest przywiązanych do obrazu „Afryki dziewiczej i niewinnej”. To jedynie nasze zmęczone Europą wyobrażenie Afryki, obraz nie mający nic wspólnego z rzeczywistością. Afryka taka nie jest. Oczywiście są tacy, którzy by się ze mną tutaj nie zgodzili. Myślę jednak, że zgodziliby się ci, którzy nie są zafascynowani Afryką, tylko ją badają.

W.T.-K.: Zależy mi na spojrzeniu badacza, nie na spojrzeniu turysty.

H.R.-A.: No właśnie. Życie duchowe w różny sposób dla nas wszystkich jest ważne. Nie wchodząc w szersze rozważania, życie duchowe jest podstawową ludzką potrzebą. Pojawia się tu pytanie: Na ile kultury nas dzielą? Prosta odpowiedź na pytania natury kulturowej są różnice kulturowe. **Jako reprezentanci różnych kultur inaczej postrzegamy teorię i praktykę życia.** Oczywiście **różnice kulturowe są i będą.** Stają się przyczyną frustracji: nie jesteśmy w stanie zaakceptować tych swoich odmiennych kultur. Nie ma tu większego znaczenia, czy Polak spotyka się z Norwegiem czy z Senegalczykiem. Różnie będziemy odczytywać swoje kody. I będziemy mieć przekonanie o słuszności własnych odczytań. Z zasady uważamy, że to my mamy rację, inni – nie. Gdzie leży granica wzajemnego zrozumienia? Czy w ogóle można ją wyznaczyć? Według mnie nie można. Jest płynna. Ulega przemieszczeniom. Wszyscy mamy jakieś swoje społeczne ludzkie potrzeby, może z wyjątkiem psychopatów. Wiele spośród ogólnoludzkich cech powoduje, że do dużych zagadnień podchodzimy w podobny sposób. Jeżeli duża populacja europejska popełnia jakiś grzech, to jest bardzo duże prawdopodobieństwo, że Afrykanie na swój kulturowo uwarunkowany sposób ten sam grzech popełniają. Moim

zdaniem ludzie, którzy z jednej strony starają się nie poddawać wpływowi kolonializmu i podchodzić z szacunkiem do innych kultur, z drugiej popełniają ten sam błąd, który popełniali nasi przodkowie – kolonizatorzy. Patrzą paternalistycznie na te kultury. Mówią: bo oni żyją w zgodzie z przyrodą. To znaczy, że stawiamy granice. Mówimy: oni są jacyś inni...

W.T.-K.: W czasach kolonialnych byli uznawani za gorszych, dzisiaj mogą być uznawani za lepszych, bo potrafią coś, czego potomkowie kolonizatorów nie potrafią...

H.R.-A.: A kiedy powie się, że nie zawsze żyją w zgodzie z przyrodą – bo faktycznie nie żyją w zgodzie z przyrodą – to ci, którzy tak mówią, posądzeni są o popełnienie jakiegoś niepoprawnego politycznie *fau paux*. Uważam, że wpadliśmy w jakąś straszną pułapkę.

W.T.-K.: Sami na siebie zastawiliśmy pułapkę?

H.R.-A.: Być może. Pułapkę, z powodu której nie jesteśmy w stanie rozmawiać o tak ważnych sprawach, jakimi są różnice kulturowe. Każdy argument może stać się miną, która w każdej chwili może wybuchnąć. W moim przekonaniu zwyczajnie i po prostu powinniśmy szanować się wzajemnie jako ludzie, wszystko jedno skąd pochodzimy, i ufać, że ta druga strona nas szanuje. Nie dopatrywać się zewsząd ataków. Wiedzieć, że wszyscy popełniamy błędy interpretacyjne i pozwolić zarówno sobie, jak i innym na błędów tych popełnianie. Jeżeli postępujemy według narzuconych sobie fałszywych założeń, popadamy w pułapkę ideologii, która nas zaślepia. My wszyscy, my ludzie mamy z tym ogromny, ogromny problem.

W.T.-K.: Mówimy o sposobie postrzegania świata? O naszym myśleniu o stanie środowiska?

H.R.-A.: O wszystkim po trochu. O schedzie postkolonialnej, która się w tym wszystkim przejawia. Afrykanie usiłują pokazać – jest to wątek obecnie bardzo intensywnie w Afryce eksploatowany – że „Przyszłość należy do nas!”. Że mają wspaniałą tradycję, wspaniałą przeszłość, nie dostrzeżoną i nie docenioną przez kolonizatorów. Nie umniejszając wagi niektórych argumentów,

dowodzą, że oni pierwsi stworzyli struktury państwowe, cywilizację. Mieszkający we Francji w latach 40. Cheikh Anta Diop autor *Afrykańskiego Renesansu* argumentuje, że kultura Egiptu jest kulturą afrykańską, że – co ważne dla autora! – starożytni Egipcjanie byli czarni, i to oni stworzyli matematykę, astronomię, medycynę, architekturę, ergo – Afrykanie mieli i mają wyjątkowy potencjał, są wręcz najlepsi na świecie...

W.T.-K.: Dowodzimy swojej przewagi nad innymi kulturami? To komponenta rasizmu.

H.R.-A.: Tamten nurt powstawał w szczególnym kontekście: w latach 40. i 50.

W.T.-K.: W Europie trwała wojna, która osłabiła potęgę kolonialne. Zwerbowani dla ich wsparcia młodzi Afrykanie zobaczyli mordujących się Europejczyków.

H.R.-A.: W takich warunkach następowało rodzenie się ich świadomości politycznej, a dla garstki uprzywilejowanych, którzy studiowali w Europie lub Stanach Zjednoczonych, a także poprzez dyskusje uniwersyteckie, w których uczestniczyli...

W.T.-K.: ...kwestia niepodległości Afryki stawała się kwestią czasu, bo *status quo* było już nie do utrzymania.

H.R.-A.: „Afrykański Renesans” to hasło, które pojawiło się, ale nie zrobiło kariery, stało się natomiast jednym z elementów kształtującego się wówczas panafryanizmu. Teraz ono znowu się odradza. Jednym z jego spektakularnych symboli są pomniki „Afrykańskiego Renesansu”, budowane przez Koreę Północną. W Afryce obecnie jest realizowana filozofia albo doktryna, jak kto woli, „Teraz my!” Kiedyś były azjatyckie tygrysy, teraz mają być lwy afrykańskie. Afrykanie chcą wprowadzić ten zamysł w życie za wszelką cenę, w tym za cenę kosztów środowiskowych, czego spektakularnym przykładem jest etiopska Tama Wielkiego Odrodzenia, Great Ethiopian Renaissance Dam (GERD). To gigantyczna budowla usytuowana na pograniczu Etiopii i Sudanu, wpływająca na bieg Nilu. Stanowi pole konfliktu między Egiptem i Etiopią, chociaż nie tylko między tymi dwoma krajami.

W.T.-K.: Może ograniczyć Egipcjom dostęp do wody?

H.R.-A.: Nikt nie jest w stanie przewidzieć konsekwencji uruchomienia tej inwestycji.

W.T.-K.: Znajduje się w fazie budowy?

H.R.-A.: Skończyli jej budowę, teraz ją napełniają. To gigantyczna konstrukcja, jedna z największych na świecie. Próbując ocenić jej konsekwencje, można porównać się wiedzą na temat wpływu na środowisko tamy Namera, tamy Atatürka, Hoovera czy największych na świecie tam chińskich. Wszystkie one jednak były budowane w innych warunkach środowiskowych. Nikt nie potrafi przewidzieć konsekwencji wybudowania tej tamy. Są różne teorie na ten temat.

W.T.-K.: A czy – oprócz względów politycznych – była faktycznie potrzebna?

H.R.-A.: Ona ma służyć pozyskiwaniu energii, a nie nawadnianiu. To jest hydroelektrownia. Rozwiązałyby problemy energetyczne Etiopii i, wedle oczekiwań, umożliwiła sprzedaż energii elektrycznej znacznej części krajów kontynentu. Tym samym Etiopczycy realizują kilka sprzężonych celów jednocześnie: pozyskanie energii dla wzmocnienia gospodarki, realizacja filozofii „Teraz my!” oraz wykorzystanie tak istotnego z punktu widzenia zachodnich gospodarek odnawialnego źródła energii. A jakie będą konsekwencje dla środowiska? Poza tym, że tego nie wie nikt, przedstawiane są różne wizje. Jedna z nich, całkiem prawdopodobna, zwraca uwagę na fakt, iż inwestycja zlokalizowana jest na rozpadlinie, czyli na największym na świecie afrykańskim rowie tektonicznym. Zgodnie z tą wizją ciężar zgromadzonej wody będzie zbyt duży, żeby utrzymały ją płyty tektoniczne. Woda spowoduje przemieszczenie się płyt, czego konsekwencje sięgną Morza Śródziemnego, Turcji, Grecji...

W.T.-K.: ...źródło naszej cywilizacji...

H.R.-A.: ...i – świat się rozpadnie... Jak w znanym dzieciom i nie tylko dzieciom filmie *Epoka lodowcowa*. Zwłaszcza, że Etiopczycy chcą napełnić tamę szybko, w zaledwie trzy lata. Egipt chciał, żeby to trwało dziesięć lat. Ile by to nie

trwało, konsekwencje są nie do przewidzenia. Są też i takie opinie, że położenie tamy jest korzystne – ponieważ tama znajduje się wysoko nad poziomem morza, woda nie będzie intensywnie parowała i – dzięki temu jej straty będą mniejsze, niż kiedy płynie ona Nilem do Egiptu. Jak widać, a przykłady można mnożyć, **w Afryce podejmowane są działania o skutkach niewyobraźalnych dla środowiska.** Tu już nie chodzi o „zwykłe” pustynnienie czy „zwyczajne” wylesianie, ale o rozwalenie płyt tektonicznych!

WT.-K.: Na pewno mają geologów. Specjaliści nie ostrzegają, czym to się może skończyć?

H.R.-A.: Ta tama budowana jest na Nilu, ale Etiopczycy w celu nawadniania, np. pod hodowlę róż, już wcześniej wybudowali kilka innych gigantycznych tam na południu kraju. Historia opinii ekspertów dotyczących tych inwestycji to temat na długą rozmowę. Krótko mówiąc, te opinie były kupowane. Od wielu lat rząd etiopski, zarówno poprzedni, jak i obecny, jest bardzo mocno popierany, finansowany, łącznie z armią, jedną z największych w Afryce, przez Stany Zjednoczone i Izrael. To się zmienia w obliczu wojny i zmiany przejęcia władzy przez prezydenta Joe Bidena, ale trudno powiedzieć, w jakim stopniu. Państwa o tak potężnym znaczeniu geopolitycznym jak Turcja, Arabia Saudyjska, Indie czerpią ogromne zyski z tych upraw. Zostały napisane opinie eksperckie, według których inwestycje nie budzą kontrowersji. Pojawiły się też kontropinie. Rząd jednak przyjął te przychylne i je opublikował. Wszystko to działało na zasadzie jednego wielkiego oszustwa. **Nasze jednowymiarowe wyobrażenie Afryki jako przyrodniczego rajy z żyjącymi w komitywie z przyrodą tubylcami jest kompletnie nierealistyczne.** Rzeczywistość wygląda zgoła inaczej: panowie w garniturach ubijają całkiem ziemskie interesy, z których czerpią nieziemskie zyski. Tamy na południu pochłonęły wiele istnień ludzkich. Podczas ich budowania były popełniane zbrodnie. Odbywał się *land grabbing*. Przymusowo wysiedlano ludzi, a na opuszczonych przez nich terenach zakładano ogromne farmy, czasami o powierzchni przekraczającej 30 tys. hektarów. Tamtejsze wielkie parki narodowe obecnie funkcjonują nie po to, żeby dawać ochronę przyrodzie, ale żeby dawać ochronę inwestycjom. Niepowołane oczy mają tam nie zaglądać.

WT.-K.: To są inwestycje etiopskie? Finansowane przez obcy kapitał?

H.R.-A.: Nie do końca wiadomo. Inwestycje niby etiopskie, ale realizowane za pieniądze chińskie. Tak samo zresztą, jak tama GERD. A wielkie uprawy oddawane są w dzierżawę, między innymi firmom indyjskim, na dziesiątki lat.

W.T.-K.: Róg Afryki ma znaczenie strategiczne. Stany Zjednoczone, Izrael, Chiny, Indie, Turcja dobrze wiedzą, że warto o taką strefę wpływów zabiegać.

H.R.-A.: Ropa w Ogadenie...

W.T.-K.: ...o której miało napisać dwóch szwedzkich reporterów.

H.R.-A.: To była bardzo ciekawa historia. Na tyle ciekawa, że napisałam **artykuł o spojrzeniu etiopisty na ich spojrzenie na Etiopię**.

W.T.-K.: Spojrzenie etiopisty na spojrzenie dwóch Szwedów na Etiopię?

H.R.-A.: Tak. Oni chcieli pojechać do Ogadenu, ponieważ w Ogadenie szwedzka firma wydobywała ropę. Prezesem bądź w zarządzie tej firmy, bo to się zmieniało, był Carl Bildt, sprawujący funkcje ministra spraw zagranicznych oraz premiera Szwecji. Czerpał zyski z tego, co działo się w Ogadenie. A działy się tam rzeczy dla szwedzkiego inwestora kompromitujące. Zabezpieczał interesy firmy kosztem zamieszkałych tam ludzi, dla których źródło utrzymania stanowiła hodowla bydła. Nie mogli wypasać tego bydła na swoich dotychczasowych pastwiskach, a jeżeli to robili, byli mordowani. Traktowano ich jak terrorystów na mocy wprowadzonych wówczas w Etiopii podstaw prawnych. Z jednej strony mamy przestrzeń publiczną rozwiniętego europejskiego kraju przesiąkniętą wzniosłymi, demokratycznymi hasłami, z drugiej strony premier tego kraju gromadzi krwawe dolary – i to naprawdę krwawe dolary – dzięki swojej działalności w Afryce. Dwóch szwedzkich reporterów, Martin Schibbye i Johan Persson, postanowiło zająć się wyjaśnieniem i upublicznieniem tej historii. Nie mogli wjechać do Etiopii i oficjalnie udać się do Ogadenu, ponieważ rząd etiopski nie chce, aby nieproszeni goście penetrowali ten teren. Wielu dziennikarzy próbowało i przeważnie to się źle dla nich kończyło, niektórzy ginęli zamordowani przez rebelianckie grupy. A że jest to teren zamieszkały przez Somalijszyków, Szwedzi postanowili jechać do

Somalii i przez zieloną granicę, co jest nieco przesadzonym terminem, bo zieleni tam się nie uświadczy, czyli faktycznie przez pustynię dotrzeć do Ogadenu. Zwrócili się po wsparcie do Frontu Wyzwolenia Ogadenu, który miał im umożliwić przeprawę. Zwrócili się zatem do formacji, która przez Etiopczyków traktowana jest jak organizacja terrorystyczna. Etiopczycy ich namierzili i oskarżyli o terroryzm. I tu dla mnie jako etiopisty następuje najciekawszy moment tej historii. Z jednej strony mamy reporterów wyrażających krytyczny stosunek wobec działań własnego państwa, z drugiej strony ci sami reporterzy obficie szermowali sloganami typu: nie możecie nas aresztować, bo my jesteśmy dziennikarzami, my mamy prawo itd. Zachowali się jak dzieci. A tamci: a niby dlaczego nie możemy? Mamy akt antyterrorystyczny. Amerykanie mogą „zneutralizować” bin Ladena, a my dwóch Szwedów nie możemy? – Przecież my jesteśmy dziennikarzami! – A co nas to obchodzi? Wspierani przez bandę terrorystyczną przekroczyliście granicę, macie przy sobie broń, bo mieli... I wtrącili ich do więzienia. Szwedzi opisują zachowanie Etiopczyków w sposób dowodzący ich kompletnego braku zrozumienia sytuacji. Patrzą przez pryzmat tych swoich szwedzko-europejskich zasad i przez taki pryzmat odczytują zachowania przesłuchujących ich Etiopczyków. Byli przesłuchiwanymi przez różnych urzędników, którzy, co wyraźnie było widać, na coś liczyli, czegoś oczekiwali, bo dla Etiopczyków ta historia była prosta: Szwedzi przepraszają rząd etiopski za komitwę z bandytami i bezprawne wkroczenie na teren Etiopii – i będzie po sprawie. Jeżeli będą trwać w uporze, że mieli do tego prawo, będą potraktowani jak terroryści i na mocy aktu antyterrorystycznego zostaną uwięzieni. Najbardziej fascynujące było dla mnie w tym wszystkim to **nieporozumienie kulturowe**. I ta niesłychana szwedzka naiwność. A z drugiej strony – siła państwa etiopskiego. Etiopczycy dostali absolutnie wszystko, czego chcieli. Żaden Carl Bildt, żadna szwedzka firma, żaden rząd taki czy inny nie będzie im niczego narzucał. Szwedzcy reporterzy przyznali się do winy i przeprosili. Usłyszeli: idźcie chłopcy i nie grzeszcie więcej – i koniec. Teraz obaj dziennikarze działają przeciwko ograniczaniu wolności mediów, udzielając wielu wywiadów na temat własnych doświadczeń. Wypowiadając się o sytuacji dziennikarzy w Etiopii, mają sporo racji, bo faktycznie w okresie rządów Melesa Zenawiego wolność słowa nie była uznawana, jak i dzisiaj nie jest, a etiopscy dziennikarze byli wtrąceni do więzienia. Książka jednak pokazuje coś innego: zupełny szwedzki brak zrozumienia dla kultury, w tym kultury politycznej, z którą mieli do czynienia,

skonfrontowany ze sprawnie działającymi strukturami państwa etiopskiego. Etiopczycy załatwili sprawę w taki sposób, jak załatwiał je Hajle Syllasje, jak załatwiało je wielu poprzednich cesarzy. Tradycja etiopska w załatwianiu takich spraw jest długa. Etiopczycy oczekiwali od Szwedów jednoznacznego przyznania im racji: to jest wasze integralne terytorium, to wy tam wprowadzacie prawa, których my musimy przestrzegać. Chcieli potwierdzenia, że to oni ustalają reguły gry, a obcy mają się dostosować. I ostatecznie Szwedzi musieli się do nich dostosować w zamian za wolność. Innymi słowy, Etiopczycy dostali to, czego chcieli.

W.T.-K.: Nie będziecie ingerować w nasze wewnętrzne prawa, nie będziecie nas pouczać, nie jesteście u siebie... Lekcja pokory?

H.R.-A.: Tak. I pamiętajcie, że my, Etiopia, jesteśmy potęgą. Od tysięcy lat nasze etiopskie państwo jest potęgą i nikt nam nie będzie niczego narzucał: żaden rząd, żaden obcy; *ferendzi* – czyli biali – nie mają tu żadnego wpływu na decyzje, my rządymy się własnymi prawami. Wszystko zrealizowali. A tamci pokrzyżeli i nawet nie zauważyli, co naprawdę się wydarzyło. *438 dni. Ropa z Ogadenu i wojna przeciwko dziennikarzom* to bardzo ciekawa książka – z drugim dnem. I tak trzeba byłoby ją czytać.

W.T.-K.:

zrywa się wiatr, twoje liście opadają na mnie, to przyjemne uczucie, teraz te drobne rzeczy pozwalają mi naprawdę cieszyć się życiem, a gdy spoglądam w niebo, myślę sobie, że masz nie lada szczęście, mogąc żyć w tej rajskiej okolicy, wszystko jest tutaj zielone, stoisz na szczycie wzgórza, patrzysz na to z wysoka, drzewa dokoła kornie się uginają, a ty kontemplujesz kaprysy nieba z obojętnością kogoś, kto widział już wszystko w czasie swojego istnienia, inne gatunki roślin wyglądają przy tobie jak ogrodowe krasnale, dominujesz spojrzeniem nad okoliczną florą, słyszę rzekę, która płynie nieopodal, a trochę niżej spada z wysokich skał, ludzie z Sekepembe rzadko się tu zapuszczają, chętnie wycięliby wszystkie rośliny w buszu, lecz ciebie nigdy nie tkną, bo wieśniacy darzą cię wielkim szacunkiem, wiem, że nie zawsze tak było, wiem, że niektórzy ludzie szemrali o tobie, mogę wyczytać ich słowa w unerwieniu twej kory, gdzieniegdzie widzę blizny, byli w wiosce szaleńcy, którzy chcieli

położyć kres twoim dniom, i w niszczycielskim szale, klnę się na jeżozwierza, chcieli zamienić cię w drewno na opał, doszli do wniosku, że przesłaniasz horyzont, tamujesz światło dnia, lecz im się nie udało, bo ich piła zgięła się, napotykając twój legendarny opór, i musieli zadowolić się drewnem *okoumé*, z którego wytwarzają deski na trumny i domy, drewnem, którego używał także mój mistrz, wznosząc dachy, niektórzy wieśniacy myślą, że posiadasz duszę, że chronisz region, że twoje zniknięcie byłoby karygodne, fatalne dla okolicy, że twoja żywica jest tak samo święta jak woda święcona w wiejskim kościele, że jesteś strażnikiem lasu, że istniejesz od zarania dziejów, może właśnie dlatego szamani używają twej kory, by leczyć chorych ludzi, inni twierdzą, że rozmawiając z tobą, zwracają się do przodków, „usiądź u stóp baobabu, a po pewnym czasie ujrzysz, jak cały Wszechświat przesuwają się przed tobą”, mówił nam czasem nasz stary zarządca, twierdził, że kiedyś baobaby umiały mówić, odpowiadały ludziom, karały ich, smagając swoimi gałęziami, gdy ci kuzyni małpy sprzymierzali się przeciwko światu roślin, i w owych czasach, ciągnął, baobaby mogły przechodzić z jednego miejsca w drugie, wybierać sobie bardziej dogodne okolice, żeby zapuścić korzenie, niektóre przybywały z daleka, bardzo daleka, mijały inne baobaby, idące w przeciwną stronę, bo zawsze nam się zdaje, że obca ziemia jest lepsza od tej, która nas zrodziła, że gdzie indziej życie jest bardziej znośne, i wyobrażam sobie ten czas wielkiej wędrówki, ten czas, gdy przestrzeń nie była przeszkodą, dziś nikt nie dałby wiary słowom naszego zarządcy, czy któryś z ludzi, pyszniących się rozumem i tak łatwo ulegających przesądom, byłby w stanie uwierzyć, że drzewo, którego korzenie raz na zawsze utkwily głęboko w ziemi, może się poruszać, he, taki niedowiarrek odpowiedziałby zaraz „a dlaczego nie góry, skoro już o tym mowa, he, góry też mogą się przechadzać, przybijając sobie piątkę na skrzyżowaniu dróg, rozmawiać o pogodzie, wymieniać się adresami, opowiadać, co słyhać u członków rodziny, to wszystko wierutne brednie”, ja w to wierzę, tym razem przyznaję rację naszemu zarządcy, to wcale nie są legendy, to wcale nie są brednie, miał rację i wiem, że ty też kiedyś musiałeś zmienić miejsce, że musiałeś uciekać ze stref, którym zagrażała pustynia, z regionów, gdzie prawie nigdy nie pada, opuściłeś swoją rodzinę, ruszyłeś w stronę deszczowych okolic i nie przez przypadek wybrałeś najbardziej żyzną okolicę w kraju, nie wiem, czy w tych stronach są inne baobaby, tak bym chciał poznać twoją genealogię, dowiedzieć się, od jakiego drzewa pochodzisz i w jakim miejscu żyli twoi najdalsi przodkowie, ale może mówiąc o tobie, oddaliłem się zbyt od moich

własnych wyznań, hę, znowu doszła do głosu ludzka część mej natury, to od ludzi nauczyłem się snuć dygresje, nigdy nie zmierzają prosto do celu opowieści, otwierają nawiasy, które potem zapominają zamknąć.

Mabanckou, 2015: 126–129

Monolog jeżozwierza w hołdzie dla baobaba, nakreślony piórem powieściopisarza, poety i eseisty, zakotwiczonego w przestrzeni granicznej, na styku afrykańsko-europejskiej kultury. Lektura *Zwierzeń jeżozwierza*, *Rybaków Chigozie Obiomy* i (w mniejszym stopniu) *Witajcie, powracające widma!* Kossi Efoui utwierdziła mnie w przekonaniu: nawet gdybyśmy bardzo chcieli od niej się wyalienować, człowiek jest i pozostanie jednym z elementów systemu przyrody. Niczym więcej. Czy wrażliwość na fenomeny przyrody w jakiś sposób zależy od szerokości geograficznej, pod którą przyszło nam się urodzić?

H.R.-A.: Przyroda nas określa. Warunki środowiskowe nas określają. Na przestrzeni wieków zrobiliśmy bardzo wiele, żeby się od nich odciąć, głównie w miastach. W Afryce dotyczy to mniejszej liczby ludzi, stąd środowisko ma na nich większy wpływ. Afrykanie mieliby być bardziej wrażliwi na przyrodę niż my? Bo są mniej zindustrializowani? Mniej zurbanizowani? Etiopczyk, który mieszka w Addis Abebie, jest tak samo daleko od natury jak mieszkaniec europejskiego czy jakiegokolwiek innego miasta.

W.T.-K.: Afrykańskość nie ma tu znaczenia?

H.R.-A.: Moim zdaniem, nie ma. To jest zresztą bardzo złożone pytanie, na które nie wiem, czy jakakolwiek konkluzyjna odpowiedź byłaby możliwa. Wydaje mi się, że tu **ważniejsze jest to, że wszyscy jesteśmy ludźmi niż to, że reprezentujemy różne kultury.** A jeżeli inne kultury, to mówiłabym o **kulturze miasta i kulturze życia poza miastem.** W afrykanistyce teraz mocno się podkreśla, że my nadal postrzegamy Afrykę jako taką, która nie jest zurbanizowana, nie jest nowoczesna. A to nieprawda. Jeżeli ogląda się współczesne filmy afrykańskie, na przykład nigeryjskie, trudno powiedzieć, gdzie akcja się dzieje.

W.T.-K.: Nie ma poza Europą kultur, które potrafią ten świat urządzić lepiej niż my?

H.R.-A.: Niekoniecznie są to kultury geograficznie usytuowane gdzie indziej – one są tu, na miejscu w tym sensie, że **część z nas, ludzi, zdaje sobie sprawę z tego, że jesteśmy częścią przyrody, a część – nie. Część wynosi się ponad nią.**

W.T.-K.: Nie jest to specyfika kontynentu?

H.R.-A.: Nie. Nie zgadzam się, jakoby bliskość z przyrodą była cechą kultur afrykańskich w większym stopniu niż chociażby europejskich.

W.T.-K.: Wszystkie moje pozytywne waloryzacje są zwykłą iluzją?

H.R.-A.: Oświeceniowy mit „dzikusa”...

W.T.-K.: Tęsknota za lepszym światem niż ten, który my sobie tu i teraz zafundowaliśmy.

H.R.-A.: Tamten mit wynikał z tego samego. Mit „dzikusa” jest w nas bardzo głęboko zakorzeniony. Mówi się o podejściu kolonialnym, a o tym się nie mówi. A on jest.

W.T.-K.: Według mitu „dzikus” jest waloryzowany negatywnie?

H.R.-A.: Nie wyłącznie. Tamto postrzeżenie nie było jednowymiarowe. Powinniśmy się od „dzikusa” uczyć, bo on zachował to, co my utraciliśmy. Stąd wycieczki do Afryki w celu niby-poznania, które z faktycznym poznaniem najczęściej nie ma wiele wspólnego. **Nie znajdziemy w Afryce lepszego świata. Albo inaczej rzecz ujmując: możemy znaleźć lepszy świat w Afryce, możemy go też znaleźć za rogiem...**

W.T.-K.: Czy nieantropocentryczna wizja świata tak wyraźnie zmanifestowana w *Zwierzeniach jeżozwierza* może być jednym z kontekstów dyskusji o Afryce?

H.R.-A.: Znowu, to zależy!

W.T.-K.: Gdyby mówić o stosunku ludzi do zwierząt?

H.R.-A.: Moje doświadczenia są takie, że w Afryce stosunek ludzi do zwierząt – z nielicznymi wyjątkami – jest okropny. Oromo bardzo szanują konie, koń jest dla nich synonimem wszystkiego, co najlepsze. Wielbłąd jest bardzo szanowany przez Somalijszczyków. W Somalii wszystkie sfery życia w jakiś sposób są związane z wielbłądem. Ale ten, który szanuje wielbłąda, nie będzie szanował kozy i będzie ją traktował strasznie. Kamieniami rzuca się w osły, psy i dzieci, żeby odeszły. Bez chęci zrobienia krzywdy, ale jednak... Tu akurat można zdobyć się na generalizację: często nie ma szacunku do zwierząt w Afryce.

W.T.-K.: Czy jest jakaś sfera ludzkiej aktywności, w ramach której moglibyśmy czegoś od Etiopczyków się nauczyć?

H.R.-A.: Zawsze różnych rzeczy możemy uczyć się od różnych ludzi...

W.T.-K.: A od niektórych ludzi możemy uczyć się stawiać właściwe pytania...

H.R.-A.: Często różnice kulturowe są głębokie i często inne kultury przyprawiają nas o wzajemną irytację. W kontekście przyrody od Etiopczyków wiele się nie nauczymy: we współczesnej Etiopii nie dba się o środowisko, nie szanuje się go. Chociaż postuluje się sadzenie drzew, nie jest to jednak konsekwentna i przemyślana polityka. Generalnie w kontekście pytania o lekcję etiopską mam problem. Uważam, że **kultura etiopska i kultura polska są do siebie ogromnie podobne.**

W.T.-K.: Megalomania – to jest to słowo?

H.R.-A.: Tak. **Jak widzę *Pana Tadeusza* w reżyserii Wajdy, to widzę Etiopczyków. Polską tradycyjną baranicę zamieniłabym na lwią grzywę – i mamy Etiopię.** Anachroniczny Robak z kluczami na tle ruin, etiopska szlachta z pretensjami do wielkości, Najświętsza Panienska z Lalibeli albo z Częstochowy...

W.T.-K.: Społeczności ludzkie potrzebują legend. Niezależnie od szerokości geograficznej pod którą żyją, tworzą mity założycielskie legitymizujące ich roszczenie do statusu wyjątkowości i znaczenia. Temu służy mit wielkiego króla Dawida, władcy Jerozolimy, która w czasach starożytności była zaledwie

provincialnym państwem, a nie regionalną potęgą (Niesiołowski-Spanó Łukasz, Stebnicka Krystyna, *Historia Żydów w starożytności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2020). I temu służy powielany w niektórych środowiskach mit Wielkiej Lechii. O etiopskiej potrzebie mitu Pani Profesor pisze w swojej książce:

W IV wieku władcy Aksum przyjęli chrześcijaństwo, które było nieprzerwanie kultywowane przez etiopskie elity polityczne aż do upadku Cesarstwa w 1974 roku. Kościół Etiopski należy do tzw. orientalnych kościołów ortodoksyjnych [...]. Od XIII wieku etiopscy władcy jako podstawę legitymizacji władzy wykorzystywali mit założycielski – legendę Kybre negest („Chwała królów”) mówiącą o początkach Etiopii. Główne przesłanie mitu nawiązuje do wyprawy etiopskiej władczyni – królowej Saby, którą Etiopczycy nazywają Makedą lub Królową Południa [...] do Salomona – króla Jerozolimy. Opowiada o spółzonym wówczas synu Makedy i Salomona – Meneliku I, pierwszym władcy Etiopii, który urodził się już po powrocie afrykańskiej królowej do swojego kraju. To on miał później udać się do ojca i wrócić ze skradzionymi z Jerozolimy tablicami z dziesięciorgiem przykazań, czyli z Arką Przymierza [...].

Rubinkowska-Anioł, 2016: 13

Antropologia, która nie zna granic? Gdzie nie spojrzeć, jest tak samo?

H.R.-A.: Etiopia, jej kultura i historia, fascynuje mnie jako przedmiot badań. Bywam Etiopią zachwycona, mam stamtąd wiele wspaniałych wspomnień, jednak nie czuję się w Etiopii jak w domu. Nigdy nie chciałabym tam mieszkać. Nie tylko ze względu na klimat. Chociaż trzeba przyznać, że przyroda jest tam zachwycająca, w wielu miejscach naprawdę jest pięknie, niektóre aspekty krajobrazu i kultury robią niezapomniane wrażenie. Wielokrotnie spotykałam tam ludzi, którzy budzili mój głęboki szacunek i wielką sympatię. Spośród aspektów kulturowych, moglibyśmy nauczyć się od nich szacunku do starszych osób. I przywiązania do wartości ogólnoludzkich: w malutkiej księgarni nabywca książki jest obsługiwany przez cztery osoby. Na pytanie, dlaczego aż przez cztery osoby, pada odpowiedź, a co te trzy by jadły, gdyby jedna pracowała? Takie podejście nadal u nich jest obecne chociaż i ono się zmienia: naśladują nas.

W.T.-K.: Oplatają ich macki kultury kapitalizmu... W tej rozmowie przemierzałyśmy afrykańsko-europejskie przestrzenie wspólne i przestrzenie oddzielne. Gdyby, konkludując, skupić się na tych pierwszych i poszukać literackiego przykładu uwspólnionego doświadczenia ludzkiego losu, mogłyby nim być losy Clarence'a i K. Przytoczę fragment dobrze Pani Profesor znanego poetyckiego szkicu nakreślonego ręką gwinejskiego pisarza. W niezwykle sposób oddaje klimat afrykańskiej rozmowy.

Za każdym razem, kiedy wielkie spiętrzenie wody miało już dosięgnąć lądu, wznosiło się, podnosiło głowę, spoglądało przez sekundę na czerwoną afrykańską ziemię, a potem znowu opadało, rozbryzgując się z furją. Podnosiło głowę i spoglądało, ale nie ważyło się spoglądać zbyt długo i bacznie strzegło się, by nie dotrzeć do samego lądu! Kiedy tylko zaspokoilo swą ciekawość, rozplýwało się. I jeśli, w swym pędzie ku wybrzeżu, unosiło jakąś łódź, doskonale rozumiało, że ludzie w łodzi także chcą popatrzeć na czerwoną ziemię. Wznosiło łódź i – przez sekundę – trzymało ją na grzbiecie; a potem, samo cofając się, sprowadzało łódź na pełne morze. Nie zapominało o ściągnięciu łodzi, bo uważało, że po zaspokojeniu ciekawości ludzie nie powinni już niczego oczekiwać od afrykańskiej ziemi. W swej odwiecznej mądrości uważało, że doświadczenie czegoś więcej drogo by ich kosztowało.

Ale ludzie w łodzi nie zadowalali się oglądaniem z daleka. Nie mieli ani tej mądrości, ani tysiącletniego doświadczenia, jakie miała wielka fala; chcieli dotknąć tego lądu, deptać tę czerwoną ziemię. Na próżno fala ich odwozila i sprowadzała wciąż na pełne morze, oni odrzucali jej rady; mocniej, coraz mocniej naciskali na wiosła i ostatecznie pokonywali mierzeję, wychodzili na ląd!

Przez kilka godzin albo przez kilka dni, a czasem nawet przez kilka tygodni, ludzie z łodzi nie wiedzieli, jak wyrazić swoją radość. Wierzyli, że naprawdę odnieśli wielkie zwycięstwo. A jakąż to była klęska! I o ile lepiej byłoby, gdyby łódź się wyróciła, o ilez lepiej, gdyby morze na zawsze pochłóneło jej pasażerów! Ale ta ostatnia szansa, ta największa szansa, którą ludzie w łodzi uważali za wielkie nieszczęście, rzadko bywała dana.

Laye, 1987: 228

Bardzo dziękuję.

Jolanta Sujecka

„Czyja jest ta piosenka?”

WT-K.: Pani Profesor, powiedzieć, że problematyka bałkańska stanowi poważne intelektualne wyzwanie, to powiedzieć niewiele. Przyznam, że opracowując zagadnienia badawcze do tej rozmowy, popadłam w niemałą konfuzję. Wiedziałam, że przyjdzie mi się mierzyć z problematyką skomplikowaną, ale żeby aż tak... Proces formułowania zagadnień badawczych pokazał, z jak nieprawdopodobnie złożonym regionem mam do czynienia. Z czego wynikają te trudności? Spróbuję je pokazać, przywołując głosy ludzi regionu (podstawowe założenie metodologiczne) a nie mniej lub bardziej obcych przybyszy, których opinie obraz zaciemniają, zamiast go rozjaśniać. Egzemplarycznym przykładem w tym względzie jest dla mnie Robert D. Kaplan ze swoimi *Bałkańskimi upiorami*. To chyba przypadek, który więcej mówi o oceniającym niż o ocenianych. Stereotypy i uprzedzenia więcej mówią o tym, który je względem jakiegoś obiektu żywi, niż o obiekcie, wobec którego są żywione. A zatem Bałkany, czyli...? Co jest przedmiotem badania?

W książce rozpatrującej problem z pozycji lingwistycznych czytamy:

Bałkany to jeden z pierwszych terenów osadnictwa w Europie. Teren Bałkanów i dolnego Dunaju przez wielu badaczy uznawany jest za kolebkę europejskiej cywilizacji – odgrywał ważną rolę w czasach starożytnych i we wczesnym średniowieczu, później w czasach nowożytnych na terenie Bałkanów miały miejsce wydarzenia ważne dla światowej historii. Niemal wszystkie etnosy dzisiejszej Europy przeszły kiedyś przez Bałkany. Niektóre z nich zatrzymały się tam na długo. [...] W toku historii na tych samych terenach znalazło się kilka dużych etnosów – początkowo istniały na Bałkanach ogromne, multietniczne organizmy państwowe: Rzym, Imperium Bułgarskie oraz Carstwo Serbskie. Zwierzchnictwo Bizancjum o różnym zasięgu w średniowieczu, następnie pięćsetletnia obecność turecka przyczyniły się do homogenizacji kultur, jak i, w konsekwencji, do zgubnych antagonizmów. Te z etnosów, które zachowały się do XIX wieku, wykształciły silny patriotyzm, oparty na idei wyzwolenia (spod Turcji i Austro-Węgier) oraz na (często zmitologizowanej) historii. W czasach nowożytnych tożsamość rodowa została zastąpiona zatem przez tożsamość narodową, a dla obywateli granice państwowe, które w Imperium Osmańskim w zasadzie nie istniały – każdy jego mieszkaniec miał wspólną ojczyznę, po której mógł się przemieszczać swobodnie od Morza Czarnego do Adriatyku, korzystając z otwartego dostępu do wielu ośrodków kultury – stały się ważne. Idea wspólnoty, oparta początkowo

na przynależności religijnej, potem narodowej, pozwoliła przetrwać narodom bałkańskim w trudnych okresach historycznych, ale także prowadziła do tragicznych konfliktów.

Sawicka, Sujecka, 2015: 9–10

Wyjątkowość Bałkanów polega na wyjątkowej zwartości, koncentracji elementów dystynktywnych dla danego obszaru na tle sąsiednich języków czy kultur, na homogenizacji języków i kultur. Wyjątkowość Bałkanów polega też, zwłaszcza, na wyjątkowo intensywnej konwergencji. Bałkany są szczególne, ponieważ nigdzie w Europie nie ma tak wielu narodowości na wspólnej ziemi i nigdzie nie zachował się tak wysoki stopień multilingwizmu.

Sawicka, Sujecka, 2015: 195

Zdaniem historyka:

„Odkrywanie” Bałkanów jako takich, to znaczy jako odrębnego bytu geograficznego, społecznego i kulturowego, trwa dopiero od końca XVIII wieku, a więc od czasu gdy zaczęła się budzić świadomość, że europejskie terytoria imperium osmańskiego mają własną fizjonomię, którą warto dostrzec, i że nie należy traktować ich tylko jak prowincji osmańskich lub miejsc wykopalisk archeologicznych.

Todorova, 2014: 140

A bezradność człowieka Zachodu w tym spotkaniu jest ogromna:

[...] nawet gdy nauczymy się już jeść, pić i spać z krajowcami, niemal żyć jak oni, i gdy sądzimy, że zaczynamy ich już rozumieć, zdarza się coś, co sprawia, że uświadamiamy sobie, „iż byliśmy równie daleko co zawsze od spoglądania na rzeczy z ich perspektywy. Aby tego dokonać, trzeba by przeskoczyć stulecia, wymazać z siebie Zachód wraz z jego koncepcjami, uwolnić to, co w nas tkwi z człowieka pierwotnego, i nauczyć się sześciu języków, raczej bezużytecznych w innych częściach świata” [...]. W ciągu dziesięciolecia Durham uświadomiła sobie, że Bałkany stanowią całość zbyt złożoną, by móc ją zgłębić.

Todorova, 2014: 261

W swojej słynnej książce Maria Todorova przedstawia następującą wykładnię:

Przegląd tradycji historycznych, które kształtowały półwysep na południowym wschodzie Europy, zwykle rozpoczyna się od starożytności i czasu, kiedy greckie miasta-państwa kolonizowały wybrzeże i powoli zapuszczały się w głąb lądu. Następnie, w krótkim okresie helleńskim, część Bałkanów została zjednoczona pod panowaniem władców macedońskich. W okresie rzymskim cały półwysep włączono do Imperium Romanum i wówczas został on po raz pierwszy zjednoczony politycznie. Mimo że w czasie tysiącletniego istnienia cesarstwa bizantyjskiego półwysep uległ politycznemu rozczłonkowaniu, zachował jedność kulturową dzięki rozprzestrzenieniu się chrześcijaństwa w obrządku greckoprawosławnym z Konstantynopola, przyjęciu przez Słowian prawa rzymskiego, rosnącemu wpływowi literatury i sztuki bizantyjskiej, jednym słowem, dzięki naśladowaniu kulturowych i politycznych wzorców Bizancjum. Na ten okres językoznawcy datują początek „językowej ligi bałkańskiej” [...]. Podbój dokonany przez Turków osmańskich, który doprowadził do nadania półwyspowi nazwy, zapoczątkował najdłuższy okres jedności politycznej regionu. Mimo że sto lat po wycofaniu się Turków doszło do ponownej politycznej fragmentaryzacji półwyspu, to jego poszczególne części przechodziły te same etapy gospodarczej, społecznej i kulturalnej integracji z Europą, w której Balkany niezmiennie zajmowały miejsce peryferyjne [...]. Dotknął je również zimnowojenny podział świata z ostatniego półwiecza. Państwa bałkańskie funkcjonowały w dwóch, a nawet trzech ustrojach politycznych, jeżeli uznamy, że Jugosławia była państwem neutralnym. Czterdzieści pięć lat wspólnego życia w izolacji, małżeństwa, nawet jeśli był to mezalians, odciska niezatarte piętno. Nie jest to doświadczenie wspólnotowe ani tak długie, ani być może tak głębokie, jak związki z okresu panowania Habsburgów, Turków osmańskich czy carskiej Rosji, i można przypuszczać, że ślady po nim znikną dużo szybciej. Niemniej jednak jest to doświadczenie nieodległe i bardzo świeże, bo nadal żyją pokolenia, które mają je w pamięci.

Todorova, 2014: 346–347

W swoim *opus magnum* Maria Todorova przedmiotem subtelnej analizy czyni kulturowe dziedzictwo „Albańczyków, Bułgarów, Greków, Rumunów i większość[i] mieszkańców byłej Jugosławii” (Todorova, 2014: 76). Nie dość

przypominać, że to ta część Europy, która „jako pierwsza nosiła tę nazwę (starożytni Grecy zwali »Europą« ląd bałkański po drugiej stronie wysp)” (Todorova, 2014: 342). Ta historia sięga dalej:

Biegnie tam dokoła wysoki mur. W środku pod prastarymi drzewami znajdują się groby, o których nikt już nie wie, czyje są. O tym meczecie wieść gminna niesie, że niegdyś przed najazdem Turków był kościołem św. Katarzyny. Lud wierzy po dziś dzień, że w którymś rogu znajduje się zakrystia, której nikt nigdy siłą nie może otworzyć. A gdy nieco lepiej się przyjrzeć kamieniom w tym starym murze, zobaczyć można, że pochodzą one z rzymskich ruin i nagrobków. I na tych kamieniach, wmurowanych w ogrodzenie meczetu, można wyraźnie odczytać spokojne, równe litery łacińskie jakiegoś zatartego tekstu „Marco Flavio... optimo...”. A głęboko pod tym w niewidzialnych fundamentach leżą ogromne bloki czerwonego granitu, pozostałość po świątyni boga Mitry, przybytku znacznie starszego kultu. Na jednym z tych kamieni widnieje niewyraźna płaskorzeźba, przedstawiająca młodego boga światła zabijającego w pędzie potężnego odyńca. Kto wie, co jeszcze kryje się w głębi, pod tymi fundamentami. Kto zgadnie, czyje wysiłki tam zostały pogrzebane i jakie ślady zostały na zawsze zatarte. I to wszystko na małym skrawku ziemi, w owym zabitym deskami miasteczku. A ileż tego jest we wszystkich innych niezliczonych osiedlach wzdłuż i wszerz kraju?

Andrić, 1977a: 365–366

Według jugosłowiańskiego dramaturga Slobodana Šnajdera: „»Bałkany są obszarem mitycznym. [...] Tak jak tereny śródziemnomorskie można nazwać kolebką historii ludzkości, to samo można powiedzieć o Bałkanach. [...] nie jest to region samych nieszczęść, lecz również przestrzeń, w której pulsują silne tradycje, będące czynnikiem kształtującym kulturę europejską«” (Šnajder, 1996: 14, za: Todorova, 2014: 123). Inny człowiek pióra Danilo Kiš zwraca uwagę: „[...] jesteśmy częścią tej samej rodziny narodów europejskich, a nasza tradycja, i ta judeochrześcijańska, i bizantyjska, i otomańska, daje nam równe, a może i większe niż im, prawo uczestnictwa w tej samej wspólnotce kulturalnej” (Kiš, 1998: 43). Narodów europejskich, których nie ominęła gra wielkich mocarstw:

Rozmiary, kształty, etapy rozwoju, a nawet samo istnienie poszczególnych państw bałkańskich były niemal bez wyjątku pochodną interesów wielkich

mocarstw postępujących zgodnie z regułami gry w układzie równowagi sił. Jak poinformował delegatów Turcji osmańskiej na kongres berliński 1878 roku Bismarck: „Jeżeli myślicie, że kongres został zwołany z powodu Turcji, to spieszę was wyprowadzić z błędu. San Stefano pozostałoby niezmienione, gdyby nie naruszyło pewnych interesów europejskich” [...]. Pozostałym delegatom z Bałkanów nie poświęcono nawet tyle uwagi; zostali zupełnie zignorowani. Brzemienny w skutki traktat berliński, niezależnie od oceny jego postanowień, zdeterminował polityczną historię Bałkanów w kolejnym stuleciu.

Todorova, 2014: 362–363

W rozgrywce mocarstw Bośnia posłużyła jako poligon doświadczalny imperialnej idei:

[...] Bośnia, to kraina pokryta górami, z niezliczoną ilością kotlin, kanionów lub wąskich dolin, pośród których kaskadami biegną zielone rzeki i wznoszą się ciasno [...] miasta i miasteczka; to kraina lesistych wyżyn i surowych, nagich wyniosłości, skalistych urwisk i łagodnych, trawiastych zboczy z odcinającymi się na ich tle sadami śliwkowymi. Natomiast Hercegowina [...] stanowi obszar przeważnie wapiennych płaskowyżów, urozmaiconych czasem rozstępkami i rozpadlinami o pionowych ścianach albo lejkami krasowymi [...]; sporo tutaj grot i pieczar, rzeki raz płyną wierzchem, to znów podskórnie, tylko jedna z nich, szmaragdowa Neretva, w całym swoim biegu toczy się po powierzchni ziemi, wśród upraw winnej latorośli i plantacji tytoniu.

Cudzoziemcom te ziemie zawsze wydają się piękne – tym, którzy się na nich rodzą, nie wydają się takie nawet w słoneczny letni dzień. Bo oni stale mają świadomość tego (mają to zapisane we krwi), gdzie te ziemie leżą. Że leżą w centralnym punkcie strefy, przez którą prowadziły – i prowadzą – drogi z Europy do Azji i z Azji do Europy oraz z północy ku ciepłym morzom i odwrotnie. Oni pamiętają, że ich kraj ojczysty na przestrzeni wieków niezmiennie przyciągał uwagę wszystkich – dosłownie wszystkich: Rzymu i Bizancjum, Chorwacji i Serbii, Wenecji i Dubrownika, Arpadów i Andegawenów, Turków i Habsburgów, Rosji i Francji, Anglii i Niemiec... Ale nie tylko tak utrwaliło im się to w pamięci – tak w istocie było. Bośnię i Hercegowinę ciągle ktoś sobie przywłaszczał, ciągle o nie spierano się i targowano, i bez przerwy o nich mówiono. W związku z tym mogłoby się wydawać, że są w świecie znane. Mogłoby się tak wydawać, gdyby nie rzeczywistość: te krainy

są słabo znane, a wiedza, która o nich istnieje, ma charakter (podobnie zresztą jak wiedza o innych segmentach Jugosławii) cząstkowy i jednostronny.

Dukanović, 1983: 5-6

Sporo wysiłku nieoceniony Alija Dukanović wkłada w to, aby wiedza o narodach bałkańskich miała charakter nieco mniej jednostronny. Niezbędne w tym zakresie jest spojrzenie geopolityczne, pozwalające uchwycić perspektywę ponadregionalną. W jego wstępie do innej książki Ivo Andrića czytamy:

Andrić z umiarem, a Krleža w natchnionych wywodach podsuwają nam pogląd, że na kuli ziemskiej istnieje gromada kraików, które w ciągu stuleci stawały się łupem rozmaitych zaborców ze Wschodu i Zachodu, które różne imperia inkorporowały do swoich organizmów, parcelowały fizycznie i duchowo, zamieszkujące je ludy chrystianizowały po grecku i rzymsku, po turecku islamizowały – dzieliły i rozdzielały, i, ustanawiając granice w ich duszach, mózgach, nerwach, jedne od drugich coraz bardziej oddalały. Gdy w krajach zachodnich ludzie żyli mniej więcej normalnie – pracowali i zamożnieli, ugruntowywali swoje wiary, prowadzili wojny albo dokonując rewolucji unowocześniali swoje życie, tworzyli systemy filozoficzne i poetyki, konwenans obyczajowy, sonety i sonaty, malowidła i rzeźby, w balowych salach tańczyli menueta, kadryla, walca... – w bliższej i dalszej ojczyźnie Andrića i Krleży, nad Uną i Driną, nad Sawą i Dunajem, Morawą i Wardarem, od Alp po Adriatyk niemal bez przerwy musiano stać na czatach, na zbrojnej placówce, którą tu nazywano „strażą śmiertelną” (*mrtva straža*); musiano czuwać, ciągle walczyć z obcymi ze wschodu i zachodu, północy i południa albo – na skutek wzajemnego skłócenia przez obcych – z sąsiednią dzielnicą, z najbliższą wsią, z bratem tej samej krwi, ale innej wiary, nawet z rodzonym bratem, a w krótkich pokojowych interwałach lizać rany, próbować wznieść coś na kształt domu, za każdym razem zaczynając od fundamentów. I jednocześnie musiano brać to „na rozum”: zastanawiać się nad wszystkim, rozmyślać nad swoim nieodmiennie tragicznym losem, nad swoją sytuacją bez wyjścia.

Andrić, 1986: 26-27

Ten naród za bardzo cierpiał nieporządki, gwałt i krzywdy i za bardzo przyzwyczaił się znosić je z podstępym stękaniem albo przeciw nim się

buntować, zależnie od czasów i okoliczności. Wśród skrytych, mściwych myśli i okresowych buntów mija gorzki i czczy żywot tych ludzi. Na wszystko inne są nieczuli i wszystkiemu są nieprzystępni. Człowiek niekiedy się zapytuje, czy aby duch większości bałkańskich narodów nie został po wsze czasy zatruty, przez co, być może, nigdy nie będzie mógł zdobyć się na nic innego, oprócz tej jednej rzeczy: żeby znosić gwałt albo go zadawać.

Andrić, 1986: 210

Inny człowiek pióra Émile M. Cioran o strategiach przetrwania na Bałkanach pisze:

„Mam sumienie do sprzedania, ale nikt nie chce go kupić” – lubił powtarzać pewien rumuński dziennikarz. Na Bałkanach cynizm osiąga rozmiary, jakich człowiek Zachodu nie może nawet się domyślać. Wyrażają się w nim nieopisane upokorzenia i rozpacz, zbyt dawna, by można ją sobie jeszcze uświadamiać.

Cioran, 2004: 119

Jedynym chyba oparciem, jakie możemy mieć w klęsce, jest absolut albo cynizm. (Zresztą chronienie się w absolut, aby ominąć klęskę, już zakłada pewną dozę cynizmu czy raczej ironii).

Cioran, 2004: 193

Gdyby przywołać kolejnego (obok Andricia) pisarza serbskiego pochodzenia bośniackiego, obraz komplikuje się jeszcze bardziej:

Niespełna godzinę drogi stąd istnieje tak zacofany wilajet, że trudno to sobie wprost wyobrazić. Tuż obok, niedaleko od tego bizantyjskiego blasku i przepychu, które spływają tu z całego imperium, wasi rodzeni bracia żyją jak żebracy. A my jesteśmy niczyi, zawsze na jakimś pograniczu, zawsze obiektem przetargu. Cóż więc dziwnego, że jesteśmy biedni? Od wieków szukamy się i poznajemy, wkrótce nie będziemy wiedzieli nawet, kim jesteśmy, zapominamy już, że w ogóle czegoś chcemy, inni zaszczycają nas, pozwalając kroczyć pod swoimi sztandarami, bo własnego nie mamy, wabią nas, gdy jesteśmy potrzebni, a odrzucają, gdy zrobiliśmy swoje, najżałośniejszy wilajet na świecie, najniezwyklejsi ludzie na świecie, zatracamy swe oblicze, a cudzego przyjąć nie możemy, oderwani, a nie przyjęci, obcy dla każdego, i dla tych,

z którymi jesteśmy spokrewnieni, i dla tych, którzy nas do rodziny nie chcą przyjąć. Żyjemy na pograniczu światów, na pograniczu narodów, każdemu pod ręką, zawsze coś komuś winni. O nas rozbijają się fale historii jak o stromą skałę. Znudziła nam się siła i z nieszczęścia stworzyliśmy cnotę, staliśmy się szlachetni na przekór wszystkim. Was bezwzględny zrobił dobrobyt. Któż więc jest zacofany?

Selimović, 1977: 302

Wobec tych wszystkich (i wielu innych) faktów cel mój zatem i zamiar musiał być skromny: zamiast próby względnie systematycznej analizy – próba uchwycenia kilku wątków (tradycja, wojna, pamięć, nieantropocentryczna przyroda, uniwersalizm). Narody Półwyspu Bałkańskiego w jego szeroko rozumianej historyczno-kulturowej odświeżeniu stanęły w centrum uwagi sformułowanych tutaj zagadnień badawczych: „Bo dłaczegóż myśl moja, dobra i prosta, miałyby mniej być warta od tejże myśli zrodzonej w Rzymie czy Paryżu? Czy dlatego, że powstała w owej głębokiej kotlinie, co zwie się Trawnikiem?” (Andrić, 1977a: 365).

Przytoczone wcześniej zdanie zawodowego historyka nie było dla mnie jedynym źródłem wiedzy. W oglądzie dokonany z pozycji kulturowych czytamy:

Balkany jako całość językowo-świadomościowa ukształtowały się przed narodzinami nowoczesnych nacjonalizmów, które w regionie, mentalnie spójnym, zaowocowały odradzającymi się państwami narodowymi. Wspólna niegdyś czasoprzestrzeń została podzielona między różne kultury narodowe. Postaci, miejsca, wydarzenia zostały wpisane w różne kanony narodowe na Bałkanach; ich znaczenia, krzyżując się nawzajem, wzbogacają tożsamość regionalną, nie niwelując narodowych sensów.

Sujecka, red., 2011: 7

To, co kulturowe, poprzedziło to, co narodowe. Nie zapoznając tej ważnej zasady, czy można mówić o reprezentowanym przez mieszkańców regionu podobnym sposobie widzenia spraw i rzeczy, które, jak się wydaje, u podstaw spójności stoją? Czy wobec konfliktogennych systemów wartości (wielości i różnorodności kultur) warunek mentalnej spójności (jedności) jest możliwy do spełnienia? Przyznam, że we mnie podczas przygotowań do rozmowy

zakiełkowała stale pogłębiająca się w toku lektury kolejnych materiałów źródłowych intuicja, że w wypadku tak złożonych różnorodności słowo „spójność” należałoby odesłać do magazynu słów, które nie czynią obrazu jaśniejszym. Wprost przeciwnie. Jest przejawem jakiegoś typu bezradności, jak mówi klasyk: „[...] dlaczego w naszym życiu wszystko, co myślowe i duchowe jest tak słabe, bezbronne i wewnętrznie niespójne” (Andrić, 1977b: 181). Przyznaję, że mam zasadniczy problem ze słowem „spójność”.

J.S.: W odniesieniu do Bałkanów?

W.T.-K.: Nie wyłącznie. Upatruję w nim niebezpieczeństwa mentalnej homogenizacji, która je poprzedza i za nim podąża. I wydaje mi się ono szczególnie problematyczne w odniesieniu do tak bardzo złożonych we wszelkich możliwych wymiarach przestrzeni jak Bałkany.

J.S.: A ja będę broniła kulturowo-mentalnej spójności tego regionu, jako wartości.

W.T.-K.: Mówimy o kategorii opisowej?

J.S.: Tak. W odniesieniu do Bałkanów można mówić o takiej spójności, ponieważ na Bałkanach, i nie tylko tam, mamy do czynienia z tak zwaną **tożsamością wieloszczeblową, wielopoziomową**. Gdy popatrzymy na siebie, możemy w sobie odnaleźć wiele różnych płaszczyzn, jesteśmy różni. W różnych sytuacjach jesteśmy różni, mamy różne korzenie, różne domieszki, jesteśmy religijni bądź niereligijni, jesteśmy zróżnicowani. Na Bałkanach te różnice dotyczą także narodowości. **Bałkańska liga językowa** jest dowodem naukowym – językoznawstwo jest nauką ścisłą – na to, że to jest **region spójny**. Języki należące do ligi podlegały konwergencji gramatycznej, czyli strukturalnej, głębokiej, obejmującej nie tylko leksykalne wpływy, ale i te gramatyczne. Jak przebiegał ten proces? Nie używając wyrafinowanej terminologii lingwistycznej, nie o nią nam tutaj chodzi, konwergencja następowała na różnych poziomach. Konwergencja nie może zachodzić wśród ludzi wykształconych, ponieważ ludzie wykształceni znają języki obce. Najprościej rzecz ujmując, proces wzajemnego upodobniania się systemów językowych zachodzi na poziomie codziennych kontaktów pomiędzy zwykłymi ludźmi,

którzy rozmawiają ze sobą w swoich językach. Na Bałkanach wykształciła się liga językowa, **fenomen, którego nie ma nigdzie**. Decydująca dla uformowania się tego fenomenu była długotrwała obecność osmańska w regionie, poprzedzona istnieniem imperiów (krótkotrwałych, ale jednak): bułgarskiego, serbskiego, a także wpływem Bizancjum, co kulturowo tworzyło pewną całość. Imperia zamykały ludność różnoetniczną i różnoreligijną w ramach jednego organizmu państwowego. To dało taki efekt, że na Bałkanach można się było posługiwać kilkoma językami naraz. Taki jest klucz do wielojęzyczności Bałkanów. Można było jednocześnie być samoukiem, jak Ćorgija Pulevski, i autorem trójjęzycznego słownika: albańsko-turecko-słowiańsko-macedońskiego. Język słowiańsko-macedoński w wieku XIX (czyli w okresie działalności Ćorgija Pulevskiego) był językiem lokalnym, używanym przez Słowian na terenie Macedonii należącej wówczas do imperium osmańskiego. Język turecki wykorzystany przez Pulevskiego w *Trójjęzyczniku* z 1875 (jak jest nazywany jego Słownik) był językiem tureckim codziennym, a nie osmańskim. Przyczyn zjawiska konwergencji należy zatem upatrywać w okolicznościach dnia codziennego. Załatwiając sprawy codzienne, trzeba było podejmować rozmowę z urzędnikiem tureckim (niskiego szczebla), właśnie w tym zwykłym tureckim. Tak samo było w wypadku języka albańskiego i języka słowiańsko-macedońskiego. Pulevski wywodził się z Galičnika, osady zamieszkałej przez ludność słowiańską i albańską, czyli chrześcijańską i muzułmańską. Przywołam tu obserwację mojej byłej doktorantki (obrona odbyła się całkiem niedawno, 12 listopada), Pani doktor Marzeny Maciulewicz, która przygotowała pracę na temat Mitrovicy – miasta podzielonego, znajdującego się na terenie Kosova, plon jej 4,5-letnich badań (bardzo wysoko oceniony przez recenzentów: Profesora Dobravkę Stojanović, historyczkę z Uniwersytetu w Belgradzie, i Profesora Šabana Sinaniego, historyka z Albańskiej Akademii Nauk w Tiranie). Pani doktor Maciulewicz zobaczyła, jak to wygląda, na własne oczy, jak powstawała bałkańska liga językowa. Podczas badań prowadzonych na terenie Mitrovicy miała okazję być świadkiem rozmowy Serba i Albańczyka. Serb nie znał języka albańskiego, Albańczyk nie znał języka serbskiego. Rozmowę prowadzili w swoich własnych językach: Serb po serbsku, Albańczyk po albańsku. W pewnym momencie Serb zaczął używać słownictwa i konstrukcji gramatycznych albańskich, a Albańczyk zaczął używać słownictwa i konstrukcji serbskich. Ten przykład uświadamia nam, jak rodziła się bałkańska liga

językowa. Kiedy powstawały państwa narodowe, czyli wtedy gdy Bałkany zostały przekształcone przez ideę państwa narodowego, jednym z ważnych elementów nowej państwowości była standardyzacja języka. Decydowano, jaka część terytorium będzie miała podstawowy wpływ na kształt języka, czyli w oparciu o jakie dialekty będzie tworzony standard. Tak powstawała warstwa języka, której uczono w szkole. Tym samym, jeśli uznano, że standard nie powinien zawierać na przykład bałkanizmów (w XIX wieku dziedzictwo Bałkanów, także językowe, uchodziło za wstydlive) purysta językowy mógł odrzucić turczyzmy, bałkanizmy, każdą leksykę nie pasującą do założonej koncepcji. Nie mógł jednak odrzucić struktur gramatycznych, bo one ukształtowały się właśnie na skutek wielowiekowej konwergencji strukturalnej. Trzeba było 300, 400 lub w niektórych częściach regionu nawet 500 lat, żeby owa konwergencja zaszła na poziomie tak głębokim. A jeżeli zachodzi konwergencja językowa, to oczywisty jest także głęboki wpływ kulturowy, bo **język to kultura**. Kultura, która przejawia się między innymi na poziomie obyczajów, religii, kulinariów. Wyjaśniając studentom fenomen bałkańskiej ligi językowej, zwykle mówię, że użytecznym narzędziem do zrozumienia etnografii Bałkanów jest kuchnia, czyli turecka kuchnia w wariantach narodowych, przetworzona lokalnie. Kawa po turecku i rakija, ale także specjalne ciasto nazywane fylo w Grecji, burek w Macedonii, gibanica w Serbii i banica w Bułgarii. **Granica kuchni tureckiej jest w istocie granicą Bałkanów**. Chorwacja to nie jest obszar kuchni tureckiej, na północy mamy do czynienia z kuchnią środkowoeuropejską, na południu – śródziemnomorską. Bałkany są specyficzną częścią Śródziemnomorza, jeśli zdecydujemy się na takie przyporządkowanie, **częścią zamkniętą i bardzo spójną**, choć połączoną ze Śródziemnomorzem siecią kontaktów handlowych. Chociażby te przykłady świadczą, jak bardzo zróżnicowane konteksty musimy uchwycić, żeby zrozumieć specyfikę regionu. W porównaniu na przykład z kontekstem polskich Kresów, na których również dochodziło do wzajemnych wpływów kulturowych, Bałkany różnią się zwielokrotnionym charakterem tego procesu. Na Bałkanach proces wzajemnego oddziaływania jest znacznie bardziej intensywny, choćby ze względu na dużo większą liczbę jego uczestników. I dlatego właśnie możemy mówić o **spójności kulturowej regionu, która jest jego trwałą cechą**, i nie da się jej zniszczyć, czego bardzo wyrazistym przykładem jest zarówno mapa kulinarna, jak i mapa zakresu językowej konwergencji.

W.T.-K.: Zwyczaje kulinarne mogą podlegać zmianom...

J.S.: Do pewnego stopnia, na przykład Grecy mają w swojej kuchni bardzo dużo sosów bezszamelowych, a zatem wpływ kultury francuskiej, ale sama podstawa pozostaje bałkańska. Moja studentka, Pani Anna Napiórkowska, napisała pod moim kierunkiem pracę licencjacką, w której porównywała obecność idei *ante murale chrystianitatis* w słownikach i encyklopediach, greckich, chorwackich, włoskich oraz kulinaria. Kulinaria sytuowały Grecję na Bałkanach, a dyskurs oficjalny, czyli słowniki i encyklopedie, poza Bałkanami. Grecy wchłonęli ideę *ante murale chrystianitatis* jako swoją, zresztą nie oni jedni, wiele państw na Bałkanach. W Chorwacji, która nie jest częścią Bałkanów (choć często w potocznym wyobrażeniu tam właśnie jest lokowana), mamy kuchnię środkowoeuropejską i śródziemnomorską. Podstawą granicy oddzielającej Europę od Bałkanów (czyli przestrzeni osmańskiej) jest idea *ante murale chrystianitatis*, w której wyniku powstaje Wojna Krajina, czyli Pogranicze Wojskowe. Pogranicze powstaje między innymi na ziemiach wydzierżawionych od szlachty chorwackiej i tak kształtuje się pogranicze chorwacko-węgiersko-habsburskie, które ma być zaporą przed Osmanami. Częścią tego pogranicznego pasa jest także Rzeczpospolita Obojga Narodów. Jednym z wyznaczników tej granicy jest choćby obraz wroga. Na przykład poświęcona upadkowi Šibenika łacińska elegia *De Sibenicensis agri vastatione* Juraja Šižgoricia, czyli Georgiusa Sisgoreusa/Georgiusa Sisgoritusa (bo tak się podpisywał poeta z Dalmacji), wprowadza bardzo wyraźny obraz wroga, jest nim Turek, rozpasany, pijany, gwałcący, rabujący, synonim zła wszelkiego. W obrębie Bałkanów, w piśmiennictwie kręgu prawosławnego, w roli wroga obsadzony jest łacinnik, co jest pokłosiem wypraw krzyżowych, które przyniosły dewastację Konstantynopola, z paleniem, niszczeniem i profanacją Hagia Sophia. Bizantolodzy potwierdzają, że urządzono tam dom publiczny, a późniejsze wejście Osmanów nie da się porównać z zajęciem miasta przez Krzyżowców. Pokłosiem tych zdarzeń jest obecny w piśmiennictwie kręgu Slavia Orthodoxa obraz łacinnika jako wroga. Dopiero w połowie XVIII wieku, kiedy na Bałkany powoli docierają wpływy europejskiego oświecenia i zaczyna się proces różnicowania etnicznego, Turek zaczyna być obsadzany w roli wyraźnie obcego. Jest to też moment inicjacji procesu odrodzenia narodowego na Bałkanach, który przypada na połowę XVIII wieku, kiedy tworzyli swoje dzieła Paisij Chilendarski, bułgarski polihistor i Jovan

Rajić, historyk i historiograf serbski, erudyta, który ma swoich poprzedników w postaci pisarzy historycznych, chociażby Pavle Julinaca czy XVII-wiecznego polihistora Đorgđe Brankovicia. Na Bałkanach społeczeństwa się islamizowały. Było tak w Bośni, gdzie szlachta bośniacka stosunkowo szybko przeszła na islam, żeby zachować stan posiadania. Wśród chłopów z terenu Bośni proces islamizacji przebiegał wolniej, co potwierdzają badacze. Przechodzenie chłopów na islam wiązało się z inną kalkulacją, trzeba było pogodzić się z koniecznością oddania syna do armii na 20 lat, praktycznie na całe życie, ale to były rodziny wielodzietne. Kiedyś opowiadał mi o takich wyborach pochodzący z Bośni filozof z Uniwersytetu w Skopje Profesor Ferid Muhić, przytaczając przykład braci, z których jeden przeszedł na islam, a drugi obserwował, jak tamtemu się wiedzie, i w zależności od jego powodzenia podejmował decyzję.

WT-K.: Synów oddawano do janczarów?

J.S.: Do regularnej armii osmańskiej. Zislamizowana rodzina musiała oddawać do armii syna, chrześcijanie nie mieli takiego obowiązku, ale musieli płacić podatki. Ludzie kalkulowali, czy lepiej płacić podatki i nie oddawać dziecka czy jednak je oddać, a zwykle były to rodziny wielodzietne, więc na oddanie dziecka decydowano się często. Główną przyczyną XVII-wiecznej islamizacji Kosova była ucieczka przed podatkami. A imperium prowadziło wojny, więc potrzeby były wielkie i podatki gwałtownie rosły. W takim kontekście uwagę zwraca fenomen albański: Albanci byli strażnikami katolicyzmu w zaciszu ogniska domowego, a mężczyźni przyjmowali islam.

Wracając do początku naszej rozmowy na temat spójności regionu Bałkanów, to dowodów ją potwierdzających jest wiele i są one różnorakie, związane z kulinariami, o czym już mówiłyśmy i obyczajowe, wynikające z życia codziennego. Na przykład znany wszystkim arabistom, znawcom islamu tytuł „hadži”, który każdy religijny muzułmanin otrzymuje po odbyciu pielgrzymki do grobu proroka, na Bałkanach wchodzi w użycie już w XIV wieku, badacze odnotowują na ziemiach bułgarskich pierwsze użycie tytułu „hadži” przez chrześcijanina, który odbył pielgrzymkę oczywiście nie do miejsc islamu, ale do grobu Jezusa w Jerozolimie. To jest właśnie jeden z przejawów fenomenu konwergencji obyczajowej. Chrześcijanin, który odbył pielgrzymkę, mógł używać tego tytułu przed swoim nazwiskiem, co miało (i do dzisiaj ma) wielkie

prestżowe znaczenie. Stąd na przykład nazwiska bułgarskie takie, jak Chadżipopov, wcześniej były pisane z myślnikiem (хаджи Попов / chadzi Popow), a obecnie zapisywane są bez myślника. Greckim przykładem funkcjonowania tytułu jest nazwisko Chadżinikolau, ale najciekawszy jest przypadek bośniacki. Pisał i mówił o tym podczas konferencji w Rzymie w 2018 roku badacz z Uniwersytetu Ben-Guriona w Negev, w Izraelu, Profesor Eliezer Papo, przygotowujący książkę na ten temat. Otóż wśród społeczności żydowskiej Bośni czasów osmańskich istniał cały system przejmowania tytułu „hadżi”. Żydzi otrzymywali go po odbyciu pielgrzymki do Jerozolimy w czasie swoich świąt, czyli Pesah, Shavuot i Sukkot. Tytuł był przejmowany systemowo, to znaczy ojciec odbywał pielgrzymkę, otrzymywał go i mógł go używać, syn odbywał swoją pielgrzymkę, używał tytułu ojca i swojego, wnuk odbywał pielgrzymkę i używał tytułu dziadka, ojca i swojego. Struktura była zatem piętrowa. U chrześcijan system był prostszy. Podczas rozmów z kolegami z Bułgarii często można usłyszeć, że nawet w dzisiejszych czasach warto odbyć pielgrzymkę, żeby być „hadżijką”, naturalnie jest w tym stwierdzeniu jakaś delikatna ironijka, ale także świadomość tradycji, te nazwiska poprzedzone hadżi jednak się wyróżniają i wiadomo dlaczego...

W.T.-K.: Ma to znaczenie prestiżowe?

J.S.: Tak. Przodkowie traktowali te pielgrzymki z wielką powagą, co znajdowało odzwierciedlenie w części nazwiska. To jeden z dowodów konwergencji obyczajowej. Kolejny dowód: stroje. Tutaj dobrym przykładem może być zestawienie dziewiętnastowiecznego stroju Górgija Pulevskiego, który ma na sobie nakrycie głowy typowe dla Albańczyków (*Qeleshe*), i pochodzącego z 1844 roku z Monasteru Rylskiego (w Górach Riła w Bułgarii) fresku św. Georgiego Nowego, bułgarskiego świętego, który został spalony na stosie w 1515 roku w Sofii za odmowę przyjęcia islamu. Georgi Nowy ma na tym fresku fustanelle, grecką spódniczkę i turecki fez.

W.T.-K.: Turecki fez jest elementem jego stroju i nie chciał przejść na islam?

J.S.: Tak, w Sarajewie jest znakomite muzeum etnograficzne, które między innymi pokazuje stroje chrześcijan, wszyscy mają tureckie fezy, które były produkowane masowo. Żydzi bałkańscy także mają na głowach fezy. Pulevski

ma na głowie albańskie *Qeleshe*, ponieważ wywodził się z muzułmańsko-chrześcijańskiego, etnicznie albańsko-słowiańskiego Galičnika. Pulevski ma na sobie nieco inną niż bułgarska wersję fustanelli, stroju noszonego przez kleftów greckich, hajduków serbskich i bułgarskich czy macedońskich komitów. Hajdudy/komici/kleftowie uciekali w góry, żeby nie płacić podatków, zakładali czety, broniące mieszkańców wsi, z których się wywodzili, nie stronili także przed grabieżą. W XIX wieku z kleftów formowano legie, które brały udział w powstaniu greckim. Potem ten sam plan wcielali w życie Bułgarzy. Macedońscy komici brali udział w akcji wypędzania załóg osmańskich z Belgradu, wśród komitów był Ćorgija Pulevski. Spódniczka klefity to był koc, który nocą chronił przed zimnem, w trakcie dnia stawał się elementem ubioru. W dzisiejszej Macedonii strój Pulevskiego przez wielu badaczy traktowany jest jako strój *stricte* macedoński. Funkcjonuje też w postaci „klasycznego” zdjęcia na kartach podręczników do nauki historii. Strój ten jest typowy dla części kraju, z której wywodził się Pulevski. Był to region o silnej odrębnej tożsamości, zamieszkiwany przez Mijaków. Dla Pulevskiego ten strój był zarówno wyrazem tożsamości regionalnej, mijackiej, jak i macedońskiej. O tym tożsamościowym zlianiu się „mijackości” z macedońskością pisał na kartach swojej liczącej ponad 1000 stron *Słowiańsko-Macedońskiej historii powszechnej*, której ukończenie przerwała śmierć w 1893 roku. *Historia* Pulevskiego została opublikowana dopiero w 2003 roku przez Macedońską Akademię Nauk i Sztuk.

WT-K.: Nawiązując do hajduków, jestem wielką admiratorką prozy Ivo Andrića, w której hajdudy pojawiają się nierzadko. Z kolei w swojej monumentalnej książce Misha Glenny wspomina o serbskich hajdukach, którzy jednemu z sułtanów pomagali w jego próbie okiełznania janczarów. To było niedługo przed ostateczną likwidacją instytucji janczarów w 1826 roku.

J.S.: Instytucji groźnej dla sułtana, ponieważ oni rzeczywiście byli specjalną kastą nierzadko używaną w rozgrywkach pałacowych.

WT-K.: Przygotowując się do rozmowy z Panią Profesor zasadniczo korzystałam z dwojakiego typu źródeł: literatury pięknej i opracowań naukowych. Wydaje mi się, że zarówno w jednym, jak i w drugim typie źródeł właściwością przypisywaną janczarom było niesłychane okrucieństwo. Zastanawiam się, jakie były jego przyczyny?

J.S.: Wielu badaczy, w tym między innymi niewątpliwie zafascynowany Bałkanami Marc Mazower (autor znakomitej książki *Salonica. City of ghost*), podkreślało, że w państwie osmańskim istniała swoista demokracja miletów. Osmanowie przejęli system podatkowy po Bizancjum i ten system udoskonalili. Nikt nikogo nie zmuszał do przejścia na islam. Przyjmowało się go dobrowolnie. Aż do czasu Tanzimatu, w 1839 roku, kiedy nastąpiło zrównanie wyznań, była to religia, która tworzyła uprzywilejowaną warstwę. W 1839 roku uznano, że wszystkie wyznania są równe, a ich wyznawcy zobowiązani są do służby w administracji i w armii. Wcześniej funkcjonowała warstwa uprzywilejowana, system działał tak, że wyznawcy wielkich religii, a więc chrześcijanie obydwu obrządków (na Bałkanach z przewagą prawosławnych) oraz wyznawcy judaizmu, znajdowali się pod opieką sułtana pod warunkiem, że płacili podatki. Na przykładzie Salonik Mazower opowiada, co działo się w przypadku buntu. Saloniki zostały potraktowane brutalnie, ponieważ miasto się zbuntowało i nie przyjęło warunków zaproponowanych przez Osmanów. Armia osmańska wchodziła do Europy południowo-wschodniej (czyli na późniejsze Bałkany) pokojowo. Jeśli pokojowe wejście zostało przez ludność zaakceptowane, włos nikomu z głowy nie spadał. Gminy reprezentujące milety płaciły podatki, wszystko funkcjonowało. Wbrew pozorom patriarchat Konstantynopola bardzo się wzmocnił po wejściu Osmanów. Bardzo wiele autokefalicznych cerkwi wtedy upadło, a patriarchat serbski w Peci został odnowiony przez pochodzącego z Bośni (z Sokolovici) Mehmeda Paszę Sokolovicia (czyli Sokollu Mehmed Pasza), który w dzieciństwie został odebrany rodzicom, oddany do korpusu janczarów, zislamizowany, zrobił wielką karierę w imperium, ale także pomógł odnowić patriarchat. Warunek tolerancji był jasno określony. Autokefaliczne jednostki: gminy żydowskie, autokefaliczne cerkwie chrześcijańskie były zobowiązane płacić podatki do kasy sułtana. W początkowym okresie, kiedy Osmanowie wchodzili na teren Europy południowo-wschodniej, nastąpił wzrost wpływów Patriarchatu Ekumenicznego w Konstantynopolu, który przejął wiele upadających autokefalicznych patriarchatów.

Wracając do kwestii okrucieństwa, otóż kiedy społeczność jakiegoś miasta buntowała się, kara była straszna: mordy, gwałty, palenie cerkwi, rabunek. To spotkało Saloniki. Janczarzy byli gwardią elitarną, odgrywającą rolę w ramach całego systemu, słynęli z fanatyzmu. Dlaczego pod koniec XVII wieku, w 1690 i w 1714 roku, pod wodzą patriarchy Arsenija Čarņojevicia Serbowie tak licznie opuszczają Kosovo? Dlaczego całe rodziny wtedy

uciekają, przekraczają granice i przedostają się na tereny habsbursko-węgierskie? Według niektórych historyków uciekło wtedy 80 tysięcy ludzi, według innych – było ich 90 tysięcy. Uciekli, ponieważ bali się zemsty. Bogaci chłopcy i rzemieślnicy na terenie Kosowa i Metohii pomagali wojskom Świętej Ligii w wojnie z Imperium Osmańskim, spodziewali się zatem odwetu, bo wykazali się brakiem lojalności. Dlatego pod wodzą patriarchy opuścili Kosovo, dotarli do Belgradu, przekroczyli Dunaj i znaleźli się na ziemiach habsbursko-węgierskich, gdzie otrzymali prawa i utworzyli ogromną mniejszość, bardzo szybko powstała tam metropolia serbska w Karłowicach, ale to wątek na oddzielną rozmowę: o specyficznej sytuacji Serbów w imperium.

W.T.-K.: Próba buntu spotykała się ze szczególnym okrucieństwem?

J.S.: Tak. W 2005 lub 2006 roku pisała u mnie pracę magisterską pewna przemiła studentka, Turczynka z Ankary, bardzo dobrze znająca język polski, studiowała w Studium Europy Wschodniej. Pisała o stereotypie Słowianina w tureckim dyskursie podręcznikowym.

W.T.-K.: Brzmi bardzo ciekawie.

J.S.: Praca taka była. Bardzo ciekawa i bardzo wysoko oceniona przez orientalistów. I niezmiernie czasochłonna. Autorka zbadała ogromny materiał, przytoczyła również, przewijając się przez dzisiejszy dyskurs turecki myśl, że mocarstwa i Rosja robiły wszystko, żeby popsuć idylliczny w oczach tureckich układ funkcjonujący w tym państwie, układ między sułtanem i poddanymi w imperium, układ ojca i jego dzieci – jego podopiecznych, którzy za opiekę powinni odpłacić lojalnością. A mocarstwa europejskie i Rosja robiły wszystko, żeby ten układ popsuć. Bardzo wiele z ambiwalentnego obrazu Europy dyskursy narodowe na Bałkanach zawdzięczają dyskursowi tureckiemu. Chyba gdzieś tutaj tkwi korzeń ambiwalentnego obrazu Europy, który można zaobserwować we wszystkich państwach bałkańskich.

W.T.-K.: Kontekst źródłowy dla kolejnego pytania brzmi następująco:

Jak przekonująco wykazał Larry Wolff, umowny podział Europy na Wschód i Zachód jest stosunkowo późnym wymysłem osiemnastowiecznych filozofów,

odpowiedzialnych za pojęciową reorientację Europy wzdłuż osi Wschód-Zachód w zastępstwie rozpowszechnionego wcześniej podziału na Północ i Południe [...]. Ta nowa, także przestrzenna, klasyfikacja zaczęła stopniowo zyskiwać odmienne podteksty, przejmowane z zakładających postęp przekonań ewolucyjnych, które rozkwitły w epoce oświecenia. Z powodu gospodarczego opóźnienia wschodu Europy, pojmowanego w sensie geograficznym, i reszty świata leżącej na Wschodzie zaczęto częściej, a z czasem trwale, utożsamiać Wschód z zacofaniem gospodarczym, brakiem rozwiniętych form stosunków społecznych i instytucji typowych dla kapitalistycznego Zachodu oraz z irracjonalnymi i przesądnymi kulturami, których nie dotknęło zachodnie oświecenie. W okresie oświecenia w stosunkach Wschód-Zachód pojawił się dodatkowy wektor – czas. Przejście od przeszłości do przyszłości nie było wyłącznie ruchem, lecz ewolucją od prostoty do złożoności, od zacofania do nowoczesności, od prymitywizmu do ogłady. Pierwiastek czasu i element rozwoju mają duży, a współcześnie największy wpływ na postrzeganie Wschodu i Zachodu. Tak więc od czasów starożytnych Greków Wschód zawsze był koncepcją elastyczną i dwuznaczną. Każdy miał swój własny Orient w zależności od przestrzeni lub czasu, a najczęściej i jednego, i drugiego. Postrzeganie Orientu miało wobec tego charakter relatywny i zależało od normatywnego zbioru wartości oraz punktu obserwacyjnego.

Todorova, 2014: 37-38

[...] eurocentryzm to nie banalny etnocentryzm. Jest to „zjawisko na wskroś nowoczesne, którego korzenie sięgają ledwie renesansu; zjawisko, które spełniło się dopiero w XIX wieku. W tym sensie stanowi jeden z wymiarów kultury oraz ideologii nowoczesnego świata kapitalistycznego” [...].

Todorova, 2014: 48

[...] pochodzenie rzeczywistości, w którą Bałkany włączono jako peryferia zachodnioeuropejskiego centrum oraz zapóźnionego gospodarczo i społecznie marudera, sięga nie dalej niż dwa stulecia wstecz.

Todorova, 2014: 99

Podczas gdy korzenie rasizmu we współczesnym znaczeniu tego słowa sięgają szesnastowiecznej Hiszpanii, to jako fenomen europejski „wywodził się on z prądów intelektualnych, które w XVII wieku zaznaczyły swą obecność

w zachodniej i środkowej Europie, mianowicie z nowych nauk oświecenia i pietystycznego odrodzenia chrześcijaństwa”. Odkrycia geograficzne rozbudziły zainteresowanie odległymi kulturami i stopniowo doprowadziły do powstania nowej gałęzi nauki – antropologii, zajmującej się miejscem człowieka w przyrodzie, a szczególnie klasyfikacją ras ludzkich. Przyroda, w przeciwieństwie do sztuczności społeczeństwa, dawała radość i uniesienie, ale początkowa idealizacja szlachetnego dzikusa szybko ustąpiła miejsca poczuciu wyższości. Krajowców umieszczono na niższym stopniu wielkiej drabiny bytów i wkrótce napiętnowano jako barbarzyńców, których należy podbić i poddać edukacji. Kiedy Bałkany znalazły się w centrum uwagi, mit szlachetnego dzikusa już dawno przeszedł do historii.

Cechą wyróżniającą współczesny rasizm było „płynne przejście z obszaru nauki do estetyki”, dokonane w wyniku zespolenia podstawowych technik nowej gałęzi nauki – obserwacji, pomiaru i porównania – z sądami wartościującymi, opartymi na kryteriach estetycznych przypisywanych kulturze starożytnej Grecji: „Wszyscy rasiści trzymali się pewnej koncepcji piękna – białego i klasycznego – koncepcji cnót klasy średniej, związanych z pracą, umiarkowaniem i honorem, i przekonania, że uwidaczniają się one w wyglądzie zewnętrznym”. Nawet po klęsce pseudonauk – frenologii i fizjognomiki, wysoce subiektywne kategorie piękna i brzydoty pozostały ważnymi zasadami klasyfikacji zaraz po wymiarach, klimacie i środowisku. Oparte na niezmiennym klasycznym ideale, piękno stało się „synonimem ustatkowanego, szczęśliwego i zdrowego świata klasy średniej, wolnego od gwałtownych wstrząsów – świata dostępnego wyłącznie dla białych Europejczyków” [...]. Jego naczelną zasadą była czystość rasowa. W bardzo niewielu okolicznościach rasa mieszana pozwalała na zaistnienie jakiegokolwiek pozytywnej jakości równoważącej tę zasadniczą wadę: „Słowianie bałkańscy przedstawiają najbardziej niezwykłą mieszankę i właśnie to skrzyżowanie różnych plemion indoeuropejskich i azjatyckich pozostawiło w nich ślad w postaci wielu niekorzystnych, jak też wielu godnych podziwu cech” [...].

Todorova, 2014: 266

W 1934 roku w Europie mechanizm był następujący:

Wyjątkowo trudno śledzić dzień po dniu stopniowe nasilanie się wrogości. Nagle zdajesz sobie sprawę, że jesteś otoczony ze wszystkich stron, i nie

masz pojęcia, kiedy ani jak się to stało. Drobnie, rozproszone zdarzenia, gesty pozbawione większej wagi, niewinne pogrożki bez pokrycia. Dziś utarczka w tramwaju, jutro artykuł w gazecie, pojutrze wybita szyba. Wszystkie te rzeczy wydają się zwyczajne, niepowiązane, błahe. Potem, jednego ranka, czujesz, że nie masz czym oddychać.

Sebastian, 2020: 302

Czy to zachodnioeuropejski rasizm stoi na drodze poznania Bałkanów?

J.S.: Poruszyła Pani bardzo ciekawą kwestię. To jest bardzo ważne pytanie. Odsyłam tutaj do Saida i do jego książki

W.T.-K.: *Orientalizmu?*

J.S.: *Orientalizmu.* Edward Said to ciekawy człowiek, wykształcony na Zachodzie, funkcjonujący w Stanach Zjednoczonych. Napisał *Orientalizm* trochę na zamówienie Zachodu.

W.T.-K.: Na zamówienie Zachodu?

J.S.: Tak, oczywiście.

W.T.-K.: Nie wydaje mi się, żeby Zachód spodziewał się, co dostanie...

J.S.: Termin „Bałkany” i termin „Europa” kształtują się wraz z wejściem Osmanów na Bałkany, wtedy też pojawia się idea *ante murale christianitatis*. Pojęcie „Bałkanów” bierze się od gór Bałkan (w Bułgarii) i od tureckiej nazwy „balkan” oznaczającej zalesione pasmo górskie, czyli w słowiańskiej wersji Stara Płanina, w czasach rzymskich Hemus, w greckiej wersji Aemon. Nazwa rozszerza się na stan posiadania osmańskiego. I to są Bałkany właśnie, które szybko nasycają się konotacją negatywną, nie bez udziału krajów europejskich. A czym jest Europa dla Leszka Kołakowskiego w pięknym eseju *Szukanie barbarzyńcy?* Jest ideą, stanem świadomości, który zmusza do krytycyzmu, który jest ciągłym kwestionowaniem, krytyką samych siebie. Przytoczę pewne zdarzenie z mojego pierwszego zetknięcia z Macedonią, taką jeszcze bardzo jugosłowiańską. Był 1999 rok. Nawiązałam kontakty ze środowiskiem

pisarzy wtedy średniego pokolenia, krytyków, badaczy, kolegów z uniwersytetu. Oni wszyscy bardzo byli zakorzenieni w Jugosławii i posługiwali się wygodną dla nich wtedy podwójną tożsamością: macedońską i jugosłowiańską. Wygodna strategia dla młodych tożsamości. Jugosławia się rozpadła, w Macedonii odbyło się to bezkonfliktowo, chociaż był to moment tuż przed ostrym konfliktem z Albańczykami. Konflikt przybrał w miarę spokojny obrót, ale przecież nie można było przewidzieć, że tak właśnie się skończy. Pamiętam wiele ówczesnych wypowiedzi Macedończyków broniących Albańczyków, krytycznych wobec Serbów i na odwrót. Wszyscy oni jedną nogą zakorzenieni byli w Jugosławii, mieli niejednoznaczny stosunek do Miloševicia i dwuznaczny stosunek do Europy. Mój macedoński kolega powiedział mi wtedy, że Europie chodzi o to, „[...] żeby naród sam się opluł, wtedy będzie traktowany dobrze”. Miał na myśli tę zupełnie inną od bałkańskiej, europejską mentalność.

W.T.-K.: Dopóki nie poddasz się samokrytyce?

J.S.: Tak. Dopóki nie skrytykujesz swojego kraju, swojego narodu... Proszę popatrzeć na sytuację opozycji w takim układzie, dlaczego ona jest taka słaba i stosunkowo nieliczna w tym kręgu.

W.T.-K.: Kręgu?

J.S.: Bałkańskim. Na przykład w Serbii to jest garstka. Tam opozycja nie miała takiej siły oddziaływania, jaką miała na przykład w Polsce.

W.T.-K.: Może społeczeństwo nie chciało opozycji? Może chciało pójść za Miloševiciem, bo solidaryzowało się z nim, gdy mówił podczas bombardowań Belgradu przez NATO, że to tak jak w roku 1941?

J.S.: Być może. Wracając do obrazu Europy, **obraz Europy jest ambiwalentny, bo jest zakorzeniony ambiwalentnie**. Łacinnik jest krzyżowcem, łacinnik jest wrogiem. To bardzo trwała figura, która spaja Bałkany. Potem przychodzi inna Europa, ta, która za pośrednictwem kupców w diasporze daje wykształcenie. Diaspory, powstające na Bałkanach od końca XVIII wieku, inicjowały zmiany na Bałkanach. Wszystkie diaspory chciały niepod-

ległości. Najpierw diaspora grecka, bardzo silna w Odessie, zaraz potem diaspora serbska. Pierwsza diaspora serbska kształtuje się na przełomie XVII i XVIII wieku na ziemiach habsburskich, także w Trieście mamy diasporę serbską, bardzo bogate środowisko kupieckie. Diaspora albańska, diaspora bułgarska także w Odessie. Krótko mówiąc, te wszystkie diaspory chcą kształcić Bałkany. Chcą, żeby Bałkany miały inny system kształcenia. Dobrze wykształceni przedstawiciele diaspory są nośnikami europejskości i jej imponderabiliów: rozumu, racjonalizmu. Rozwój oświaty jest piękną ideą, realizują ją diaspory kupieckie, realizują też elity osmańskie. I o tym fakcie od lat 90. mówią badacze w wielu krajach na Bałkanach, na przykład bułgarski ośrodek Antuanety Żelazkowej, także inne badaczki z Bułgarskiej Akademii Nauk zajmujące się bułgarską literaturą i kulturą podkreślają rolę elit osmańskich w procesie okcydentalizacji Bałkanów. **Pierwszym pomostem europeizacji Bałkanów były elity osmańskie.** W latach 90. XX wieku mówili o tym pojedynczy badacze. Elity osmańskie przejęły dziedzictwo Bizancjum. Obywatel Bizancjum był Rzymianin, określenie Rzymianin oznaczało tego, kto etnicznie mógł być Grekiem, Albańczykiem, Słowianinem, Arumunem, ale musiał spełniać określone kryteria: władać dobrą greką i zajmować wysoką pozycję w hierarchii społecznej. Osmanowie to przejęli. Określenie „Bułgar” istnieje w czasach osmańskich, a określenie „Macedończyk” wtedy nie funkcjonuje. Pojawia się wraz z WRMO, czyli Wewnętrzną Macedońską Organizacją Rewolucyjną, ongiś organizacją socjalistów i anarchistów, dzisiaj partią konserwatywną i pravicową. „Macedończyk” w końcu XIX wieku oznacza członka organizacji, która ma cel rewolucyjny.

W.T.-K.: Sandanski?

J.S.: Między innymi Jane Sandanski, Goce Delczew/Delčev, Georgi Petrow/Ćorče Petrov... Określenie „Bułgar” istnieje, tyle że w Imperium Osmańskim oznacza po prostu prawosławnego chłopca. Identyfikacja grecka wiąże się z prestiżem. Być Grekiem to znaczy być kupcem, znać języki, być dragomanem. Stąd ogromny proces greczyzacji Bułgarów i ogromny proces greczyzacji Słowian macedońskich. Jeszcze w połowie XVIII wieku mnich Paisij Chilandarski w swojej *Historii* (1762, *Historia słowiańsko-bułgarska*) postuluje, żeby Bułgarzy nie wstydzili się być Bułgarami, którzy, mimo że prości i niewykształceni, są dobrzy, a Grecy chociaż wykształceni są fałszywi.

W.T.-K.: Stereotypizacja?

J.S.: Nie, to jest obraz samoobronny. Obraz franciszkańskiego prostaczka, czystego, uduchowionego, dobrego. Na temat potrójnego obrazu Bułgara istniejącego poprzez postaci cara, hajduka i prostaczka pisała Profesor Teresa Dąbek-Wirgowa. W przeciwieństwie zatem do obrazu Greka, zgodnie z którym Grek jest fałszywy, czyli po bułgarsku: „łukaw” (лукав). Zaznacza się w tym obrazie dystans wobec ludzi wykształconych, dystans do Zachodu. Stąd z jednej strony proces greycyzacji, z drugiej – walka z greycyzacją. W tym obrazie widać także lokalność.

W.T.-K.: Grek w *Narzeczonej Harambaszy* nie jest miłą postacią...

J.S.: Nie jest. Przy wielu mankamentach ta książka ma wielki walor: pisał ją autor znający Bałkany. Teodor Tomasz Jeż, czyli Zygmunt Fortunat Miłkowski mieszkał w Belgradzie, schodził Bałkany na własnych nogach. Był człowiekiem bardzo dobrze znającym Bałkany, oglądał je z określonym celem. Jego książka to powieść z jasno wbudowaną ideologią.

W.T.-K.: Książka uroczo naiwna i niezwykle malownicza.

J.S.: Tak. I pomimo swojej ideologizacji daje ciekawy obraz Bałkanów. Rzecz się dzieje, jak Pani wie, w miejscowości...

W.T.-K.: ...Jagodyna...

J.S.: ...której ludność w absolutnej przewadze, jak podaje Čelebi, historyk osmański, na którego Todorova powołuje się niejednokrotnie, stanowili zislamizowani chrześcijanie. Jego dane były i przyjmowane, i odrzucone, i są krytykowane przez historyków dzisiejszych, ale wiele spośród jego danych jest bardzo wartościowych i wartych odnotowania, między innymi ta dotycząca przewagi zislamizowanych chrześcijan wśród ludności Jagodyny, o czym w książce Jeża nie ma ani słowa. Jest ona ideologiczna, ma na celu pokazanie...

W.T.-K.: ...rewolucyjnego ducha...

J.S.: ...hajduka zainteresowanego powstaniem.

W.T.-K.: Świetlane postaci Marka i Milenka opuszczających ukochaną dla walki o wolną Serbię...

J.S.: Marko jest człowiekiem Europy, wykształconym emisariuszem. A postaci kobiet to jest osobna historia.

W.T.-K.: Niektóre wydają się niemożliwie przerysowane: żona Ali-Paszy, nazywanego w powieści Dumas'a Ali Tebelin, pasza Janiny...

J.S.: Niekwestionowana wartość książki to opis etnograficzny, niezwykle wartościowy, opis obyczajowości...

W.T.-K.: ...zadrużę...

J.S.: ...tak, wspólnoty rodzinnej, opis bałkańskiego domu, bardzo szczegółowy i bardzo szczegółowy, opis jego części przedniej, oficjalnej, męskiej i części nieoficjalnej, ukrytej, kobiecej. Wszystkie domy w powieściowej Jagodynie mają taką konstrukcję: i tureckie, i chrześcijańskie.

W.T.-K.: Część przednia, w której przyjmowany jest człowiek „oficjalny”, i część tylna stanowiąca ewentualną kryjówkę na wypadek „wizyty” niepożądanych tureckich „gości”. Według Teodora Tomasza Jeża dom ma do realizacji zadanie szczególne:

Serbia, zepchnięta z politycznej widowni, ukryła się [...] pod strzechą domową i znalazła tam schron pewny i bezpieczny. Rodzina serbska przedstawiała w miniaturze naród, w całej pełni swej, status in statu, mający za podstawę siłę biernego, niemniej przeto skutecznego oporu, który był całą przyszłości ręką. Co tam się działo na zewnątrz jej sfery, ona to przyjmowała, jak się przyjmuje chorobę, nie uznając tego za stan normalny. „Tak pozostać nie może” było dla niej pewnym rodzajem latarni morskiej, przyświecającej z daleka tej nawie olbrzymiej, którą mianowała „otaczbiną” swoją i na której burza strzaskała rudel, podarła żagle, połamała maszty. Nawa jednak

pomimo to nie tonęła, światło latarni błyszczało w dali – i rodzina otuchy nie traciła.

Jeź, 1948: 125–126

Pięknie napisane, ale generalnie wizja patriarchatu wyzierająca z poszczególnych stron obezwładnia...

J.S.: Dla porównania: u Dumasa w *Hrabim Monte Christo*, w rozdziale *Hayde*, namalowany jest inny obraz kobiety Orientu, zapośredniczony greckim dyskursem. Ona jest Greczynką. Zgodnie z przekazem ludowym jego żoną była Greczynka. Nie jedyny to trop grecki: jest również córka, właśnie Hayde – bardzo wykształcona, zna nowogrecki. Oba tropy greckie są bardzo silne w konstrukcji postaci, ale podporządkowane orientalnemu przekształceniu. Zgodnie z tym obrazem widzimy kobietę pozostającą w cieniu mężczyzny i – dla mężczyzny, widzimy kobietę orientalną.

W.T.-K.: Nazbyt jednowymiarowy ten obraz?

J.S.: Takie są pewne okulary patrzenia na Orient, które Said bardzo krytykuje. Uważa, że człowiek Zachodu nie może zrozumieć Orientu. Nie czuje Orientu. Widzi to, co chce widzieć. Na przykładzie *Hrabiego Monte Christo* w konstrukcji kobiety Wschodu to się zgadza. Teodor Tomasz Jeź w powieści *Narzeczona Harambaszy* buduje obraz kobiety z elementów, a może obrazów ze swojego otoczenia, są to raczej kresowe Słowianki, a nie Serbki tamtego czasu, Turczynkę pokazuje w sposób odrażający. U Dumasa kobietą Orientu jest Greczynko-Alбанка. Element grecki jest tutaj bardzo mocny i bardzo istotny. Ciekawe wydaje mi się zestawienie klisz, sposobów patrzenia na Orient i w jego kontekście – na Bałkany, które są częścią tego obrazu. Said jednak popełnia pewien błąd: on również unieważnia Bałkany. Krytykując Zachód, unieważnia różnice występujące w obrębie samej Europy. A przecież **Europa nie jest jedna**, Europa Zachodnia i Europa Środkowa, Europa Wschodnia, Bałkany – to są inne całości. Zarzucając jednoznacznie ujednolicające spojrzenie Zachodowi, Said sam popełnia podobny błąd, unieważnia **zróźnicowanie europejskiej przestrzeni kulturowej**, mentalnej.

W.T.-K.: Said poddaje krytyce Europę imperialną, a nie każdy europejski kraj miał zamorskie terytoria. „Europejskie obsesyjne poszukiwanie orientalnej natury miasta nie minęły, ale teraz wyrażały się w fantazji o zachodnim podboju kobiety Wschodu. Bo czemu nie? Czy ówczesny Zachód już nie podbił wszystkiego poza nią?” (Mazower, 2017: 234).

J.S.: Mazower jest bardzo krytyczny. Jak Said, który poddaje krytyce i wyśmiewa obraz Orientu u ludzi Zachodu. Jak obraz Hayde u Dumasa, marzenie Zachodu.

W.T.-K.: Marzenie nieosiągalne, marzenie tajemnica...

J.S.: Trzeba byłoby tu w męską psychikę wejść. Rozmawialiśmy o tym na seminarium Profesora Kieniewiczza, *Deliberatorium Mediterranaum*...

W.T.-K.: I co panowie na seminarium mówili?

J.S.: Panowie, przy całym zrozumieniu dla krytycyzmu Saida, mówili, że spojrzenie Zachodu to jest jednak przede wszystkim męskie spojrzenie na kobietę. Odnośnie jej imienia u Dumasa – Hayde – znalazłam ciekawy trop. „haide” albo „aide” to wyraz, który można usłyszeć w każdym bałkańskim języku: greckim, tureckim, albańskim, w językach słowiańskich. Skąd się wziął? Skontaktowałam się z wybitnym etymologiem, bałkanistą z Uniwersytetu Jagiellońskiego, Profesorem Markiem Stachowskim, autorem wydanego w języku niemieckim słownika etymologicznego, pokazującego ogromną liczbę niemieckich zapożyczeń z języka tureckiego. Ich naprawdę jest sporo. Nie zdajemy sobie sprawy z wielkiej liczby polskich zapożyczeń z języka tureckiego, w tym tak dla nas nieoczywistych, jak na przykład słowo „bohater” obok tak oczywistych jak „hajduk” czy „hajdamak”. „haide” to wyraz oznaczający ponaglenie. W języku serbskim mówi się „aidemo!”, czyli „Chodźmy!”. W języku bułgarskim „aidebe!”, czyli „No, chodźże!”. To jest określenie, które z języka greckiego powędrowało do języka tureckiego, a z tureckiego – do języków słowiańskich. Taką odbyło drogę.

W.T.-K.: We wszystkich językach oznaczało to samo?

J.S.: Tak. Wszędzie znaczyło to samo. Bardzo mnie rozbawiło to, że u Dumasa zadziwiająco podobnie brzmiące słowo stało się imieniem kobiety. Może dlatego, że tajemniczo brzmiało – tak orientalnie...

W.T.-K.: Zwyczajne ponaglenie, żadnej tajemnicy... A wracając do europejskiego rasizmu...

J.S.: Nie zgadzam się z terminem „rasizm europejski”. **Rasizm jest wszędzie. Niezależnie od kręgu kulturowego.** Wszędzie spotka Pani zachowania rasistowskie i wszędzie spotka Pani zachowania inne. Jakimś źródłem stereotypu negatywnego jest obraz Europy Wschodniej zrodzony w opozycji do Zachodu. Pierwszą kreacją Europy i kreacją Bałkanów mamy po wejściu Osmanów. Europa czyta w oryginale teksty pisane po łacinie i po włosku. Wszyscy, którzy potrafią czytać, je czytają. Wśród owych dzieł jest *Królestwo Słowian* (1601, *Il regno degli Slavi*) Mavro Orbiniego, napisane, co poświadczają italiści, piękną, czytelną włoszczyzną. Tworzy on wyimaginowany, fantastyczny, słowiański raj, który ma posłużyć jako dowartościowanie Słowian: nie barbarzyńców niszczących miasta po swojej ekspansji na tereny Europy Południowo-Wschodniej, ale (to się narzuca pod wpływem lektury) partnerów kultur zachodnich, którzy je budowali, rozbudowywali, przejmowali zastane dziedzictwo. I Zachód to kupił. Bo Zachód czytał w tym języku. Zmiana przyszła w XVIII wieku, kiedy skończyła się rola łaciny. Wyparły ją języki narodowe. Wzrosło znaczenie relacji podróżniczych. To właśnie podróżnicy przemierzający Europę Wschodnią i Bałkany tworzą konstrukt Europy Wschodniej przeciwstawny wobec Zachodu, obraz zacofanego, feudalnego świata wobec nowoczesnego, kapitalistycznego, przemysłowego Zachodu. Bardzo dobrą książkę na ten temat opublikował w 2018 roku, w naszej serii „Colloquia Balkanica” w Wydawnictwie DiG, dr hab. Wojciech Sajkowski z Uniwersytetu Adama Mickiewicza, *French Image of the Peoples Inhabiting Illyrian Provinces*.

W.T.-K.: Taki obraz przyszedł wraz z Oświeceniem?

J.S.: Tak, ten upraszczający stereotyp nie oddaje złożoności procesów. Warto tu wspomnieć cokolwiek zresztą krytykowaną w Polsce książkę *Inventing Eastern Europe* Larry'ego Wolffa, która jednak na szczęście ukazała się w tym roku po polsku.

W.T.-K.: Todorova ją ceni.

J.S.: Wolff pokazuje w niej ciekawe zjawiska, na przykład to, które mieszkańcy Macedonii dobrze znają, czyli mieszane domy modlitwy we wsiach, w osadach. Muzułmanie używali ich w ustalone ze współmieszkańcami osady dni i ten sam dom był używany przez chrześcijan i przez mużulmanów. Moja była doktorantka, obecnie zatrudniona na Uniwersytecie Humboldta, Pani Doktor Olimpia Draguni, bada tę kwestię. Zgłębiają ją też badacze macedońscy. U Wolffa mamy znakomitą relację XVIII-wiecznego podróżnika, obserwującego to zjawisko we wsiach bułgarskich wśród ludności chrześcijańskiej i mużulmańskiej, etnicznie tureckiej i słowiańskiej, bułgarskiej. **Zjawisko współdzielenia, które było powszechne na Bałkanach i które wraz z wejściem Oświecenia, rozumu i państwa narodowego wyrzucono do śmietnika.** Termin „Bałkany” zyskał konotację negatywną, stał się synonimem zacofania w tym samym czasie, w którym region zaczął otwierać się na Zachód Europy. Region zaczął się okcydentalizować, co między innymi oznaczało wstydlive odrzucenie całego bałkańskiego dziedzictwa. Rozpoczęto przebudowę miast na modłę zachodnioeuropejską. Belgrad zyskał piękną secesję i nie przetrwała w nim, podobnie jak w większości miast na Bałkanach, dzielnica zwana czarszija. W Salonikach nie ma nawet śladu meczetu, pozostał jedynie minaret. Belgrad i Sofia mają meczety. W Sofii meczety były przekształcane w cerkwie, ale jeden w centrum miasta pozostał. W Belgradzie niedawno odremontowano piękny XIV-wieczny meczet. Czarszije niszczone, bo całe dziedzictwo bałkańskie zostało odrzucone. W Bułgarii przed II wojną światową, szczególnie w latach 30. intensywnie działała instytucja „Kultura bułgarska”, realizująca program ujednoczenia kulturowego. Podczas konferencji zorganizowanej w 2005 roku przez Instytut Folkloru Bułgarskiej Akademii Nauk dowiedziałam się, jak to wyglądało w praktyce na przykładzie Gagałużów, tureckiej ludności, która się schrystianizowała, prawosławnej ludności tureckiej zamieszkującej Mołdawię i Bułgarię. Jedna z uczestniczek konferencji, Gagałużka, opowiadała, że przed wojną bułgaryzacja odbywała się automatycznie. Po upadku komunizmu na całym wybrzeżu zamieszkanym w dużym procencie przez grecką ludność można było obserwować proces odradzania się jej tożsamości. Od swojego kolegi z Instytutu Folkloru usłyszałam, że kilka lat wcześniej (przed 2005 rokiem) nie mogłabym zobaczyć oznak działalności Towarzystwa Bułgarsko-Greckiego, usłyszeć

greckich pieśni śpiewanych podczas greckiego wesela. To było zabronione. Tak w praktyce wyglądała idea państwa narodowego, w tym wypadku w wersji bułgarskiej (jakoś dziwnie kontynuowana w czasach komunistycznej Bułgarii). Z kolei inna moja znajoma, Greczynka z Nesebyr, pracująca w Poznaniu jako lektor języka bułgarskiego, opowiadała mi, że jej babcia po II wojnie światowej musiała zadeklarować, że jest Bułgarką. Gdyby tego nie zrobiła, to znaczy gdyby chciała pozostać przy swojej greckiej tożsamości, musiałaby opuścić swój dom.

W.T.-K.: Nie straciła na swojej popularności idea z XIX wieku...

J.S.: Idea państwa narodowego została wchłonięta bardzo głęboko. To koncept, który zakorzenił się w Europie na stałe. Babcia mojej koleżanki przyjęła bułgarską tożsamość, mimo że czuła się Greczynką. Gdyby tego nie zrobiła, zostałyby jej zabrane piękny dom, a ona musiałaby wyjechać. Według bułgarskich badaczy, moich kolegów, każdy z mieszkańców wybrzeża ma jakiegoś członka rodziny w Grecji. Nurt literatury marynistycznej w Bułgarii rozwinął się późno, bo Bułgaria to Bałkany, a Bałkany to góry. Oni byli tyłem odwróceniu do morza. Morze było greckie.

W.T.-K.: A stanowisko Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców wobec bałkańskiego dziedzictwa tego państwa?

J.S.: Odzęgnywali się od niego. Europeizowali się. Ciekawym przykładem jest literatura albańska. Autorem *Historii literatury albańskiej*, wydanej po angielsku, jest nieżyjący już badacz Robert Elsie, niemiecki albanolog, znający serbski, zajmujący się też Kosowem. Mam jego *Historyczny słownik Kosova* (2004, *Historical Dictionary of Kosovo*). Elsie nie zgodził się na przetłumaczenie na język polski całej obszernej *Historii literatury albańskiej* (1995, *History of Albanian Literature*), jedynie część została opublikowana w formie czterech cienkich zeszytów, pierwsze trzy to dzieje, ostatni zeszyt jest bibliografią. Historię literatury albańskiej zwykle każdy albanolog wyklada z uwzględnieniem wątków historii powszechnej – maksymalnie rok, ale na **historię literatury albańskiej składają się tożsamościowe warstwy kulturowe znakomicie pokazujące, czym były Bałkany**. W ramach wspólnoty albańskiej można wyróżnić dwa klany rodowe: Gegowie i Toskowie. Gegowie, katolicy, na

północy, Toskowie, prawosławni, na południu. W czasie, gdy na ziemi albańskie wchodzili Osmanowie, kluczową rolę dla historii ziem albańskich odegrał ich wielki obrońca, Skanderbeg. Jako dziecko oddany na dwór sułtana, zislamizowany, uciekł, wrócił do pierwotnie wyznawanej religii, zjednoczył plemiona, walczył, ostatecznie został pokonany. Wtedy na terenie Kalabrii i Sycylii pojawiła się ogromna diaspora albańska. Nadal zresztą jest ogromna. Początki albańskiej literatury wyznacza datowana na XV wiek formuła chrztu w języku albańskim. Zarówno Toskowie, jak i Gegowie uprawiają literaturę religijną, ich modlitewniki to głównie adaptacje. W XVII wieku pojawia się także oryginalna literatura religijna. Wiek XVIII przynosi znaczącą zmianę. Od XV wieku ziemie albańskie pozostają w granicach Imperium Osmańskiego. W XVII wieku, uciekając przed podatkami, islamizuje się Kosovo. To bardzo znaczące zjawisko. Wtedy pojawia się literatura bejtedżinów (bejtexhi/bejtexhinj), czyli wędrownych poetów, którzy tworzą swoją specyficzną poezję – w lokalnym języku albańskim, zapisaną alfabetem arabskim. Stanowi ona paralełę wobec twórczości tego typu powstałej w Bośni, zapisanej alfabetem arabskim w lokalnym języku słowiańskim, a wywodzi się z tworzonej w Hiszpanii w czasach arabskich literatury aljamiado, zapisywanej pismem arabskim i tworzonej w lokalnym języku hiszpańskim. I jest to jakiś **pomost kulturowy** Śródziemnomorza z Bałkanami. Poezja bejtedżinów to niezwykle trudny dział literatury, wymagający od badacza wieloaspektowej wiedzy, literatura z gruntu osmańska, na którą składają się diwany, formy bardzo wyszukane o złożonej strukturze. Najpierw wstęp, czyli hymn pochwalny na cześć sułtana, potem wiersze natury rozmaitej, a zatem refleksyjne, filozoficzne, patriotyczne, liryki miłosne niejednokrotnie kierowane do kochanka męskiego, kuplety podkreślające walory rytuału picia kawy, wreszcie zakończenie w formie hymnu pochwalnego na cześć władcy. Wejście w osmańską kulturę niosło wielkie konsekwencje dla literatury, nie tylko albańskiej. W Bośni zamieszkiwanej przez słowiańskojęzycznych muzułmanów tekst w lokalnym słowiańskim jest zapisany arabskim pismem. W Macedonii z kolei powstają utwory zapisane w języku lokalnym macedońskim słowiańskim, zapisane greckimi literami. W XIX wieku greycyzacja kwitnie na ziemiach macedońskich, to długotrwały proces, poświadczony między innymi zapisami słynnych aleksandreid. **Literatura to ważne spoivo Bałkanów.** Mieszkańcy regionu pielęgnują swoje opowieści o czynach Aleksandra. Adaptacje te rozprzestrzeniają się i krążą po całej Europie. Ich żywotność

jest jednak szczególnie długotrwała na Bałkanach, zwłaszcza na ziemiach macedońskich, z aleksandroidami uprawianymi w lokalnym języku słowiańsko-macedońskim, zapisywanymi alfabetem greckim, spotykamy się jeszcze w XX wieku. To piśmiennictwo jest także kolejnym dowodem konwergencji kulturowej. Mija XVIII wiek, przychodzi wiek XIX i pojawia się idea państwa narodowego. Okres kongresu berlińskiego. Albańskie elity podkreślają autonomię swojej etni, u podstaw której stoi język. Znajdują wpływowych protektorów: Włochy i Austro-Węgry. Szybko tworzą własne państwo. Ono nie jest niezależne, ale – jest. Macedończycy mają trudniej, bo funkcjonują w skomplikowanych kontekstach: religijnym prawosławnym i językowego podobieństwa z Bułgarami.

WT-K.: Konflikt interesów?

J.S.: Tak, konflikt interesów. Ten jego rodzaj możemy również zaobserwować na styku serbsko-czarnogórskim. Podobne procesy: oddzielania się. W swoim tekście o tym, czym jest Macedonia dla Bułgarów, Teresa Dąbek-Wirgowa napisała, że „[...] żadne terytorium nie jest na zawsze przypisane do jakiegoś narodu [...]” (Dąbek-Wirgowa, 1997). Młodzi Macedończycy mówią mi dziś, że czują się tymi, kim chcą się czuć. Ich oponenti na temat przodków dzisiejszych Macedończyków mogą napisać tomy, w których udowadniają, że byli Bułgarami. A moi rozmówcy dzisiaj czują się, chcą być i są Macedończykami.

W kontekście pojawiającego się tu i ówdzie w trakcie naszej rozmowy wątku „peryferyjności” Bałkanów przywołam tu przykład, kiedy to w czasie jednej z konferencji bałkanistycznych na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu młoda badaczka z Instytutu Literatury Bułgarskiej Akademii Nauk zaczęła swoje wystąpienie od konstatacji, że czuje się jak „margines marginesu”, że Bułgaria jest „marginesem”, a ona bada zmarginalizowany okres kultury bułgarskiej. Świadomość marginalności własnej kultury jest głęboko zakorzeniona w bułgarskim myśleniu o sobie samych, właściwie od czasów mnicha Paisija Chilendarskiego. U innych narodów bałkańskich to poczucie marginalności nie występuje w takim stopniu. Bułgarzy czują się ostatnimi spośród wyzwalających się państw bałkańskich. A przecież Albańczycy czy Macedończycy wyzwolili się później. Badaczka oświadcza, że jest z kraju, który jest marginesem, i zajmuje się literaturą, która jest marginesem, a tematem jej badań jest poezja popularna, która powstawała na

początku XIX wieku i była niezwykle interesującym etapem w rozwoju literatury bułgarskiej, w istocie w całości usuniętym poza oficjalny dyskurs narodowy. Literatura, o której mówiła, była pisana XIX-wiecznym bułgarskim, sprzed standardu. Poezja ta była układana na sposób osmański, zaczynała się od pochwały na cześć sultana i tym samym nie pasowała do kształtującego się wzorca, ponieważ miała konstrukcję zakorzenioną w Bałkanach osmańskich, i dlatego musiała zawierać elementy typowe dla czasów osmańskich przemieszane z nowoczesnymi, i tym samym była idealnym przykładem przejścia z jednej formy w drugą. Dla kształtującego się pod koniec XIX wieku kanonu kultury narodowej jednak była nie do zaakceptowania, Bułgarzy w tym czasie (tak, jak wszystkie odradzające się państwa na Bałkanach) odrzucali bałkańską przeszłość, a wraz z nią wszystkie elementy mogące przypominać świat osmański. Dzisiaj badacze badają czasy osmańskie, na Bałkanach istnieją znakomite instytuty bałkanologiczne (w Belgradzie, w Sofii), w których bada się czasy osmańskie, osmańskie elity. Osmańskie elity to byli muzułmanie, co nie oznaczało, że są to Turcy. To mogli być wszyscy: Bośniacy, czyli Słowianie, Albańczycy, Arumuni... wszyscy, którzy się zislamizowali.

W.T.-K.: Kryterium wyznaniowe, a nie kryterium etniczne?

J.S.: Tak. Kryterium wyznaniowe oraz pozycja społeczna określały tożsamość.

W.T.-K.: Pozycję społeczną określało?

J.S.: To, co się robiło.

W.T.-K.: Zawód?

J.S.: Na przykład kupiec oznaczał wysoką pozycję społeczną.

W.T.-K.: A wykształcenie?

J.S.: Istniała w Imperium Osmańskim jakaś droga kariery, którą się odbywało, ale nie w sensie takiego wykształcenia, jak my je dzisiaj rozumiemy. To z całą pewnością. Pozycja społeczna wynikała z różnych okoliczności, także z wykonywanego zawodu.

WT-K.: Pochodzenie etniczne miało znaczenie?

J.S.: W istocie nie, choć pewne etnosy w ramach *rum millet*, czyli ludu rzymskiego (czyli chrześcijan), miały pozycję wyższą, tak jak Grecy, i niższą, jak Bułgarzy. Bułgar oznaczał chłopą prawosławnego, bez tej wiedzy nigdy nie zrozumiemy bułgarskiej walki o autokefalię w XIX wieku, czyli walki o podmiotowość, w istocie walki o autonomię...

WT-K.: Czy zmiana pozycji społecznej była możliwa?

J.S.: Zmiana przychodzi wraz z okcydentalizacją. Jednym z przykładów może być biografia Dositeja Obradovicia, pochodzącego z biednej rodziny Serba z terenów habsburskich. Był to przełom XVIII i XIX wieku. Jego rodzina życzyła sobie, aby Dositej został rzemieślnikiem produkującym kołdry. On jednak wybrał inną trajektorię: wstąpił do zakonu. Uczył się języków. Był to okres, w którym prądy oświeceniowe wśród Serbów habsburskich były bardzo silne, zrzucił zatem zobowiązanie zakonne. Dostępna jest jego autobiografia, pierwsza nowoczesna autobiografia w kręgu Slavia Orthodoxa, choć poza Bałkanami, na ziemiach habsburskich, *Życie i przygody* (1783). Jest w niej zawarta ilustracja, często wykorzystywany portret Dositeja w stroju europejskim, oświeceniowym, w charakterystycznej peruce i równie charakterystycznych białych pończochach, zaś na ostatniej stronie książki – portret mnicha w stroju zakonnym, czyli w tym, który zrzucił. On sam zresztą z lekkim autoironicznym akcentem przyznał się do założenia „grzesznych sukni europejskich”. Utwory Dositeja Obradovicia są drukowane, a nie przepisywane podobnie jak dzieła innego Serba habsburskiego, Jovana Rajicia. Bułgarzy w podobnym czasie, w imperium osmańskim tworzyli piękne kopie, ręcznie przepisywane. Pop Stojko Władysławow/Sofronij Wraczanski przepisywał kopie *Historii słowiańsko-bułgarskiej* Paisija Chilendarskiego, gdy tymczasem *Historia narodów słowiańskich* Jovana Rajicia ukazała się drukiem w Wiedniu w 1794 roku. Nie tylko Dositej Obradović zmienił trajektorię swoich losów. Żyjący w podobnym okresie Sofronij Wraczanski, biskup Wracy, ważna postać dla Bułgarów, poprosił o zwolnienie go z pełnienia funkcji biskupa. Imperium chwiała się w posadach. Był to czas poprzedzający reformę. Wsie były pustoszone przez bandy krdźalich, grabiących ludność. Biskup nie miał szans na zebranie podatków od wiernych, którzy byli bardzo biedni,

a że miał dobre układy z patriarchatem konstantynopolińskim i z Grekami, dostał zgodę i znalazł się na ziemiach rumuńskich. Jego twórczość także stanowi przykład przejścia, obok literatury cerkiewnej był autorem adaptacji utworów świeckich i także autorem oryginalnych utworów. Same zresztą adaptacje to ciekawy temat na Bałkanach. Swój świecki utwór Sofronij Wraczanski, podobnie jak Dositej Obradović, napisał tak zwanym prostym bułgarskim językiem, czyli mową ludu, językiem codziennym. Wyszukany język dzieł teologicznych lub historycznych był ruską redakcją cerkiewno-słowiańskiego. U Serbów to wyraźnie widać. Bułgarzy nie mają tej dyferencjacji. Sofronij, jak sam o tym pisze, odrzuca cerkiewny na rzecz prostego języka, zrozumiałego dla wszystkich, prostego i krótkiego, jak to określa.

W.T.-K.: Dla kogo pisał?

J.S.: Właściwie dla tych, którzy umieli czytać. Tytuł dziełka, w zestawieniu z Dositejem Obradovićem, jest znamienity. Autobiografia Sofronija zatytułowana jest *Żywot grzesznego Sofroniusza* (około 1805 roku), osadzona jest w tradycji hagiograficznej. Tytuł zwraca nas ku przeszłości chociaż książka zawiera treści świeckie. Sofronij przede wszystkim mówi o sobie, co nosi znamiona przejścia, ale w porównaniu z Dositejem, autorem *Życia i przygód*, jest to jednak znacząca różnica. U Obradovicia rezygnacji ze stroju tradycyjnego na rzecz europejskiego, oświeceniowego towarzyszy zmiana poglądów widoczna w twórczości, u Sofronija Wraczanskiego jest trochę inaczej. Był ważną postacią, partnerem dla wysokich dowódców armii rosyjskiej, wspomagał ich informacjami, namawiał ludność, aby udzielała pomocy rosyjskiej armii w kolejnej wojnie rosyjsko-tureckiej. Kończąc niekończący się **wątek nowoczesności i wątek państwa narodowego**, a są to **wątki połączone**, przywołam przykład kolejnej biografii, Bułgara, Georgi Savy Rakowskiego. Niezwykła postać, XIX-wieczna, romantyczna, na poły awanturnik, na poły *kulturтреger*. Za serbskie pieniądze zakłada czasopismo. Unika kary śmierci dzięki Grekom. Jest obywatelem greckim i grecki ambasador na ziemiach rumuńskich, Mavrocordatis, z rodziny fanariockiej ratuje go przed więzieniem i śmiercią. Sava Rakowski świetnie znał grekę, w której pisał swoją korespondencję. Jak już wspominałam, Grecy mieli wysoką pozycję w Imperium Osmańskim. Georgi Sava Rakowski zakłada organizację, spiskuje na ziemiach rumuńskich, nawiązuje kontakty z demokratyczną młodzieżą kre-

teńską, ponieważ chce połączyć kwestię kreteńską z kwestią macedońską. Będąc członkiem organizacji rewolucyjnej działającej na ziemiach rumuńskich, zwierza się ze swoich planów konsulowi rosyjskiemu, który go denuncjuje. Grozi mu więzienie i śmierć i właśnie wtedy ratuje go ambasador grecki z rodziny fanariockiej. Zamieszkujące dzielnicę Fener w Stambule (Konstantynopolu dla Greków, Carogrodzie dla Słowian), rodziny fanariockie obsadzały stanowiska patriarchów i wysokich duchownych w Imperium Osmańskim. Były to rodziny z pochodzeniem arystokratycznym, starożytnym i bizantyjskim, bogate rodziny kupieckie wzbogacone na handlu śródziemnomorskim, miały pieniądze, które trzeba było zapłacić sułtanowi, za stanowisko, patriarcha zresztą niejako odbierał je sobie poprzez system podatkowy. Wysokie sakry biskupie były obsadzane najczęściej przez Greków. Założona przez fanariotów akademія prawosławna była darmowa dla niezamożnej młodzieży prawosławnej. Z majątnej fanariockiej rodziny pochodził ambasador, który pomógł Georgiemu Rakowskiemu wyemigrować do Francji, dzięki czemu uniknął on niechybnej śmierci. Miał nawet studiować na Sorbonie, ale ostatecznie nie dostał na swoje studia oczekiwanych pieniędzy i wrócił. Kontynuował działalność, między innymi założył bardzo ciekawe czasopismo. To przykład bałkańskiego funkcjonowania w XIX wieku. Wielojęzyczny „Dunawski lebed” został założony w Belgradzie, jego założyciel był jednocześnie redaktorem naczelnym. Czasopismo publikowało artykuły w języku francuskim, greckim i w językach lokalnych, w bułgarskiej mowie redaktora naczelnego (Georgiego Sawy Rakowskiego) i w mowie macedońskich Słowian z okolic Strugi, braci Miładinov, Konstantina i Dimitrija. Artykuły pisane po francusku tłumaczyły reszcie Europy, na czym polegała walka Bułgarów o autokefalię, pisane po nowogrecku artykuły były adresowane wyraźnie do patriarchatu. Georgi Sawa Rakowski pisał w bułgarskim, dziewiętnastowiecznym, lokalnym języku sprzed standardu, natomiast bracia Miładinov w swoim lokalnym języku z okolic Strugi, skąd pochodzili. Bracia Miładinov, początkowo hellenofile, później słowianofile, chociaż określali się jako Bułgarzy, mieli też swoją definicję Macedonii, jako małej lokalnej ojczyzny. Jak pisze Profesor Dragi Ćorgiev w rozdziale zawartym w monografii, którą przygotowaliśmy wspólnie z wieloma autorami, *Macedonia, Land, Region, Borderland*, nazwa Macedonia do początku XIX wieku była używana w kontekście dwu tradycji: średniowiecznej bizantyjskiej uformowanej w końcu VIII wieku i starożytnej związanej z państwem

Aleksandra Wielkiego. Nazwą posługiwali się głównie duchowni, nie była używana przez ludność zamieszkującą jej terytorium. Ani autochtoniczna ludność chrześcijańska, ani napływowa muzułmańska nie pozostawiły śladów we własnej tradycji ludowej, które poświadczałyby użycie nazwy. Dopiero w XIX wieku pod wpływem idei Wielkiej Grecji i działalności kartografów greckich nazwa Macedonia zostaje utrwalona w obrębie oryginalnego terytorium, znanego od starożytności. I wraz z tym utrwaleniem pojawiają się dwie konkurencyjne percepcje tego terytorium: grecka, która, powołując się na starożytną przeszłość Macedonii, łączy ją z własną tradycją narodową, druga percepcja jest związana ze słowiańskimi mieszkańcami terytorium i posługuje się argumentem większej liczebności i średniowiecznej tradycji słowiańskiej na tym obszarze. W ramach słowiańskiej percepcji terytorium w XIX i w pierwszej połowie XX wieku rywalizują ze sobą dwa dyskursy, bułgarski i serbski. Słowiańsko-macedońska percepcja terytorium, która rozpoczyna się w końcu XIX wieku (wraz z dziełem Pulevskiego), pozostaje w cieniu pozostałych. Dopiero po II wojnie światowej sytuacja się zmienia, co prawda bałkańska federacja nie powstaje, ale powstaje Republika Macedonii w ramach jugosłowiańskiej federacji. Działający w Sofii Instytut Macedoński zaraz po II wojnie światowej przekazał Macedonii wszystkie materiały. W czasie burzliwych dyskusji nad macedońską nacją, jakie toczyły się w Instytucie Macedońskim w Sofii, podkreślano, że macedońskie odrodzenie – przy bułgarskim – było tłem, ale jednak było. Jeżeli chce się coś zrozumieć z tej historii, trzeba sięgnąć do archiwum Smatrakaleva, bułgarskojęzycznego Macedończyka, którego rodzina wywodziła się z greckiej Macedonii, adwokata, założyciela Macedońskiego Koła Literackiego w Sofii. Michaił Smatrakalev z ogromnym entuzjazmem czekał na bałkańską federację. Całe swoje archiwum przekazał Republice Macedonii. Trzydzieści lat badałam to archiwum. Nieżyjący już Profesor Zoran Todorovski, dyrektor Archiwum Państwowego Republiki Północnej Macedonii, skontaktował mnie z Aco Aleksiejewem, też już niestety nieżyjącym, wieloletnim dyrektorem Archiwum. Aco Aleksiejew znał język polski, był wielkim propagatorem poezji Tadeusza Różewicza w Jugosławii. Bez Jego pomocy utonąłabym w morzu czasopism diaspory macedońskiej. Archiwum poety związanego z Macedońskim Kołem Literackim w Sofii Nikoły Wapcarowa i materiały związane z Kołem Literackim w Sofii w archiwum Smatrakaleva to był klucz, bez którego nie rozwiązałabym wielu zagadek. Dwadzieścia sześć pudeł, nie-

uporządkowanych... Trzydzieści lat pracy, regularnie przyjeżdżałam na miasteczko i pracowałam bardzo intensywnie, nauczyłam się bardzo wiele. Dowiedziałam się o historii słynnego referatu Wapcarowa, dalekiej od jednoznaczności. Ogłosił zaledwie jeden tomik wierszy, a był poetą wybitnym, bułgarsko-macedońskim, oczywiście pisał i mówił po bułgarsku. Tworzył awangardową poezję o proletariacie, nieprawdopodobnie wyszukaną stylistycznie, stosował typowy dla poezji Anny Achmatowej chwyt intymnej rozmowy wplecionej w codzienność. Stosowała go także Elizaweta Bagriana (bułgarska poetka lat 30. XX wieku, związana z elitarnymi kręgami przedwojennej Bułgarii), która umieszczała rozmowę w codzienności ulicy, Wapcarow zaś w zadymionej hali fabrycznej. Wapcarow poznał Smatrakaleva w „Literaturen Kritik”, czasopiśmie lewicowej młodzieży, środowiska tak zwanych jakościowców, tych, którym zależało na połączeniu lewicowej idei z dobrym stylem i dobrym poziomem literackim, czyli kontynuacji awangardowego trendu. Wapcarow i Anton Popov pochodzący, podobnie jak on sam, z Macedonii Piryńskiej zostali wprowadzeni do zakładanego wówczas Macedońskiego Koła Literackiego. Wapcarow był pod wielkim wrażeniem spotkania z młodzieżą z Macedonii Wardarskiej (wówczas znajdującej się w Jugosławii), młodych ludzi mówiących po macedońsku, podczas gdy on sam mówił i pisał po bułgarsku. To spotkanie było dla niego olśnieniem, to było takie tożsamościowe obudzenie. Uznawanie macedońskiego za dialekt bułgarskiego jest zawłaszczeniem. Zwłaszcza, kiedy budzi się tożsamość. Być może w innych okolicznościach byłby to dialekt. Ale narodziła się tożsamość. Na pierwszym zebraniu Macedońskiego Koła Literackiego Wapcarow wygłosił słynny referat, wokół którego narosła cała mitologia, bo nie ma tekstu. Na pierwszym spotkaniu jeszcze nie narodziła się praktyka archiwizowania materiałów, ona jest późniejsza, zaczęła się od następnego zebrania. Kierujący Kołem Smatrakalev odtworzył dla celów archiwalnych to, o czym mówił w swoim pierwszym, inauguracyjnym wystąpieniu Wapcarow już po fakcie wygłoszenia słynnego referatu, piszę o tym w przypisie do podrozdziału poświęconego Macedońskiemu Kołu Literackiemu w monografii *Macedonia: Land, Region, Borderland* (2013). Kolejną ciekawą postacią w kontekście tożsamości bałkańskiej jest pochodzący z terenu Macedonii Żyd, Rafael Moshe Kamhi, który walczył o autonomiczną Macedonię. Posługiwał się wieloma językami. Miał przyjaciół Bułgarów, ponieważ uczęszczał do bułgarskiego gimnazjum. Istnieje dokument (cytuje go w artykule opublikowanym

w Republice Północnej Macedonii: *Rafel Kamhi and the Macedonian Question*), w którym Kamhi pisze, że pewnego razu postanowili nauczyć się bułgarskiego. Wyraźnie odróżnia język, którym oni mówią, to jest macedoński lokalny, od bułgarskiego, którego chcą się nauczyć. Dokument ten jest dostępny w oryginale w kilku archiwach, między innymi w Bułgarskim Archiwum Historycznym w Bibliotece Narodowej w Sofii oraz w archiwum w Salonikach. Kamhi był postacią tragiczną, cudem uratowany przez swoich towarzyszy z WRMO, którzy wystarali się dla niego o pismo od cara Borysa III, został wyciągnięty z transportu do Treblinki jako tak zwany wartościowy Bułgar. Cała jego rodzina niestety została wywieziona do Treblinki. On ocalał. Zmarł w Tel Awiwie w 1980 roku.

W pierwszym numerze „Colloquia Humanistica” opublikowaliśmy tekst-dokument *Granice Macedonii*. Była to rozmowa Theodora Herzla z Ćorĉe Petrovem (Georgi Petrowem), Macedończykiem, który czuł się Bułgarem. Prowadził badania na temat składu etnicznego Macedonii, których owocem była monografia. Szczególnie cenne są w niej dane dotyczące ludności, jednak to nie liczba ludności jest tam kluczowa, ale jak jest ona określana: muzułmanin Macedończyk, Żyd Macedończyk, Albańczyk Macedończyk, Arumun Macedończyk, Macedończycy grekofile, Macedończycy serbofile, Macedończycy bułgarofile i Macedończycy Słowianie.

W.T.-K.: Wielość tożsamości...

J.S.: Tak. Według matrycy religijnej. Macedonia była podzielona między rywalizujące autokefalie. Egzarchatowi bułgarskiemu podlegali Macedończycy bułgarofile. Macedończycy grekofile podlegali patriarchatowi w Konstantynopolu. Macedończycy serbofile podlegali patriarchatowi serbskiemu. To były rywalizujące podmioty, rywalizujące tożsamości. Macedończycy różnie się określali. Macedończyk to przede wszystkim była kwalifikacja terytorialna. Mapa, o której ten dokument mówi, została opublikowana w Rosji w 1890 roku, w 1903 była na sztandarach WMRO w czasie powstania ilindenskigo, w roku 1913 opublikował ją powtórnie przedstawiciel diaspory macedońskiej w St. Petersburgu Dimitrija Ćupovski pod nazwą „Macedonia w całości”, nawiązującą jako żywo do pojęcia/mapy „Bułgarii w całości”. Na podobieństwo tych rosyjskich bab, które wyskakują jedna z drugiej...

WT-K.: ...matrioszek...

J.S.: ...to była macedońska matrioszka, która wyskoczyła z bułgarskiej matrioszki. Założyciel czasopisma „Macedonia” (1866–1872), Petko Sławejkow, założył również czasopismo „Bułgaria w Całości” (1879–1890). Macedończycy wyprowadzili z tego hasło *Macedonia w całości*. Wzajemne głębokie zakorzenie. Węzeł gordyjski.

WT-K.: Hasło miało być apologetyczne czy wręcz przeciwnie?

J.S.: Trudno to określić, raczej inkorporują ideę. A sama mapa? Jak już wspomniałam, została opublikowana w 1890 roku w Rosji, w kalendarzu słowiańskim z zaznaczonym na różowo terytorium, jako mapa etniczna Bałkanów, z wydzieloną Macedonią. I natychmiast zostaje oprotestowana przez państwa bałkańskie, Bułgarię i Serbię, wchodzi na sztandary WMRO. Jest to mapa z czasów Filipa II, opublikowana z jasnym celem politycznym. Obraz Macedonii z czasów Filipa II i Aleksandra Macedońskiego trafia na podatny grunt, przygotowany przez aleksandreidy, popularne czytadło na Bałkanach. Aleksandreidy krążą po Bałkanach w różnych redakcjach i stają się własnością wszystkich. Początek dała grecka wersja aleksandreidy, potem przyszły liczne różnojęzyczne adaptacje. Zdawało się, że to serbska aleksandreida obsługuje głównie słowiańskie Bałkany. Ale, jak wykazał student Wydziału „Artes Liberales” Krzysztof Usakiewicz (rozdział w monografii *Macedonia: Land, Region, Borderland*), serbska aleksandreida, czyli serbski wariant opowieści, została zaadaptowana do nowogreckiego, co potwierdza konwergencję kulturową, od której zaczęłyśmy naszą rozmowę. Aleksander był bohaterem i każdy miał swoją aleksandreidę.

WT-K.: Każdy miał prawo do Aleksandra.

J.S.: Tak. W filmie zatytułowanym *Czyja jest ta piosenka?* bułgarska reżyserka pokazuje historię jednej piosenki, o której pochodzenie pyta w każdym kraju bałkańskim. Padają głosy, że to jest turecka piosenka, że to jest serbska piosenka, że to jest albańska piosenka, że to jest bułgarska piosenka...

WT-K.: Czyja jest ta piosenka? – to dobry tytuł dla tej rozmowy.

J.S.: Tak, to bardzo dobry tytuł dla tej rozmowy. Ten film często był pokazywany podczas organizowanych między innymi w Polsce, na przykład w Toruniu, dni bałkańskich.

W.T.-K.: Przygotowując się do tej rozmowy, korzystałam zarówno z opracowań *stricte* naukowych, jak i z tekstów literatury pięknej: medium, za pośrednictwem którego możemy próbować uchwycić fragment rzeczywistości społecznej, do którego z różnych względów nie mamy dostępu. W tym kontekście książką, która wywarła na mnie wyjątkowe wrażenie, była *Krew za krew* Ismaila Kadare. Malutka mroczna książeczka dotycząca początku wieku, lat poprzedzających wybuch I wojny światowej. Czy coś z kodeksu honorowego Kanun zostało do dziś? Czy w tym wypadku mogę patrzeć na literaturę jako źródło poznania, czy taki sposób patrzenia będzie nadużyciem?

J.S.: Tak, można tu traktować literaturę jako źródło.

W.T.-K.: Niekończący się łańcuch zabójstw?

J.S.: Może tak być. Kanun to prawo zwyczajowe, albańskie, ale **całe Bałkany miały prawo zwyczajowe**. Ja w swoich zbiorach mam Kanun po macedońsku, Macedończycy go przetłumaczyli, z bardzo dobrym wstępem Ferida Muhicia. Mam bułgarskie prawo zwyczajowe zebrane przez Marina Drinowa oraz macedońskie prawo zwyczajowe zebrane przez badaczy macedońskich. To są odmiany tego samego, lokalne warianty, tak jak kuchnia. Prawo zwyczajowe jest na Bałkanach wspólne. Kanun powstał przed wejściem Osmanów, to prawo z czasów przedosmańskich, które później zostało spisane. Jest to kodeks honorowy, w ramach którego obowiązuje vendetta, czyli zemsta krwi, ale też w wielu wariantach narodowych Kanunu, w objaśnieniach, komentarzach, można przeczytać, że bardzo często rodziny, rody, które były z jakiegoś powodu skłócone, przede wszystkim jednak starały się dogadać, znaleźć sposób porozumienia. Zemsta była ostatecznością. Oczywiście, to się zdarzało. I funkcjonuje do dzisiaj, nie tylko na terenie Albanii, ale na przykład słyszałam w Macedonii od etnografów relacje z badań. Także o konflikcie między prawem zwyczajowym i prawem państwowym danego kraju.

W.T.-K.: Kolizja wartości?

J.S.: Tak. Albańczycy z Kosowa przekraczają nielegalnie granice, przedostając się na teren Macedonii w ucieczce przed prawem zwyczajowym: przed vendettą.

W.T.-K.: Takiego „uciekiera”, gdziekolwiek by był, ściga dalej mściciel krwi?

J.S.: Tak, to dalej funkcjonuje jako silny kodeks honorowy. **Prawo zwyczajowe to kolejny argument w dyskusji na temat spójności Bałkanów.** W regionie istnieją rozbudowane ogromne rody. System pokrewieństw jest niesłychanie skomplikowany.

W.T.-K.: Ten system jest wspólny dla wszystkich krajów bałkańskich?

J.S.: Tak, dla wszystkich. Dlatego pisanie na przykład o plemiennej strukturze u Albańczyków czy u Czarnogórców jest nadużyciem, bo rozbudowany system rodowy jest wszędzie, jak Bałkany długie i szerokie. Bałkańskie wesela to uroczystość trwająca tydzień.

W.T.-K.: Czy historia Bałkanów dowodzi bankructwa idei narodowej?

J.S.: Ryzykowne stwierdzenie, ale – tak.

W.T.-K.: Dowodzi?

J.S.: Myślę, że tak. **Europa nie zrozumiała systemu miletów.** Rzeczpospolitej Obojga Narodów też nie zrozumiała. To była demokracja szlachecka, która się potem wynaturzyła, ale – była demokracją. Był to jakiś koncept. Rzeczpospolita przepadła, Imperium przepadło, uratowała się Turcja, która wyłoniła się jako państwo narodowe z imperium, podobnie jak inne państwa narodowe. Todorova pisze o sytuacji chłopów w Imperium jako jednej z kilku jego jasnych odsłon...

W.T.-K.: Sytuacji chłopów zdecydowanie lepszej w Imperium Osmańskim niż w Rzeczpospolitej szlacheckiej. I tu trzeba upatrywać jednej z głębokich przyczyn jej upadku, o czym coraz więcej się dzisiaj pisze. Ale zasadniczo nasza dyskusja nie jest o nas, ale o Imperium.

J.S.: Imperium Osmańskie to była na tamte czasy **swoista demokracja miletów**. Specyficzna demokracja osmańska, demokracja w pewnym sensie. Ale ma Pani rację, że w pakiecie z Oświeceniem, edukacją, pięknymi ideami weszła idea państwa narodowego. Nikt wtedy nie wiedział, jak ona zadziała. Nikt nie wiedział, jak to się skończy. Uważam, że **edukacja przyniosła dobro, a idea państwa narodowego na Bałkanach od razu zaczęła przynosić same szkody**. Kolega z wydziału Artes Liberales, niegdyś doktorant, obecnie doktor zadał mi na seminarium pytanie o przyczyny krwawych wojen na Bałkanach. Posłużyłam się wtedy Mazowerem i odpowiedziałam, że odpowiedzialna za nie jest idea państwa narodowego – takie rezultaty przyniosła dla krajów bałkańskich. Zostały wytyczone granice w sposób może nie aż tak sztuczny, jak zrobiono to w Afryce, bo podział nastąpił zgodnie z pasmami górskimi i liniami rzek, ale był to podział odgórny. Podział nastąpił zgodnie z przyjętym konceptem. Za wszystkimi wojnami na Bałkanach stały koncepty państwa narodowego: San Stefańska Bułgaria, dawna Serbia, Wielka Idea w Grecji, Prizreńska Albania..., ciekawą książkę o idei starej/dawnej Serbii opublikował doktor Bogdan Trifunović, mój były doktorant (*Memory of Old Serbia and the Shaping of Serbian Identity*. Warszawa 2015 [„Colloquia Balkanica”, Vol. 3]).

W.T.-K.: Idea narodowa o proveniencji XIX-wiecznej została na Bałkany przyniesiona przez obcych. Przez wielkie mocarstwa.

J.S.: Tak. Przez wielkie mocarstwa.

W.T.-K.: Nawiasem mówiąc, o ile pamiętam, to Todorova zwraca uwagę, że wojny nie były bałkańskie, były jugosłowiańskie. A przyglądający się w swoim *opus magnum* bilansowi wojen jugosłowiańskich Misha Glenny stawia nam przed oczami daty – 1878, 1914, 1940, 1999 – i konkluduje, że interwencja zewnętrznych sił na Bałkanach zawsze dla krajów bałkańskich kończyła się tragicznie.

J.S.: Nikt nie wiedział, czym skończy się idea państwa narodowego. I nikt nie zdawał sobie sprawy, że wprowadzając wraz z edukacją ideę państwa narodowego na Bałkany, wypuści dzina z butelki. Że idea – zwłaszcza tam – zadziała, jak zadziałała. Mocarstwa zachodnie, Rosja i Turcja rozdawały wtedy karty,

geopolityczny układ sił był niezmiernie skomplikowany, starałabym się raczej postrzegać to zjawisko w kontekście ówczesnej świadomości, tak jak historycy często mówią, to był etap rozwoju, etap myślenia. Nie myślano w innych kategoriach. **Nie widzieliśmy perspektywy zwierząt, bo jesteśmy antropocentryczni.** To jest perspektywa, która pojawia się stosunkowo niedawno: perspektywa innego widzenia, innego w sensie etnicznym, innego religijnie, innego seksualnie, wreszcie innego w postaci tego innego naprawdę, czyli **perspektywy na przykład zwierzęcia, której nie znamy i której się tylko domyślamy.** To jest perspektywa, która pojawiła się stosunkowo niedawno na skalę na tyle powszechną, że o niej dyskutujemy. Staram się widzieć myślenie europejskie w tych kategoriach, **pewnego rozwoju świadomości.** Europa tak myślała, uważała Bałkany za zacofane, Turcję za chorego człowieka Europy, który jest niereformowalny, trzeba go rozparcelować i dać wolność podbitym narodom. To był pewien etap myślenia, który przyniósł straszne efekty. Obowiązywało przekonanie, że narody bałkańskie czekały na pomoc europejską, czekały na interwencję... Rosja funkcjonowała poprzez zmitologizowany obraz cara oswobodziciela, na którego także się czeka.

W.T.-K.: Rosja kulturowo była bliska Serbii i Bułgarii.

J.S.: Odkąd w końcu XVIII wieku (od pokoju w Küçük Kaynarca z 1774), Katarzyna II została obarczona protektoratem nad prawosławnymi, Rosja zaczęła prowadzić inną politykę w stosunku do prawosławnych na Bałkanach (Greków, Albańczyków, Rumunów) i inną w stosunku do Słowian prawosławnych (Serbów, Czarnogórców, Bułgarów, Słowian macedońskich). To jest **czas ideologii.**

W.T.-K.:

Pomimo [...] olbrzymich ruchów ludności [zwłaszcza w czasie długiej wojennej dekady 1912–1922 – uzup. W.T.-K.] ani jeden kraj bałkański nie osiągnął pożądanego ideału europejskiego państwa narodowego – etnicznej i religijnej jednorodności. Pod tym względem Bałkany łączy z Europą Wschodnią wspólne kłopotliwe położenie. Już w XV wieku (a w Anglii znacznie wcześniej) Europa Zachodnia zaczęła, z różnym powodzeniem, dążyć do homogenizacji na olbrzymią skalę (hiszpańska rekonkwista, wydalenie

Żydów z Anglii w XII wieku, wojny religijne we Francji i Niemczech), co w połączeniu z silnymi rządami dynastycznymi położyło podwaliny pod przyszłe państwa narodowe. Twierdzenie, jakoby nieodłączną wartością Zachodu stanowiła „demokratyczna organizacja społeczeństwa [...], która polega m.in. na istnieniu wolnych miast, niezależnej przedsiębiorczości, systemu stanowego i wielu innych charakterystycznych cech strukturalnych trudnych do przedstawienia w sposób naoczny” [...] – co, zsumowane, pozwoliło Europie Zachodniej teleologicznie dotrzeć do demokracji – domaga się ponownego rozpatrzenia. Demokracja jako system polityczny stała się w rzeczywistości atrybutem zachodnioeuropejskich państw narodowych dopiero w XX wieku (a w przypadku Niemiec dopiero po drugiej wojnie światowej), a więc już po tym, jak w poprzednich stuleciach osiągnęły one godną podziwu, choć niezupełną jednorodność etniczną i religijną oraz dyscyplinę społeczną – często za cenę ludzkiego życia i działań moralnie dwuznacznych.

Todorova, 2014: 375

Byłoby znacznie lepiej, gdyby kryzys jugosłowiański, nie bałkański, przestano wyjaśniać w kategoriach bałkańskich duchów, pradawnych bałkańskich waśni, pierwotnych bałkańskich wzorców kulturowych i przysłowiowego bałkańskiego kotła czy beczki z prochem, ale by zastosować do niego te same racjonalne kryteria, których Zachód używa wobec siebie: samostanowienie jako przeciwieństwo nienaruszalnego *status quo*, prawa obywatelskie i prawa mniejszości, autonomia etniczna i wyznaniowa, perspektywy i granice secesji, równowaga między dużymi i małymi narodami i państwami, rola instytucji międzynarodowych [...]. Amerykańscy dziennikarze narzekają na rozbitcie własnego społeczeństwa (paradoksalnie nazywając ten proces „bałkanizacją”), podczas gdy ich politycy i sojusznicy przypieczętowali nie potencjalną, ale rzeczywistą bałkanizację Jugosławii, przyjmując bezwarunkowo zasadę samostanowienia. Nie podważamy prawomocności procesu secesji i samostanowienia, wzywamy tylko do nazywania zjawisk po imieniu i zdania sobie sprawy z możliwych konsekwencji. To doprawdy subtelna ironia losu – przyglądać się przywódcom oczyszczonych już narodów Europy Zachodniej, którzy pięćdziesiąt lat po najbardziej odrażających wydarzeniach w historii tychże wznoszą ręce w geście przerażenia i bombardują (słowem i czynem, bezpiecznie schowani za przywództwem amerykańskim) byłych Jugosłowian, aby umożliwić im zachowanie „różnorodności etnicznej”. Pragną urządzić *Volksmuseum*

wielokulturowości w tym zakątku Europy, po tym jak umożliwili rozpoczęcie dokładnie odwrotnego procesu.

Todorova, 2014: 398–399

Nadszedł czas, by z pokorą zastanowić się nad rezultatami eksportowania idei państwa narodowego do społeczeństw będących mozaikami etniczno-wyznaniowymi i tworzenia mozaiki państw narodowych w miejsce mozaiki narodów [...]. Należałoby także okazać więcej pokory, formułując teorie tak zwanego organicznego rozwoju społeczeństw Europy Zachodniej prowadzącego do powstania państw narodowych. Państwa te ukształtowały się bowiem w rezultacie kilkusetletniego stosowania inżynierii społecznej – wojen etniczno-religijnych i wysiedleń (czystki etniczne) towarzyszących procesowi centralizacji – oraz pod wpływem zasadniczo wrogiego stosunku do heterogeniczności, który doprowadził w końcu do powstania ustrojów stosunkowo homogenicznych, a te z kolei „organicznie” przekształciły się w nowoczesne państwa narodowe. Jest to oczywiście uproszczenie złożonego procesu, ale jednak uproszczenie konieczne, by ukazać moralne racje leżące u jego podstaw. Prostowanie dziejów Europy Zachodniej swoją drogą, ale z pewnością nie zwalnia to Bałkanów z odpowiedzialności, bo bałkańscy politycy i intelektualiści tak samo nie mają prawa przedstawiać imperium osmańskiego i Turcji jako źródła wszelkiego zła. Nie mają prawa winić ich za wszystkie nieszczęścia i błędy, żeby określić się wobec zdemonizowanego Innego i w tym wypadku uciec się bardzo dosłownie do orientalizmu.

Todorova, 2014: 400–401

To jeden z najważniejszych (dla mnie) momentów w książce Marii Todorovej. „Uporzędkowali” swój stan posiadania (skojarzenie z Baumanowską koncepcją „ogrodu” jest tu dojmujące): wypędzili lub wymordowali swoich Innych, wyruszyli w pozaeuropejski świat, aby go grabić, „nawracać” i zniewalać jego mieszkańców i chcą nam dawać lekcję w kwestii wartości? Na jakiej podstawie? Na jakich fundamentach opiera się ta kultura? „Jaka Europa? [...] co to jest właściwie ta słynna Europa? Gdzie jest ta Europa? Czego chce ta Europa?” (Krlęża, 1977: 69).

J.S.: To jest prawda, tylko nie można robić z tego zarzutu. Każde państwo, każda kultura rozwija się zgodnie z jakąś trajektorią. Tak, tam były wojny

religijne potwornie krwawe, we Francji, w całej Europie, dobrze o tym wiemy. To były potworne wojny, ale w XVII wieku się skończyły.

W.T.-K.: Pani Profesor europejskie wojny nie skończyły się w XVII wieku. Niczego się nie uczymy?

J.S.: Oczywiście, ma Pani rację: po wojnach religijnych przyszły inne... człowiek się uczy bardzo powoli, świadomość zmienia się powoli... Todorova podaje fakty i ma rację, ale nie można mówić, jakim prawem Europa poucza? A takim prawem, że Europa jest krytyczna w stosunku do siebie.

W.T.-K.: Pomnik Leopolda II w Brukseli stoi...

J.S.: Władze niektórych belgijskich miast zdecydowały się usunąć pomniki Leopolda, więc jest reakcja na protesty. Niektórzy nie są krytyczni, ale niektórzy są w tej Europie krytyczni. Zawsze, wcześniej, później pojawi się ktoś, kto skrytykuje, kto powie, że powinniśmy uderzyć się w piersi.

W.T.-K.: Niektórzy Europejczycy są krytyczni wobec dorobku Europy.

J.S.: Wielu Europejczyków jest krytycznych wobec kolonialnego dziedzictwa Europy. Na Bałkanach jest znacznie mniej krytycznych postaw wobec siebie samych, wobec własnej przeszłości, a w każdym razie niechętnie się o tym mówi publicznie przed cudzoziemcami, i o tym Todorova bardzo jasno mówi, na Bałkanach (od XIX wieku po dziś dzień) najchętniej w roli głównego winnego umieszcza się imperium osmańskie i czasy osmańskie nazywane „jarzmem”...

W.T.-K.: Mój zasadniczy problem wobec takiego podejścia w tym i innych miejscach tej rozmowy jest następujący: Bałkany – nie tylko geograficznie, ale i kulturowo – są częścią Europy. Stąd mam w sobie bardzo poważny opór przeciwko przeciwstawianiu hiperbolizowanej Europy, w rozumieniu: Zachodu Europy – Bałkanom. W moim rozumieniu Europa to mozaika budowana (proces trwa nadal) z wielości elementów, w tym, między innymi, przez Francję i Niemcy oraz Serbię i Macedonię Północną.

J.S.: Kultura europejska to kultura samokrytyczna. Można wskazać kontrargumenty, powiedzieć, że się też nie uczy, dlatego że choćby w czasie ostatnich wojen w Jugosławii popełniono w Bośni wiele błędów. Pod każdą szerokością geograficzną można wskazać miejsca i wydarzenia, gdzie jakiś niezrozumiały opór materii doprowadzał do tragedii. Gdzie pomoc nie dotarła, mimo że powinna była... Jeśli natomiast chodzi o Europę jako mozaikę, na którą składają się Francja, Niemcy, ale także Polska, ale także Serbia i Macedonia Północna, to nie mam nic przeciwko takiej koncepcji Europy..., zresztą, kiedy Bałkany zaczęły się okcydentalizować, w XIX-wiecznej prasie (o której wcześniej mówiłyśmy) używano określenia turecka Europa zamiast Bałkany, to była świadoma droga do Europy.

W.T.-K.: Czasem nie trzeba szukać daleko. Wystarczy spojrzeć na swój własny kraj w kontekście uchodźców.

J.S.: W najśmielszych oczekiwaniach nie przypuszczałam, że Polska będzie miała taki stosunek do uchodźców. Ja byłam wychowana w wyobrażeniach: „za naszą i waszą wolność” i po prostu mi się to w głowie nie mieści.

W.T.-K.: Napisałam artykuł zatytułowany być może mało subtelnie: „Wstydzę się, że jestem stąd. Kilka słów o ucieczce od godności”. Połowa tekstu to przywołania konkretnych materiałów źródłowych, fakty, daty, miejsca, liczby dotyczące polskich uchodźców na świecie. Było co przytaczać. Dwadzieścia milionów Polaków poza granicami kraju. Ktoś kiedyś udzielił im gościny, na przykład Rumunia udzielająca pomocy Polakom uciekającym z kraju po ataku Niemiec hitlerowskich na Polskę (która wkrótce dołączyła do paktu trzech, państwo sojusznicze Hitlera udzielające pomocy jego wrogom...). Przydałoby się nieco krytycyzmu w stosunku do własnych postaw.

J.S.: Najtrudniej ocenić własny naród, bo siedzi się w środku. Trzeba by się wyobcować, stanąć na zewnątrz, ale wtedy się tęskni, więc się mitologizuje...

W.T.-K.: Słysząc czasem takie głosy od przedstawicieli Polonii amerykańskiej komentującej wydarzenia polityczne w kraju pochodzenia. Mam wtedy wrażenie, że z daleka wcale nie widać wyraźniej.

Pani Profesor, obrazy przyrody na Bałkanach. Temat mi szczególnie bliiski, dla ilustracji którego dobór cytatów był szczególnie trudny. Tak wiele ich było... Ograniczyłam się zatem do następujących:

strandża

Najdalej wysunięte na południowy wschód pasmo górskie Europy. Powierzchnia: dziesięć tysięcy kilometrów kwadratowych. Wiek: trzysta milionów lat. Łańcuch zaczyna się na wschodzie przy Morzu Czarnym i opada na zachodzie ku równinom Tracji. Uformowały go nachodzące na siebie płyty kontynentalne, których ostatnim tworem jest Bosfor. Kaniony rzek Strandży ukształtowane zostały przez ciągle obniżający się brzeg Morza Czarnego. I choć najwyższy szczyt pasma ma zaledwie tysiąc trzydzieści jeden metrów, człowiek czuje tutaj, że jest blisko gwiazd – zbyt blisko. Po tureckiej stronie nazywają to pasmo Yıldız, gwieździstym.

Ponieważ Strandżę ominęła ostatnia epoka lodowcowa, jest ona siedliskiem roślin pochodzących z trzeciorzędu, niczym położone na świeżym powietrzu muzeum, w którym występują gatunki reliktowe, w tym stary dobry *Rhododendron ponticum* sadzony również w innych częściach świata, ale tylko tutaj występujący nieprzerwanie od początku ery kenozoicznej. W tym rajy ptaków, płazów i ssaków, w którym żyje też ponad dwadzieścia gatunków gadów, jedno jest pewne: choć ludzi nie ma tu zbyt wielu, nigdy nie jest się w lesie samotnym.

Kassabova, 2019: 34–35

Czy ktoś w ogóle policzył ciała zabitych podczas wojny zwierząt? Miliony wróbli, wron, rudzików, myszy polnych, rozerwanych lisów, zwęglonych kuropatw, szczurów, zburzonych krecich schronów, opancerzonych żółwi zmiażdżonych przez pancerne czołgi – ich ogromne odpowiedniki... Nikt nigdzie nie zinwentaryzował tej śmierci. Nigdy nie zdawaliśmy sobie dostatecznie mocno sprawy, co wyrządziliśmy zwierzętom w trakcie wojny, w trakcie bombardowań. Gdzie się chowają, co dzieje się w „dzikich” mózgach naszych „towarzyszy i braci w bólu” (*fellow brethren in pain*), jak nazywa ich w swych pismach Darwin.

Gospodinow, 2018: 187–188

Gdybym miał nakręcić dalszy ciąg *Undergroundu*, to już znam jego koniec. Tym razem to nie ziemia by się rozstała, lecz niebo. Tego rodzaju myśli

prowadziły mnie na skraj przepaści, gdzie zdesperowanemu człowiekowi trudno się zatrzymać i nie stracić przytomności umysłu. Aby nie popaść w śmiech i patos, pokazałbym malutką mysz wysuwającą nos ze sportowego buta, który dostałem po jakimś wojskowym w czasie swojej krótkiej kariery sportowej. Gryzoń wbiłby wzrok w ryse na nieboskłonie. Nie musiałyby wykonywać żadnej rundy honorowej. Mysz odegrałaby rolę koryfeusza z greckich tragedii. W tej historii o końcu planety Ziemi, którą opowiedziałbym w drugiej części *Undergroundu*, owa mysz zadałaby głośno pytanie:

– Gdzie ja jestem w tej historii?

Po czym dodałaby zawiedziona:

– Czy ludzie naprawdę musieli tak lekkomyślnie zmarnować swoją szansę? To, że dążyli do własnej zagłady, to ich sprawa, ale dlaczego poświęcili również nas, całą resztę mieszkańców Ziemi?

Kusturica, 2014: 346–347

J.S.: Jestem przed pisaniem tekstu do tomu, do którego zaprosił mnie Profesor Jerzy Axer. Tom będzie poświęcony obrazom natury. Wymyśliłam sobie ten tekst w oparciu o pisarzy, poetów pozostających w owym „rozkroku” bułgarsko-macedońskim. Stawiam pytanie, w jaki sposób używają oni **natury jako wyznacznika własnej tożsamości**. Myślę tu między innymi o poezji Wapcarowa i przedstawionej przez Smatrakalewa na posiedzeniu Macedońskiego Koła Literackiego analizie wiersza poety. Wiersz jest dialogiem z tożsamością jego autora. Z jednej strony pokazuje bohaterów ruchu rewolucyjnego Macedonii, założycieli WMRO, ruchu, który zaowocował powstaniem ilindeńskim, niechcianym przez zwolenników autonomii Macedonii w ramach imperium. Z drugiej strony pokazuje góry Piryn, piękną, nieujarzmioną przez człowieka przyrodę, synonim wolności. Tu chciałabym nawiązać do praobrazu bałkańskiego – do Bałkanu. Nazwa „Bałkany” wywodzi się od gór Bałkan, ale słowo „bałkan” pisane małą literą odsyła do każdej góry na Bałkanach w każdym języku słowiańskim, jest pochodzenia tureckiego i oznacza przestrzeń wolności. Góry zwykle były tak pokazywane, bo też przyroda bałkańska kilkadziesiąt lat temu była dziewicza, niezniszczona przez człowieka, mogła być przestrzenią wolności, dla współczesnego pisarza Georgi Gospodinowa (pamiętam jego debiut, byłam wtedy w Bułgarii, to był tomik haiku *Lapidarium*) już tak nie jest, bo okres komunistycznej Bułgarii kompletnie zmienił bułgarski krajobraz, zniszczył go... bułgarskie wybrzeże Morza Czarnego, przed II wojną

światową nazywane w „Wiadomościach Literackich” bułgarską riwierą, jeszcze w latach 50. XX wieku było dzikie, piękne, dzisiaj jest zabudowane w całości brzydkimi hotelami, które zniszczyły jego urok... Literaturę marynistyczną trudniej znaleźć na Bałkanach, można ją spotkać u Greków, przede wszystkim wyspiarskich. Literatura bałkańska to głównie pejzaże górskie: wysokie szczyty, kotliny...

W.T.-K.: U Andricia jest ich co niemiara...

J.S.: U wielu pisarzy. **Góry są synonimem wolności i nieujarzmionej przyrody.** Występują w niejednym nurcie literackim, ciekawe reprezentacje znajdując u twórców balansujących na granicy kształtującej się tożsamości. Przykład inny niż Andrić, inny niż Jovkov, inny niż Wapcarow to XIX-wieczny bułgarski podróżnik, dziennikarz i pisarz, propagator pieszych wędrówek, Aleko Konstantinow. Inni pisarze z obecnymi w ich twórczości wątkami przyrody, których można tu wymienić, to Živko Čingo, mój ulubiony pisarz macedoński, oraz Danilo Kiš, którego także bardzo lubię, ale jego twórczość porusza inne kwestie...

W.T.-K.: W fazie przygotowawczej do tej rozmowy Pani Profesor zwróciła moją uwagę na Goce Smilevskiego. Przyznam, że o ile wśród pisarzy bałkańskich młodego pokolenia Georgi Gospodinow swoją *Fizyką smutku* mnie zachwyił, o tyle Goce Smilevski ani swoją *Rozmową ze Spinozą* ani *Siostrą Zygmunta Freuda* jakoś mnie nie porwał. Wręcz przeciwnie. W pierwszej z wymienionych książek epatowanie naturalistycznym motywem zakrawa w moim odbiorze na miano obsesji, podczas lektury drugiej czułam się zagubiona: czego właściwie narrator lub autor próbuje dowieść. Z literatury o relacjach człowieka z innymi niż on sam elementami świata przyrody zachwyliły mnie *Czasy kóz*. Niezwykły urok ma w sobie ta niewielka książeczka o świecie postrzeganym z perspektywy dziecka. Świecie tak naprawdę straszny, w który Luan Starova porywa czytelnika bez reszty. Nie mogłam się od tej malutkiej książeczki oderwać. Chyba szczerłość przekazu współgrająca z prostotą opisu decydują o jej uroku.

J.S.: Goce Smilevski to pisarz światowego formatu.

WT.-K.: Nie odbieram mu literackiego kunsztu, zwłaszcza w sytuacji lektury zapośredniczonej tłumaczeniem, mówię jedynie, że ta literatura mnie osobiście nie przekonuje. Tak jak mnie nie przekonuje twórczość na przykład Vargasa Llosy w niektórych jej odsłonach w przeciwieństwie do prozy Cortazara, którego uwielbiam, a przecież obydwaj wielkimi pisarzami latynoamerykańskimi światowego formatu byli. Skomplikowanymi ścieżkami podążają nasze literackie upodobania...

J.S.: U Starovy jest bardzo wiele wątków przyrody. On ją naprawdę czuje. Moja doktorantka pisała o nim pracę, o jego sadze bałkańskiej.

WT.-K.: Przetłumaczonej w całości?

J.S.: Nie, tylko *Czasy kóz* są przetłumaczone na język polski, ale właściwie one chyba są najlepsze z całej sagi. Jest druga część *Czasów kóz*. Wątek przyrody pojawia się u niego bardzo intensywnie.

WT.-K.: Równorzędnie wobec wątku ludzi, w czym pewnie nie ma niczego dziwnego, bo przecież zarówno my, jak i istoty pozaludzkie jesteśmy częścią systemu przyrody.

J.S.: Ma Pani rację. To jest ten sam poziom. Wątek ludzi u Starovy pojawia się równorzędnie z wątkiem przyrody. Jego powieść *Czasy kóz* zwykle czytało się w perspektywie krytyki ustroju, ośmieszenia Jugosławii czasów Tity, ustroju z absurdalnymi zarządzeniami urzędniczymi. Teraz czytamy ją także w innym kluczu, nie tylko jako inteligentną satyrę polityczną osadzoną w bałkańskiej historii, ale także w kluczu **paralelności perspektywy ludzkiej i zwierzęcej**, którą wcześniej nieświadomie pomijaliśmy. W tej chwili bardzo wiele na temat tej paralelności perspektyw mówi się i pisze. Myślę, że to jest przykład książki, która zapowiadała ten typ pisarstwa. Luan Starova jest zresztą uroczyzm rozmówcą.

WT.-K.: Wspomniany wcześniej przez Panią Profesor Živko Čingo: przeczytałam *Wielką wodę* i *Daleko stąd, u nas w Paskvii*. Zbiory niezwyklej małych form o wielkiej sile wyrazu. Upodobałam sobie *Śmierć ogrodnika*. Dojmująco strasznym obrazem wydała mi się *Walka z pożarami*...

J.S.: Nurt przerażających obrazów bałkańskich, nagromadzenia okropności, jest również jakąś cechą Bałkanów. Moja koleżanka, Profesor Małgorzata Borowska, przetłumaczyła z oryginału greckiego dwa poematy macedońskiego i bułgarskiego poety Grigora Prličeva, poemat *Armatol* (1860, *Αρματπολος*) opublikowany w 2012 roku w „Colloquia Humanistica” i poemat *Skanderbeg* (1862, *Σκενδερμπεης*) teraz w czasie pandemii, w przyszłym roku go opublikujemy. Grecy Skanderbega uważali za swojego, Albańczycy – za swojego. Nie miał może tak wyjątkowego statusu jak Aleksander Macedoński, ale także był postacią transbałkańską. Profesor Borowska systematycznie dokonuje przekładów literatury greckiej z czasów Grecji bałkańskiej i pobalkańskiej. Umieszcza je w formule *Arcydzieła Literatury Greckiej*. I to są arcydzieła pokazujące nam zupełnie inną greckość: **greckość zakorzenioną w Bałkanach**. Seria Profesor Borowskiej nie pokazuje nam Grecji z jej tak cenionym w Europie antycznym dziedzictwem, ale jej zakorzenienie w Bałkanach, którego Grecy jako pierwsi się wyrzekli, po nich Serbowie i Bułgarzy, i wszyscy pozostali. Jedną z przetłumaczonych przez nią powieści dotyczyła potwornej bałkańskiej biedy. Biedy, której my nie potrafimy sobie wyobrazić. Powieść tak przygnębiająca, że chyba nie byłabym w stanie jej przeczytać. Uświadomiłam sobie jednak, że powieść ta ma bałkańskie kontynuacje. Podobny klimat występuje u bułgarskiego ekspresjonisty Antona Straszimirowa. Widać więc, że pisarze bałkańscy podejmowali te same tematy, wzajemnie się inspirowali. **Nagromadzenie obrazów zła**, ponurych historii, okrutnych zdarzeń to również cecha bałkańska, tak jak i **tradycja wielojęzyczności piśmiennictwa**. W XVIII wieku Serbowie pisali nieczytelnym dla szerszej publiczności językiem, ruską redakcją cerkiewno-słowiańskiego, ale w tej redakcji powstawały dzieła teologiczne i historyczne, uważane przez nich za literaturę wysoką, jej odbiorcami było kilka osób. Jednocześnie pisali także poematy czy modlitewniki, które były całkowicie czytelne, bo pisane w mowie serbskiej tamtego czasu, przykład: Jovan Rajić, który swoją czterotomową *Historię narodów słowiańskich* napisał w ruskiej redakcji cerkiewnosłowiańskiego, a poemat *Bój zmija z orłami* mową serbską, ale zarazem w formie trzynastozgłoskowca (zarezerwowanym dla dzieł wysokich), który nie bez kozery jest w serbskim dyskursie edukacyjnym nazywany „polskim” trzynastozgłoskowcem. Wynika to z dróg wpływu, po prostu format trzynastozgłoskowca trafił do literatury serbskiej poprzez utwory anonimowego poety w formie trzynastozgłoskowca, nawiązujące do epigramatów Jana Kochanowskiego, Wacława Potockiego

i Wespazjana Kochowskiego. Inny przykład: Georgi Sava Rakowski, o którym już mówiłam z racji wielopoziomowej biografii. Dziewiętnastowieczny pisarz, którego dziennikarskie teksty pisane z ogromnym oddechem, zaangażowane, pełne wigoru, do tej pory się czyta, bo są napisane mową bułgarską tamtego czasu, z kolei jego wspomnienia pisane są pięknym, bujnym stylem, utkane bałkanizmami – jakże bogate, ale przez tę leksykę mniej zrozumiałe, dla współczesnego czytelnika konieczny jest słowniczek wyjaśniający. Z drugiej strony poemat oceniany przez niego samego jako najważniejszy w twórczości – nie do czytania... Pisany sztucznym językiem, na poły wymyślonym, na poły zakorzenionym w cerkiewszczyźnie, anachroniczny, nadęty, okropny. Podobna przypadłość w zakresie użycia języka dotyczy Grigora Prličeva. Pisał w grece, a znał grekę znakomicie. W pierwszym poemacie balansował pomiędzy aktualną wersją kształtującego się oficjalnego języka a językiem ludowym. I to był ciekawy balans. Drugi, pisany z intencją doskonałości literackiej, był nieznośnie koturnowy. Historycznie te zjawiska są niezwykle ciekawe. Zarówno Grecy, jak i pozostali mieszkańcy regionu uprawiali literaturę wielostopniową. Z jednej strony potrafili pisać bardzo dobrze, jasno i zrozumiale, z drugiej zaś styl uznawany przez nich samych za najlepszy, najdoskonalszy, w istocie swojej był nieczytelny i pretensjonalny. Był stylem kształtującego się języka i kształtującego się kanonu literackości, ciągłego jeszcze wyboru. Gdy przestawiali się na drogę europejską i układali się w państwa narodowe, wszyscy wybierali język ludu. Różne były wersje tego języka, język pieśni u Vuka Karadicia, język prosty u Dositeja czy język prosty i krótki Sofronija Vračanskiego. Były to języki, które oni nazywali „naroden”, czyli ludowo-narodowy, nieprzetłumaczalna na język polski zbitka semantyczna, oznaczająca lud i naród równocześnie. **Lud, który staje się narodem.** Język zrozumiały, a zatem powszechny, język niski, który miał awansować do stylu wysokiego, ale zanim awansował, funkcjonował w fazie i formie przejścia, języka w różnych wariantach. Wracając do wątku okrucieństwa, język wchodzący w nowy obieg kulturowy tworzy realizm bałkański. Taki, który ma pokazać wszystko, pokazuje więc i to, język, który, jak to ma miejsce w prozie Strazimirowa, służy ewokowaniu ponurego obrazu Bałkanów. To oczywiście część obrazu regionu. Imperium osmańskie tworzyło swoistą demokrację miletów, ale państwo narodowe przyniosło powolną likwidację analfabetyzmu. Okres imperium osmańskiego miał swoje ciemne i jasne strony. Mieszkańcy imperium wypracowali sobie rodzaj bałkańskiego *modus vivendi*, i dawało to dobre

rezultaty. Nie można twierdzić, na podobieństwo przekazu wyemancypowanych dyskursów narodowych (w XIX i w XX wieku), że literatura chrześcijańska była uprawiana wyłącznie w klasztorach, że wszelką działalność Turcy tępili, palili, niszczyli... Niezupełnie tak było. Serbowie odzyskali autokefalię, odnowili ją w Peci. Reasumując, były to **czasy niejednoznaczne**. Gdy imperium miało się lepiej, wszystkim działo się lepiej, gdy imperium podupadało, wszystkim działo się gorzej. W imperium elity szukały też drogi reformy, co stanowiło kontekst dla rewolucji młodotureckiej, jej uczestnicy początkowo współpracowali z ruchem macedońskim. Wszystko to składa się na obraz Bałkanów.

W.T.-K.: Wyjść poza antropocentryzm, czy to możliwe?

J.S.: Moja doktorantka Maria Kuglerowa pisała o Starovie i jego sadze. W swojej niezwykle oryginalnej interpretacji zastosowała psychologiczną obudowę teoretyczną. Była to analiza podejmująca dyskusję z antropologicznym postrzeganiem człowieka w centrum wszechświata, uwzględniająca alternatywy, czyli wątki integralnie wpisane w twórczość Starovy...

W.T.-K.: ...u którego kozy zostają usytuowane w centrum ludzkiego świata.

J.S.: Kozy u Starovy są uczłowieczone. To samo dzieje się u niego z rybami.

W.T.-K.: „Wronie oko” Gospodinowa, co by nam powiedziało?

J.S.: Poczynając od jego pierwszej książki, tomiku poetyckiego *Lapidarium*, bardzo cenię Gospodinowa. Jednak porównując go ze Starową, jasno widać, że to inne pokolenie. U Starovy wątek antropocentryczny współlistniejący ze zwierzęcym to jego naturalny temat, nie chcę przez to powiedzieć, że u Gospodinowa – nie, ale po prostu Starova jest na Bałkanach pierwszy, jest przedstawicielem innego pokolenia, Gospodinow mógłby być jego synem... w prozie Gospodinowa wątki zwierzęce są tak samo naturalne, jak u wielu młodych pisarzy w Polsce, na świecie..., w pisarstwie Luana Starovy wyprzedzają swój czas.

W.T.-K.: Doświadczenie życia?

J.S.: Tak. Gospodinow to człowiek miasta. Kiedy w latach 1979–1980 przyjechałam do Bułgarii, to był kraj bez psów. Na Bałkanach spotykało się koty, bardzo piękne zresztą.

W.T.-K.: Mam koleżankę, która wielokrotnie odwiedzała Turcję. Była nią zafascynowana, z jednym wyjątkiem. Zgodnie z jej relacją, ludzie, przynajmniej ci spotykani przez nią w przestrzeni publicznej, mieli obrzydliwy stosunek do psów. Zastanawiałam się nad przyczynami tego zjawiska. Dziedzictwo osmańskie?

J.S.: W jakimś stopniu pewnie tak. Kiedy przyjechałam do Bułgarii w 1984 roku, sytuacja nieprawdopodobna: mnóstwo, mnóstwo psów. Oczywiście przede wszystkim w Sofii, „rewia mody” psów rasowych.

W.T.-K.: Okcydentalizacja?

J.S.: Tak, okropnie nachalna... Gdy nastął kryzys w latach 90., te psy zaczęły być porzucane. Watahy bezpańskich, głodnych psów biegały po mieście. Ich widok to był ponury obraz. Kolega z Instytutu Literatury je dokarmiał. W Macedonii było inaczej. Tam nie było „mody” na ogromne rasowe psy. Zwykle były one małe, zwyczajne, w ogóle nie rzucały się w oczy, za to koty bałkańskie się zauważa, są bardzo specjalne, często rude o śmiesznie rozstawionych uszach...

W.T.-K.: Kolejny obraz: zwierzęta w realiach wojny.

Tragiczny los mieszkańców Sarajewa dzielą z nimi psy, koty, gołębie, krowy... To sprawia, że sarajewski obóz śmierci wydaje się jeszcze straszniejszy i trudniejszy do zniesienia. Po mieście włóczy się kilkaset wygłodniałych psów. Nie biegają. Jak starzy i chorzy ludzie, stąpają niepewnie, z opuszczonymi głowami, niemal nie reagując na dźwięki, na przechodniów. Sporo jest między nimi wczorajszych domowych ulubieńców, karmionych Pedigree Palem. Właściciele niektórych zginęli, inni je opuścili. Nie mogli ich zabrać ze sobą albo nie mieli czym ich karmić. Nieprzyzwyczajone do bezpańskiego życia, rasowe psy łaszą się do przechodniów, „proszą” o opiekę...

W lipcu zauważono, że wiele psów ma na nosach białą pianę. W Wydziale Weterynarii stwierdzono, że to nie była wścieklizna. Jednak nie udało się

ustalić przyczyny zjawiska. Psy też cierpią od granatów, pocisków, i to masowo. Psów inwalidów (głównie z urazami nóg) jest co niemiara.

Nauka powinna się też zająć sarajewskimi ptakami. Na przykład gołębiami, które nie reagują na granaty, wróblami, które nie ćwierkają... Coś się też stało nielicznym krowom z dzielnic położonych na stokach wzgórz. Ich mleko zsiada się po piętnastu minutach!

Ogród zoologiczny w Dolinie Pionierskiej został bez lokatorów. Umarli albo zostali zabici. Byli niczyi, na linii frontu. Dobrzy ludzie nie mogli im dostarczyć pożywienia. Źli zaś opowiadali, jakoby lwia parę karmiono „serbskimi dziećmi”...

Sarajewo to piekło i grobowiec dla świata zwierząt. One też doprowadzane są do obłądu, mordowane.

Vuković, 2000: 141–142

Czy po zakończeniu tamtej wojny, ktoś się o nie upomniał? Pokazał światu ludzi ich historię? O ile mi wiadomo, Vuković był wyjątkiem. Wśród nielicznych systematycznych opracowań wątku ofiar wojny i, generalnie, ofiar ludzkiej chciwości, bezwzględności i okrucieństwa z pewnością trzeba wymienić *Zwierzęta w okopach. Zapomniane historie* oraz *Zwierzęcy punkt widzenia. Inna wersja historii* Érica Barataya. To wątki, które trudno przebijać się do ludzkiej świadomości. Zakłócają dobre samopoczucie.

J.S.: To pewnie byłby temat na kolejną długą rozmowę. Wracając do Starovy, dla mnie on jest na wskroś bałkański. U niego koza, tak jak koń u Čingą to istoty, które są obok nich. Z którymi oni się wychowali. U Gospodinowa to jest wątek zapośredniczony przez nową świadomość. Zapośredniczony przez nowy stan świadomości. U Starovy i u Čingą jest zdecydowanie inaczej. Inaczej jest u onegdaj bardzo popularnego, a dziś dziwnie zapomnianego pisarza bułgarskiego Jordana Radiczkowa. Podczas studiów napisałam esej *Groteska w prozie Živka Čingą i Jordana Radiczkowa*. Nieżyjący już pisarz, autor uroczej książeczki dla dzieci *My, wróbelki*, napisanej właśnie z założonej perspektywy wróbelka, Radiczkow posługiwał się groteską, dawała oddech, na moment wyzwalała go od potwornie zideologizowanej literatury bułgarskiej tamtego czasu. Utwory sceniczne Radiczkowa były grane na polskich scenach. Inny przykład to uprawiający satyryczną groteskę Iwajło Petrow. Bułgaria była jedynym krajem bloku sowieckiego, oprócz Albanii, ale Albania to osobny przypadek, w którym

realizm socjalistyczny obowiązywał aż do upadku systemu. Pisarze mieszkali w blokach na wzór radziecki, mieli duże, piękne mieszkania i znajdowali się pod ścisłą kontrolą. Pamiętam pewną sympatyczną bułgarską lektorę, która przyjechała do Polski w latach 80., po stanie wojennym, była zachwycona tym, że u nas wtedy mówiło się w sposób jawny o prześladowaniach politycznych. W Jugosławii nie było realizmu socjalistycznego, pisarze otwarci na różnorodność kierunków w sztuce, ale niechby ktoś spróbował skrytykować Tite...

WT-K.: Naga Wyspa czekała. Ta obecna później u Kusturicy, *Tata w podróży służbowej*.

J.S.: Dragoslav Mihailović...

WT-K.: ...i jego *Kiedy kwitną tykwy* (*Kad su cvetale tikve*).

J.S.: Powieść bardzo dobrze przetłumaczona przez Dorotę Jovanę Ćirlić. Warto sobie uświadomić także, jakie konotacje ma słowo „tikva” oznaczające w żargonie „głowę”. „Kwitnące tykwy” to „rozkwaszone głowy”.

WT-K.: Fraza, która dobrze współgra z zawartością książki.

J.S.: Tak. To pierwsza powieść serbska, wtedy dla mnie jugosłowiańska, którą przeczytałam oczywiście po polsku, czytałam ją jeszcze w liceum, zanim zdecydowałam o swoim przyszłym kierunku studiów. Wtedy nie znałam podtekstów odnoszących się do Nagiej Wyspy (Goli Otok). Na jej temat pisał nie tylko Jezernik, ale w 2016 została opublikowana bardzo dobra monografia Katarzyny Taczyńskiej, analizująca serbski dyskurs na temat Nagiej Wyspy, pokazująca doświadczenie męskie i kobiece (*Dowcip trwający dwa i pół roku. Obraz Nagiej Wyspy w serbskim dyskursie literackim i historycznym końca XX i początku XXI wieku*).

WT-K.: W jednej ze swoich książek w centrum swojej uwagi sytuuje Pani Profesor figurę Milewowskiego barbarzyńcy:

[...] tak jak Iwan z poematu 150 000 000, [Milewowski *homo barbarus* – uzup.
WT-K.] chce być rodzimy i uniwersalny równocześnie. Wyrasta z bułgarskiej

ludowo-narodowej gleby. Jest ucieleśnieniem „rodzimości” brutalnej, surowej, prymitywnej, zbarbaryzowanej, a więc jest nową interpretacją skodyfikowanego przez bułgarskich neoromantyków mitu ludu-narodu [...], który miał swe korzenie w mitotwórstwie narodowym epoki bułgarskiego odrodzenia. Równocześnie jednak Milewowski dziki potrzebuje świata. Chce być europejski i uniwersalny. Ale inaczej niż Iwan Majakowskiego czy Błokowski Scyta, nie ma w sobie narodowej nienawiści do Okcydentu, do Europy. Jeśli nienawidzi, to raczej po nietzscheańsku, Europy sytego mieszczaucha, Europy filistra. Tym samym Milewowski barbarzyńca postaciuje surową rodzimość wpisaną w uniwersum. Jest symbolem łączącym w sobie dwie perspektywy czasowe: przeszłość i przyszłość, pamięć mitu z nadzieją utopii.

Sujecka, 1996: 71

Europejskie dziedzictwo kulturowe czerpie z wielu źródeł. Europa to nie wyłącznie (Adam) Smith, Voltaire, Rousseau, Kant czy Hegel. Na tradycję składa się zarówno dorobek „centrum” (cokolwiek to słowo dzisiaj znaczy), jak i dorobek „peryferii” (cokolwiek to słowo dzisiaj znaczy). Ale przecież Europa to nie cały świat. Zatem jakie wątki kraje bałkańskie wnoszą w ogólnoludzkie (europejskie i pozaeuropejskie) dziedzictwo kulturowe?

J.S.: To bardzo ważny temat. Bałkany wniosły coś, czego nikt z nas mieszkających poza regionem nie zauważył. Wniosły **demokrację miletów**. Imperium Osmańskie ma fatalną recepcję. Kiedy w ubiegłym roku na kongresie bałkanistów w Bukareszcie mówiłam o demokracji miletów, historycy z Turcji byli bardzo zaskoczeni. Oni są przyzwyczajeni do frontalnej krytyki wszystkiego, co osmańskie. Jest grupa osmanistów, wśród nich Profesor Dragi Ćorgiev z Macedonii Północnej, proponujących inne niż wyłącznie negatywne paradygmaty. Badacze Bałkanów ze świata to doskonale wiedzą, ale do szerszych kręgów opinii publicznej w Europie ten głos się słabo przebija. A ja na tym kongresie mówiłam między innymi także o elitach osmańskich inicjujących okcydentalizację Imperium. Okcydentalna Bitola jest dziełem elit osmańskich. Dla mnie **demokracja miletów to wartość regionu. Wartość, której nie pozwolono zaistnieć, ponieważ wszyscy inni byli owładnięci ideą narodową jako wykładnią nowoczesnego państwa**, doskonałym rozwiązaniem, które okazało się bardzo niedoskonałe. Tak jak Pani powiedziała,

Europa nie jest monolitem. Są kraje pograniczne jak Hiszpania, Portugalia, Polska, Ukraina, Białoruś, Litwa... Są Bałkany, ale wszyscy mamy ten europejski trzon.

W.T.-K.: „[...] najbardziej złożony i najmniej zrozumiany region Europy” (Gleny, 2012).

J.S.: Pewien znacznie starszy ode mnie kolega podczas jakiejś uroczystości zapytał mnie, a byłam świeżo po obronie doktorskiej, dlaczego właściwie wybrałam slawistykę? Odpowiedziałam, że są ludzie, którzy lubią powtarzać siebie i tacy, których ciekawią ci inni, różniący się od nas samych. Ja należę do tej drugiej kategorii. Kiedyś organizowałam konferencję, z której powstał tom *Terytorializm i tożsamość*. Profesor Szacka zwróciła mi uwagę, że przywiązanie do własnego terytorium należy do cech prymarnych. Każde zwierzę zaznacza własne terytorium. My też chcemy mieć kawałek przestrzeni. Egzystując w niej, albo jesteśmy ciekawi innego świata albo zamykamy się w osobności, w powtórzeniu. Wszystko, co nie takie jak my, jest głupie, gorsze, beznadziejne...

W.T.-K.: Zamykamy się, kiedy się boimy.

J.S.: To prawda. Ktoś, kto się nie boi...

W.T.-K.: ...jest bardziej otwarty, także na ryzyko: nie wiadomo, co jest po drugiej stronie, a otwierając przestrzeń siebie, stajemy się bezbronni... Trudno o konkluzję tak złożonej, wielowątkowej rozmowy. Przytoczę zatem pewien cytat, który unieważniając (w moim przekonaniu) podziały geograficzne, odsłania jeden z zasadniczych rysów kultury bytów ludzkich. W książce autorstwa Pani Profesor, *Ikona domu*, w jej rozdziale poświęconym belgradzkim nadrealistom *Słowo alternatywnego świata i świat alternatywnego słowa (Belgrad surrealistów)* czytamy:

Podział na Wschód z jednej i Zachód z drugiej strony już nie istnieje. Duch, duchowość każdej rzeczy, która jest największą siłą, wszystko wiąże i unosi na falach myśli, które są niebem nad całym stworzeniem. I kiedy wszechmocny

duch chce, Zachód jest na Wschodzie, a Wschód na Zachodzie. [...] W jednej chwili, [...] na różnych krańcach ziemi, [...] ludzie mają podobne problemy, zbieżny stosunek do życia, dochodzą do podobnych wniosków.

Ristić, 1970, za: Sujecka, 2001: 103

Bardzo dziękuję.

Anna Ziębińska-Witek

„...historia świata to historia ludzi...”

WT-K.: Pani Profesor, zanim poproszę Panią o wspólne pochylenie się nad muzealnymi reprezentacjami pamięci, chciałabym – tytułem swoistego wprowadzenia albo odpowiedzi na pytanie: Po co to wszystko? – zarysować pewien kontekst natury ogólnej. Kiedy dawno temu zastanawiałam się nad problematyką badawczą, jaką chciałabym uczynić przedmiotem swojej refleksji, doszłam do skądinąd mało odkrywczego wniosku, że jest pewne całkiem proste kryterium wyboru, które wraz z upływem lat, czyli wraz z intensyfikacją jednostkowej świadomości/wrażliwości (przy z gruntu idealistycznym, ale niekoniecznie pozbawionym podstaw założeniu, że owa intensyfikacja następuje), zyskuje na znaczeniu. Fundamentalnym założeniem badawczym, jakie stało u źródła wszystkich moich pytań, był walor społecznej istotności. Katastrofa klimatyczna (i wszystkie jej konsekwencje z utratą bioróżnorodności na czele) oraz nierówności społeczne (i wszystkie ich konsekwencje z erupcją gniewu klas wyzyskiwanych wobec klas uprzywilejowanych na czele) to największe wyzwania naszych czasów. Żyjemy w łonie europejskiej kultury, z której dokonania jesteśmy dumni: racjonalizm, nowoczesność, humanizm, postęp, prawa człowieka... W ramach tej kultury oraz jej kapitalistycznej praktyki przez setki lat bez skrępowań korzystaliśmy z zasobów nie-wyłącznie-naszej planety. Badania ekspertów wyraźnie pokazują mapę geograficznych dysproporcji w kontekście zużywania jej zasobów. Dzisiaj już wiemy, że zasoby te nie są niewyczerpane. Wiemy, co (między innymi) należy zrobić, aby przeciwdziałać katastrofie: zmniejszyć konsumpcję wszystkiego. Czy zatem najbardziej inwazyjny element systemu jest/będzie w stanie zrezygnować ze swojej uprzywilejowanej pozycji? Jakie są warunki możliwości zmiany społecznej? Czy potrafimy przemyśleć nasze fundamentalne wartości u samych ich podstaw? Czy jesteśmy gotowi na zasadniczą zmianę ekonomicznego paradygmatu? Badacze interdyscyplinarni wywodzący się między innymi z obszaru nauk przyrodniczo-społecznych powinni podjąć każdy możliwy wysiłek, aby ze stworzonymi na skalę planetarną przez nas samych problemami się mierzyć.

Pierwszym krokiem na drodze do zmiany ku nieantropocentrycznej wizji świata jest zainicjowanie oraz trwanie w procesie przeobrażania świadomości kolejnych grup społecznych. Ten fundamentalny namysł nad antropocentrycznie zorientowaną kulturą, który daje asumpt do przemyślenia naszych fundamentalnych wartości i wypracowania dobrych praktyk, może odbywać się na różnych polach i w różnych miejscach. Jednym z takich miejsc jest muzeum.

Czy jest miejscem, które każe nam mierzyć się z ograniczeniami naszej kultury? Czy jako instytucja społecznego oddziaływania wpływa na kształtowanie krytycznego spojrzenia stanowiącego warunek *sine qua non* każdej zasadniczej zmiany? I wreszcie, co nasze upamiętnienia mówią o naszej kulturze: dowodzą jej twórczego potencjału czy raczej kapitulacji humanistycznego rozumu? Jeżeli Pani Profesor pozwoli, chciałabym, aby nasza refleksja poruszała się wokół podobnie zarysowanych zagadnień problemowych.

Najważniejsze książki, które nadały kierunek moim przygotowaniom do tej rozmowy, to: *Holocaust. Problemy przedstawiania*; *Historia w muzeach. Studium ekspozycji Holokaustu*; *Muzealizacja komunizmu w Polsce i Europie Środkowo-Wschodniej* oraz *Muzea w kulturze współczesnej*. Ich lektura pomogła mi w wyeksponowaniu wątków, o których rozjaśnienie chciałabym Panią Profesor w tej rozmowie prosić. Pierwszy z nich dotyczy projektu „rażąco narcystycznego” (Ziębińska-Witek, 2018: 101):

Rok 1914 i I wojna światowa to na brukselskiej ekspozycji punkt zwrotny w dziejach Europy, gdyż traumatyczny konflikt zbrojny, sam w sobie katastrofalny, stanowił początek kolejnego stulecia, będącego tłem dla narodzin dwóch zbrodniczych systemów – komunizmu i narodowego socjalizmu. Demokracja parlamentarna rozwijała się w praktyce jednocześnie z dyktaturami: sowiecką i niemiecką. Oba totalitaryzmy są na ekspozycji zestawione, na wielkich monitorach pojawiają się fragmenty dokumentalnych filmów pokazujących marsze i parady z monumentalnymi portretami wodzów i symbolami obu reżimów. Różnice ideologiczne nie są zaakcentowane, ale już na tym etapie reprezentacji towarzyszy dysproporcja. Totalitaryzm nazistowski jawi się jako gorszy, głównie ze względu na konsekwencje, czyli Holokaust, któremu poświęcona jest nie tylko osobna gablota, ale nawet oddzielna salka zatytułowana „Pamięć o Holokauście”. Ofiarom komunizmu, gułagom, terrorowi stalinowskiemu, głodowi na Ukrainie nie poświęcono na wystawie aż takiej uwagi. To oczywisty znak czasów, jako że dyskurs dotyczący Zagłady jest od przynajmniej 20 lat bardzo silny na Zachodzie i mocno wpływa na kształtowanie pamięci o wojnie i nazizmie. Jestem ostatnią osobą, która podważałaby wagę nazistowskiego ludobójstwa, jednak na ekspozycji poświęconej historii Europy powinna zostać zachowana równowaga, gdyż jej brak może być krzywdzący dla ofiar innych masowych zbrodni. Teza, że „Zagłada europejskich Żydów pod względem skali stopnia biurokratyzacji nie znajduje

porównania z żadnym innym wydarzeniem w historii" [...], sama w sobie jest dla wielu badaczy (nierewizjonistów) kontrowersyjna [...], nie mówiąc o tym, że nie wspomina o innych ofiarach Holokaustu.

Ziębińska-Witek, 2018: 102

Uderzająca wydaje mi się lokalizacja Domu Historii Europejskiej – Brussels, Park Leopolda – w kontekście której przychodzi na myśl pytanie: Co składa się na reprezentacje historii Konga Belgijskiego (1877–1960) rozszerzonej o historię francuskiej, brytyjskiej, niemieckiej, holenderskiej, hiszpańskiej, portugalskiej, niemieckiej i włoskiej kolonizacji w Domu Historii Europejskiej? W akapicie poświęconym pamięci i dziedzictwu czytamy:

Wcześniejsze [poprzedzające wiek XIX – uzup. WT-K.] lata i epoki ujęte są na wystawie w dość ogólnikowy zestaw haseł stanowiących podstawę do mówienia o wspólnej pamięci i kulturowym fundamencie europejskim: chrześcijaństwo, oświecenie, demokracja, kapitalizm, praworządność, humanizm, państwo narodowe, filozofia, rewolucje, komunizm, ale także kolonializm, handel niewolnikami, ludobójstwo i terror państwowy. Każde z tych zagadnień symbolizowane jest przez jeden obiekt, np. figurkę papieża, kajdany czy grę planszową „Strajk!”, w którą grywała rodzina Marksa.

Ziębińska-Witek, 2018: 102

Próbuję sobie wyobrazić pojedynczy obiekt, który udźwignąłby ciężar symbolu reprezentacji stuleci historii europejskiego kolonializmu i przyznaje, że wyobraźni mi nie starcza. Świadomość problematyczności kolonialnych form reprezentacji każe stawiać pytania, spośród których to o istotę i właściwości naszej kultury należy do kluczowych. Czy jest ona w stanie podjąć autorefleksję nad trajektorią własnego rozwoju („rozwoju”)? Czy swoje wielowiekowe wstydlive uwikłania potrafi postawić w centrum własnej uwagi? Czy kultura nie zdająca sobie sprawy i nie zdająca sprawy z uwikłania w eksploatację ludzi potrafi zaprzestać (samobójczej dla siebie i zabójczej dla innych) eksploatacji planety? Czy Dom Historii Europejskiej mógłby posłużyć jako laboratorium autorefleksji, która ma swoje konsekwencje?

A.Z.-W.: W koncepcji Muzeum Historii Europy chodziło przede wszystkim o wybór, którego tam dokonano, tworząc ekspozycję, a który Pani odczytała

jako zacieranie pewnych problemów, na przykład tych związanych z kolonializmem oraz innymi zjawiskami reprezentującymi trudne dziedzictwo, kłopotliwe dziedzictwo.

W.T.-K.: Kłopotliwe dla Europy?

A.Z.-W.: Tak, oczywiście. Przede wszystkim dla Europy. Muzeum było tworzone z myślą głównie o europejskiej publiczności. Trzeba zacząć od tego, że ono, jak każde muzeum historyczne, nie odzwierciedla jakiejś prawdy o przeszłości. **Żadne muzeum historyczne nie odzwierciedla jakiejś „obiektywnej” prawdy o przeszłej rzeczywistości.** Ponadto muzea historyczne w swoich celach są zmienne, co jest uwarunkowane społeczno-polityczno-kulturowym kontekstem, w którym funkcjonują.

W.T.-K.: I który współtworzą.

A.Z.-W.: Tak. Kiedy pod koniec XVIII wieku muzea jako instytucje publiczne powstawały, były bardzo silnie ukierunkowane na koncept kształtowania się narodu, gdyż w owym okresie powstawały państwa narodowe. W wieku XIX cele ekspozycji zostały nieco zmienione i muzea stawały się organami służebnymi dla dyscyplin naukowych. Pokazywano w nich nowe teorie, testowano je, cele edukacyjne były mocno wyeksponowane. Jednak należy podkreślić, za działalnością muzealną zawsze stał określony cel, prezentacja określonej wizji świata, przyrody, nauki, historii, przeszłości, a zatem nigdy nie chodzi tu o obiektywne odzwierciedlenie. Nie widzimy przeszłości w muzeum, widzimy to, co dla nas przygotowano, obiekty, które wyselekcjonowano, ustawiono w odpowiedniej kolejności, nadano im znaczenie. Muzeum Historii Europy powstało po to, aby pokazać, że istnieje byt o nazwie tożsamość europejska. Jest to zaplanowana konstrukcja. Pani zwróciła uwagę na jego lokalizację: park Leopolda.

W.T.-K.: Lokalizacja, która zgrzyta...

A.Z.-W.: Tak, zgrzyta. Jednak budynek imienia Eastmana, w którym to muzeum zostało umiejscowione, mieścił klinikę stomatologiczną dla ubogich dzieci, który to fakt...

WT-K.: ...nieco neutralizuje aksjologiczną przepaść.

A.Z.-W.: Poza tym pewnie przy wyborze lokalizacji brano pod uwagę względy praktyczne: budynek znajduje się nieopodal siedziby Parlamentu Europejskiego. Zatem ci wszyscy, którzy przyjeżdżają do Brukseli oglądać nowoczesne budynki Parlamentu Europejskiego, brać udział w różnych wydarzeniach, jednocześnie mogą do muzeum wstąpić i zobaczyć, kim Europejczyk jest.

WT-K.: I kim jest?

A.Z.-W.: No właśnie! Nie jestem zachwycona tym muzeum, na razie mówię tylko o celach...

WT-K.: ...zakładanych przez twórców ekspozycji.

A.Z.-W.: Tak. Celach możliwych do odczytania na ekspozycji. Zakładamy, że ta tożsamość Europejczyka jest totalną konstrukcją. Nie jest czymś, co w jakiś sposób „twardo” istnieje, natomiast może być skonstruowane. Unia Europejska jest bytem bardziej namacalnym i mieszkańcy krajów członkowskich czują się jej obywatelami, jedni bardziej, drudzy mniej...

WT-K.: Można sobie tę tożsamość europejską wymyślić albo pomyśleć, jak kto woli, i w Domu Historii Europy oglądamy efekty tego wymysłu lub namysłu twórców wystawy na temat konstruktów pod nazwą: tożsamość europejska?

A.Z.-W.: Tak. Oni szukają wspólnych fundamentów dla Europejczyków, a zatem nie jest to historia osobnych państw europejskich. Twórcy bardzo mocno to podkreślają: muzeum nie jest zlepioną historią Anglii, Francji, Polski, Niemiec... Ekspozycja poszukuje elementów wspólnych – i złych, i dobrych, chwalebnych i wstydlivych fundamentów stanowiących dziedzictwo europejskie. Dlatego kolonializm, o który Pani pytała, funkcjonuje jedynie hasłowo, tak samo jak humanizm, oświecenie czy niewolnictwo...

WT-K.: Kolonializm został potraktowany przez twórców wystawy powierzchownie, ponieważ wyszli z założenia, że był zjawiskiem typowym dla

niektórych państw europejskich, tworzy dziedzictwo niektórych z nich, a zatem w skład wspólnej tożsamości europejskiej nie wchodzi?

A.Z.-W.: Nie, jak najbardziej wchodzi. Może powiem, jak wygląda zwiedzanie wystawy. To nie jest muzeum tradycyjne, skupione na kolekcji, liczba obiektów jest stosunkowo niewielka. Każdy zwiedzający zostaje wyposażony w tablet i w swoim własnym języku, a są tam dostępne wszystkie języki urzędowe krajów członkowskich Unii Europejskiej, może zwiedzać ekspozycję. Każdemu z haseł, które wymieniałam, składających się według twórców wystawy na owo dziedzictwo europejskie, najczęściej podporządkowany jest jeden obiekt, tylko i wyłącznie – symbol. Kolonializm reprezentowany jest przez afrykańskie przedstawienie europejskiego żeglarza, XVI-wieczny obiekt z Beninu, Afryki Zachodniej...

W.T.-K.: ...zrabowany przez najeźdźców...

A.Z.-W.: ...pokazujący, jak Afrykanie widzieli Europejczyków. To jest obiekt, który w pewien sposób odnosi się do kolonializmu. Tak sobie to wymyślono. Dużo gorzkich słów skierowano pod adresem muzeum, bo każdy z odwiedzających poszukuje historii swojego kraju. Polacy krytykują je za to, że w ich opinii za mało uwagi poświęca się tam „Solidarności”, papieżowi i temu, jak Polacy pokonali komunizm. A akurat o tym jest tam sporo. Podkreślę: to muzeum nie jest o historii Europy, ono ma za zadanie stworzyć europejską tożsamość, poszukać jej.

W.T.-K.: Poszukać, przy założeniu, że istnieje...

A.Z.-W.: Muzeum nie pomija konfliktów, wiele miejsca poświęcono dwóm wojnom światowym, ale nie waloryzuje ich pozytywnie, poprzez podkreślanie heroizmu i bohaterstwa walczących. Pokazując cywilne ofiary wojen, wskazuje, że tylko wtedy, kiedy uznamy, że dużo nas łączy, będziemy w stanie coś zbudować. Wystawa jest pochwałą wspólnoty. Rozpoczyna ją przywołanie mitu Europy, pokazanie, że Europa jest pewną ideą. A to, że bardzo dużo nas dzieli, jest oczywiste. Intencja twórców jest jasna. Chcieli mówić o wspólnych nam fundamentach i perspektywach na przyszłość.

WT.-K.: Przemilczeli to, co nas dzieli w obrębie bytu zwanego Europą i przemilczeli to, czego powinniśmy się wstydzić? My – Europejczycy.

A.Z.-W.: Wystawa nie pomija dziedzictwa trudnego, traktując je trochę jako przestrożę. Każdy zwiedzający odnajdzie także i wysłucha na wystawie wątków europejskiej historii kolonialnej, niewolnictwa, kapitalistycznego wyzysku, nikt się od tej historii nie uchyla. To wątki, które nie zostały pominięte, ale trudno powiedzieć, aby były silnie wyeksponowane, raczej zostały potraktowane bardzo hasłowo.

WT.-K.: W kontekście ogromnej liczby obejrzanych wystaw, jak Pani Profesor oceniłaby Dom Historii Europy?

A.Z.-W.: Dom Historii Europy jest zbyt minimalistyczny i w związku z tym momentami niezwykle powierzchowny. Mam zresztą wątpliwość, czy nie był to projekt już u samych swoich podstaw beznadziejny. Dom Historii Europy? Historia Europy? Jakie elementy tej historii wyeksponować? Żaden zwiedzający nie będzie zadowolony. Tak jak Pani zaznaczyła, wątek narcystyczny pojawił się w ocenie tej wystawy, zarzut, że twórcy malują laurkę ku chwale Europy. Bardzo dużo jest na temat tego, co świetnego wnieśliśmy do cywilizacji, cały wiek XIX, wynalazki... Z drugiej strony, to muzeum zwraca się do nas z pytaniem, do każdego z odwiedzających, niezależnie od jego kraju pochodzenia: czy jesteś Europejczykiem? Co to dla ciebie znaczy? Co znaczy dla ciebie: Europa? Co znaczy dla ciebie, że żyjesz tu? I to dziedzictwo dobre i niedobre, kłopotliwe – co znaczy? Polacy zdecydowanie z kolonializmem się nie utożsamiają...

WT.-K.: Z polskim kolonializmem na Ukrainie?

A.Z.-W.: Podejrzewam, że się nie utożsamiają. Oczywiście jest to często poruszany temat: czy w ogóle można tutaj mówić w tych kategoriach? W Domu Historii Europy chodzi chyba o to, żebyśmy uznali, że wszystko to, co widzimy na wystawie, jest w jakiś sposób naszym dziedzictwem. Temat dziedzictwa, pamięci jest tam bardzo silnie zaznaczony. W kontekście wspomnianego tutaj Leopolda chciałabym przywołać przykład pewnego muzeum, które zwiedziłam tuż po jego otwarciu: Królewskie Muzeum Centralnej Afryki.

W.T.-K.: Jego twórcy pochodzą z Afryki?

A.Z.-W.: No właśnie! Niezmiernie ciekawa jest historia tego muzeum. Położone jest niedaleko Brukseli w Tervuren, powstało w 1898, a jego początek i geneza powstania jest na wskroś kolonialna. Ekspozycja miała promować Wolne Państwo Kongo na wystawie światowej w Brukseli w 1897 roku. Przedstawiała kolonializm w chwalebny światło włącznie z eksponowaniem niesławnego ludzkiego zoo.

W.T.-K.: Eksponaty muzealne w postaci ludzi?

A.Z.-W.: Tak. Ekspozycja została później przekształcona w muzeum i przetrwała w niezmiennym kształcie do połowy lat 60. XX wieku. Ostatecznie muzeum zostało zamknięte i poddane renowacji w 2013 roku. Otwarto je w 2018 roku, ale była to już zupełnie inna wystawa, chociaż obiekty pierwotnie obecne w muzeum pozostawiono.

W.T.-K.: Muzealne obiekty wstydu?

A.Z.-W.: Zgodnie z nazewnictwem Wendy Walters – tak, chociaż ja uważam, że nie ma czegoś takiego. Zaraz to wytłumaczę. Przy pracy nad obecnym kształtem wystawy w Królewskim Muzeum Centralnej Afryki zaproszono do współpracy ludzi z Afryki.

W.T.-K.: Czarnej Afryki?

A.Z.-W.: Tak. Te obiekty zostały pokazane w zupełnie innym kontekście. Z rozmieszczonych w salach muzealnych wielkich monitorów ludzie pochodzący z Czarnej Afryki opowiadają publiczności o danym obiekcie. A zatem można było wywodzącą się z kolonializmu i chwającą kolonializm ekspozycję przekształcić w instytucję innego typu, **instytucję krytyczną**. Instytucję, która poddaje analizie, podaje w wątpliwość założenia pierwotnego muzeum. W chwili obecnej funkcjonuje również jako instytut badawczy, który zaprasza do współpracy naukowców z Afryki i nie tylko. Bardzo ciekawa inicjatywa. I świetnie zrealizowana.

W.T.-K.: I jest to wystawa stała?

A.Z.-W.: Tak, wystawa, która całkiem inaczej wygląda w stosunku do pierwowzoru. Nie jest to już wystawa kolonialna, chociaż obiekty są te same.

W.T.-K.: To musi być niezwykle ciekawe zderzenie kontekstów. Czy to jest jedyne muzeum tego typu, które Pani Profesor miała okazję odwiedzić?

A.Z.-W.: Jeżeli chodzi o muzea typowo zajmujące się problemem kolonializmu – tak. Z reguły te kwestie, coraz częściej podnoszone, dotyczą muzeów sztuki, które leżą poza głównym nurtem moich zainteresowań. To krytyczne muzeum w Brukseli jest z kolei muzeum etnograficznym. Zagrabione obiekty najczęściej były w Europie pokazywane jako dzieła sztuki, bez względu na to, czy w swoich naturalnych kontekstach taką funkcję pełniły czy nie – a często nie, bo ich status był różny. Zasadniczo są pokazywane u nas, czyli w Europie, i w Polsce w muzeach sztuki, muzeach archeologicznych ewentualnie w muzeach etnograficznych. To są muzea, które obecnie w największym stopniu zmagają się z problemami kolonializmu i dekolonializmu. Nawiązując do kontekstu polskiego, niedawno w magazynie „Szum” został opublikowany artykuł Pani Doroty Michalskiej *Czyste białe dłonie. Wstęp do dyskusji o dekolonizacji polskich muzeów*. Autorka twierdzi, że wystawy sztuki afrykańskiej, na przykład w Muzeum Narodowym w Szczecinie, eksponują obiekty, które nie są sprobematyzowane, to znaczy są pokazywane, ale faktycznie ich pochodzenie nie jest jasne. W większości przypadków polskich muzeów obiekty te zostały zakupione. Nie byliśmy mocarstwem kolonialnym, chociaż snuliśmy takie fantazmaty.

W.T.-K.: O koloniach w Kamerunie...

A.Z.-W.: W każdym razie posiadamy obiekty, których status okazuje się nie do końca jasny. Dorota Michalska zarzuca Muzeum Narodowemu w Szczecinie oraz Muzeum Narodowemu w Warszawie, a szczególnie galeriom sztuki starożytnej, zawierającym obiekty z Egiptu, Bliskiego Wschodu, Grecji, Rzymu problematyczny status wystawianych eksponatów. Prezentowana w Muzeum Narodowym w Szczecinie wystawa *W afrykańskiej wiosce* ma według Michalskiej charakter rasistowski. Przyznaję, że mnie – i nie tylko mnie – to

zaintrygowało i śledzę dyskusje odbywające się na ten temat. Widać więc, że nie jest tak, że polski kwestia kolonializmu w ogóle nie dotyczy, bo w jakiejś mierze jest to także nasz problem. Na Zachodzie również wiele obiektów muzealnych zostało zakupionych. Nie wszystkie zostały zagrabione. Przyczyną kupna w ramach stosunków kolonialnych jest problematyczne. Za marne grosze można było kupić unikatowe dzieło sztuki.

W.T.-K.: Można było powiedzieć, że dzieło nie zostało zagrabione, ale zostało kupione...

A.Z.-W.: Pochodzenie dzieł jest bardzo ważne. Zasadniczo muzealne praktyki polskie są powieleniem praktyk zachodnich. Skąd w ogóle przyszła do nas idea ekspozycji? Nie mając autorskich pomysłów na ekspozycje muzealne, co współcześnie szczególnie widać w muzeach historycznych, nieustająco powielamy modele zachodnie. Tworzymy kolejne muzea narracyjne, czyli najnowszego typu muzea historyczne, które od lat 90. XX wieku odnoszą sukcesy na całym świecie. W Polsce za muzeum paradygmatyczne tego typu uchodzi Muzeum Holokaustu w Waszyngtonie i wszystkie wystawy, które my robimy, odnoszą się do tej jednej. Widziałam wiele wystaw historycznych, ale niewiele z nich wnosi coś oryginalnego w sposoby reprezentacji przeszłości. Koniecznie muszę powiedzieć o Sobiborze, gdzie miesiąc temu widziałam otwartą w 2020 roku wystawę. Jest zlokalizowana w nowym budynku muzeum w Sobiborze, w byłym obozie zagłady. Wystawa jest świetna. Muzea, które powstają na terenach po obozach Zagłady, są bardzo specyficzne z tego względu, że nie pozostała tam żadna infrastruktura obozowa. Wszystko zostało całkowicie zniszczone przez nazistów, to był pusty teren, pozostały jedynie szczątki ludzkie. A zatem muzea, które tam powstają, to są muzea-pomniki, muzea-miejsca pamięci łączące opowieść o przeszłości z upamiętnieniem. Te muzea wypracowały pewne strategie wystawiennicze, odrębne od innych muzeów historycznych i przez pewien czas taką strategią było prowadzenie publiczności ostatnią drogą ofiar. Zdaniem twórców poprzez taki zabieg pozwalano publiczności utożsamić się z ofiarami, wyobrazić sobie tę ich ostatnią drogę.

W.T.-K.: Wyobrażenie niemożliwe.

A.Z.-W.: Tak, ta idea jest po prostu niemożliwa do realizacji. Taki model zastosowano w Bełżcu oraz w tak zwanej Centralnej Saunie w Birkenau, otwartej w 2002 roku dla publiczności. W środku tego budynku usytuowano płyty prowadzące publiczność tą drogą, którą szli więźniowie. To był budynek, w którym dokonywano przyjęcia do obozu, w którym zabierano ludziom ubrania, golono głowy, przydzielano pasiaki i tam też prowadzono regularne odwszawienia. Autorzy koncepcji przeczytali wspomnienia, we wspomnieniach ocalałych powtarzał się motyw podłogi, na której godzinami siedzieli, i która zapadła im w pamięć. Ta podłoga właśnie jest teraz chroniona. Płyty prowadzą publiczność drogą, którą podążali więźniowie. W przypadku upamiętnienia w Sobiborze widać, jak zmieniła się koncepcja, ponieważ uznano, że wyobrażenie sobie drogi ofiar ku śmierci jest niemożliwe. W chwili obecnej jest tam nowy budynek muzealny z wystawą stałą, ale całości upamiętnienia jeszcze nie dokończono. Publiczność będzie oddzielona od przestrzeni, w której dokonał się mord. To wyraźne zaznaczenie granicy, której nie jesteśmy w stanie przekroczyć. A zatem zmieniają się strategie wystawiennicze, koncepcje upamiętnień ulegają zmianom, zwłaszcza w wypadku muzeów-pamięci, które nadzwyczaj szybko reagują na nowe trendy w humanistyce, na nowe teorie. To są muzea niezwykle uwrażliwione na tematy reprezentacji traumy. Powstanie ekspozycji w Bełżcu w 2004 roku i Sobiborze w 2020 roku dzieli zaledwie kilkanaście lat, a różnica jest wyraźna. Wystawa w Sobiborze również jest wystawą minimalistyczną, nie przytłacza ogromem materiału. Psychicznie oczywiście są to trudne tematy, ale w ciągu niewielu godzin wszystko można przeczytać i obejrzeć obiekty, wystawa jest bardzo dobrze pomyślana. Faktycznie minimalistyczne wystawy zdają się mieć przyszłość. Oczywiście są i muzea wielkie, które można zwiedzać całymi godzinami.

W.T.-K.: Na przykład to już tu wspomniane muzeum w Waszyngtonie?

A.Z.-W.: Na przykład. Jednak w porównaniu z Muzeum Polin ono nie jest tak ogromne, Muzeum Żydów Polskich nie pokazuje wyłącznie zjawiska Holokaustu. Nie dotyczy jednego wydarzenia, ale 1000-letniej historii współistnienia na jednym terenie Żydów i Polaków. Nie dałoby się zrobić wystawy obejmującej 1000 lat historii, którą można byłoby przemierzyć w 40 minut, można tam wracać, doczytywać fragmenty. Wystawa w Bełżcu dotyczy tylko Bełżca, w Sobiborze – tylko Sobiboru w związku z czym

są „łatwiejsze” do zwiedzenia. Mówiąc o dekolonializmie lub o muzeach Zagłady, zasadniczo mówimy o wystawach trudnych. Trudnych, czyli przytłaczających. To trudne dziedzictwo, z którym musimy się mierzyć. Muzea mogą pełnić tu bardzo istotną rolę, ale współcześnie powstające muzea historyczne nie chcą takiej roli pełnić: zderzyć publiczność z trudnymi sprawami z przeszłości.

W.T.-K.: I nie poruszamy się tu wyłącznie na gruncie krajowym?

A.Z.-W.: Nie tylko. Żaden naród nie ma wyłącznie chwalebnej historii. Żaden.

W.T.-K.: Podczas niezwykle ciekawej dyskusji „Jakich muzeów dzisiaj potrzebujemy?” jeden z panelistów, dyrektor Muzeum Historii Polski, mówi:

Jeżeli tworzymy Muzeum Historii Polski, to jedną z najważniejszych rzeczy, które zamierzamy wykonać, jest przepracowanie wielu ważnych tematów dotyczących historii Polski. I dlatego dla nas szczególnie ważnym tematem jest nie historia wojen i powstań, ale dzieje polskiej wolności – historia konstytucyjna, historia unii, historia ruchów obywatelskich z „Solidarnością” na czele. Podobnie odpowiedzią na potrzebę polityczną i społeczną jest taka instytucja, jak Muzeum Historii Żydów Polskich, jako pewna proteza doświadczenia wielusetletniej obecności Żydów na ziemiach polskich. Podobnie ECS ma do odegrania ważną rolę wobec fundamentalnej dla III RP historii „Solidarności”. A zatem muzea odgrywają ważną rolę przez tworzenie kluczowych z punktu widzenia społecznego i politycznego narracji, które odpowiadają na wyzwania i pytania wspólnoty politycznej.

Ziębińska-Witek, Żuk, red., 2015: 228

Kiedy po raz któryś z kolei słyszę o koncepcji, której zręby tworzą historia „konstytucji, unii i ruchów obywatelskich”, przyznam, że powstaje we mnie odruch krytyczny. Bo dlaczego tej historii wolności nie spisać, odchodząc od znanej struktury, tylekroć powielanej w historii Polski pisanej po 1989 roku? Dlaczego na przykład nie wspomnieć o tym, jak polska szlachta zafundowała polskim chłopom wielowiekową niewolę i jak podarowała zaborcom polską wolność „na talerzu”? Pani Profesor niejednokrotnie zwraca w swoich książkach uwagę, że publiczne muzea jako państwowe instytucje kultury działają

w określonych warunkach społeczno-politycznych, a zatem światopoglądowej neutralności ze strony twórców wystaw spodziewać się nie należy.

Wystawy nie tyle wyjaśniają przeszłą rzeczywistość, co prowadzą nad nią dyskusję w kontekście teraźniejszych społecznych i indywidualnych doświadczeń autora/autorów ekspozycji. Przeszłość przedstawiana w muzeach nie jest faktycznie tym, co się wydarzyło, nie jest „prawdą o przeszłości”, ale jedynie pewną koncepcją – produktem teraźniejszości, odzwierciedlającą obecne założenia i sądy autora/autorów wystawy. W konsekwencji rola twórcy ekspozycji jest niezwykle ważna, a historie przedstawione w muzeach mają umacniać lub legitymizować dominujące społeczne i polityczne normy teraźniejszości [...].

Ziębińska-Witek, 2011: 213–214

Podobnie zatem jak w naukach społecznych jako takich również w działalności wystawienniczej widok znikąd nie jest możliwy. „Najważniejszą misją muzeów historycznych jest zaangażowanie ludzi w myślenie o historii” (Ziębińska-Witek, 2011: 213–214). Gdybym, nie będąc muzealnikiem (ani nawet, jak Ryszard Mączyński, historykiem sztuki), miała postulować właściwości tego zaangażowania w osobistym ich odczytaniu, oprócz waloru poznawczego ekspozycji uwzględniłabym *ex aequo* dwa: empatyczny i krytyczny. Stąd w kontekście wypowiedzi Roberta Kostro konsekwencją przyjęcia postawy empatycznej i krytycznej byłyby pytania o dzieje polskiej wolności z punktu widzenia następujących (na przykład) uczestników historii (ofiary, sprawców, świadków):

- czarnoskórego niewolnika – ofiary pozostającego na usługach Napoleona polskiego żołnierza najemnika, tłumiącego haitańską rewolucję (i marzenia innych o wolności);
- pańszczyźnianego chłopca z Nadwiślańskiego Kraju (ze szczególnym uwzględnieniem tych dziejów po 1864 roku);
- robotnika z łódzkiej (zagłębiowskiej, warszawskiej) ulicy podczas walk strajkowych 1905–1907;
- świadka zamachu w Zachęcie z 16 grudnia 1922 roku;
- „rezydenta” Berezki Kartuskiej;
- uczestnika Wielkiego Strajku Chłopskiego z 1937 roku;
- świadka zbrodni powojennego podziemia antykomunistycznego („Burego”, „Łupaszki”, „Ognia”);

- ofiary zbrodni Stefana Dąbskiego;
- więźnia polskiego obozu koncentracyjnego Świętochłowice-Zgoda;
- nieobecnej w dzisiejszej/dotychczasowej przestrzeni publicznej uczestniczki rewolucji „Solidarności”;
- pracownika PGR-u po restytucji kapitalizmu w 1989 roku;
- cywilnej ofiary amerykańsko-polskiej (i innych akolitów USA) napaści na Irak (z uwzględnieniem apologetycznego stosunku polskich intelektualistów do okupacji innego kraju)?

Jednocześnie opuszczając (na chwilę) polskie opłotki i podążając w stronę refleksji nieco bardziej uogólnionej, zapytałabym o dzieje wolności z punktu widzenia:

- przedstawicieli Ludów Pierwszych w kontekście ich kolonizacji/eksterminacji;
- dzieci ofiar rewolucji przemysłowej (tych, o których pisał Marks i nie tylko tych);
- cywilnych ofiar wojen lokalnych i światowych;
- nieheteronormatywnych kobiet i mężczyzn we wczesnej i późnej nowoczesności;
- istot pozaludzkich uwikłanych przez ludzi w ich ludzkie konflikty/wojny.

Jakie byłyby dzieje wolności opowiedane przez kogoś, kto nie jest białym heteronormatywnym mężczyzną?

A.Z.-W.: Mnóstwo, mnóstwo wątków... Nawiązując do koncepcji wystawy w Muzeum Historii Polski, zwraca Pani uwagę, że są to ograne tematy i że wszyscy o nich słyszeliśmy. To już nawet nie o to chodzi. Jest to fragment naszej przeszłości, który w muzeum powinien zostać pokazany, szczególnie w Muzeum Historii Polski. Inna rzecz, że motyw przewodni: drogi do wolności nie brzmi dobrze. Bo jak na przykład w Średniowieczu miałyby one wyglądać? Wskazany w wypowiedzi panelisty sposób ich potraktowania brzmi schematycznie. Podobnie jak kolejny problem: postrzeganie narodu polskiego jako pewnej całości, która spektakularnie i cały czas ma na celu osiągnięcie coraz wyższych stadiów wolności. Odmianą perspektywę prezentuje obecnie bardzo silny nurt tak zwanej historii ludowej, zainicjowany zresztą przed co najmniej dziesięcioma laty między innymi przez Jana Sowę, który swoją książką zepsuł nasze dobre samopoczucie i afirmację własnego narodu.

W.T.-K.: *Fantomowym ciałem króla* krytykowanym przez historyków, którzy autorowi zarzucali między innymi i to, że zawodowym historykiem nie jest.

A.Z.-W.: Nie jest i całkowicie wywraca do góry nogami utarty sposób myślenia, zwłaszcza schematyczne myślenie o narodzie. Sowa twierdzi, że nie istniał naród polski jako jakaś całość, to jest zupełny fantazmat, bo grupy magnaterii i szlachty miały na celu wyłącznie własne interesy, a chłopci będący większością społeczeństwa do tego narodu nie byli wliczani. I to akurat jest potwierdzone przez historyków, z tym że nikt tego wcześniej tak mocno nie wyraził.

W.T.-K.: Na przykład Adam Leszczyński w swojej *Ludowej historii Polski*.

A.Z.-W.: Na przykład. Być może ta książka nie wnosi wiele nowego, gdyż Leszczyński nie prowadził swoich własnych badań.

W.T.-K.: Stworzył syntezę.

A.Z.-W.: Tak, wszystko, o czym napisał, jest już historiografii znane, ale spojrzal z nieco innej perspektywy i pokazał, że **nie ma żadnych dróg do wolności wspólnych dla wszystkich**, że jako odrębne klasy nie mieliśmy wspólnych celów, że nie było jednego polskiego społeczeństwa, a zatem tworzenie takiego muzeum zakrawa na mistyfikację. Oczywiście każda narracja muzealna jest uproszczeniem. Wiadomo, że trzeba dokonać i dokonuje się selekcji, bo nie da się przedstawić w muzeum całej historii Polski. Gdybyśmy chcieli wziąć pod uwagę drogę do wolności 70% polskiego społeczeństwa, czyli chłopów, to zobaczymy, że ich droga do wolności przebiegała inaczej niż według koncepcji: „historia konstytucyjna, historia unii, historia ruchów obywatelskich z »Solidarnością« na czele”... i należałoby ją przedstawić z tej odmiennej perspektywy. Można historię Polski opowiedzieć z chłopskiej perspektywy. Przestańmy opowiadać historię Polski z perspektywy 5% szlachty.

W.T.-K.: To się dzieje. Oprócz przywoływanego przez Panią Profesor Jana Sowy i Adama Leszczyńskiego przychodzą na myśl Wiktor Marzec, Kacper Pobłocki, Michał Rauszer, Jan Wasiewicz...

A.Z.-W.: Jeśli ten nurt dotyczący chłopów i historii ludowej, a także historii kobiet, będzie się w historiografii umacniał, to prędzej czy później każdy kolejny dyrektor muzeum Historii Polski będzie musiał ten wątek włączyć w swoją narrację, czy zrobi to w formie wystawy czasowej czy nieco zmodyfikuje wystawę stałą – nie wiadomo, ale stanie przed taką koniecznością. Nie bez powodu historiografia wpływa też na to, co dzieje się w historii publicznej. Im więcej będziemy o tym mówić, dyskutować, czytać – pańszczyzna w chwili obecnej rzeczywiście stała się tematem żywym i gorącym – tym bardziej muzea będą musiały odpowiedzieć na zapotrzebowanie społeczne, głód wiedzy w tych tematach. Dotychczas zarysowana linia koncepcyjna przyszłego Muzeum Historii Polski wyklucza całe wielkie grupy społeczeństwa i ogromne partie historii społecznej, gospodarczej i każdej innej. Historia w muzeum jest głównie historią polityczną, a historia polityczna jest tylko jednym z elementów naszej przeszłości i naszej historii. **Istnieją inne historie.** Nie wiadomo też, jak to Muzeum Historii Polski będzie ostatecznie wyglądało, nie zostało jeszcze otwarte, a trudno dyskutować o czymś, czego nie można zobaczyć. Jednak hipotetycznie rzecz ujmując i biorąc pod uwagę owe zarysowane składowe wątki dróg do wolności z homogenicznie ukazany narodem pragnącym wolności, zmienia nam to jednak obraz przeszłości. To jest to, co ja nazywam zerwaniem paktu autobiograficznego.

W.T.-K.: Wiele uwagi poświęca Pani Profesor tej tak ważnej kategorii. Proszę pozwolić mi przytoczyć cytat, który wydaje mi się jednym z kluczowych fragmentów Pani książki:

Istotną konsekwencją kuratorskich dążeń do osiągnięcia i przekazania jednej powszechnie obowiązującej wersji przeszłości jest sytuacja, którą można określić jako zerwanie paktu autobiograficznego w muzeach historycznych. Na ekspozycjach muzealnych określona kultura wytwarza opowieść wizualną o sobie samej (autorefleksja kulturowa), a wystawa jest projekcją tego, jak dana wspólnota chce siebie postrzegać, dlatego można argumentować, że pomiędzy konkretną ekspozycją a grupą jej odbiorców zachodzi związek przypominający pakt autobiograficzny. Autorem koncepcji paktu jest Philippe Lejeune, który odnosi go do autobiografii literackich, definiując je jako retrospektywne opowieści prozą, „gdzie rzeczywista osoba przedstawia swoje losy w ich jednostkowym aspekcie i ze szczególnym uwzględnieniem historii

osobowości” [...]. Lejeune pisze, że w przeciwieństwie do różnych odmian fikcji literackich, biografia i autobiografia są utworami referencyjnymi. Podobnie jak dyskurs naukowy czy historyczny mają one dostarczać informacji o jakiejś „rzeczywistości” pozatekstowej, informacji, co istotne, weryfikowalnej. Celem nie jest proste prawdopodobieństwo, ale podobieństwo do prawdy, nie iluzja, ale obraz rzeczywistości. Podobne teksty odwołują się do paktu referencyjnego, który określa zarówno sektor rozpatrywanej rzeczywistości, jak i zasady oraz stopień podobieństwa, które mają być osiągnięte. W autobiografii pakt referencyjny towarzyszy z reguły paktowi autobiograficznemu. Ten pierwszy streszcza formuła: „Obiecuję mówić całą prawdę i tylko prawdę”, drugi wyraża się w formule: „Ja, niżej podpisany”. Lejeune zaznacza, że pakt ten jest bliski umowie, którą zawiera ze swym czytelnikiem historyk, geograf czy dziennikarz [...].

Zastosowanie koncepcji Lejeune’a w muzeum historycznym nie oznacza, że każdą wystawę odnoszącą się do przeszłości należy uznawać za narodową autobiografię (byłaby to zbyt daleko idąca analogia), jednak w relacji pomiędzy ekspozycją historyczną a publicznością można odnaleźć elementy dające się wpisać w koncepcję paktu autobiograficznego. Przede wszystkim, zgodnie z tym, co pisze Lejeune, tożsamość autora, narratora i głównego bohatera jest zbieżna [...]. Innymi słowy, autorzy ekspozycji (kuratorzy), narratorzy (w tej roli kuratorzy, eksperci oraz w przypadku ekspozycji partycypacyjnych publiczność) i główny bohater wystawy (grupa narodowościowa, z której wywodzą się też w przeważającej mierze widzowie) – wszyscy są reprezentantami jednej wspólnoty kulturowej i zwykle narodowościowej. Ta relacja jest bardzo ścisła i wszystkie podmioty są jej świadome. Kolejna kwestia dotyczy samej reprezentacji. Lejeune twierdzi, że autobiografia tworzy pewien model lub fragment rzeczywistości, do którego wypowiedź ma być podobna. Podobieństwo realizuje się na dwóch poziomach: w odniesieniu do poszczególnych elementów opowiadania opiera się na kryterium dokładności, w odniesieniu do całości opowiadania opiera się na kryterium wierności. Dokładność dotyczy informacji, wierność – znaczenia [...]. Ekspozycje muzealne (szczególnie tożsamościowe) kierują się podobnymi założeniami, a nawet idą w kwestii adekwatności jeszcze dalej, gdyż chętnie tworzą wrażenie obiektywności i prawdziwości w sensie Arystotelesowskim, czyli całkowitej zgodności reprezentacji z przeszłą rzeczywistością. W tym miejscu jednak pakt autobiograficzny jest osłabiony, a nawet rozwiązany, gdyż – jak wynika z moich analiz – wystawy

ostatecznie nie są ani dokładne, ani wierne, a na pewno nie prawdziwe (w powyższym znaczeniu). Tutaj należy z całą mocą podkreślić, że nie istnieje wymóg ani nawet możliwość przekazania przez ekspozycję szczegółowej wiedzy akademickiej i wszystkich faktów historycznych dotyczących danego zjawiska czy fragmentu przeszłości, zawsze niezbędna jest selekcja zarówno na poziomie faktów, jak i reprezentujących je obiektów, dokumentów lub aranżacji. To samo dotyczy utworów autobiograficznych, których autorzy dokonują wyborów, jednak robią to tak, by zasada wierności i dokładności została zachowana. W przypadku muzeów historycznych natomiast mamy do czynienia z wysoką selektywnością prowadzoną tak, by fakty pasowały do obranej linii interpretacyjnej. Pomijane są te, które nie przystają do pozytywnego autowizerunku wspólnoty. Podobne zabiegi zmieniają znaczenie całej wypowiedzi i reprezentowanej przeszłości. Szczególnie podatna na manipulacje jest przeszłość najnowsza, co widać wyraźnie na ekspozycjach poświęconych komunizmowi w Europie Środkowo-Wschodniej.

Ziębińska-Witek, 2018: 306–308

Moje analizy potwierdziły, że zgodnie z tezą, którą postawiłam, wystawy historyczne nie mogą być traktowane tylko jako zbiór informacji o przeszłości, zasięg ich oddziaływania jest bowiem dużo większy niż poznawczy, emocjonalny i estetyczny: kreują znaczenia oraz sterują rozumieniem reprezentowanych zjawisk i procesów. Celem wszystkich reprezentacji jest zaspokojenie współczesnych potrzeb sensu i orientacji w złożonej współczesności, wywołanie dumy z własnego dziedzictwa oraz zaprezentowanie światu swojej wyjątkowości. Jednak mogą one również wpływać na szerzenie konkretnych światopoglądów i ideologii.

To, co jest w muzeum najbardziej problematyczne, to płynność i niezeterminowanie więzi pomiędzy obiektem i znaczeniem, dlatego wystawy mogą stać się niebezpiecznymi narzędziami manipulacji, szczególnie w przypadku modelu narracyjnego, gdzie nieliczne obiekty pełnią funkcję scenografii dla koherentnej narracji, a elementy dramy i aplikacja innych strategii teatralnych sprawiają, że opowieść jest bardzo przekonująca. Model narracyjny ogranicza samodzielną aktywność interpretacyjną publiczności, gdyż prezentuje gotową opowieść. Paradoksalnie to tradycyjna reprezentacja historii w muzeach, czyli, najogólniej rzecz ujmując, obiekty (najlepiej autentyczne) wraz z opisującymi je krótkimi tekstami oraz minimalny udział nowych technologii dają

widzom większy margines swobody interpretacyjnej, pozwalając na tworzenie własnych narracji na bazie oglądanych artefaktów. W nowych teoriach muzealnych ważniejsze niż zaawansowanie technologiczne są modyfikacje postaw wobec publiczności muzealnej, transparentność działań kuratorów oraz gotowość do podzielenia się z widzami autorytetem i kontrolą nad dziedzictwem kulturowym. W żadnym z analizowanych przeze mnie muzeów nie zauważyłam chęci do redefinicji tożsamości instytucji czy zmiany kuratorskich praktyk, którym tradycyjnie przypisana jest władza nad wiedzą o przeszłości.

Ziębińska-Witek, 2018: 308–309

A.Z.-W.: Zreasumujmy: pisząc autobiografię, dokonujemy selekcji faktów z naszego życia. Dokonując jej, mamy za zadanie oddać niejako wiernie to nasze życie, pokazać również to, co było niezgodne z naszymi oczekiwaniami, planami, błędy, decyzje, które niekoniecznie stanowią powód do dumy. Jeśli spisujemy wyłącznie momenty naszej chwały, następuje złamanie paktu autobiograficznego, gdyż przynosi zmianę znaczenia naszej przeszłości. W przypadku muzeum mamy do czynienia z pewną autorefleksją narodu nad jego własną przeszłością. Nie możemy zatem wybrać z przeszłości wyłącznie tego, z czego jesteśmy dumni. Byłoby to działanie nieuprawnione. Oczywiście, „Solidarność”, opozycja, walka o wolność – tak, ale trzeba też wskazać, jak wysoki procent społeczeństwa walczył o tę wolność także w komunizmie. Jak liczna była ta opozycja, co z większością społeczeństwa? Nie mówię tu o stosunkowo krótkim czasie, kiedy ocenia się ją na 10 milionów ludzi; przez cały okres trwania komunizmu był to ułamek społeczności. Nie mówi się tu w ogóle o postawie przystosowania, o której pisała Krystyna Kersten, o ludziach, którzy chcieli normalnie żyć i zaadaptowali się do systemu. Nie można im zresztą czynić z tego zarzutu, nie każdy rodzi się bohaterem, nie każdy ma ochotę narażać własne życie w imię podniosłych celów. Wykażmy na wystawie w Muzeum Historii Polski, że większość jednak się przystosowała i – żyła. PZPR miała bardzo wielu członków, ludzie jakoś to życie sobie układali, robili kariery, pracowali, zakładali rodziny i trudno mieć do nich o to pretensje. To elementy przeszłej rzeczywistości, których zarówno w Europejskim Centrum Solidarności, jak i w koncepcji Muzeum Historii Polski brakuje. Coraz częściej na Zachodzie, a do nas te wątki jakoś wyjątkowo trudno dochodzą, mówi się o tym, że muzea powinny reprezentować również historię trudną (*challenging history*), czyli tematy, które są wyzwaniem dla publiczności.

W.T.-K.: I je podejmują?

A.Z.-W.: Najpierw przede wszystkim testują publiczność. Pytają ludzi, jak się zapatrują na podejmowanie w muzeach tematów trudnych, tych dotyczących kolonializmu, handlu ludźmi, niewolnictwa...

W.T.-K.: Mówimy tu o społeczeństwach Europy Zachodniej?

A.Z.-W.: Raczej Ameryki Północnej i Australii.

W.T.-K.: Mają o co pytać...

A.Z.-W.: No tak. Muzea zachodnie zajmują się również tym, co nie zaprzęta głowy naszym badaczom, to znaczy badaniami nad publicznością muzealną. Chyba nikt u nas nie jest nimi zainteresowany...

W.T.-K.: Dlaczego?

A.Z.-W.: No właśnie! Każde muzeum powinno jakieś badania – oprócz tych frekwencyjnych – prowadzić, ale do tego trzeba ludzi, pieniędzy... Poza tym wyniki wcale nie muszą być satysfakcjonujące. Jeżeli okażą się niezgodne z oczekiwaniami – co wtedy? Uwzględnić je? W jaki sposób? Skorygować wystawę? W polskich muzeach to jest charakterystyczne, że robi się wystawę i – koniec, sprawa jest właściwie zamknięta, nie wracamy do niej. Tymczasem to, jak reaguje publiczność, jak ocenia ekspozycję, powinno wpływać na jej ostateczny kształt. W swoich publikacjach cytuję wyniki badań prowadzonych nad publicznością w Stanach Zjednoczonych. 90% spośród badanych osób, tych, które często chodzą do muzeum i które są wdrożone do podobnej aktywności, uważa, że muzea powinny podejmować również tematy trudne. Oczywiście z ludźmi należy podjąć dialog, przedstawić otwarcie trudne kuratorskie wybory, a sam kontrowersyjny temat nie musi być prezentowany na wystawie stałej, można go wprowadzać stopniowo, powoli, na wystawie czasowej. Ale jednak uważam, że należy podobne problemy wprowadzić do publicznej dyskusji. Czasami takie wprowadzenie może spowodować, że będziemy w stanie, jako społeczeństwo, temat trudny przepracować. Nie ma zresztą czegoś takiego jak szeroka publiczność muzealna: są grupy odbiorców kierujących się własnymi

motywacjami, zainteresowaniami, poszukiwaniami. W szerokim sensie jednak ludzie faktycznie nie są zachwyceni, gdy widzą ekspozycję krytyczną dotyczącą ich samych, grupy społecznej, etnicznej, narodowej, z którą się identyfikują.

W.T.-K.: To im nie poprawia samopoczucia...

A.Z.-W.: No tak. I taka wystawa może zostać odrzucona. Bardzo często jest też tak, że my przeceniamy muzea w ich wpływie na ludzi. To kolejne zagadnienie, o które Pani pytała na początku rozmowy, czy i na ile jesteśmy w stanie coś zmienić poprzez przedstawienia, poprzez instytucje, poprzez książki? Wydaje mi się, bo skoro nie robimy badań tego, nie możemy potwierdzić, że przeceniamy wpływ muzeów na postawy ludzi, na ich wiedzę, na ich świadomość.

W.T.-K.: Przeceniamy? Muzealnicy?

A.Z.-W.: Twórcy muzeów, kuratorzy, ale i badacze z innych dyscyplin. W słynnym Muzeum Holokaustu w Waszyngtonie zostały przeprowadzone podobne badania. Ankietowano publiczność przed wejściem, pytano o jej postawy wobec Żydów, Holokaustu, wychwytywano antysemityczne klisze i tym samym osobom po ich wyjściu z muzeum zadawano pytania, żeby sprawdzić, na ile ich postawy się zmieniły. Okazało się, że część publiczności jedynie utwierdziła się w swoich antysemitycznych poglądach: to była kara boska dla Żydów za te ich różne (wymaglinowane) zbrodnie... A zatem...

W.T.-K.: ...efekt odwrotny do zamierzonego.

A.Z.-W.: Tak. Bez takich badań publiczności nie będziemy wiedzieć, jaki wpływ mają ekspozycje na postawy ludzi. Wszyscy oceniają muzea poprzez frekwencję. Muzeum Powstania Warszawskiego bije rekordy popularności.

W.T.-K.: Dyrektor Ołdakowski osiągnął efekt przekraczający wszelkie oczekiwania?

A.Z.-W.: Wystawa realizuje ideę, zgodnie z którą Powstanie Warszawskie było wielkim moralnym zwycięstwem. Bez względu na to, co o tym myślimy, tak jest to pokazane.

W.T.-K.: Pomnik Małego Powstańca?

A.Z.-W.: Też jest.

W.T.-K.: Profesor Rafał Wnuk w którymś miejscu mówi, że ludzi odpowiedzialnych za podjęcie decyzji o wywołaniu powstania należałoby postawić przed sądem wojskowym. A uczestniczka Powstania, Anna Świrszczyńska, w swoim słynnym wierszu każe im liczyć „nasze trupy”. Poezja może stanowić jedno ze źródeł poznania, obok innych:

Nie jest tak, że fakty mówią same za siebie, zawsze ktoś przemawia w ich imieniu. Narratywizując wydarzenia, historyk wybiera określoną (najwłaściwszą jego zdaniem) formę narracyjną, metaforykę i retorykę, dokonuje fabularyzacji opisu – jako określonego rodzaju opowieści. Całość, która powstaje, jest reprezentacją czysto dyskursywną, a sam proces łączenia wydarzeń w zrozumiałą całość jest procesem poetyckim. Historyk używa dokładnie tych samych tropologicznych strategii, co poeci lub pisarze [...]. Literaturę i historiografię traktują jako równorzędne sposoby opowiadania o przeszłości, wytwory praktyki społecznej mające za zadanie przekształcanie doświadczeń nieznanymi i niesamowitymi w znane i „oswojone”.

Ziębińska-Witek, 2005: 140

A.Z.-W.: Film, historiografia, muzeum... To sposoby przedstawiania przeszłości. I one, każde na swój sposób, oddają nasze emocje, postawy, naszą wiedzę na ten temat. Traktuję je jako równorzędne formy refleksji nad przeszłością. Każde z nich kieruje się swoim zestawem reguł. Historyk musi przestrzegać warsztatu historyka, reżyser musi przestrzegać swoich reguł, nie musi być obiektywny – w co i tak nie wierzymy. Zasadniczo to są różne, dla niektórych badaczy równorzędne, sposoby przedstawiania przeszłości. Poezja również, jak najbardziej.

W.T.-K.: Fragmenty książki Pani Profesor dotyczące dzieła i życia Tadeusza Borowskiego były mi szczególnie bliskie, być może także dlatego, że moim pierwotnym kierunkiem jest filologia polska.

A.Z.-W.: Ja również przez chwilę studiowałam polonistykę, której charakter studiowania...

W.T.-K.: ...niekoniecznie spełniał nasze marzenia o tych studiach?

A.Z.-W.: No tak, ale historia literatury była frapująca.

W.T.-K.: Poetyka i teoria literatury mnie fascynowały, historia literatury odległej w czasie stanowiła intelektualne wyzwanie: nie popaść w pułapkę łatwych ocen podczas pracy nad tekstem typu *Rozmowa Mistrza Polikarpa ze Śmiercią*...

A.Z.-W.: W historiografii znajomość skutków wydarzeń daje nam przewagę podczas oceniania konsekwencji tego, co się stało. Oceniania, którego nie należy podejmować. Galeria Zagłady w Muzeum Polin poprowadzona jest w taki sposób, ażeby widz „zawiesił” swoją wiedzę. My wiemy, co się stało, ale ludzie, których twarze widzimy, nie wiedzieli, jaki będzie ostateczny rezultat wydarzeń w tamtym czasie. Nie wyobrażali sobie tego. Twórcom wystawy chodziło o to, ażeby na każdym jej etapie odwiedzający mieli taką samą wiedzę odnośnie przeszłych wydarzeń, którą mieli żyjący wtedy ludzie. Oparto się na ich świadectwach pisanych na bieżąco a nie tych pisanych z perspektywy czasu. Świadectwach ofiar, sprawców i świadków. To był doskonały pomysł pozwalający uniknąć klisz typu: jak oni mogli tak się pozwolić unicestwić, trzeba było uciekać, walczyć... A oni nie mogli wiedzieć, sytuacja była bez precedensu. Nikt z nas nie może też wiedzieć, jakby się sam zachował.

W.T.-K.: Sądy moralne wygłaszane z bezpiecznej oddali są łatwe... Inny wątek z książki Pani Profesor, który szczególnie przykuł moją uwagę, ponieważ dotyka pola rozstrzygnięć niemożliwych. Mam tu na myśli, upraszczając, dwie zasadnicze wizje patrzenia na zjawisko Holokaustu: z jednej strony jako wydarzenia bezprecedensowego w historii ludzkości, nieporównywalnego z niczym i niepoddającego się analizie historycznej, z drugiej strony zjawiska o charakterze społeczno-polityczno-kulturowym wykazującego pewne podobieństwa i pewne różnice w stosunku do innych ludobójstw w historii ludzkości. W Kongu Belgijskim zginęło 8 milionów ludzi, obozy koncentracyjne zostały utworzone przez Anglików w trakcie wojen burskich, Turcy nie chcą ponosić odpowiedzialności za ludobójstwo Ormian... Które z tych

ludobójstw było „lepsze” lub „gorsze” wobec owych 6 milionów? Kolonialna metoda była mniej nowoczesna, ludzi zginęło jeszcze więcej... Dyskusja jałowa na wskroś, do niczego nie prowadzi, a właściwie jest szkodliwa, bo próbuje postawić pytanie niemoralne: czym innym bowiem jest próba konstruowania rankingu ofiar, czyli próba wartościowania cierpienia?

A.Z.-W.: Zestawianie liczby ofiar jest nieporozumieniem. Żadnego wydarzenia tego rodzaju, ogromu cierpienia i nieszczęścia, które spowodowało, nie można wyłączyć z biegu ludzkości: to nie kto inny, ale sami ludzie owych zbrodni dokonali, oni owo ludobójstwo zorganizowali, a zatem da się i należy analizować ich motyw, ich cele. Zresztą cały czas się to robi. Co nam daje wyłączenie historii Holokaustu z historii ludzkości?

W.T.-K.: Daje argument, żeby historii Holokaustu nie badać. Zakwalifikowanie zjawiska jako „nadprzyrodzonego” naukową analizę wyklucza.

A.Z.-W.: Można tu mówić o pewnej etykice pisania o Holokauście, która nie służy wyjaśnianiu tych wydarzeń. Jestem przeciwna, szczególnie jeśli chodzi o zbrodnie ludobójstwa, traktowaniu ich jako całkowicie wyjątkowych, zwłaszcza że, patrząc z perspektywy historyka, nie zostały wypracowane jakieś odrębne specyficzne narzędzia i metody powołane do badania zjawiska Holokaustu. To są cały czas metody historyczne: czytamy źródła, badamy, odsiewamy, krytyka zewnętrzna, krytyka wewnętrzna, relacje świadków... To są te same metody stosowane podczas badania wszelkich innych wydarzeń historycznych. Byłabym zatem ostrożna z tą „nadprzyrodzonością”.

W.T.-K.: „Nadprzyrodzoność” skazuje nas na spekulacje, odbiera nam możliwości badania zjawiska, bo skoro ma ono charakter nadludzki, co my ludzie mamy tu do zrobienia oprócz uznania własnej poznawczej niemocy?

A.Z.-W.: Tak jakby nieludzka była to historia...

W.T.-K.: Ona jest niestety jak najbardziej ludzka.

A.Z.-W.: Jest jak najbardziej ludzka.

WT-K.:

Uważam [...], że nie da się pisać o wielkich zaburzeniach etycznych, że nie da się pisać o Auschwitzu inaczej niż w kategoriach czysto ludzkich, operując słownictwem sprawdzalnym, nie wprowadzając jako wyjaśnień działania sił nadprzyrodzonych [...]. Uważam dalej, że nie wolno pisać o Oświęcimiu bezosobowo. Pierwszym obowiązkiem oświęcimiaków jest zdać sprawę z tego, co to obóz [...] – tak, ale niech nie zapominają, że czytelnik, który czyta ich relacje i przebrnie wreszcie przez wszystkie te okropności, nieodmiennie zapyta: no, dobrze, ale jak to się stało, że właśnie pan(i) przeżył(a)? [...]. Nie ma co – opowiedzcie wreszcie, jak kupowaliście miejsca w szpitalu, na dobrych komandach, jak spychaliście do komina muzułmanów, jak kupowaliście kobiety i mężczyzn, co robiliście w unterfunftach, kanadach, krakenbaumach, na obozie cygańskim, opowiedzcie to i jeszcze wiele drobnych rzeczy, opowiedzcie o dniu codziennym obozu, o organizacji, o hierarchii strachu, o samotności każdego człowieka. Ale piszcie, że właśnie wyście to robili, że częśćka ponurej sławy Oświęcimia i wam się należy [...].

Borowski, 1991: 497

Świadectwo literatury próbuje zedrzyć bielmo z naszych oczu. Tych argumentów u Borowskiego jest więcej:

Pracujemy pod ziemią i na ziemi, pod dachem i na deszczu, przy łopacie, lorze, kilofie i łomie. Nosimy wory z cementem, układamy cegły, tory kolejowe, grodzimy grunta, depczemy ziemię... Zakładamy podwaliny jakiejś nowej, potwornej cywilizacji. Teraz dopiero poznałem cenę starożytności. Jaką potworną zbrodnią są piramidy egipskie, świątynie i greckie posągi. Ile krwi musiało spłynąć na rzymskie drogi i wały graniczne i budowle miasta. Ta starożytność, która była olbrzymim, koncentracyjnym obozem, gdzie niewolnikowi wypalano znak własności na czole i krzyżowano za ucieczkę. Ta starożytność, która była wielką znową ludzi wolnych przeciw niewolnikom.

Borowski, 1994: 97

I ten najbardziej znany słynny fragment o prawdzie, dobru i pięknie, który każe nam przemyśleć źródła naszej kultury i naszej dumy u samych ich podstaw:

Pamiętasz, jak lubiłem Platona. Dziś wiem, że kłamał. Bo w rzeczach ziemskich nie odbija się ideał, ale leży ciężka, krwawa praca człowieka. To myśmy budowali piramidy, rwali marmur na świątynie i kamienie na drogi imperialne, to myśmy wiosłowali na galerach i ciągnęli sochy, a oni pisali dialogi i dramaty, usprawiedliwiali ojczyznami swoje intrygi, walczyli o granice i demokracje. Myśmy byli brudni i umierali naprawdę. Oni byli estetyczni i dyskutowali na niby.

Nie ma piękna, jeśli w nim leży krzywda człowieka. Nie ma prawdy, która tę krzywdę pomija. Nie ma dobra, które na nią pozwala.

Borowski, 1994: 97

Źródła naszej kultury wyeksponowane w Domu Historii Europy... Pani Profesor wspominała o filmie, historiografii i muzeum jako równorzędnych formach refleksji nad przeszłością, w przywoływanym muzeum – refleksji nad dziedzictwem i pamięcią Europy. Mam wrażenie, że patrząc na europejskie muzeum w kontekście diagnoz Borowskiego, mamy do czynienia z paradoksalnym (bo jedna sztuka demistyfikuje inną sztukę) procesem: literatura od tematów trudnych demistyfikuje ekspozycję. Borowski, po nim Bauman, Agamben, Mbembe... Wszyscy oni i wielu innych odsłaniających reguły naszej kultury wskazują na konieczność przewartościowania podstawowych wartości, czy jednak ludzie tak bez reszty uwikłani we własną kulturę będą w stanie dostrzec jej ograniczenia? Tadeusz Borowski wyciąga trupy z naszych szaf, których nie chcemy eksponować w naszych muzeach?

A.Z.-W.: Jest ich sporo, na przykład relacje polsko-żydowskie to temat, którego w muzeach nie tyle się unika, co pokazuje się go w wymiarze heroiczno-pozytywnym.

W.T.-K.: Rodzina Ulmów...

A.Z.-W.: Muzeum w Markowej, Muzeum Martyrologii Wsi Polskiej poświęcone ludobójstwu na polskich wsiach – pacyfikowanych, niszczonej, rujnowanych. Rzecz dotyczy Kielecczyzny ze szczególnym uwzględnieniem wsi Michniów zrównanej z ziemią za pomoc udzielaną partyzantom. Obok głównej ekspozycji jest tam również odrębna wystawa zatytułowana „Za pomoc Żydom” dotycząca stosunków polsko-żydowskich podczas

wojny, która mocno akcentuje tę pomoc i bohaterstwo Sprawiedliwych wśród Narodów Świata...

W.T.-K.: Szmalcowników tam nie było?

A.Z.-W.: Jest wzmianka, że nie wszyscy zachowywali się godnie, byli tacy, którzy donosili, ale jest to rodzaj wzmianki przy okazji ogromnych rozmiarów ogłoszenia informującego o tym, że polskie państwo podziemne osądzało, karało, likwidowało szmalcowników. Inna jest zatem wizja tej zaprezentowanej w muzeum historii niż ta, z którą mamy do czynienia w historiografii: mamy przecież badania zaświadczające, że wysoki procent ludności zachowywał postawy obojętne. Mówmy chociaż o tej obojętności. Znowu: nie każdy musi być bohaterem, narażać życie swoje, swojej rodziny. Tu nie o to chodzi. W kontekście tej obojętności tym większe jest bohaterstwo ratujących. Ale zasadniczo nie taka była historia relacji polsko-żydowskich jak ta na modłę heroiczną wypreparowana kreacja muzealna.

W.T.-K.: Inna jest ta kreacja niż historia przedstawiona w *Dalej jest noc...* Proces wytoczony Profesor Barbarze Engelking i Profesorowi Janowi Grabowskiemu ma tu, oprócz wszystkich innych, również znaczenie symboliczne.

A.Z.-W.: Historia nie powinna się przed sądem rozstrzygać... Mówimy tu o problematyczności relacji polsko-żydowskich, ale przecież mamy i inne kłopotliwe sprawy.

W.T.-K.: Polsko-ukraińskie.

A.Z.-W.: Warmia i Mazury. Olbrzymie terytorium, które po 1945 roku znalazło się w polskich granicach i którego mieszkańcy zostali wypędzeni. To również jest trudna i kłopotliwa historia. Tereny i ich kultura, które nam przypadły jako powojenna spuścizna, nie są naszym dziedzictwem. Tam żyli Niemcy.

W.T.-K.: Dolny Śląsk, Pomorze.

A.Z.-W.: Oczywiście, a zatem musimy jakoś się z tą złożonością dziedzictwa mierzyć. Z jednej strony można całkiem wyprzeć to niemieckie dziedzic-

two, zapomnieć o nim i traktować rok 1945 jak rok zero. Były i są takie próby podejmowane, ale nie są one dobrą metodą mierzenia się z problematycznością świata. Wyparcie w ogóle nie jest dobrą metodą ani z perspektywy jednostki ani z perspektywy zbiorowości. To co wyparte prędzej czy później wróci ze zdwojoną siłą. Można jednak rzecz potraktować, zgodnie z propozycją Roberta Traby, jako sukcesję kulturową, czyli nadawanie własnych znaczeń temu, co odziedziczyliśmy. Opiekujemy się dziedzictwem, które jest, jak Traba to nazywa, „umojeniem”. Zadamawiamy się w nim, „umojamy” je. To koncepcja zaczerpnięta od Heideggera. Zresztą Robert Traba konsekwentnie pracuje na rzecz mierzenia się z tą trudną historią.

W.T.-K.: Dla polsko-niemieckiego pojednania?

A.Z.-W.: Dla społeczności zamieszkujących obecnie te tereny. Ci ludzie też byli przesiedlani z różnych miejsc, dla nich również była to trudna sytuacja. Stąd włączanie mechanizmów wyparcia i niechęć do współodczuwania – szczególnie zaraz po wojnie – z wypędzonymi Niemcami. Ich wypędzenie było zatem traktowane w kategoriach sprawiedliwej kary.

W.T.-K.: „Ludność cywilna na wszystkich frontach wojny” – ile godzin trzeba byłoby poświęcić na obejrzenie takiej wystawy, gdyby gdzieś powstała? Ale jest inna dobrze korespondująca z „Ludnością cywilną na wszystkich frontach...” – „Wygrać wojnę to wstydy”. Artystyczna wypowiedź Karoliny Jaklewicz podczas festiwalu Góry Literatury (Jaklewicz, 2021; Jaklewicz, Perchuc-Burzyńska, 2021). Wystawa artystyczna jako równorzędna forma refleksji nad przeszłością i terażniejszością predestynowana do mierzenia się z tematami trudnymi?

A.Z.-W.: Powstają wystawy, które mierzą się z tematami trudnymi poprzez realizację **koncepcji muzeum krytycznego**. To bardzo ciekawa strategia, która z góry zakłada, że **muzeum nie jest miejscem neutralnym i nigdy takim nie było**. Nie udawajmy zatem, że obiektywizm i bezstronność są do osiągnięcia na wystawach muzealnych. Muzeum nie pokazuje żadnych obiektywnych prawd, może jednak i powinno być instytucją zaangażowaną w to, co tu i teraz. Nawet jeśli pokazuje przeszłość, niech to ma odniesienie do współczesnych problemów, do terażniejszości, do naszych emocji, ludzi, którzy

teraz i tu wystawę oglądają. Muzeum Polin w 2018 roku otworzyło wystawę czasową dotyczącą Marca '68. Była to ekspozycja, która zestawiała wydarzenia z marca 1968 roku z tym, co się działo w teraźniejszości. Kuratorki sięgnęły do gazet pravicowych, do internetowych stron i pokazały, że język wypowiedzi na temat Żydów, antysemityzmy i uprzedzenia nadal doskonale funkcjonują. Ekspozycja porównała dyskurs współczesny z tym sprzed 50 lat. Pokazała, jak bardzo nie zmieniliśmy się jako społeczeństwo i że nie powinniśmy traktować przeszłości jako czegoś, co już się dokonało i jest zamknięte, bo wtedy łatwo sobie powiedzieć: mnie, a właściwie nas, to już nie dotyczy, to się skończyło. **Historyczne muzeum krytyczne powinno pokazywać pewne rzeczy w ich długim trwaniu.** Niektóre struktury mentalne, pewne przekonania i uprzedzenia tkwią w nas cały czas i każdy z widzów powinien zadać sobie pytanie, jak ja się do tego dziedzictwa odnoszę, co z nim mogę zrobić? Muzeum nie musi dawać gotowych odpowiedzi. Niezwykle irytujące w tych wszystkich chwalebnych wystawach jest to, że dają gotowe odpowiedzi, pokazują, jakim jesteśmy wspaniałym narodem i jak bardzo powinniśmy być z tego dumni.

W.T.-K.: Naród ofiar i bohaterów.

A.Z.-W.: To jest archaiczna wizja.

W.T.-K.: XIX-wieczna?

A.Z.-W.: Tak. Takie jest właśnie Muzeum Powstania Warszawskiego. Co z tego, że ono jest genialne w formie, bardzo atrakcyjne, przepełnione nowymi technologiami? Oczywiście ludzie te atrakcyjne formy lubią, one im się podobają, muzeum jest...

W.T.-K.: ...nowoczesne?

A.Z.-W.: Nowoczesne w formie, ale treść jest archaiczna. Pokazywanie wojny z perspektywy bohaterstwa, gry, zabawy, Mały Powstaniec – to wszystko jest bardzo archaiczne. Co gorsza, poprzez atrakcyjną formę te treści wydają się nowoczesne. Na muzeach spoczywa odpowiedzialność za świadomość historyczną wspólnoty, którą powinno się brać pod uwagę. Koncepcja muzeum

krytycznego osobiście odpowiada mi również dlatego, że konfrontuje publiczność z plagami dotykającymi nas tu i teraz, a spośród nich najpoważniejszą: **zagrożeniami planety**. Nie chodzi o to, żeby robić o tym wielkie stałe wystawy, ale poruszajmy tematy trudne społecznie: róbmy wystawy czasowe, róbmy wystawy mniejsze, wykorzystując kolekcje, które mamy do dyspozycji. Muzea historii naturalnej czy inne muzea tego typu dysponują eksponatami przyrodniczymi. Czy nie mogłyby zrobić **wystawy na temat zagrożeń klimatycznych i tych wszystkich gatunków, które za naszą przyczyną na naszych oczach giną?** Muzea powinny uwrażliwiać społeczeństwo również i na tę problematykę. Nowy nurt, który ostatnio pojawił się na Zachodzie, to **muzealny aktywizm**. Bywa oceniany różnie, często bardzo krytykowany. Chodzi w nim o to, żeby muzea stały się jednym z agentów społecznych, żeby zaangażowały się w pracę społeczną, czyli bieżące problemy, na przykład działalność antydyskryminacyjną.

W.T.-K.: Skąd ten nurt się wywodzi?

A.Z.-W.: Koncepcje te zostały rozwinięte przez Roberta Janesa i Richarda Sandella, którzy w książce z 2019 roku operują tą kategorią, w sensie praktyki muzealnej ukształtowanej na bazie wartości etycznych i przynoszącej realne zmiany polityczne, społeczne i środowiskowe. Według tych badaczy w obliczu rosnącej świadomości globalnych wyzwań, misja, rola, wartości i obowiązki muzealnych instytucji wymagają radykalnego przemyślenia i przekształcenia. Według Janesa i Sandella muzea mają niesamowite możliwości: zasoby i sieć oraz ludzi, którzy sami przychodzą. Dzięki temu mogą mieć wpływ na bardzo liczne grupy społeczne. Powinny tę okoliczność wykorzystać w walce przeciwko wykluczeniu, dyskryminacji, destrukcyjnej działalności człowieka wobec przyrody. Mogą pełnić tu rolę swoistego lobbyisty. Taka postawa wobec instytucji muzealnych jest krytykowana przez wielu oponentów uznających, że muzeum powinno realizować swoje tradycyjne zadania i skupiać się wyłącznie na nich, bo inaczej przestanie być muzeum, straci swoją tożsamość.

W.T.-K.: W książce *Historia w muzeach...* Pani Profesor przywołuje argumenty jednego ze zdecydowanych apologetów tradycyjnego rozumienia instytucji „muzeum”.

A.Z.-W.: Tak. Jean Clair, który uznaje, że muzeum powinno pozostać muzeum, trwać z niezmienną tożsamością. Zwolennicy aktywizmu uważają, że skoro sytuacja jest trudna, muzeum powinno wprowadzić nowe cele do swojej agendy...

W.T.-K.: ...bo zmieniają się warunki jego funkcjonowania.

A.Z.-W.: Tak. Muzeum zawsze się zmieniało. To nie jest skostniała instytucja, a w każdym razie nie powinna być, bo straci kontakt z bieżącą rzeczywistością. Muzealny aktywizm jest bezpośrednim zaangażowaniem się muzealnej instytucji w zmianę *status quo*. Bardzo ciekawa koncepcja, która prędzej czy później i do nas dotrze. Nie wiadomo, na ile zostanie potraktowana poważnie. Obecnie powstające wystawy są wystawami z gruntu XIX-wiecznymi, narodowymi, nacjonalistycznymi, nakierowanymi wyłącznie na nas samych, z jasno wyznaczonym celem: aby jak najlepiej zaprezentować się światu. Faktycznie muzea stały się instrumentem prowadzenia polityki doraźnej, co nie jest oczywiście dla nich dobre. Szczególnie muzea historyczne znalazły się w sytuacji nie do pozazdroszczenia, w ramach muzeum historii naturalnej albo muzeum archeologicznego trudniej byłoby doraźną politykę prowadzić...

W.T.-K.: Dinozaur jest dinozaurem...

A.Z.-W.: Dinozaur jest dinozaurem, zaś muzea historyczne sporo tracą w oczach pewnej grupy społecznej, gdyż tracą jej zaufanie. Muzeum jest instytucją, która zawsze miała autorytet. Autorytet głęboki, wywodzący się z wiary w to, że to eksperci przygotowali wystawę, a zatem jest ona zgodna z najnowszymi historiograficznymi zapisami. Bo ileż osób czyta akademickie książki historyczne? Sami historycy siebie czytają... Wizyta w muzeum jest zatem dla wielu osób jedynym – poza szkołą, za którą nikt nie tęskni – kontaktem z historią i to, co publiczność stamtąd wynosi, zostaje z nią często na całe życie: byłem, widziałem, wierzę w to! Im bardziej ekspozycje będą zmanipulowane, im bardziej będą wyselekcjonowane pod kątem jednej idei, którą chcemy przekazać, tym gorzej dla muzeum jako instytucji, gdyż traci autorytet społeczny. Gdy dzisiaj idę do muzeum, za każdym razem w źródłach sprawdzam ten fragment historii, którego wystawa dotyczy.

W.T.-K.: Pani Profesor zwraca również uwagę na to, aby podczas próby zrozumienia zjawiska historycznego zachować świadomość istoty źródła: „[...] historia nie mówi nam nic o przeszłej rzeczywistości, a jedynie o tym, jak ludzie tej rzeczywistości doświadczali. Jej dorobek jest więc bardziej dorobkiem z zakresu socjologii wiedzy i zawiera informacje o kulturowych mechanizmach tworzenia wiedzy o świecie przez ludzi żyjących tu i teraz. [...] Historia nie istnieje, dopóki jej nie stworzymy” (Ziębińska-Witek, 2005: 135).

A.Z.-W.: Muzealne ekspozycje są realizacją założeń historii publicznej, czyli możliwości tworzenia reprezentacji przeszłości dla szerokiej publiczności. Wbrew pozorom bardzo wielu ludzi interesuje się historią i przeszłością, nie tymi jednak faktami, jakie nam przekazywano w szkole: daty, bitwy, nazwiska generałów... Wielu ludzi interesuje się historią codzienności, historią społeczną i traktują te zainteresowania jako ciekawą formę spędzania wolnego czasu.

W.T.-K.: Rekonstrukcje historyczne...

A.Z.-W.: To jeden z przejawów tego zainteresowania. Z drugiej strony zauważam, że historycy akademicy, a w każdym razie wielu z nich, często ten rodzaj aktywności lekceważą: to nie jest prawdziwa historia, nie zajmujemy się tym, tu w ogóle nie ma o czym mówić... A jest o czym mówić, gdyż *stricte* akademicki przekaz do wielu osób nie trafia. Polscy historycy piszą w sposób trudny w odbiorze. Nawet gdyby ktoś chciał sobie coś doczytać, sprawdzić, często hermetyczna forma odbiorcę odrzuca, a przecież są i inne formy narracji... Muzea są jednym z miejsc, gdzie historia niejednokrotnie bywa w bardzo atrakcyjny sposób przekazywana, co oznacza, że trzeba czujnie reagować na to, co w salach muzealnych się dzieje. Niestety, recenzje wystaw muzealnych w swojej znakomitej większości dowodzą, że nie ma zrozumienia, jak działa muzeum historyczne. Porównanie ekspozycji, która jest formą wizualną, do dyskursu pisanego, do owego zrozumienia nas nie przybliża.

W.T.-K.: Mówimy tu o braku zrozumienia u historyków akademickich?

A.Z.-W.: Tak. Muzeum jest pewnym medium. Bardzo skomplikowanym.

W.T.-K.: Nie chcą się nim zajmować?

A.Z.-W.: Nie chcą, ponieważ je lekceważą. Uważają, że jest to jakaś forma popularyzacji historii. Tymczasem chodzi tu o gigantyczny wpływ, jaki muzea mają na społeczeństwo, oraz o to, że idee, które tam się przekazuje, mają niejednokrotnie rozmach całych spójnych wizji historycznych. To może być niezwykle ważne i może być niezwykle niebezpieczne.

W.T.-K.: Niezwykle szkodliwe.

A.Z.-W.: Nie bez powodu te muzea powstają w takim tempie i powstają w takiej liczbie. Mamy dostęp do funduszy unijnych. W chwili obecnej obserwuje się niezwykle boom muzealny. Zaczęło się w 2004 roku od Muzeum Powstania Warszawskiego, dzięki któremu politycy zrozumieli, jaki mogą mieć wpływ na wyobraźnię i świadomość historyczną ludzi. Nie wszyscy oczywiście to pojęli, ale niektórzy tak, czego dowodem jest na przykład batalia o Muzeum II Wojny Światowej.

W.T.-K.: Wczoraj słyszałam wypowiedź Profesora Machcewicza na temat obecnej nacjonalistycznej polityki muzealnej. Onegdaj zaś nabyłam dwa katalogi (w polskiej i angielskiej wersji językowej) wystawy w jej realizacji oryginalnej, tej jeszcze nie zepsutej przez dr. Nawrockiego.

A.Z.-W.: Tej wystawy nie da się zepsuć, bo jest to wystawa narracyjna. Wystawa narracyjna cechuje się tym, że jest spójną opowieścią z początkiem, rozwinięciem, zakończeniem i zamiana jednego obiektu na inny nic tu nie da. Jest to konkretna wizja rozwinięta od początku do końca, a nie kolekcja obiektów, którą sami sobie interpretujemy. Jest to niejako podana nam na tacy konkretna interpretacja fragmentu przeszłości. W przypadku takiej wystawy zamiana pojedynczych obiektów nie zmienia znaczenia całości. Dlatego ekspozycje narracyjne są tak wpływowe i dlatego właśnie one obecnie w muzeach historycznych na całym świecie królują. Przyznam, że nie bardzo lubię ten model wystawiennictwa, wolę wystawy obiektowe, zwane obecnie tradycyjnymi. Ale powtórzmy, jest powód, dla którego wystawy narracyjne są tak popularne: przedstawiają konkretną interpretację. Muzea działalności interpretacyjnej w sensie badania historii nie prowadzą. Wybierają jedną,

konkretną wizję i ją przedstawiają. Ekspozycje narracyjne to z reguły drogie projekty, przepełnione nowymi technologiami. Akurat Muzeum II Wojny Światowej to rodzaj formy hybrydowej, znajduje się tam sporo materialnych obiektów, ale zasadniczo też prezentuje pewną wizję wojny jako zła, które przede wszystkim dotyka ludność cywilną. Wojna pokazana jest z perspektywy oddolnej, cała wystawa została tak zaprojektowana i – trudno tu coś radykalnie zmienić. W kontekście dyskusji nad MIIWŚ powołałabym się za Michaeliem Rothbergiem na **koncepcję pamięci wielokierunkowej**.

W.T.-K.: Przywołajmy stosowny cytat:

Wbrew obawom poszczególnych rządów promujących jednolite wersje przeszłości, zgodne nie tyle z przeszłą rzeczywistością, ile z bieżącymi potrzebami politycznymi, istnienie różnych pamięci o komunizmie nie zagraża ani nie podważa wersji tożsamościowych. Nie jest bowiem tak, że reprezentacja jednej opowieści (np. nostalgicznej) usuwa z przestrzeni publicznej inne narracje. Pomocna w zrozumieniu tego fenomenu jest koncepcja pamięci wielokierunkowej Michaela Rothberga, która wychodzi poza model pamięci rywalizujących i stawia pytanie o to, co się dzieje, kiedy różne historie podlegają wzajemnej konfrontacji w sferze publicznej [...]. Badacz podaje w wątpliwość przekonanie, że „sfera publiczna, w której do głosu dochodzą pamięci zbiorowe, to ograniczone dobro i że interakcja między różnymi pamięciami zbiorowymi w tej sferze przyjmuje formę walki o prymat” [...]. W modelu pamięci rywalizującej przestrzeń publiczna jest z góry dana i ograniczona, a w niej określone dyskursy/grupy „walczą na śmierć i życie”. „W przeciwieństwie do tego ujęcia – pisze Rothberg – koncepcja wielokierunkowej pamięci zachęca nas do myślenia o przestrzeni publicznej jako elastycznej przestrzeni dyskursywnej, w której poszczególne grupy nie tyle wyrażają wcześniej sformułowane stanowiska, ile w zasadzie wytwarzają siebie przez dialogiczne interakcje z innymi: zarówno podmioty, jak i przestrzenie publiczne otwarte są na nieustające rekonstrukcje” [...]. Mamy więc do czynienia z interakcją, przenikaniem się wielu opowieści o przeszłości, które się nie zwalczają, a wręcz przeciwnie – uzupełniają. Badacz stawia tezę, że funkcjonujące obok siebie akty pamiętania mogą wywołać zarówno współzawodnictwo, jak i wzajemne zrozumienie, co czasem występuje jednocześnie. Model pamięci wielokierunkowej pozwala również dostrzec, że nawet wrogie przywołania

określonych opowieści rywalizujących o prymat w sferze publicznej „mogą stać się wehikułem dla dalszych aktów upamiętniających, będących dlań przeciwwagą” [...].

Ziębińska-Witek, 2018: 304–305

A.Z.-W.: Zrekapitulujmy, pamięć wielokierunkowa dotyczy głównie muzeów krytycznych. Chodzi o to, żeby przedstawić na ekspozycji więcej niż jedną perspektywę. To jest bardzo ważne szczególnie w przypadku muzeów historycznych. Jeśli jest to na przykład muzeum poświęcone tak zwanym Ziemiom Odzyskanym, pokażmy również perspektywę tych, którzy zostali wypędzeni. Pokażmy, że sytuacja była trudna nie tylko dla nas, ale również dla wypędzanych. **Wieloperspektywiczność w muzeum dodaje mu wagi i znaczenia.** Zetknięcie się z perspektywą Innego może wpłynąć na naszą obecną wrażliwość. Część osób taką perspektywę odrzuci, ale znajdą się tacy, dla których stanie się ona przyczynkiem do refleksji typu: przecież tu chodzi o zwyczajnych ludzi, takich jak my... W swojej koncepcji Rothberg podkreśla, że w sferze publicznej znajduje się miejsce na więcej niż jedną ideę, nie muszą one ze sobą rywalizować, mogą współistnieć, w pewnych zakresach będą na siebie nachodzić, w innych reprezentować różne punkty widzenia. Mamy wręcz obowiązek wprowadzania wielu aspektów do dyskusji, poddawania ich krytycznej refleksji. Wiele lat temu odbyła się wielka publiczna dyskusja nad książką Jana Grossa. Było to wielkie osiągnięcie i krok naprzód w próbie przepracowania trudnych wątków polsko-żydowskiej historii. Mam wrażenie, że między innymi poprzez niedawne decyzje IPN-u wracamy do punktu wyjścia. A przecież świadomość tych wydarzeń mogła w nas współistnieć z wiedzą na temat sprawiedliwych, jedna opowieść nie wyklucza drugiej, a jedynie ją uzupełnia.

W.T.-K.: W dyskursie nacjonalistycznym jest mowa o dumie, ja chciałabym zapytać o wstyd. Jakie jest stanowisko Pani Profesor wobec muzealnych obiektów wstydu, które w problematycznym świetle, bo w kontekście grabieży, stawiają dziedzictwo kulturowe Europy?

A.Z.-W.: Uważam, że nie ma czegoś takiego, jak muzealne obiekty wstydu. Rozumiem, że jako obiekty wstydu widzi Pani...

W.T.-K.: ...francuską cukierniczkę z białej porcelany ilustrującą główną tezę artykułu Wendy S. Walters *Rules of Engagement. The value of shame in objects*.

A.Z.-W.: Rzeczy, na przykład cukierniczka, mogą być postrzegane jako przedmioty estetyczne.

W.T.-K.: Rzeczywiście, jest harmonijna, piękna.

A.Z.-W.: Mogą być postrzegane jako element codzienności życia wyższych sfer w jakimś okresie.

W.T.-K.: Zależy, kto patrzy.

A.Z.-W.: No właśnie! Czym jest obiekt muzealny? To pewien kawałek materii, który jest **polisemantyczny**. Zgodnie z fenomenologicznymi koncepcjami Romana Ingardena i Jerzego Świecińskiego możemy go konkretyzować na różne sposoby. Po pierwsze, w jakim kontekście obiekt został umieszczony w muzeum? Zmienia się bowiem sytuacja obiektu pierwotnie funkcjonującego jako przedmiot życia codziennego po umieszczeniu go w kolekcji, a następnie na wystawie. Artefakt zmienia wówczas swój status. Pomian mówi, że jest „semioforem”, czyli obiektem, który ma znaczenie, ale to znaczenie my mu nadajemy. Istnieje w interakcji z widzem. Zmieniając kolekcję, zmieni znaczenie. Możemy go umieścić w zupełnie innym kontekście. Możemy go sproblematyzować, pokazać w nieoczekiwanym zestawieniu, innym świetle. Cukierniczka mogłaby być pokazana na co najmniej trzy różne sposoby: jako przedmiot estetyczny (dzieło sztuki), przedmiot użytkowy lub przykład obiektu zagrabionego. Dlatego zwykle nie używam określenia „obiekty wstępu”, bo znaczenie przedmiotu jest zależne od kontekstu całej wystawy.

W.T.-K.: Trudno oddzielić subtelność formy od zawstydzającej, bo noszącej na sobie piętno niewolnictwa, zawartości. Wracając do Domu Historii Europejskiej, w którym zgodnie z zamierzeniem jego twórców jeden obiekt miał reprezentować wątek historyczny. Wydaje mi się, że wątek kolonialny mógłby być równie dobrze reprezentowany przez na przykład inkrustowane złotem kajdany, rzeźbę z Beninu lub ową cukierniczkę, która stała się dla nas tak intrygującym przedmiotem dyskusji...

A.Z.-W.: Sam obiekt jako taki nigdy nie będzie miał przypisanego jednego znaczenia. Nie będzie obiektem wstydu, dumy czy czegokolwiek innego. W różnych sytuacjach będzie miał różne znaczenia. Po wielu, wielu latach odwiedziłam ponownie pałac w Łańcucie. W kontekście publikacji z nurtu historii ludowej oraz posthumanistyki, która traktuje ludzi i nie ludzi jako równorzędne istoty zamieszkujące planetę, nagle cały ten pałac zaczęłam postrzegać w zupełnie nowym świetle. A już najgorsze ze wszystkiego były pozawieszane na ścianach wypchane zwierzęta, ofiary organizowanych przez arystokrację polowań. I ten przejęty głos narratora deklamującego z emfazą, że pan arystokrata zorganizował w Sudanie polowanie, w trakcie którego zamordowano kilkadziesiąt zwierząt i które odbiło się szerokim echem w całej Europie... **Jeśli jakieś obiekty wstydu gdzieś w ogóle istnieją, to było to to! Głowy na ścianach, które dzisiejszej publiczności pokazuje się jako powód do dumy!** Narrator snuje swoją dumną opowieść o podróżach ówczesnych elit do europejskich stolic, w związku z czym narzuca się kolejna refleksja: skąd pieniądze, ogromne pieniądze na to wszystko? Na utrzymanie tego imponującego pałacu? Z czyjej pracy pochodziły? Tego wątku w nagraniach przewodników zabrakło. I do tego ta narracja pełna patosu, że to przecież jest o nas, nas – szlachcie, bo to przecież my wszyscy tworzyliśmy ten szlachecki naród, a nasi przodkowie prowadzili dostatnie życie i mieli się znakomicie... Wątku narodu innego niż szlachecki w szkole na lekcjach historii też nie było. Przez długie lata przekazywano nam perspektywę historii szlacheckiej jako jedyną istotną i ważną. Dlatego ważne jest, aby pamiętać, że znaczenie, jakie obiektom nada kurator, wcale nie przesądza o tym, jak my w osobistym kontakcie z tym przedmiotem go zinterpretujemy. Bardzo dobrym przykładem jest zamek w Łańcucie. Mimo wielkich usilnych narratorskich i kuratorskich zachwyty nad całym tym pałacem i polowaniami w żaden sposób nie przekonał mnie do swojej wizji. Kuratorzy nie kontrolują doświadczenia publiczności, nie kontrolują tego, jaka jest percepcja osobista, bo to zależy od jednostkowej wiedzy i wrażliwości. A zatem to, co dla jednego będzie obiektem wstydu, dla innego będzie obiektem dumy. Igor Kopytoff mówi, że każdy obiekt ma swoją biografię, tak jak człowiek. Niektóre robią karierę, inne, porzucone, odchodzą w niepamięć, niektóre stają się semioforami, trafiają do muzeum i stają się zupełnie nowym bytem. Samo wpisanie do katalogu muzealnego, nadanie numeru stanowi obrzęd przejścia dla obiektu. Ale on z tego muzeum może pojechać do innego, może zostać skradziony, może zostać sprzedany...

W.T.-K.: ...albo ukazany w innym kontekście.

A.Z.-W.: Oczywiście.

W.T.-K.: Gdyby pokazać te ucięte zwierzęce głowy z łańcuckiego pałacu na wystawie zatytułowanej „Europejczyk i jego powody do dumy. Studium przypadku jednego pałacu”...

A.Z.-W.: ...może ktoś by się zastanowił.

W.T.-K.: XVII-wieczna rezydencja magnacka pokazuje stosunek pewnej warstwy społecznej do zwierząt. Znalazłyśmy się w miejscu, które prawdę mówiąc stanowi dla mnie punkt centralny naszej dyskusji: Jaka jest nasza kultura w kontekście naszego stosunku do świata innego niż ludzki?

Historia – taka jak ją konstruują społeczności ludzkie – opowiadana jest zawsze niczym przygoda, która dotyczy wyłącznie człowieka. A przecież zwierzęta uczestniczyły i wciąż uczestniczą na dużą skalę w ważkich wydarzeniach lub w długotrwałych zjawiskach cywilizacyjnych, niezależnie od tego, czy mowa o koniach i psach wojskowych, koniowatych przeznaczonych do służby w transporcie, żywym inwentarzu związanym z produkcją, domowych pupilach, zwierzętach wykorzystywanych do rozrywki (od konia wyścigowego po byka na korridzie) i tak dalej.

To, jak żyją, odczuwają, reagują na tę historię, bywa wspomniane mimochodem, ale nigdy nie stanowi odrębnego tematu badań. Nawet niedawna historia zwierząt, nad którą historycy pracują od ponad dwudziestu lat, skupia się na ludzkich przedstawieniach, opiniach, gestach wobec zwierząt, na ich społecznym oddźwięku, pomijając zupełnie zwierzęce przeżycia: opracowuje się w ten sposób ludzką – a nie zwierzęcą – historię zwierząt. Tak jakby historia człowieka, to znaczy nas samych, była jedyną godną uwagi. Tak jakby była w nas pewna wrodzona niemożność zainteresowania się istotami żywymi, które, choć korzystamy z ich usług, traktujemy jak przedmioty lub odpadki historii i nie troszczymy się o nie więcej.

Baratay, 2018: 9

Podczas lektury książki *Muzealizacja komunizmu...* być może najbardziej uderzył mnie ten fragment: „Zwierzęta są ulokowane na całym obszarze, przy czym niektóre (jak ptaki drapieżne czy niedźwiedzie) trzymane są w warunkach urągających wszelkim możliwym standardom, oglądanie ich jest jedynym prawdziwie przykrym doświadczeniem w Grūtas Parku” (Ziębińska-Witek, 2018: 250).

A.Z.-W.: Nadal ten niedźwiedź tam jest... **Przedmiotowe traktowanie zwierząt jest powszechne w naszej kulturze, w mentalności i niestety w muzeach.** Nawet w muzeach historii naturalnej. W Muzeum Martyrologii Wsi Polskiej wspomniano o 1,5 miliona zwierząt, które zginęły podczas wojny, zaklasyfikowano je jednak jako straty materialne. Jedyna wystawa, na której zobaczyłam po raz pierwszy w życiu **zwierzęta jako podmioty ekspozycji**, to Muzeum Militarne w Dreźnie. Świetne muzeum, w budynku dawnego arsenału. W 2002 roku całkowicie zmieniono koncepcję poprzedniej wystawy i powstało Muzeum Militarne Bundeswehry. Daniel Libeskind zmienił jego architekturę: w XVIII-wieczny budynek „wbił” ogromny klin, co było zabiegiem architektonicznie ryzykownym, bo to przecież zabytek. Pozwolono mu jednak dokonać takiej ingerencji. Wiadomo, że faktycznie klin nie jest wbity, lecz „nałożony” na budynek, ale ostateczny efekt całkowicie zmienia obiekt. To jest znakomity przykład muzeum wieloperspektywicznego. Z jednej strony mamy typową historię polityczną pokazaną w porządku chronologicznym, historię zmian uzbrojenia, wielkie bitwy, postaci przywódców, ale stworzono również wystawy problemowe, mówiące na przykład o tym, w jaki sposób wojna wpływa na życie cywilne, jak wynalazki wojenne udoskonalają życie ludzi, w jaki sposób wojna wpływa na ludzkie ciało (kolekcja protez). We fragmencie wystawy „Wojna i zwierzęta”, widzimy zwierzęta, które nie z własnej woli służyły w wojsku, były wykorzystywane przez ludzi i ginęły.

W.T.-K.: Konie, psy...

A.Z.-W.: ...słonie, gołębie pokazane w wojennym uzbrojeniu. Jest to **ten wymiar wojennej historii, o którym z reguły w ogóle się nie mówi. O ogromnej liczbie zwierząt wysyłanych bezpośrednio na śmierć.** Taki wymiar wojny w muzeum w Dreźnie widziałam.

W.T.-K.: Wstrząsające doświadczenie...

A.Z.-W.: Tam stałam najdłużej. Nie było zdjęć martwych zwierząt. Odnosiło się wrażenie, że ogląda się wystawę w muzeum sztuki. Kilka modeli zwierząt większych, mniejszych, w kamizelkach, z granatami. Nie było makabrycznego dokumentarium, a w każdym razie go nie szukałam. **Zwierzęta są w muzeach historycznych pomijane, historia świata to historia ludzi. Teorii posthumanistycznych na próżno poszukiwać w muzeum.** W materiałach do dyskusji Pani przywołała pewien cytat o milczeniu drzew...

W.T.-K.:

Bardzo ciekawym elementem tego fragmentu wystawy [„Golgoty” – uzupełn. W.T.-K.] są „Niemi świadkowie”, czyli drzewa wycięte z lasu, gdzie bito i katowano Popiełuszkę (fot. 27). Koncepcja nieludzkich świadków zbrodni, jako elementów upamiętnienia, jest obecnie stosowana szczególnie w przypadku byłych miejsc Zagłady, jak Auschwitz-Birkenau czy Bełżec. Zgodnie z tezą Giorgia Agambena prawdziwymi świadkami zbrodni Holokaustu mogliby być jedynie ci, którzy nie przeżyli, zostali zamordowani lub znaleźli się w stanie skrajnego upodlenia. Badacz pisze: „Świadek świadczy zazwyczaj w imię prawdy i sprawiedliwości, właśnie z nich jego słowa czerpią swą wartość i pełnię. W tym przypadku wszakże wartość świadectwa zasadza się w istocie na tym, czego w nim brakuje, w samym jego centrum tkwi to, czemu niepodobna dać świadectwa, to, co podważa wiarygodność ocalałych. »Prawdziwymi« świadkami, »świadkami całkowitymi« są ci, którzy nie dali świadectwa, ci, którzy nie mogliby go dać. Ci, którzy »znaleźli się na samym dnie«, muzułmani, pogrążeni. Ocalali jako pseudoświadkowie przemawiają zamiast nich, w ich imieniu: dają świadectwo brakującemu świadectwu” [...]. Według powyższej kontrowersyjnej tezy prawdziwi świadkowie to jedynie ofiary zbrodni, wszyscy inni udzielający im głosu, mówiący w zastępstwie, nie wypełniają definicji prawdziwego świadka. W przypadku morderstwa Popiełuszki jedynymi świadkami zbrodni stali się mordercy, co od razu podaje w wątpliwość wartość ich świadectwa. Męczeństwo potrzebuje wiarygodnych przekazów, więc tam, gdzie nie mogą dać świadectwa ludzie, „powołuje się” na świadków nieludzi, w tym wypadku drzewa, które, milcząc, przypatrywały się zbrodni. Drzewa, „niemi świadkowie”, były uczestnikami i naocznymi świadkami mordu.

Ich nieľudźkość nie jest tu istotnym czynnikiem, ważna jest ich obecność na miejscu zbrodni. Przyroda nie jest neutralna ani wroga, ale, jak w wierszu Zbigniewa Herberta *Apollo i Marsjasz*, staje po stronie ofiary: „nagle / pod nogi upada mu / skamieniały słowik odwraca głowę / i widzi / że drzewo do którego przywiązany był Marsjasz / jest siwe / zupełnie” [...].

Jacek Małczyński, pisząc o drzewach-świadkach w Muzeum – Miejscu Pamięci w Bełżcu, uznaje, że należy dla nich, jako świadków nieľudźkich, stworzyć osobną kategorię interpretacyjną [...], wydaje się jednak, że taka kategoria już istnieje. Obiekt-świadek w muzeologii (może to być zarówno przedmiot martwy, jak i roślina) to taki, którego aura wynika z tego, że do kogoś należał lub gdzieś był, a dzięki tej ontologicznej łączności z przeszłością przenosi ją do teraźniejszości. Podobny przedmiot na ekspozycjach funkcjonuje albo jako źródło, albo jako obiekt emocjonalny. Kiedy jest źródłem, opowiada historię, bo w postaci śladu umożliwia zrozumienie przeszłości i służy jako dowód. Jako obiekt emocjonalny wykorzystuje aurę, wynikającą ze świadomości widzów o jego uczestnictwie w jakimś historycznie ważnym zdarzeniu lub związku z historyczną postacią. W miejscach pamięci poświęconych Zagładzie, gdzie obiekty występują w funkcji świadków i dowodów zbrodni, wykształcił się nawet szczególny styl ich prezentacji, który Thomas Thiemeyer nazywa „historyczną dokumentacją”: obiekty z dołączonymi opisami i dodatkowymi dokumentami zastępują historyczną narrację. To podtrzymuje efekt „autentycznego reliktu”. Autentyczność obiektu jest jego cechą najistotniejszą, wartość estetyczna pozostaje bez znaczenia [...].

Ziębińska-Witek, 2018: 136–138

A.Z.-W.: W tym zakresie historii środowiskowej muzea Zagłady jako pierwsze wykorzystały wątek natury w kontekście świadków zbrodni. Ten sam motyw opisany przeze mnie w książce podejmuje Muzeum Popiełuszki w Warszawie: gdy nie ma ľudźkich, szuka się innych świadków.

W.T.-K.: Jacek Małczyński?

A.Z.-W.: Tak. Historia środowiskowa oferuje **inne spojrzenie na środowisko**. Środowisko, które jest albo wrogię albo pomocne, ale ma jakąś sprawczość, czyli nie jest biernym przedmiotem czy po prostu zwykłym dziedzictwem.

W.T.-K.: Jedną z form postrzegania relacji człowiek–środowisko prezentuje koncepcja ekomuzeum:

Ekomuzeum, czyli muzeum lokalne, angażujące społeczność i pogłębiające rozumienie własnego miejsca i przeszłości, to najważniejsza koncepcja nurtu zwanego „nową muzeologią”, który wykrystalizował się na Zachodzie w latach 80. XX wieku [...]. „Ekomuzeum – pisze główny twórca koncepcji Georges Henri Rivièrè – jest instrumentem wykreowanym i zarządzanym przez autorytet publiczny i lokalną społeczność. Strona publiczna dostarcza ekspertów, pomieszczenia i zasobów, natomiast udział populacji lokalnej zależy od aspiracji, wiedzy i indywidualnego podejścia” [...]. Ekomuzeum (lub muzeum społeczności) ma za zadanie zintegrować archeologię, historię społeczną, historię naturalną, geologię i w praktyce wszystkie dyscypliny, które mają swój wkład w rozumienie ludzi i miejsc. Należy zatem reformować muzea lokalne, które są zwykle pełne obiektów wyrwanych z kontekstu i, co gorsza, z reguły nie angażują lokalnej społeczności na poziomie tworzenia i rozwijania wystaw. Na ekomuzeum składają się następujące elementy: świadomie wytypowany obszar łączący środowisko naturalne i dziedzictwo kulturowe, określone dziedzictwo (materialne i niematerialne), sformułowane cele i zadania związane z aktywnym kształceniem i ochroną wartości dziedzictwa naturalnego i kulturowego, interdyscyplinarność działań i udział społeczności lokalnej [...]. Miejsca mają być rozumiane w ramach swoich krajobrazów, nie tylko w kategoriach budynków czy monumentów, ale jako część palimpsestu, który wskazuje na nieustający proces zmian i stabilności. Środowisko nie jest jedynie tłem dla ludzkiej działalności, ale również czynnikiem wchodzącym z ludźmi w pewien rodzaj dialogu. Ekomuzeum ma zatem ułatwiać zrozumienie lub budzić świadomość tego, w jaki sposób dane miejsca są konstrukcją ludzkich interakcji z otoczeniem w czasie i przestrzeni [...].

Ziębińska-Witek, 2018: 281–282

A.Z.-W.: W ekomuzeum środowisko naturalne prezentowane jest zawsze jako pewna forma ludzkiego dziedzictwa. Dziedzictwa, które szanujemy, o które dbamy, co przejawia się w idei parku narodowego. Pierwszy park narodowy, Yellowstone to rok 1872, Stany Zjednoczone – to wtedy narodziła się idea, zgodnie z którą cała przyroda, łącznie ze zwierzętami, to także dziedzictwo

i trzeba o nią dbać. W tej koncepcji nie nadaje się środowisku naturalnemu sprawczości, to znaczy musimy się o nie troszczyć, ale nie są nam równe, traktujemy je przedmiotowo. Posthumanizm zakłada, że **ludzie są jedynymi z wielu istot zamieszkujących planetę. Istot równorzędnych. Jesteśmy tu razem i powinniśmy się nawzajem szanować.** Tak się zdarzyło, że to akurat my mamy większe możliwości torturowania innych, ale teorie posthumanistyczne wyraźnie wskazują na konsekwencje, które poniesiemy, jeśli nie zmienimy tego nastawienia. Jednak w muzeach te najnowsze trendy w humanistyce nie pojawiają się.

WT-K.: A muzeum zaangażowane?

A.Z.-W.: Jako forma społecznego aktywizmu?

WT-K.: Tak. Trzy wątki tu z sobą korespondują: antropogenicznie uwarunkowana katastrofa klimatyczna, nasze sposoby przedstawiania oraz potencjał zmiany w sensie zwrotu ku planecie. Jeżeli będziemy w stanie poprzez krytyczne sposoby przedstawiania przemyśleć nasze historie, to być może da nam to asumpt do refleksji: co my ludzie na tej planecie i tej planecie robimy? I dalej: pytanie o potencjał zmiany, czyli sprawczości w wymiarze jednostkowym i zbiorowym? Czy w ramach muzeum zaangażowanego można byłoby podjąć dyskusję na temat historii nie- czy też pozaludzkiej?

A.Z.-W.: Muzeum zaangażowane może być jedną z wielu dróg do tego, żeby do szerokiej świadomości się przebić. Na ostatnim spotkaniu międzynarodowego stowarzyszenia muzealnego ICOM podjęto próbę zmiany definicji muzeum. Próbę nieudaną. Definicja, którą tam zaproponowano, uwzględniała to, że muzeum również powinno dbać o dobrostan planety.

WT-K.: Dlaczego próba nieudana?

A.Z.-W.: Propozycję odrzucono. Nie było mnie tam, więc nie słyszałam tej dyskusji, ale generalnie chodziło o to, że muzeum obarcza się zbyt wieloma funkcjami.

W.T.-K.: Chyba nie każda z nich ma znaczenie egzystencjalne...

A.Z.-W.: Skonkludowano, że muzeum nie może zajmować się wszystkimi problemami, od tego są inne instytucje. Nie wiem, czy nie jest tak, że w chwili obecnej wszystkie instytucje powinny zajmować się najbardziej kluczowymi zagadnieniami dotyczącymi ludzkości, każda w miarę swoich możliwości. Muzeum zaangażowane też tak widzę.

W.T.-K.: Może nie ma takich wystaw?

A.Z.-W.: Ja w każdym razie takich wystaw nie znam. Ale filmy dokumentalne są.

W.T.-K.: Film wydaje mi się jednak formą mocno zapośredniczoną, kamera oddziela nas od obiektu.

A.Z.-W.: Muzeum też jest formą zapośredniczoną. Istnieje coś takiego jak dystans muzealny. Wszystko, co oglądamy, oglądamy jako widzowie. Muzea narracyjne starają się nam pomóc w osiągnięciu immersji, jednak jest to trudne, gdyż cały czas mamy świadomość przebywania w muzeum.

W.T.-K.: Powstaje pytanie o odbiorcę muzeum zaangażowanego: nikt nie pójdzie do rzeźni, żeby się zrelaksować... Po co robić wystawę, na którą nikt nie przyjdzie?

A.Z.-W.: Nie wiadomo. Ludzie kierują się różnymi motywacjami, może część poszłaby z ciekawości, bo naprawdę nie ma świadomości, co się dzieje, jak świat naprawdę wygląda.

W.T.-K.: Że ten kawałek mięsa na talerzu...

A.Z.-W.: ...to jest kawałek żywej istoty. A' *propos* trudnych wystaw mocno dotykających wrażliwości, część osób nie może oglądać wystaw na przykład autorstwa von Hagensa wykorzystujących ludzkie zwłoki do konstruowania obiektów muzealnych, jednak sporo osób zwiedza te ekspozycje, kierując się ciekawością.

W.T.-K.: *A' propos* wystaw trudnych w *Muzealizacji...* Pani Profesor przywołuje także wystawę pokazującą historię Aborygenów.

A.Z.-W.: Przykłady wystaw trudnych można mnożyć.

W.T.-K.: Na przykład wystawy na temat: Co pozaludzcy mieszkańcy planety – gdyby im oddać głos – powiedzieliby o naszych działaniach? O sprawstwie najbardziej inwazyjnego gatunku w historii świata? Wystawa niemożliwa, bo wśród naszych ludzkich ograniczeń jest i takie, że antropocentryzmu przekroczyć nie potrafimy, chociaż moglibyśmy spróbować... Zwłaszcza że – z naszą zgodą lub bez – warunki środowiskowe na nas tę korektę perspektywy prędzej czy później wymuszą.

A.Z.-W.: Gdyby postrzegać muzea jako instytucje, które mogą coś zmienić, wpływać na zmianę naszego postrzegania, czy mogą być drastyczne? Na ile jesteśmy w stanie tę drastyczność zaakceptować? Na ile jesteśmy w stanie ją znieść? Nawet obrazy wojny we współczesnych muzeach podawane nam są w wersji złagodzonej. Obiekty są estetyczne. W muzeum Holokaustu w Waszyngtonie co prawda można zobaczyć nagrane fragmenty mordów, ale pokazywane są za betonowymi barierami wśród mnóstwa ostrzeżeń. Pojawia się tu zasadnicze pytanie o to, na ile jesteśmy gotowi pójść do muzeum i nie czuć się bezpiecznie? Muzea są instytucjami, które bardzo starają się – a w każdym razie zawsze tak było – być miejscem bezpiecznym. Dla wielu ludzi są one miejscami, gdzie oni się resetują, odpoczywają, miło spędzają czas, przyprowadzają dzieci. Chodzi tu też o pewnego rodzaju doświadczenie społeczne, mniej poznawcze, a bardziej miłego spędzenia wolnego czasu, spontanicznego podzielenia się z kimś refleksją.

W.T.-K.: Muzea nostalgiczne takie są?

A.Z.-W.: Właściwie wszystkie muzea takie chcą być. Tam nigdy nie ma realnego zagrożenia. Nawet kanał w Muzeum Powstania Warszawskiego – czyściutko, pachnie, nie ma błota, szczurów... Nie ma nic wspólnego z tym, jak było. Ale czy jesteśmy gotowi, aby muzea stały się takimi miejscami, gdzie naprawdę może nas coś uderzyć?

W.T.-K.: Należałoby zrobić wystawę, która by wreszcie kogoś uderzyła?

A.Z.-W.: Prawdę mówiąc, nie wiem. Wiem, do jakiego muzeum ja bym nie poszła.

W.T.-K.: Muzeum ludzkiego okrucieństwa wobec zwierząt?

A.Z.-W.: Tak. Ale być może nie powinniśmy upiększać przeszłości za bardzo...

W.T.-K.: Może po wizycie w rzeźni jakiś odbiorca zrezygnuje z diety mięsnej...

A.Z.-W.: W muzeum w Dreźnie wystawa ma formę łagodną, ale przekaz jest wyraźny. Chodzi o to, żebyśmy się zastanowili: to jest **historia, o której nikt (poza tą wystawą) nie mówi, te 1,5 miliona zwierząt, które zginęły w czasie II wojny światowej, to było cierpienie, niczym przez nie niezawinione i niewybrane świadomie.**

W.T.-K.: Czy u nas ta dyskusja się toczy? Czy tylko na „mitycznym” Zachodzie?

A.Z.-W.: W kwestii posthumanizmu?

W.T.-K.: Tak.

A.Z.-W.: Jeśli chodzi o polską humanistykę, ta dyskusja jak najbardziej się toczy. Powstają teksty, artykuły...

W.T.-K.: Ewa Domańska?

A.Z.-W.: Tak. Bardzo dużo na ten temat Pani Profesor mogłaby powiedzieć. To nie jest tak, że te dyskusje tu nie docierają, dotyczą jednak wąskich grup badaczy i w żaden sposób nie przekłada się to na popularność tych idei w przestrzeni publicznej – i tu jest problem. Chociaż można zaobserwować zmiany w stosunku do zwierząt. Pod wpływem oddolnego nacisku społecznego powstają prozwojące ustawy, co prawda tak zwana „5-tka dla zwierząt” nie przeszła, ale emerytury dla psów pracujących w policji – tak. Ściganie i karanie oprawców, nacisk na to, żeby zwierząt nie kupować, ale

je adoptować... Zmiany zdecydowanie mniej zaawansowane, niż chcielibyśmy, ale mimo wszystko rzeczywistość społeczna jednak się zmienia.

W.T.-K.: Na koniec został najmniej istotny wątek: białego heteronormatywnego mężczyzny...

Patrząc na wszystkie wymienione wyżej rodzaje ekspozycji [tożsamościowe lub heroiczne, martyrologiczne, nostalgiczne – uzup. W.T.-K.] z perspektywy społecznej, trzeba stwierdzić, że polityka i życie publiczne pozostają w nich domeną męską. To mężczyźni są głównymi aktorami na wystawach tożsamościowych i martyrologicznych, walczą i ponoszą ofiary w imię wolności [...]. Drobne wyjątki, np. postać Anny Walentynowicz w Europejskim Centrum Solidarności, są jedynie potwierdzeniem reguły. Nawet jednak i w tym przypadku ważna jest nie tyle sama Walentynowicz, ile dyscyplinarne zwolnienie jej z pracy, które na ekspozycji przedstawiono jako bezpośrednią przyczynę strajków w stoczni. Mężczyźni są bojownikami, więźniami i liderami, kobiety – najczęściej „elementami” życia domowego, czyli codzienności. Kobięce postaci można ujrzeć (w formie manekinów) na wystawach nostalgicznych (Muzeum NRD i Świat NRD), głównie zresztą w sypialni i kuchni, co samo w sobie jest również symptomatyczne.

Ziębińska-Witek, 2018: 304

Jakie byłyby dzieje wolności opowiedane przez kogoś, kto nie jest białym heteronormatywnym mężczyzną?

A.Z.-W.: Na pewno byłyby inne. Muzea, które ja zwiedzałam, a były to muzea historyczne, prezentują historię pisaną przez mężczyzn. Historia, która dzieje się poprzez i za przyczyną mężczyzn.

W.T.-K.: Tak jak wojny?

A.Z.-W.: Nie tylko wojny. Mój najnowszy duży projekt, historia komunizmu w muzeach, to obecność wątków takich jak polityka, walka, opozycja, które w tych muzeach były pokazane jako domena męska. Chociaż wiemy, że **nie wyłącznie mężczyźni w owych wydarzeniach historycznych uczestniczyli**. Gender studies w końcu do Polski dotarły i mamy coraz więcej prac

mówiących na przykład o sprawczości kobiet w opozycji, który to wątek na wystawach zasadniczo jest nieobecny i domaga się uzupełnienia. Kobiety w opozycji nie tylko zajmowały się aprowizacją... Kolejna sprawa: zwiedziłam kilka wystaw poświęconych **życiu codziennemu**, który to temat do niedawna na wystawach szczególnie tych poświęconych okresowi komunizmu nie istniał. To raczej nie dziwi, bo jeśli wybiera się fakty związane z walką, na codzienność nie ma miejsca. Codzienność pojawiała się w formie pojedynczych rekonstrukcji jakiegoś pokoju na przykład w ECS, ale zasadniczo nawet w tych muzeach prywatnych, które ja zwiedziłam...

W.T.-K.: ...historii PRL-u...

A.Z.-W.: ...czy muzeum NRD w Berlinie, gdzie przedstawione jest życie codzienne, trudno powiedzieć, aby kobiety znalazły się tam na pierwszym planie.

W.T.-K.: Pojawiają się w kuchni i w sypialni. Ciekawe dlaczego...

A.Z.-W.: Muzea jednak w jakiś sposób opierają się na historiografii akademickiej, a tych **wątków poświęconych kobietom w refleksji akademickiej brakuje**. To będzie się zmieniać, ostatnio wydana na Uniwersytecie Jagiellońskim w opracowaniu zbiorowym bardzo dobra książka *Kobiety w latach 1945–1989* pokazuje komunizm z perspektywy kobiet, na przykład ilustruje powojenne zmiany w postrzeganiu kobiecości, kształtowanie się kategorii dziewczęcości, drogi emancypacji, zmiany życiowych aspiracji i postrzegania samych siebie, a zatem prezentuje całkowicie inną historię komunizmu – również moją.

W.T.-K.: Moją też.

A.Z.-W.: Polecam tę książkę, z wielką ciekawością ją czytałam. Jeśli to się zmieni w historiografii, jeśli będzie coraz więcej takich prac, trend ten również musi pojawić się w muzeach, gdyż kobiety będą tego oczekiwać. Muzea są nastawione na oddolny głos publiczności i on w jakiś sposób musi wybrzmieć na wystawach. **W muzeach historia jest wybrakowana: wyzuta z życia codziennego, pozbawiona jednej płci, bez zwierząt, bez przyrody...**

W.T.-K.: Co zostaje?

A.Z.-W.: Zostaje uprawiana na scenie publicznej polityka, która w naszym życiu codziennym – ile nam czasu zajmuje? Rozmawiając ze studentami, czasem proszę ich o zastanowienie się nad tym, ile czasu myślą o decyzji jednego bądź innego polityka... Żyjemy, mamy różne skomplikowane życiowe sprawy i nie rozumiem, dlaczego muzea przedstawiają to nasze życie tak fasadowo... Chociaż oczywiście są wyjątki. Gdy powstawało Muzeum PRL-u w Nowej Hucie, obecnie Muzeum Nowej Huty, Oddział Muzeum Historii Miasta Krakowa, jego twórcy podczas planowania wystawy zwrócili się do ludzi z zapytaniem, czym dla nich był PRL i jakie wątki miałyby pojawić się w tym muzeum. Opozycjoniści pojawili się na bardzo odległych miejscach, czyli...

W.T.-K.: ...to nie jest historia, której ludzie oczekują.

A.Z.-W.: Otóż to. Gdybyśmy mieli badania nad publicznością muzealną, o czym już tu mówiłam, wiedzielibyśmy coś o jej oczekiwaniach. Nie wiem, na ile historia ludzkości to historia mężczyzn, ale historia komunizmu w muzeach jest nią na pewno. Z wyjątkiem Walentynowicz w ECS-ie, jest tak, jakby kobiet w okresie komunizmu w Europie Środkowo-Wschodniej nie było. Partyzanci, żołnierze, sprawcy czynów wszelakich – sami mężczyźni.

W.T.-K.: Kuchnia i sypialnia nie emanują powabu pola bitwy, zięją nudą... Ale to temat na całkiem inną dyskusję. Bardzo dziękuję.

Cztery błędy. – Człowieka wychowały jego błędy: po pierwsze – nigdy nie widział siebie w całej pełni, po drugie – przypisywał sobie zmyślane właściwości, po trzecie – czuł się fałszywie zaklasyfikowany wobec zwierzęcia i natury, po czwarte – wynajdywał coraz to nowe tablice dóbr i przez dłuższy czas uważał je za wieczne i bezwarunkowe, toteż spośród ludzkich popędów i stanów to ten, to tamten wysuwał się na pierwsze miejsce, nobilitowany przez takie oceny. Jeśli odliczyć skutki tych czterech błędów, odpadnie też humanitaryzm, człowieczeństwo i „godność ludzka”.

Nietzsche, 2008: 131–132; podkreśl. F.N.

Zakończenie

Niniejszym wędrówka tropami kultury przez spektrum geograficzno-historycznych przestrzeni dobiegła końca. Zdarzały się podczas tej wędrówki momenty trudne, ale nie mogło inaczej być: krytyczny namysł, jeżeli ma być namysłem godnym swojej nazwy, musi kosztować. W tym wypadku ceną było wytrącanie autorki – od czasu do czasu – z bezpiecznej strefy intelektualnego komfortu, chociaż w moim wypadku zazwyczaj trudno o taki... Powiedziała-bym raczej, że stan permanentnego niepokoju jest najczęstszą właściwością (przypadłością) mojego poszukiwania okrucich prawdy. Jakby nie było, zdarzały się momenty trudne (bo refleksja obejmowała wielość i różnorodność przestrzeni), może nawet krytyczne (im głębszy namysł nad kondycją ludzką, tym wyższy poziom frustracji indukuje), ale i konstruktywne: do najważniejszych należy decyzja o kontynuacji pozaantropocentrycznej pracy z dobitnym przesunięciem zainteresowania z istot ludzkich ku pozaludzkim (w ramach kolejnej książki). Okazało się, że książka, która miała stanowić zasadnicze ujęcie tematu, stała się przyczynkiem do dalszych poszukiwań. Podczas pracy nad antropocentrycznymi i pozaantropocentrycznymi kontekstami nastąpiło przewartościowanie moich badawczych wartości: od kultury ludzi do cierpienia zwierząt.

W pierwotnym zamierzeniu monografia *Poza antropocentryzm, czyli żądanie niemożliwego? Pytania o kulturę i inne pytania w teorii społecznej i w praktyce rozmowy* była pomyślana jako kontynuacja teoretycznej pracy nad zagadnieniami podniesionymi w tomie *Rasa – naród – klasa. Jądro nowoczesności* (2018). Ciśnienie rzeczywistości weryfikuje plany – zweryfikowało i ten.

Monografia powstawała w warunkach pandemii i (trwającej nadal) wojny u bram Europy (albo raczej u bram Zachodu, którego – w sensie pryncypiów kultury – Ukraina jest częścią). Poeta pisze: „Wojna nigdy nie jest daleko” (<https://www.youtube.com/watch?v=2eNXeAYKcIU>), ale nie wierzyliśmy mu. Jego refleksja – jak to u poetów bywa – wykracza poza granice

europocentrycznego myślowego zaścianka. Okazało się, że wojna jest „daleko” – do czasu. Doświadczenia graniczne wywracają na nice nasze najtrwalsze przekonania, które tak uporczywie pielęgnowaliśmy przez lata (dziesiątki lat), na przykład fantazmat o najlepszym ze światów, w którym przyszło nam żyć. Najbezpieczniejszym? – być może, ale czy najlepszym? Usadowieni w jednym ze stabilniejszych zakątków planety, niespecjalnie zaprzętailiśmy swoją uwagę konfliktami zbrojnymi rozgrywającymi się poza Europą. Gdy wojna zapukała do drzwi sąsiada, byliśmy zaskoczeni, my – Zachód. (Nie jest to odpowiedni moment na dywagacje nad stopniem naszej przynależności do świata Zachodu. Trzeba też pamiętać, że wiele (bardzo wiele) zabiegów generalizacyjnych to pułapki zaspokajające co prawda ograniczoną potrzebę „poznania” zgodną ze standardami myśli leniwej, ale pozostawiające istotę rzeczy mającą gdzieś w oddali, na horyzoncie, który wcale się nie przybliża...). Obecnie Global Conflict Tracker ocenia liczbę konfliktów zbrojnych na świecie na 27. Czy badacz społeczny w swojej teoretycznej pracy może abstrahować od wydarzeń determinujących bieg życia społecznego? To pytanie nie wydaje się dzisiaj być czymś więcej niż mało wyrafinowanym zabiegiem retorycznym. Dopóki żyjemy, uczestniczymy w świecie, jaki jest bez względu na to, jak bardzo nam się ten stworzony przez nas – często nieznośny dla nas samych – świat nie podoba.

Warunki pandemii spowodowały konieczność modyfikacji założenia formalnego przedsięwzięcia: z planowanych 13 rozmów – przeprowadziłam 7. Niezmienne pozostało zasadnicze założenie metodologiczne: żeby wywiad był naprawdę głęboki, musi być bezpośredni. Medium zapośredniczające wymianę myśli może stanąć na drodze odkrycia istoty przekazu. Bezpośrednia wymiana myśli daje szansę weryfikacji – na bieżąco – nieścisłości utrudniającej/uniemożliwiającej poznanie. Zależało mi na spotkaniach z wielością i różnorodnością kultur. Stąd zaprosiłam do tych rozmów Badaczki reprezentujące wiedzę ze spektrum zagadnień kulturowych, które na bezpośrednią rozmowę w warunkach pandemii – oczywiście z zachowaniem koniecznych środków ostrożności – wyraziły zgodę – za co jestem Im niezmiernie wdzięczna. Uczestniczkami wywiadów pogłębionych, zrealizowanych w latach 2020–2021, były:

- prof. dr hab. Ewa Bińczyk,
- dr hab. Katarzyna Dembic, prof. UW,
- dr hab. Bogumiła Lisocka-Jaegermann,

- dr Joanna Ostrowska,
- dr hab. Hanna Rubinkowska-Anioł, prof. UW,
- prof. dr hab. Jolanta Sujecka,
- prof. dr hab. Anna Ziębińska-Witek.

Zakorzone w odmiennych czasoprzestrzeniach dyskursy kulturowe stały się przedmiotem oglądu zróżnicowanych dyscyplin badawczych, takich jak: filozofia nauki, geografia społeczno-ekonomiczna i regionalna, antropologia kulturowa, historia współczesna, nauki o kulturze i religii, historia literatury i kultury, historia idei, metodologia historii. Nie uważam, aby był wielki sens ani nawet, żeby stosowne było rekapitulowanie wypowiedzi moich Rozmówczyń. One nie potrzebują komentatorów. Zdziwiający, jak wiele ważkich słów docierających do nas z różnego typu dyskursów nie potrzebuje komentarza...

Nietzsche nie potrzebuje komentatorów. O sobie i swoich ideach sam powiedział dostatecznie dużo i w sposób niezmiernie przejrzysty. Wystarczy słuchać jego, zbędni są pośrednicy. Trzeba w tym celu oczywiście spełnić warunek zasadniczy, a mianowicie „móc” go zrozumieć, chociaż nie można zaniedbać warunku dodatkowego (gdyż jego wywody są na dodatek egzoteryczne, skierowane do ogółu): mianowicie trzeba również „chcieć” go wysłuchać.

Colli, 1994: 33-34

Pomimo indywidualnych geograficzno-historycznych uwarunkowań można wskazać pewien kontekst wspólny dla perspektywy badawczej obejmującej wybrane studia przypadku: wieloaspektowa przestrzeń kultury ze szczególnym uwzględnieniem spojrzenia krytycznego wobec analizowanych form kulturowych stanowi zasadnicze pole ich odniesienia. Jakie zatem formy przybiera ów środowiskowo uwarunkowany antropologiczny konstrukt? Jakie są jego warunki możliwości i granice? Czy jesteśmy w stanie wyjść poza – przez nas samych generowane – ograniczenia kulturowych dogmatów i doktryn? Jaki jest potencjał kulturotwórczej zmiany? Te (i inne) zagadnienia stały się przedmiotem refleksji interdyscyplinarnych spojrzeń badawczych obejmujących różne geografie historyczno-społeczno-polityczne, w ramach których możliwe było wskazanie kilku poznawczych przestrzeni wspólnych oraz przestrzeni oddzielnych ze szczególnym uwzględnieniem różnic manifestowanych w obrębie systemów ich wartości. Pozwoliły odsłonić konteksty

nieoczywiste (np. ambiwalencję kategorii „spójności”) i wyeksponować imponderabilia (np. nasz stosunek do przyrody).

Stare (m.in. tradycja i/a nowoczesność) i nowe (m.in. kapitał ocen) wątki w wybranych, czasem zaskakujących i nieoczywistych odsłonach, koresponowały z sobą i wzajemnie się uzupełniały: kapitalizm, kolonializm, globalizacja – mechanizmy władzy/mechanizmy kultury (E.B., K.D., B.L.-J., H.R.-A.); imperializm (rasizm) a kultura (E.B., J.S., K.D., B.L.-J.); centrum i/a peryferia (E.B., J.S., K.D., B.L.-J., H.R.-A., A.Z.-W.); nazistowska dyskryminacja i eksterminacja inności (J.O.); nierówności i katastrofa klimatyczna (E.B., H.R.-A., B.L.-J.); wielość tożsamości kulturowych w każdym z nas (K.D., J.S.); wojny jako efekt podziałów w Europie i Afryce (J.S., H.R.-A.); wojny domowe jako efekt arbitralnych decyzji imperiów (K.D., B.L.-J., H.R.-A.); latynoamerykańska „bałkanizacja” (K.D.); Młodoosmanie, Młodooturcy, Adichie i Tołstoj, Mahfuz i Mann (H.R.-A.); wątek nowoczesności i państwa narodowego (J.S.); blaski i cienie kulturowego dziedzictwa Europy (A.Z.-W.); ambiwalencja w odsłonach kulturowych Europy (J.S.); ludzie zbudowani z kulturowych warstw (K.D.); jak ludzie pamiętają i w jaki sposób tworzą swoje reprezentacje pamięci (A.Z.-W.); autokrytyczny potencjał demokratycznej kultury (J.S.); *Sto lat samotności* a *Stara Baśń* (K.D.); biały, heteronormatywny mężczyzna, czyli ten, który wyklucza (J.O.); natura jako wyznacznik tożsamości (J.S.); (post)-antropocen i jego konsekwencje (E.B.); kompulsywne poszukiwanie spójności jest błędem (B.L.-J.); krytyczna dekonstrukcja (kon)tekstów kultury (E.B., K.D., B.L.-J., H.R.-A., J.S., A.Z.-W.); stosunek ludzi do istot pozaludzkich (E.B., K.D., B.L.-J., H.R.-A., J.S., A.Z.-W.)...

Historia ludzkiej kultury (kultur) jawi się tu jako historia podobieństw i różnic, kontynuacji, zwrotów i zerwań. Dyskusja wybranych zjawisk kulturowych na kilku przykładach pokazała różnorodność przejawów życia i działalności *homo culturalis* w kontekstach latynoamerykańskich, afrykańskich i europejskich. Trzeba tu zaznaczyć, że przejawy różnorodności zwierzęcia dyskursywnego w konfrontacji z przejawami różnorodności zjawisk życia pozaludzkiej przyrody budzą poznawczy dysonans:

Przemysłne kwiaty, pomysłowe i genialne płazy, robaki, owady, geniusz roślinności i świata zwierząt w każdym przypadku wyprzedził w rozwoju człowieka, który pojawił się na końcu długiego szeregu stworzeń na planecie, i to, co nazywa on teraz rozwojem, jest w całości plagiatem, od radaru po

radio naśladuje tylko i wspomaga rozmaitymi protezami to, co inne stworzenia przed nim już stworzyły.

Márai, 2019: 50–51 [6 grudnia 1967]

Mamy do dyspozycji tylko tę niewielką (zważając na wielkość ludzkiej populacji w stosunku do zasobów innych niż ludzkie) planetę, w ramach której stare i nowe wątki kulturowe tkane przez jeden z zamieszkujących ją gatunków korespondują z sobą pod różnymi szerokościami geograficznymi i wzajemnie się uzupełniają, tworząc coś na kształt mozaiki ludzkich kultur. W mozaikę tę wpisują się trajektorie życia ludzkich i nieludzkich mieszkańców Ziemi zdeterminowane przez tak spektakularne i przełomowe wytwory kultury, jak wynalazek prochu strzelniczego, druku i maszyny parowej. Wszystkie one stały się narzędziami fundamentalnie uwikłanymi w struktury władzy: „Państwo może istnieć, walczyć i umacniać się jedynie dzięki środkom ofiarowanym mu przez kulturę; wie o tym doskonale. Przywódca plemienia jest żywotnie uzależniony od czarownika” (Colli, 1994: 52–53).

Warunki możliwości kultury są tworzone przez układ społeczno-politycznych sił, na który składają się dyskursy władzy i strategie oporu. Niezależnie od tego, pod jaką szerokością geograficzną się znajdujemy – człowiek taki jest, że wyklucza. Na historię kultur tworzonych przez ludzi składają się narracje eksploatacji, eksterminacji, emancypacji i oporu. Kulturę można postrześć jako konstrukt operujący na granicy zewnętrznych i wewnętrznych sił (podobnie jak władzę u Foucaulta). Presja narzucanych przez świat zewnętrzny norm – w sposób bardziej lub mniej przezroczysty – zobowiązuje do ich interioryzacji, aż w końcu przychodzi moment, że już sami nie wiemy, czy na mocy autonomicznej (w jakimś sensie i stopniu) decyzji mieliśmy jakiś wpływ na nasze wybory czy zostały one odcisnięte w nas, nie wiadomo jak i kiedy... Bo relacja człowiek–kultura działa na zasadzie sprzężenia zwrotnego: podlegamy jej wpływom, ale mamy też w tym procesie do odegrania swoją rolę: naszymi myślami i działaniami dokładamy własną cegiełkę do uogólnionego gmachu ludzkiej kultury.

Książka stanowi (jeszcze jedną) próbę zmierzenia się z jej ograniczeniami. Doświadczenie wojny świadomość tych ograniczeń wyostriżyło, pokazało, że *anthropos* nie brzmi dumnie. Wbrew uprawianej przez nas antropocentryczno-humanistycznej mitologii, historia kultury ludzkiego gatunku daje tego niezliczone przykłady.

Nasza kultura jest emanacją naszego stosunku do świata. Świata jako systemu współdzielonego ze wszystkimi jego mieszkańcami. Powtórzmy: Nie ma piękna, jeśli w nim leży krzywda jakiegokolwiek istoty czującej: ludzkiej czy pozaludzkiej. Nie ma prawdy, która odpowiada na tę krzywdę obojętnością. Nie ma dobra, które tę krzywdę sankcjonuje. Kultura, w jej sensie dla mnie tu najważniejszym, jest właśnie o tym. Miarę ludzkiej kultury wyznacza horyzont aksjologiczny, stosunek do słabszego i jego cierpienia będzie najbardziej newralgicznym z jego wymiarów. Zdolność odczuwania cierpienia stanowi strukturalną, integralną i niezbywalną właściwość każdej istoty obdarzonej wrażliwością: ludzkiej i pozaludzkiej. W tym sensie nie sądzę, aby wyjście poza antropocentryzm było żądaniem niemożliwego, a każda próba myślenia nieantropocentrycznego miałaby być skazana na niepowodzenie. Próba wyobrażenia sobie, co czuje krowia matka, gdy odbierają jej dziecko, naprawdę nie wydaje się oczekiwaniem, któremu my ludzie (a w każdym razie niektórzy z nas) nie są w stanie sprostać (nieocenieni artyści i w tej sprawie zabierają głos: „Krowa” Andrei Arnold). Wystarczy przyrzeć się dwóm różnym formom życia krowy: tej w warunkach wolnołakowych i tej w warunkach hodowli przemysłowej. Którą formę życia my – będąc na jej miejscu – wybralibyśmy? Ktoś kiedyś wymyślił pewne dziwne urządzenie obracające się w powolnym rytmie (mechaniczna dojarka) – czy tego rodzaju dystopijna rzeczywistość z homo sapiens w roli głównej, który zaprzęga inne homo sapiens do tego typu urządzenia, mieści się w granicach naszej wyobraźni? Pomysłowość homo sapiens, jak uprzedmiotowić/ubezwłasnowolnić/upokorzyć inne homo sapiens, nie ma granic, więc czemuż nie można byłoby wyobrazić sobie i takiej formy eksploatacji? Może zresztą już gdzieś powstała taka książka, a jeśli jeszcze nie powstała – tylko kwestią czasu jest, kiedy to się wydarzy... Wyznaczone potencjałem indywidualnej wyobraźni i wrażliwości wyjście poza antropocentryzm jest możliwe. Wystarczy sobie uczciwie odpowiedzieć na kilka pytań. Najlepiej w samotności. W ciszy. Gdy już nie musimy niczego udawać przed światem. Którą formę życia wybralibyśmy? I to akurat pytanie do trudnych nie należy.

Zgodnie z formalnym ujęciem tytułu przedmiotowej monografii wątki pozaantropocentryczne (pozaludzkie) są w niej obecne, ale – zgodnie z brzmieniem jego rozwinięcia – zostały potraktowane jako jeden z elementów uogólnionej dyskusji o kulturze. Są obecne w każdej z 6 rozmów (jedna

koncentruje się zasadniczo na bytach ludzkich), ale nie zawierają nawet cienia pretensji do satysfakcjonująco dobitnego potraktowania tematu.

Każda kultura generuje własne cierpienia. Dotychczas, jak się wydaje, w ramach systematycznych ujęć wiele (bardzo wiele) mówiono (forma niedokonana) o cierpieniu ludzi z powodu opresji doznawanej od współbratymców, tj. przedstawicieli swojego własnego gatunku. Chociaż postantropocentryczny zwrot jest faktem, który znajduje odzwierciedlenie w coraz bogatszej literaturze, nadal uwaga przyznawana zwierzętom pozaludzkim jest dawkowana w zbyt skromnych i nadal nie dość znaczących ilościach. *Poza antropocentryzm, czyli żądanie niemożliwego? Pytania o kulturę i inne pytania w teorii społecznej i w praktyce rozmowy* stanowi dla mnie przyczynek do zasadniczego zwrotu od tego, co ludzkie, ku temu, co pozaludzkie, a jeśli nawet ludzkie, to tylko w relacji z istotami pozaludzkimi. Ów zwrot – jeżeli ma być zwrotem godnym swojej nazwy – musi mieć walor praktycznej konsekwencji. Bo bardzo łatwo, a często nawet dobrze publicznie bywa widziane wygłaszanie formuł z troską o dobrostan przyrody w centrum. Nie o takie albo inne formuły autorce tu chodzi. Żeby teoretyczny zwrot zasłużył sobie na miano etycznego zwrotu, musi być zakorzeniony w praktyce życia. O tym będzie następna książka dedykowana *Najbardziej Bezbronny z Bezbronnych*:

Boli mnie, że nigdy nie dojdzie do buntu zwierząt przeciw nam, cierpliwych zwierząt, krów, owiec, całego bydła, oddanego w nasze ręce i nie mogącego od nas uciec.

Wyobrażam sobie, jak w rzeźni wybucha rebelia i rozlewa się na całe miasto; jak zwierzęta bezlitośnie depczą na śmierć mężczyzn, kobiety, dzieci i starców; jak pędzą ulicami i przewracają pojazdy, szturmują bramy i drzwi, wlewają się w swojej wściekłości aż na najwyższe piętra domów, jak tysiące zdziczałych wołów miażdżą wagony metra pod ziemią, a owce rozdzierają nas na sztuki ostrymi zębami.

Odczułbym już ulgę na widok jednego jedyne go byka, który zmusiłby do sromotnej ucieczki bohaterских matadorów, a razem z nimi całą żądną krwi publiczność. Ale wybuch gniewu pomniejszych, łagodnych ofiar, owiec, krów, byłby mi jeszcze miłszy. Nie mogę się pogodzić z faktem, że nigdy to nie nastąpi; że nigdy nie zadrżymy przed nimi, właśnie przed nimi wszystkimi.

Canetti, 1996: 128 [1949]

Prace cytowane

Rozdział 1.

- Bauman, Z. (1966). *Kultura i społeczeństwo. Preliminaria*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Bauman, Z. (2009). *Nowoczesność i Zagłada*. T. Kunz (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman, Z. (2017). *Szkice z teorii kultury*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Benjamin, W. (1996). *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*. K. Krzemieniowa, H. Orłowski, J. Sikorski (przeł.). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Boas, F. (2010). *Umysł człowieka pierwotnego*. M. Pawluczuk (przeł.). Kraków: Nomos.
- Bodei, R. (2016). *O życiu rzeczy*. A. Bielak (przeł.). Łódź: Wydawnictwo Przypis.
- Bourdieu, P. (2001). *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*. A. Zawadzki (przeł.). Kraków: Universitas.
- Burszta, J. (2004). *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie. http://otworzksiazke.pl/images/ksiazki/roznorodnosc_i_tozsamosc/roznorodnosc_i_tozsamosc.pdf.
- Canetti, E. (1996). *Prowincja ludzka. Zapiski 1942–1972*. M. Przybyłowska (przeł.). Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Colli, G. (1994). *Po Nietzschem*. S. Kasprzysiak (przeł.). Kraków: Oficyna Literacka.
- Czerwiński, M. (1985). *Kultura i jej badanie*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Daszkiewicz, W. (2010). Podstawowe rozumienie kultury – ujęcie filozoficzne. *Roczniki Kulturoznawcze*, 1, 43–64. https://www.kul.pl/files/581/Wydzial/RK/1_2010/O43_Daszkiewicz.pdf.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2015). *Tysiąc plateau*. Warszawa: Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana.

- Derra, A. (2022). *Filozofia, nauka, feminizm. Wybór tekstów*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Derrida, J. (2015). *O duchu. Heidegger i pytanie*. B. Brzezicka (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN SA.
- Dobrosielski, P., Kurz, I., Sowa, J. (red.) (2020). *Kultury antycypowanych przyszłości*. Warszawa: Biennale Warszawa, Instytut Kultury Polskiej UW.
- Fernández-Armesto, F. (2020). *Pionierzy. Powszechna historia eksploracji*. A. Kuniczka (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Filipiak, M. (2003). *Socjologia kultury. Zarys zagadnień*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Foucault, M. (2006). *Słowa i rzeczy: archeologia nauk humanistycznych*. T. Komen-dant (przeł.). Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Geertz, C. (2005a). *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. M.M. Piechaczek (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Geertz, C. (2005b). *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*. D. Wolska (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Godlewski, G. (2007). Antropologia kultury: „układ rozkwitania”. *Kultura Współczesna. Teoria, Interpretacje, Praktyka*, 1(51), 143–167. https://www.nck.pl/upload/archiwum_kw_files/artykuly/12._grzegorz_godlewski_-_antropologia_kultry_uklad_rozkwitania.pdf.
- Golka, M. (2007). *Socjologia kultury*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Gombrowicz, W. (2013). *Dziennik 1953–1969*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Goodman, N. (1997). *Wstęp do socjologii*. J. Polak, J. Ruszkowski, U. Zielińska (przeł.). Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Gray, J. (2003). *Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*. C. Cieśliński (przeł.). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Gruchola, M. (2010). Kultura w ujęciu socjologicznym. *Roczniki Kulturoznawcze*, 1, 95–113. https://www.kul.pl/files/581/Wydzial/RK/1_2010/095_Gruchola.pdf.
- Gzyra, D. (2023). Śladami zwierząt czasu wojny. *Kontakt*. 21.02.2023. <https://magazynkontakt.pl/sladamizwierzat-czasu-wojny/>.
- Hańderek, J. (2015). Pojęcia i definicje kultury. W: P. Mróz (red.), *Filozofia kultury*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 23–42. <http://www.pjac.uj.edu.pl/documents/30601109/98855445/fko2%20ha%20C5%84derek%20poj%C4%99cia%20i%20definicje%20kultury.pdf>.
- Herder, J.G. (1962). *Myśli o filozofii dziejów*. Z. Skuza (przeł.). Warszawa: Książka i Wiedza.

- Horkheimer, M. (1987). *Spoleczna funkcja filozofii. Wybór pism*. J. Doktor (przeł.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Koropczuk, A. (2013). Ewolucja filozoficznego rozumienia pojęcia kultury. *Acta Universitatis Wratislaviensis*, 3508, 213–225. https://repozytorium.uni.wroc.pl/Content/119441/PDF/15_Koropczuk_A_Ewolucja_filozoficznego_rozumienia_pojecia_kultury.pdf.
- Kroeber, A.L. (1989). *Istota kultury*. P. Sztompka (przeł.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kuligowski, W. (2007). *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*. Kraków: Universitas.
- Kupfer-Koberwitz, E. (2020). *Zwierzęcy bracia. Rozważania o etycznym życiu*. B. Bruks (przeł.). Kraków: Hatteria.pl
- LaCapra, D. (2009). *Historia w okresie przejściowym. Doświadczenie, tożsamość, teoria krytyczna*. K. Bojarska (przeł.) Kraków: Universitas.
- Márai, S. (2016). *Dziennik 1943–1948*. T. Worowska (przeł.). Warszawa: Czytelnik.
- Márai, S. (2017). *Dziennik 1949–1956*. T. Worowska (przeł.). Warszawa: Czytelnik.
- Márai, S. (2018). *Dziennik 1957–1966*. T. Worowska (przeł.). Warszawa: Czytelnik.
- Márai, S. (2019). *Dziennik 1967–1976*. T. Worowska (przeł.). Warszawa: Czytelnik.
- Márai, S. (2020). *Dziennik 1977–1989*. T. Worowska (przeł.). Warszawa: Czytelnik.
- Markowski, M.P., Nycz, R. (red.) (2010). *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*. Kraków: Universitas.
- Moore, J.W. (red.) (2021). *Antropocen czy kapitalocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*. K. Hoffman, P. Szaj, W. Szwebs (przeł.). Poznań: Wojewódzka Biblioteka Publiczna i Centrum Animacji Kultury.
- Mościcki, P. (2020). Anachroniczna katastrofa naszych czasów. W: P. Dobrosielski, I. Kurz, J. Sowa (red.), *Kultury antycypowanych przyszłości*. Warszawa: Biennale Warszawa, Instytut Kultury Polskiej UW.
- Nietzsche, F. (2008). *Radosna wiedza („La gaya scienza”)*. M. Łukasiewicz (przeł.). Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Piasek, W. (2015). O kulturze i jej historycznym badaniu w klasycznej perspektywie. *Klio. Czasopismo poświęcone dziejom Polski i powszechnym* [Recenzje], 32(1), 199–244. <https://repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/3437/KLIO.2015.009%2cPiasek.pdf?sequence=1>.
- Said, E.W. (2009). *Kultura i imperializm*. M. Wyrwas-Wiśniewska (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Schollenberger, J. (2016). Wynaturzony przez kulturę. *Kontakt*. <https://magazynkontakt.pl/wynaturzony-przez-kulture/>.
- Sztompka, P. (2019). O pojęciu kultury raz jeszcze. *Studia Socjologiczne*, 1(232), 7–23. https://www.studiasocjologiczne.pl/img_upl/studia_socjologiczne_2019_nr1_s7_23.pdf.
- Tabaczyński, S. (2012). Kultura i kultury. W: S. Tabaczyński, A. Marciniak, D. Cyngot, A. Zalewska (red.), *Przeszłość społeczna. Próba konceptualizacji*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 571–604.
- Tyszkiewiczowa, T. (2013). *Notatki (1940–1983)*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa. <http://e-archaeology.org/wp-content/uploads/2016/06/Tabaczy%C5%84ski-2.pdf>.
- Wallerstein, I. (2007). *Europejski uniwersalizm. Retoryka władzy*. A. Ostolski (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Werner, A. (2018). Czeskie pytania. W: J. Škvorecký, *Wszyscy ci wspaniali chłopcy i dziewczyny*. A.S. Jagodziński (przeł.). Sejny: Pogranicze.
- Włodarczyk, E. (2003). Kultura. W: J. Pilch (red.), *Encyklopedia Pedagogiczna XXI wieku*. T. 2 (s. 950–962). Warszawa. https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/12629/1/Wlodarczyk%20E_Kultura.pdf.
- Wrzosek, W. (2009). *O myśleniu historycznym*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.

Rozdział 2.

- Aguirre Rojas, C.A. (2008). *Ameryka Łacińska na rozdrożu. Ruchy społeczne i śmierć nowoczesnej polityki*. Z.M. Kowalewski (przeł.). Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Amado, J. (1954). *Drogi głodu*. M. Hołyńska, E. Gruda (przeł.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Andrade, L.M. (2012). *Ameryka Łacińska. Religia bez odkupienia. Sprzeczności społeczne i sny na jawie*. Z.M. Kowalewski (przeł.). Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Andrić, I. (1977a). *Konsulowie ich cesarskich mości*. H. Kalita (przeł.). Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Andrić, I. (1977b). *Opowiadania o bracie Piotrze; Rozmowa z Goyą*. J. Wierzbicki (przeł.). Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.

- Andrić, I. (1986). *Przydrożne znaki: proza medytacyjna*. A.A. Dukanović (przeł.). Warszawa: Czytelnik.
- Arguedas, J.M. (1975). *Yawar fiesta*. A. Nowak (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Astúrias, M.Á. (1977). *Niejaka Mulatka*. A. Nowak (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Astúrias, M.Á. (1979). *Legendy gwatemalskie*. J. Petry-Mroczkowska (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Astúrias, M.Á. (1983). *Bolesny piątek*. A. Nowak (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Attenborough, D. (1996). *Prywatne życie roślin*. J. Jannasz (przeł.). Warszawa: „Muza”.
- Baratay, É. (2018). *Zwierzęcy punkt widzenia. Inna wersja historii*. P. Tarasewicz (przeł.). Gdańsk: Wydawnictwo w Podwórku.
- Barboza Lizano, Ó. (2013). Środowisko naturalne Kuby a wolność gospodarcza. W: K. Dembicz (red.), *Relacje Polska – Kuba: historia i współczesność* (s. 55–90). Warszawa: Uniwersytet Warszawski, Centrum Studiów Latinoamerykańskich.
- Bednarek, J. (2017). *Życie, które mówi. Nowoczesna wspólnota i zwierzęta*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bińczyk, E. (2018). *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bińczyk, E. (2019). Planeta własnego wyrobu. *Tygodnik Powszechny* 4, 14–18.
- Borges, J.L. (1978). *Opowiadania*. Z. Chądzyńska, A. Sobol-Jurczykowski, K. Piekarec, K. Wojciechowska, S. Zembrzuski (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Borowski, T. (1991). *Utwory wybrane*. A. Werner (oprac.). Wrocław–Kraków etc. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Borowski, T. (1994). *Wybór opowiadań*. Warszawa: Wydawnictwo „KAMA” s.c.
- Brennek, M. (red.) (2010). *Zmiany klimatyczne. Impas i perspektywy. Punkt widzenia krajów globalnego Południa*. G. Przewłocki (przeł.). Warszawa: Polska Akcja Humanitarna.
- Caparrós, M. (2016). *Głód*. M. Szafrąńska-Brandt (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Carpentier, A. (1980). *Szaleństwo i metoda*. K. Wojciechowska (przeł.). Warszawa: Czytelnik.
- Carpentier, A. (2018). *Podróż do źródeł czasu*. K. Wojciechowska (przeł.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Cioran, É. (2004). *Zeszyty 1957–1972. I. Kania* (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo KR.

- Cortázar, J. (1983). *Tango raz jeszcze*. Z. Chądzyńska (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Dąbek-Wirgowa, T. (1997). *Kresy bułgarsko-macedońskie*. W: K. Handke (red.), *Kresy – pojęcie i rzeczywistość* (s. 239–253). Warszawa: Instytut Slawistyki PAN.
- Dembicz, A. (2010). *Filozofia poznawania Ameryki: studium idei i koncepcji poznawania i interpretowania Ameryki od czasów najdawniejszych po współczesne studia latynoamerykańskie*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, Centrum Studiów Latynoamerykańskich.
- Dembicz, K. (2014). *Transformacje demograficzne w Ameryce Łacińskiej a postawy prokreacyjne i plany rodzinne latynoamerykańskiej młodzieży akademickiej*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, Centrum Studiów Latynoamerykańskich.
- Diouf, M., Igiehon, A., Karamalla, N., Rasolomampionona, D., Średziński, P. (2011). *Jak mówić i pisać o Afryce?* Warszawa: Fundacja „Afryka Inaczej”. <https://www.afryka.org/batory/poradnik.pdf>.
- Dowbor, L. (2009). *Demokracja ekonomiczna. Alternatywne rozwiązania w sferze zarządzania społecznego*. Z.M. Kowalewski (przeł.). Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Dowbor, L. (2017). *Co to za gra? Nowe podejścia do ekonomii*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Dukanović, A. (1983). Słowo wstępne. W: I. Andrić: *Omer-pasza Latas*. A. Dukano-
vić (przeł.). (5–43). Warszawa: Czytelnik.
- Fuentes, C. (2005). *Contra Bush*. P. Bojarska-Gargulińska (przeł.). Warszawa: Świat Książki.
- Fuentes, C. (2018). *Kraina najczystsze powietrza*. T. Marzyńska (przeł.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- García Márquez, G. (2004a). *Sto lat samotności*. G. Grudzińska, K. Wojciechowska (przeł.). Warszawa: Świat Książki.
- García Márquez, G. (2004b). *Życie jest opowieścią*. J. Karasek, A. Rurarz (przeł.). Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA.
- García Márquez, G. (2010). *Jesień patriarchy*. C. Marrodán Casas (przeł.). Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA.
- Glenny, M. (2012). *The Balkans, 1804–2012: Nationalism, War and the Great Powers*. Granta Books.
- Gombrowicz, W. (2006). Przedmowa do francuskiego wydania *O bohaterach i grobach* Ernesta Sábato. W: E. Sábato: *O bohaterach i grobach*. H. Czajka (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Znak.

- Goodall, J., Hudson, G. (2017). *Mądrość i cuda świata roślin*. D. Cieśla-Szymańska (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Marginesy.
- Gospodinow, G. (2018). *Fizyka smutku*. M. Pytlak (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Huntington, S. (1997). *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*. H. Jankowska (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Muza.
- Jaklewicz, K. (2021). *Wygrać wojnę to wstyd*. <https://www.karolinajaklewicz.pl/>.
- Jaklewicz, K., Perchuc-Burzyńska, M. (2021). *Czy wygrać wojnę to wstyd? Na to pytanie znajdziemy odpowiedź w Zamku Sarny k. Nowej Rudy*. <https://audycje.tokfm.pl/podcast/109043,Czy-wygrac-wojne-to-wstyd-Na-to-pytanie-znajdziemy-odpowiedz-w-Zamku-Sarny-k-Nowej-Rudy>.
- Jeż, T.T. (1948). *Narzeczona Harambaszy: powieść z dziejów Słowiańszczyzny południowej*. Warszawa: Czytelnik.
- Kapuściński, R. (2004). *Heban*. Warszawa: Czytelnik.
- Kapuściński, R. (2020). *Cesarz*. Warszawa: Czytelnik.
- Kassabova, K. (2019). *Granica. Na krawędzi Europy*. M. Kositorny (przeł.). Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Kiš, D. (1998). *Homo poeticus, mimo wszystko. Eseje*. D. Cirlić-Straszyńska (przeł.). T. 3. Izabelin: Świat Literacki.
- Kozera, C.A. (2020). Jak Hutu z Tutsi. *Polityka, Pomocnik Historyczny*, 8, 118–119.
- Krleża, M. (1977). *Na krawędzi rozumu*. M. Krukowska (przeł.). Warszawa: Czytelnik.
- Kusturica, E. (2014). *Gdzie ja jestem w tej historii?* G. Hałat, M. Goreń (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Claroscuro.
- Laye, C. (1987). *Spojrzenie króla*. J. Jarnuszkiewicz, J. Krzywicki (przeł.). Warszawa: Iskry.
- Lisocka-Jaegermann, B. (2011). *Kultura w rozwoju lokalnym: dziedzictwo kulturowe w strategiach społeczno-gospodarczych latynoamerykańskich społeczności wiejskich*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, Wydział Geografii i Studiów Regionalnych.
- Lisocka-Jaegermann, B. (2019). Archipeląg kultura. *Polityka. Pomocnik Historyczny. Dzieje Ameryki Łacińskiej*, 9, 114–118.
- Lisocka-Jaegermann, B. (2020). Geografia i literatura piękna – spojrzenie na Amerykę Łacińską / Geography and Literature – Latin American Perspective. *Prace i Studia Geograficzne*, 64(4), s. 79–90. https://pisg.wgssr.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2020/03/05_Lisocka_Jaegermann_B_03-02-2020.pdf.

- Łepkowski, T. (1964). *Haiti. Początki Państwa i Narodu*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Mabanckou, A. (2015). *Zwierzenia jeżozwierza*. J. Giszczak (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Mazower, M. (2017). *Saloniki miasto duchów: chrześcijanie, muzułmanie i żydzi w latach 1430–1950*. A. Nowakowska (przeł.). Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Mbembe, A. (2018). *Polityka wrogości. Nekropolityka*. U. Kropiwiiec, K. Bojarska (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Montgomery, S. (2016). *Podróż różowych delfinów. Wyprawa do Amazonii*. A. Pluszka (przeł.). Warszawa: Marginesy.
- Neruda, P. (1976). *Wyznaję, że żyłem. Wspomnienia*. Z. Szleyen (przeł.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Oreskes, N., Conway, E.M. (2017). *Upadek cywilizacji zachodniej. Spojrzenie z przyszłości*. E. Bińczyk, J. Gużyński, K. Tarkowski (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ostrowska, J. (2018). *Przemilczane. Seksualna praca przymusowa w czasie II wojny światowej*. Warszawa: Wydawnictwo Marginesy.
- Ostrowska, J. (wybór i opracowanie) (2019). *„Mój Führerze!” Ofiary przymusowej sterylizacji na Dolnym Śląsku w latach 1934–44*. Warszawa: Ośrodek Karta.
- Ostrowska, J. (2021). *Oni. Homoseksualiści w czasie II wojny światowej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Ribeyro, J.R. (2016). *Słowo niemowy. Wybór opowiadań*. T. Pindel, N. Pluta (przeł.). Kraków: Universitas.
- Rothberg, M. (2015). *Pamięć wielokierunkowa. Pamiętanie Zagłady w epoce dekolonizacji*. K. Bojarska (przeł.). Warszawa: Instytut Badań Literackich.
- Rubinkowska-Anioł, H. (2016). *Etiopia pomiędzy tradycją a nowoczesnością. Symbolika koronacji Cesarza Etiopii Hajle Syllasje I*. T. 3. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.
- Rulfo, J. (2010). *Pedro Páramo*. K. Wojciechowska (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Sábato, E. (2006). *O bohaterach i grobach*. H. Czajka (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Sábato, E. (2011). *Abaddón – Anioł Zagłady*. H. Czajka (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Sawicka, I., Sujecka, J. (2015). *Wprowadzenie do bałkanologii: etnosy, języki, areale, konceptualizacje*. Warszawa: Instytut Sławistyki PAN, Fundacja Sławistyczna.

- Sebastian, M. (2020). *Od dwóch tysięcy lat*. D. Małecki (przeł.). Wrocław: Książkowe Klimaty.
- Selimović, M. (1977). *Derwisz i śmierć*. H. Kalita (przeł.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Selosse, M.-A. (2019). *Nigdy osobno. Wielki świat mikroobów, czyli jak bakterie i grzyby kształtują rośliny, zwierzęta oraz... cywilizacje!* S. Królak (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Solska, E., Witek, P., Woźniak, M. (red.) (2017). *Historiografia w kontekstach nieoczekiwanych? Wobec zmiany i ciągłości: pejzaże współczesnego dyskursu historycznego*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Sommer, R. (2009). *Das KZ-Bordell. Sexuelle Zwangsarbeit in nationalsozialistischen Konzentrationslagern*. Paderborn: Schöningh Verlag.
- Strycker, N. (2019). *Ptaki nie znają granic*. M. Radziszewski (przeł.). Warszawa: Muza SA.
- Sujecka, J. (1996). *Obraz wielkiej przemiany w poezji bułgarskiej (1918–1925)*. T. 8. Warszawa: Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk, Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Sujecka, J. (2001). *Ikona domu*. Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Sujecka, J. (red.) (2011). *Semantyka Rosji na Bałkanach*. T. 1. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, Instytut Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales”.
- Todorova, M. (2014). *Balkany wyobrażone*. M. Budzińska, J. Dzierżowski, P. Szymor (przeł.). Wołowiec: Czarne.
- Tymowski, M. (2020). Prolog: Zrozumieć Afrykę. *Polityka, Pomocnik Historyczny*, 8, 9–13.
- Uzarczyk, K. (2019). Poślowie. W: J. Ostrowska (wybór i opracowanie), *„Mój Führer!” Ofiary przymusowej sterylizacji na Dolnym Śląsku w latach 1934–44*. Warszawa: Ośrodek Karta.
- Vuković, Ž. (2000). *Zabijanie Sarajewa. Napisane w Sarajewie i w Belgradzie od maja do końca grudnia 1992 roku*. I. Sawicka (przeł.). Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Walters, W.S. (2020). *Rules of Engagement. The value of shame in objects*. <https://www.laphamsquarterly.org/roundtable/rules-engagement>.
- Williams, E. (1953). *Kapitalizm i niewolnictwo*. A. Bramson (przeł.). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Ziębińska-Witek, A. (2005). *Holocaust: problemy przedstawiania*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

- Ziębińska-Witek, A. (2011). *Historia w muzeach: studium ekspozycji Holokaustu*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Ziębińska-Witek, A. (2018). *Muzealizacja komunizmu w Polsce i Europie Środkowo-Wschodniej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Ziębińska-Witek, A., Żuk, G. (red.) (2015). *Muzea w kulturze współczesnej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Zakończenie

- Canetti, E. (1996). *Prowincja ludzka. Zapiski 1942–1972*. M. Przybyłowska (przeł.). Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Colli, G. (1994). *Po Nietzsche*. S. Kasprzysiak (przeł.). Kraków: Oficyna Literacka.
- Márai, S. (2019). *Dziennik 1967–1976*. T. Worowska (przeł.). Warszawa: Czytelnik.
- Nietzsche, F. (2008). *Radosna wiedza („La gaya scienza“)*. M. Łukasiewicz (przeł.). Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.

Literatura

- Achebe, Ch. (2010). *Nie jest już łatwo*. J. Łoziński (przeł.). Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Achebe, Ch. (2012). *Edukacja dziecka pod brytyjskim nadzorem*. J. Łoziński (przeł.). Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Achebe, Ch. (2013). *Boża strzała*. J. Łoziński (przeł.). Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Adichie, Ch.N. (2019). *Amerykaana*. K. Petecka-Jurek (przeł.). Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Adorno, T.W. (1990). *Sztuka i sztuki. Wybór esejów*. K. Krzemień-Ojak (przeł.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Adorno, T.W. (2005). *O literaturze. Wybór esejów*. A. Wołkowicz (przeł.). Warszawa: Czytelnik.
- Agamben, G. (2008a). *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek (Homo sacer III)*. S. Królak (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Agamben, G. (2008b). *Stan wyjątkowy, homo sacer II, 1*. M. Surma-Gawłowska (przeł.). Kraków: korporacja ha!art.
- Agamben, G. (2008c). *Wspólnota, która nadchodzi*. S. Królak (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Sic!

- Agamben, G. (2009). *Czas, który zostaje. Komentarz do „Listu do Rzymian”. Wspólnota, która nadchodzi*. S. Królak (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Agamben, G. (2010). *Nagość*. K. Żaboklicki (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Arendt, H. (2012a). *Korzenie totalitaryzmu*. D. Grinberg, M. Szawiel (przeł.). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Łośgraf.
- Arendt, H. (2012b). *Pisma żydowskie*. M. Godyń, P. Nowak, E. Rzanna (przeł.). Warszawa: Biblioteka Kwartalnika Kronos.
- Asiejew, S. (2022). *Świetlana Droga. Obóz koncentracyjny w Doniecku*. M. Gaczkowski (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Kolegium Europy Wschodniej.
- Baldwin, J. (2019). *Zapiski syna tego kraju*. M. Denderski (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Bales, K. (2019). *Jednorazowi ludzie. Nowe niewolnictwo w gospodarce światowej*. A. Dzierżowska (przeł.). Gdańsk: Wydawnictwo w Podwórku.
- Bauman, Z. (2009). *Nowoczesność i Zagłada*. T. Kunz (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman, Z. (2012). *Etyka ponowoczesna*. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Bauman, Z. (2017). *Szkice z teorii kultury*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Beard, M. (2018). *Kobiety i władza. Manifest*. E. Hornowska (przeł.). Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Benhabib, S. (2015). *Prawa Innych. Przybysze, rezydenci, obywatele*. M. Filipczuk (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Benjamin, W. (2005). *Pasaże*. I. Kania (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Benjamin, W. (2011). *Twórca jako wytwórca. Eseje i rozprawy*. R. Reszke (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Benjamin, W. (2018). *Krytyka i narracja. Pisma o literaturze*. B. Baran (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Bhabha, H.K. (2010). *Miejsca kultury*. T. Dobrogoszcz (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Butler, J. (2010). *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu*. T. 24. A. Ostolski (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Butler, J. (2011). *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest oplakiwania?* A. Czarnaacka (przeł.). Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Chamayou, G. (2012). *Podłe ciała. Eksperymenty na ludziach w XVIII i XIX wieku*. J. Bodzińska, K. Thiel-Jańczuk (przeł.). Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

- Crary, J. (2015). *24/7. Późny kapitalizm i koniec snu*. D. Żukowski (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Criado Perez, C. (2020). *Niewidzialne kobiety. Jak dane tworzą świat skrojony pod mężczyzn*. A. Sak (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Crouch, C. (2017). *Psucie wiedzy. Ukryte skutki finansowego zawłaszczania życia publicznego*. E. Bińczyk, J. Gużyński, K. Tarkowski (przeł.). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Davis, A.Y. (2022). *Kobiety, rasa, klasa*. D. Żukowski (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2015). *Tysiąc plateau*. Warszawa: Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2016). *Kafka. Ku literaturze mniejszej*. A.Z. Jaksender, K.M. Jaksender (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Esperons-Ostrogi.
- Dowbor, L. (2009). *Demokracja ekonomiczna. Alternatywne rozwiązania w sferze zarządzania społecznego*. Z.M. Kowalewski (przeł.). Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Dowbor, L. (2017). *Co to za gra? Nowe podejścia do ekonomii. Poza kapitalizm. Nowa architektura społeczna*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Dowbor, L. (2020). *Poza kapitalizm. Nowa architektura społeczna*. Z.M. Kowalewski (przeł.). Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Duda, K. (2019). *Kiedyś tu było życie. Teraz jest tylko bieda. O ofiarach polskiej transformacji*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Eksteins, M. (2014). *Święto wiosny. Wielka Wojna i narodziny nowego wieku*. K. Rabińska (przeł.). Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
- Eksteins, M. (2015). *Taniec w słońcu. Geniusz, celebra i kryzys prawdy w epoce nowoczesnej*. J. Łoziński (przeł.). Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
- Fanon, F. (2020). *Czarna skóra, białe maski*. U. Kropiwiec (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Federici, S. (2022). *Poza granicami skóry. Przemysłiwanie, przekształcanie i odzyskiwanie ciała we współczesnym kapitalizmie*. J. Bednarek (przeł.). Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Figes, O. (2021). *Europejczycy. Początki kosmopolitycznej kultury*. Ł. Błaszczyk, P. Sajewicz (przeł.). Warszawa: Wielka Litera.
- Foucault, M. (1987). *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*. H. Kęszycka (przeł.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Foucault, M. (1999a). *Narodziny kliniki*. P. Pieniążek (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Foucault, M. (1999b). *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*. B. Banasiak, T. Komendant, M. Kwietniewska, A. Lewańska, M.P. Markowski, P. Pieniążek (przeł.). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Foucault, M. (2000a). *Choroba umysłowa a psychologia*. P. Mrówczyński (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Foucault, M. (2000b). *Filozofia – historia – polityka. Wybór pism*. D. Leszczyński, L. Rasiński (przeł.). Warszawa-Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault, M. (2000c). *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. T. Komendant (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Foucault, M. (2010a). *Bezpieczeństwo terytorium populacja*. M. Herer (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault, M. (2010b). *Historia seksualności*. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski (przeł.). Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Foucault, M. (2011). *Narodziny biopolityki*. M. Herer (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault, M. (2012). *Hermeneutyka podmiotu*. M. Herer (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Frank, R.H., Cook, P.J. (2017). *Społeczeństwo, w którym zwycięzca bierze wszystko. Dla czego garstka najbogatszych posiada o wiele więcej niż reszta z nas*. T.S. Markiewka (przeł.). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Frankopan, P. (2018). *Jedwabne szlaki. Nowa historia świata*. P. Tarczyński, S. Żuchowski (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Frye, D. (2021). *Mury. Historia cywilizacji*. H. Pustuła-Lewicka (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Gajewska, A. (red.) (2012). *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*. J. Bednarek, M. Frąckowiak-Sochańska, A. Grzemska, A. Kovacheva, A. Kowalcze-Pawlik, R. Majka, M. Mazurek, M.A. Pelczar, T. Sikora, M. Wesołowska (przeł.). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Goody, J. (2009). *Kradzież historii*. J. Dobrowolski (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Goody, J. (2010). *Kapitalizm i nowoczesność. Islam, Chiny, Indie a narodziny Zachodu*. M. Turowski (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Goody, J. (2012). *Człowiek, pismo, śmierć. Rozmowy z Pierrem-Emmanuellem Dauzat*. A. Karpowicz (przeł.). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

- Graaf, R. de (2022). Architektura jako narzędzie kapitału. W: D. Leśniak-Rychlak, M. Wicha (red.), *W przejściu. 43 teksty o architekturze i przestrzeni* (s. 215–229). Kraków: Autoportret, Małopolski Instytut Kultury.
- Graeber, D. (2018). *Dług. Pierwsze pięć tysięcy lat*. B. Kuźniarz (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Graeber, D. (2020). *Praca bez sensu. Teoria*. M. Denderski (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Graeber, D. (2021). *Fragmety antropologii anarchistycznej*. Qrde (przeł.). Poznań: Oficyna Wydawnicza Bractwa Trojka.
- Graeber, D., Wengrow, D. (2022). *Narodziny wszystkiego. Nowa historia ludzkości*. R. Filipowski (przeł.). Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
- Graff, A. (2021). *Świat bez kobiet. Płeć w polskim życiu publicznym*. Warszawa: Marginesy.
- Han, B.-Ch. (2022). *Społeczeństwo zmęczenia i inne eseje*. R. Pokrywka, M. Sutowski (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Haraway, D. (2014). Wiedza usytuowana: problem z nauką w feminizmie a przywilej przyjęcia częściowej, niepełnej perspektywy. W: E. Bińczyk, A. Derra, *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów* (s. 103–133). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Harvey, D. (2016). *Przestrzenie globalnego kapitalizmu. W stronę teorii rozwoju nierównego geograficznie*. J.P. Listwan (przeł.). Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Hickel, J. (2021). *Mniej znaczy lepiej. O tym, jak odejście od wzrostu gospodarczego ocali świat*. J.P. Listwan (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Horkheimer, M. (1987). *Społeczna funkcja filozofii. Wybór pism*. J. Doktor (przeł.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Horkheimer, M., Adorno, T.W. (2010). *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*. M. Łukasiewicz (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Klementewicz, T. (2015). *Stawka większa niż rynek. U źródeł stagnacji kapitalizmu bez granic*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Leszczyński, A. (2020). *Ludowa historia Polski. Historia wyzysku i oporu. Mitologia panowania*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Lubowicka, G. (2017). Rozumieć codzienność – z punktu widzenia antropologii interpretatywnej Clifforda Geertza. W: *Codziennosc jako wyzwanie edukacyjne*. T. 1 (s. 30–43). Wrocław: Instytut Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego. http://www.repozytorium.uni.wroc.pl/Content/79625/PDF/Lubowicka_Grazyna_Rozumiec_codziennosc.pdf.

- Mabanckou, A. (2008). *Kielonek*. J. Giszczak (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Mabanckou, A. (2009). *African psycho*. J. Giszczak (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Mabanckou, A. (2010). *Black bazar*. J. Giszczak (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Mabanckou, A. (2012). *Jutro skończę dwadzieścia lat*. J. Giszczak (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Mabanckou, A. (2015). *Zwierzenia jeżozwierza*. J. Giszczak (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Mabanckou, A. (2016). *Papryczka*. J. Giszczak (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Mańkowska-Grin, E. (red.) (2019a). *Architektura racjonalnej Europy*. Kraków: EMG.
- Mańkowska-Grin, E. (red.) (2019b). *Pionierki*. Kraków: EMG.
- Markiewka, T.S. (2017). *Język neoliberalizmu. Filozofia, polityka i media*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Markiewka, T.S. (2020). *Gniew*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Marks, K. (1970). *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*. T. 1, Ks. 1: *Proces wytwarzania kapitału*. H. Lauer, M. Kwiatkowski, J. Heryng, L. Selen (przeł.). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marzec, W. (2016). *Rebelia i reakcja. Rewolucja 1905 roku i plebejskie doświadczenie polityczne*. Łódź-Kraków: Uniwersytet Łódzki, Universitas.
- Mazzucato, M. (2021). *Wartość wszystkiego. Wytwarzanie i zawłaszczanie w globalnej gospodarce*. J. Bednarek (przeł.). Poznań: Heterodox.
- Mbembe, A. (2018). *Polityka wrogości. Nekropolityka*. U. Kropiwiec, K. Bojarska (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Murawski, M. (2022). *Od Kultury Trzy do Kultury Z. (Meta)nowoczesna architektura rosyjskiego faszyzmu państwowego. Autoportret, 2(77), 12–17*. <https://www.autoportret.pl/artykuly/od-kultury-trzy-do-kultury-z/>.
- Naess, A., Lem, S., Eichelberger, W., Chałubiński, S., Kossak, S., Strumiłło, A., Broda, J., Matthiessen, P., Tokarczuk, O., Seed, J., Bereszyński, A., Lukáč, J., MacGillis, M.T. (2001). *O przyrodzie i człowieku*. Bielsko-Biała: Pracownia na rzecz Wszystkich Istot.
- Ngai, P., Huilin, L., Yuhua, G., Yuan, Sh., Ruckus, R. (red.) (2013). *Niewolnicy Apple'a. Wyzysk i opór w chińskich fabrykach Foxconn*. M. Walulik (przeł.). Poznań: Bractwo Trojka.
- Okraska, M. (2018). *Ziemia jałowa. Opowieść o Zagłębiu*. Warszawa: Trzecia Strona.

- Pankiewicz, A., Przybyłko, M. (red.) (2019). *Nieswojość*. Wrocław: Wrocławskie Wydawnictwo Warstwy, Akademia Sztuk Pięknych w Krakowie.
- Pękała, T. (red.) (2018). *Dyskursy sztuki. Dyskursy o sztuce*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Piketty, T. (2015a). *Ekonomia nierówności*. A. Bilik (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Piketty, T. (2015b). *Kapitał w XXI wieku*. A. Bilik (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Pobłocki, K. (2017). *Kapitalizm. Historia krótkiego trwania*. Warszawa: Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana.
- Pobłocki, K. (2022). *Chamstwo*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Poprzęcka, M. (2019). *Impas. Opór, utrata, niemoc w sztuce*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Potocka, M.A. (2022). *Kobieta postfeministyczna. Dyktatura kobiet*. Kraków–Budapeszt–Syrakuzy: Wydawnictwo Austeria.
- Preciado, P.B. (2022). *Mieszkanie na Uranie. Kroniki przeprawy*. A. Araszkiewicz (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Radomski, A. (2016). *Clifford Geertz a gramatyka kultury*. <https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/9736/clifford.pdf?sequence=3>.
- Rauszer, M. (2020). *Bękartny pańszczyzny. Historia buntów chłopskich*. Warszawa: Wydawnictwo RM.
- Rauszer, M. (2021). *Sila podporządkowanych*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Rauszer, M. (2023). *Ludowy antyklerykalizm. Nieopowiedziana historia*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Raworth, K. (2021). *Ekonomia obwarzanka. Siedem sposobów myślenia o ekonomii XXI wieku*. A. Paszkowska (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Said, E.W. (2009). *Kultura i imperializm*. M. Wyrwas-Wiśniewska (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Sepioł, J. (2015). *Architekci i historia*. Kraków: Universitas.
- Simmel, G. (2007). *Filozofia kultury. Wybór esejów*. W. Kunicki (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Sloterdijk, P. (2008). *Krytyka cynicznego rozumu*. P. Dehnel (przeł.). Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Sloterdijk, P. (2011a). *Gniew i czas. Esej polityczno-psychologiczny*. A. Żychliński (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

- Sloterdijk, P. (2011b). *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*. B. Cymbrowski (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Sloterdijk, P. (2014). *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*. J. Janiszewski (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sloterdijk, P. (2021). *Co się zdarzyło w XX wieku?* B. Baran (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Snitow, A. (2021). *Feminizm niepewności. Dziennik rodzaju*. M. Bokinić (przeł.). Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Solnit, R. (2017). *Mężczyźni objaśniają mi świat*. A. Dzierzgowska (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Spivak, G.Ch. (2011). *Strategie postkolonialne*. A. Górny, M. Kropiwnicki, J. Majmurek (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Stiglitz, J.E. (2015). *Cena nierówności. W jaki sposób dzisiejsze podziały społeczne zagrażają naszej przyszłości?* R. Mitoraj (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Stratigakos, D. (2019). *Gdzie są architektki?* A. Rasmus-Zgorzelska (przeł.). Warszawa: Centrum Architektury.
- Szahaj, A. (2015). *Inny kapitalizm jest możliwy*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Szahaj, A. (2017). *Neoliberalizm, turbokapitalizm, kryzys*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Tcherneva, P.R. (2021). *W sprawie gwarancji zatrudnienia*. J. Bednarek (przeł.). Poznań: Heterodox.
- Tomala-Kania, W. (2014). *Teorie dyskursu. Pola przybliżenia*. W: M.S. Szczepański, A. Śliz (red.), *Współczesne teorie społeczne. W kręgu ujęć paradygmatycznych* (s. 311–356). Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Tomala-Kania, W. (2016). *Teorie dyskursu w przybliżeniu interdyscyplinarnym*. Kielce: Perpetuum Mobile s.c.
- Tomala-Kania, W., Balcerowicz, P., Bartoś, T., Dziekan, M.M., Grzeszczak, R., Hausner, J., Kizwalter, T., Łuków, P., Matyja, R., Modzelewski, K., Nałęcz, M., Sławek, T., Turski, Ł.A., Tymowski, M. (2018). *Rasa – naród – klasa. Jądro nowoczesności*. Kielce: Laboratorium Wiedzy Artur Borcuch.
- Traverso, E. (2011). *Europejskie korzenie przemocy nazistowskiej*. A. Czarnacka (przeł.). Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Traverso, E. (2014). *Historia jako pole bitwy. Interpretacja przemocy w XX wieku*. Ś.F. Nowicki (przeł.). Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.

- Wainanina, B. (2014). *Kiedys o tym miejscu napiszę. Wspomnienia*. M. Michalski (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Ward, J. (2019a). *Śpiewajcie, z prochów, śpiewajcie*. J. Polak (przeł.). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Ward, J. (2019b). *Zbieranie kości*. J. Polak (przeł.). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Wasiewicz, J. (2021). *Pamięć – chłopci – bunt*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Whitehead, C. (2017). *Kolej podziemna*. R. Lisowski (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Albatros.
- Wolf, E.R. (2009). *Europa i ludy bez historii*. W. Usakiewicz (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Wolff, L. (2020). *Wynalezienie Europy Wschodniej. Mapa cywilizacji w dobie Oświecenia*. T. Bieroń (przeł.). Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Zabużko, O. (2022). *Planeta Piołun*. Warszawa: Agora SA.
- Zinn, H. (2016). *Ludowa historia Stanów Zjednoczonych. Od roku 1492 do dziś*. A. Wojtasik (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Zuboff, Sh. (2022). *Wiek kapitalizmu inwigilacji. Walka o przyszłość ludzkości na nowej granicy władzy*. A. Unterschuetz (przeł.). Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
- Zygmuntowski, J.J. (2020). *Kapitalizm sieci*. Warszawa: Wydawnictwo Rozruch.

Ekoliteratura

Ekoliteratura jest tu rozumiana szeroko jako taka forma wypowiedzi, której przedmiotem zainteresowania, troski i uwagi są zarówno istoty ludzkie, jak i pozaludzkie.

- Ackerley, J.R. (2013). *Moja Tulipanka*. W. Sadkowski (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Studio Emka.
- Adamowicz, A. (2019). *Animalia*. Stronie Śląskie: Biuro Literackie.
- Amelina, W. (2020). *Dom dla Doma*. K. Kotyńska (przeł.). Wrocław: Warstwy.
- Araszkiwicz, A. (2017). „Odpokutować pokot...”. *Nowa Orgia Myśli*. <http://nowaorgia.mysli.pl/index.php/2017/05/17/odpokutowac-pokot/>.
- Attenborough, D. (2018). *Przygody młodego przyrodnika*. A. Tuz (przeł.). Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Attenborough, D. (2020). *Dalsze przygody młodego przyrodnika. Podróże na drugi krańiec świata*. A. Tuz (przeł.). Warszawa: Prószyński i S-ka.

- Augustyniak, A. (2020). *Między nami zwierzętami*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Baczulis, S. (1998). Filozoficzne uzasadnienie postawy proekologicznej. *Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy, Studia z Nauk Społecznych*, 13, 47–60. <https://repozytorium.ukw.edu.pl/bitstream/handle/item/5801/Filozoficzne%20uzasadnienie%20postawy%20proekologicznej.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Bakke, M. (2007). Między nami zwierzętami. O emocjonalnych związkach między ludźmi i innymi zwierzętami. *Teksty Drugie*, 1–2, 103–104.
- Bakke, M. (2010). *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Bakke, M. (2011). Studia nad zwierzętami: od aktywizmu do akademii i z powrotem? *Teksty Drugie*, 3, 193–204. https://rcin.org.pl/Content/48025/PDF/WA248_65323_P-I-2524_bakke-studia.pdf.
- Bakke, M. (2021). *Refugia. (Prze)trwanie transgatunkowych wspólnot miejskich*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Galeria Miejska Arsenał. <https://arsenal.art.pl/content/uploads/2022/02/Refugia-strony.pdf>.
- Baratay, É. (2017). *Zwierzęta w okopach. Zapomniane historie*. B. Brzezicka (przeł.). Gdańsk: Wydawnictwo w Podwórkcu.
- Baratay, É. (2018). *Zwierzęcy punkt widzenia. Inna wersja historii*. P. Tarasewicz (przeł.). Gdańsk: Wydawnictwo w Podwórkcu.
- Barcz, A. (2013). Posthumanizm i jego zwierzęce odgłosy w literaturze. *Teksty Drugie*, 1–2, 60–79. https://rcin.org.pl/Content/62031/PDF/WA248_79061_P-I-2524_barcz-posthuman_o.pdf.
- Barcz, A. (2014). Walka byków oczami Sienkiewicza. *Miscellanea Anthropologica et Sociologica*, 15(1), 41–54. <https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/5795/byki.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Barcz, A. (2016). *Realizm ekologiczny. Od ekokrytyki do zookrytyki w literaturze polskiej*. Katowice: „Śląsk” Sp. z o.o. Wydawnictwo Naukowe.
- Barcz, A., Dąbrowska, M. (red.) (2014). *Zwierzęta, gender i kultura. Perspektywa ekologiczna, etyczna i krytyczna*. Lublin: E-naukowiec. http://e-naukowiec.eu/wp-content/uploads/2014/11/Zwierzeta_gender_kultura-red.-A.Barcz-M.Dabrowska.pdf.
- Barcz, A., Łagodzka, D. (red.) (2015). *Zwierzęta i ich ludzie. Zmierzch antropocentrycznego paradygmatu*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Bednarek, J. (2014). Emancypacyjna obietnica posthumanizmu. *Praktyka Teoretyczna*, 4(14), 171–180. <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/prt/article/view/2814/2794>.
- Bednarek, J. (2017). *Życie, które mówi. Nowoczesna wspólnota i zwierzęta*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Bekoff, M. (2019). *Manifest zwierząt. Sześć powodów, żeby okazywać więcej współczucia*. A. Pluszka (przeł.). Warszawa: Marginesy.
- Bekoff, M., Pierce, J. (2018). *Dzika sprawiedliwość. Moralne życie zwierząt*. S. Szymański (przeł.). Warszawa: Copernicus Center Press.
- Bentham, J. (1958). *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*. B. Nawroczyński (przeł.). Warszawa: PWN.
- Berge, L. (2019). *Dobry wilk. Tragedia w szwedzkim zoo*. I. Kowadło-Przedmojska (przeł.). Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Berger, P. (1999). Po cóż patrzeć na zwierzęta?. W: P. Berger, *O patrzeniu*. S. Sikora (przeł.). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Bielecki, M. (2021). Ku hermeneutyce i etyce niemożliwej. Kafka i Gombrowicz. *Pamiętnik Literacki*, 1, 89–110. <https://journals.openedition.org/pamietlit/419>.
- Bolavá, A. (2015). *W ciemność*. A. Wróbel (przeł.). Wrocław: Książkowe Klimaty.
- Bondar, A. (2020). *Cerebro*. W. Butewicz, M. Piotrowski (przeł.). Wrocław: Warstwy.
- Brach-Czaina, J. (2018). *Szczeliny istnienia*. Warszawa: Dowody na Istnienie.
- Brach-Czaina, J. (2023). *Rzeczywistość komponowana*. Warszawa: Wydawnictwo Dowody.
- Braidotti, R. (2014). *Po człowieku*. J. Bednarek, A. Kowalczyk (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Burton, N. (2020). *Bujne życie pewnego domu. O przyrodzie mówiącej wieloma językami*. E. Wojciechowska (przeł.). Warszawa: Słowne.
- Calarco, M. (2022). *Zoografie. Kwestia zwierzęca od Heideggera do Derridy*. P. Sadzik, P. Szaj (przeł.). Poznań: Wydawnictwo Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej i Centrum Animacji Kultury.
- Canetti, E. (1996). *Prowincja ludzka. Zapiski 1942–1972*. M. Przybyłowska (przeł.). Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Canetti, E. (2023). *O zwierzętach*. M. Przybyłowska (przeł.). Sejny: Pogranicze.
- Cembrzyńska, P. (2013). Wojna ze zwierzętami. *Didaskalia*, 113, 22–29. <http://grzeg.home.amu.edu.pl/wp-content/uploads/2019/02/Wojna-ze-zwierz%C4%99tami.pdf>.
- Chmielowski, F. (2000). Obecność ekologicznego myślenia w sztukach plastycznych. W: M. Gołaszewska (red.), *Poznanie i doznanie. Eseje z estetyki ekologii* (s. 179–195). Kraków: Universitas.
- Christensen, I. (2018). *Alfabet*. B. Sochańska (przeł.). Kraków: Lokator.
- Chylińska, I. (2018). Zarys ludzko-zwierzęcych doświadczeń w twórczości Michała Książka. W: M. Pranke (red.), *Zazwierzęcenie. O zwierzętach w literaturze*

- i kulturze (s. 250-273). Toruń: KLFF UMK. https://books.google.pl/books?id=O4ZvDwAAQBAJ&pg=PA248&lpg=PA248&dq=%E2%80%9EZwierz%C4%99ta+i+Zag%C5%82ada+w+literaturze+polskiej+XX+i+XXI+wieku%E2%80%9D&source=bl&ots=DjoErfAiM5&sig=ACfU3U3hNY_Ssux5p3-aKD4lboiMcOoNYA&hl=en&sa=X&ved=2ahUKEwinqtmiZoL5AhVnoosKHcviBf84MhDoAXoECBIQAw#v=onepage&q=%E2%80%9EZwierz%C4%99ta%20i%20Zag%C5%82ada%20w%20literaturze%20polskiej%20XX%20i%20XXI%20owieku%E2%80%9D&f=false.
- Chymkowski, R. (2014). Zwierzęta i antropologia kultury. *Przegląd Humanistyczny*, 1(442), 35-44. https://www.wuw.pl/data/include/cms/Przegląd_Humanistyczny_1442_2014.pdf.
- Ciarka, R. (1994). O sposobach zabijania zwierząt. *Konteksty*, 3-4, 139-148.
- Ciążela, H., Dziarnowska, W., Tyburski, W. (red.) (2010). *Wobec zagrożenia globalnym kryzysem ekologicznym. Technologiczna korekta czy aksjologiczna przebudowa?* Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej.
- Coccia, E. (2022). Zwierzęta domowe. *Autoportret*, 79, 62-65.
- Coetzee, J.M. (2022). *Żywoty zwierząt*. J. Dehnel (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Czaja, D. (2009). Zwierzęta w klatce (języków). *Konteksty*, 4(287), 2-9.
- Czapliński, P., Bednarek, J.B., Gostyński, D. (red.) (2019). *O jeden las za daleko. Demokracja, kapitalizm i nieposłuszeństwo ekologiczne w Polsce*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Damasio, A. (2018). *Dziwny porządek rzeczy. Życie, uczucia i tworzenie kultury*. A. Janowski (przeł.). Kraków: Copernicus Center Press.
- Damasio, A. (2022a). *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*. M. Karpiński (przeł.). Kraków: Copernicus Center Press.
- Damasio, A. (2022b). *Odczuwanie i poznawanie. Jak powstają świadome umysły?* A. Binder (przeł.). Kraków: Copernicus Center Press.
- DeGrazia, D. (2014). *Prawa zwierząt. Bardzo krótkie wprowadzenie*. P. Polak (przeł.). Kraków: Nomos.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2016). *Kafka. Ku literaturze mniejszej*. A.Z. Jaksender, K.M. Jaksender (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Esperons-Ostrogi.
- Derrida, J. (1998). O człowieku i zwierzęciu, Marksie i żałobie. Z Jacques'em Derridą rozmawiają Małgorzata Kowalska i Jerzy Niecikowski. *Przegląd Filozoficzny*, 1(25), 5-15. https://pf.uw.edu.pl/images/NUMERY_PDF/025/PF_1998-R7_1_01_O_czlowieku.pdf.

- Derrida, J. (2001). Fichus. Wykład Frankfurcki (fragment). P. Sadzik (przeł.). *Machina Myśli. Magazyn poświęcony filozofii, nauce i sztuce*. 16.05.2024. <http://machinamysli.org/fichus-wyklad-frankfurcki-fragment-derrida/>.
- Derrida, J. (2015a). *O duchu. Heidegger i pytanie*. B. Brzezicka (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN SA.
- Derrida, J. (2015b). Przemoc wobec zwierząt. Z Jacques'em Derridą rozmawia Élisabeth Roudinesco. *Znak*, 720, 34–43. <https://www miesiecznik.znak.com.pl/7202015jacques-derrida-w-rozmowie-z-elisabeth-roudinescoprzemoc-wobec-zwierzat/>.
- Derrida, J. (2021b). *Fichus. Wykład Frankfurcki*. P. Sadzik (przeł.). Kraków: Ostrogi.
- Dobrosielski, P., Kurz, I., Sowa, J. (red.) (2020). *Kultury antycypowanych przyszłości*. Warszawa: Biennale Warszawa, Instytut Kultury Polskiej UW.
- Dołęga, J.M. (2006). Ekofilozofia – nauka XXI wieku. *Problemy Ekorozwoju*, 1(1), 17–22. <http://www.bc.pollub.pl/Content/194/PDF/numer1.pdf>.
- Domańska, E. (2008). Humanistyka nieantropocentryczna a studia nad rzeczami. *Kultura Współczesna*, 3(57), 9–21.
- Donaldson, S., Kymlicka, W. (2018). *Zoopolis. Teoria polityczna praw zwierząt*. M. Wańkiewicz, M. Stefański (przeł.). Warszawa: Oficyna 21.
- Dopierała, R. (2014). „Stać się pustym oznacza stać się bogatym” – minimalizm jako (nowy i utopijny?) styl życia. W: D. Kotuła, A. Piórkowska, A. Poterała (red.), *Narracje postkryzysowe w humanistyce* (s. 215–229). Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski. <https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/7182/narracje%20DRUK.pdf>.
- Dostojewski, F. (2014). *Bracia Karamazow*. B. Beaupré (przeł.). Kraków: Wydawnictwo mg.
- Dostojewski, F. (2015). *Zbrodnia i kara*. J.P. Zajączkowski (przeł.). Kraków: Wydawnictwo mg.
- Drońska, A. (2014). Zjawisko *urban exploring* i jego miejsce w obszarze nieświadomości ekologicznej na podstawie projektu artystycznego „Opuszczone – Odzyskane”. W: D. Kotuła, A. Piórkowska, A. Poterała (red.), *Narracje postkryzysowe w humanistyce* (s. 199–213). Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski. <https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/7182/narracje%20DRUK.pdf>.
- Drzał-Sierocka, A. (2014). Od zwierzęcia do mięsa i... z powrotem. *Casus prosiaków w Makro*. W: D. Kotuła, A. Piórkowska, A. Poterała (red.), *Narracje postkryzysowe w humanistyce* (s. 187–198). Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski. <https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/7182/narracje%20DRUK.pdf>.

- Duda, H. (2015). *Szczekanie ostatniego psa. Wykład poetycki w obronie zwierząt i przyrody*. Opole: Wojewódzka Biblioteka Publiczna im. Emanuela Smółki.
- Dziubek-Hovland, M. (2004). *Przyroda nie należy do człowieka. Sylwetka i ekofilozofia Arne Naessa na tle norweskiej filozofii ekologicznej*. Bystra k. Bielska-Białej: Pracownia na Rzecz Wszystkich Istot.
- Dzwonkowska, D. (2015). Kulturowe i etyczne uwarunkowania relacji człowiek – zwierzę. *Wschodni Rocznik Humanistyczny*, 11, 273–282. http://wrh.edu.pl/wp-content/uploads/2018/06/Dominika-Dzwonkowska_wrh_11_2015.pdf.
- Dzwonkowska, D., Latawiec, M., Gzyra, D., Lejman, J., Twardowski, M., Tymieniecka-Suchanek, J. (2015). *Filozofia wobec świata zwierząt*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Elżanowski, A. (2018). *Kościół przeszkadza Polakom być lepszymi dla zwierząt*. Oko.press. 24.06.2018. <https://oko.press/prof-elzanowski-kosciol-przeszkadza-polakom-byc-lepszymi-dla-zwierzat>.
- Felber, Ch. (2014). *Gospodarka Dobra Wspólnego. Model ekonomii przyszłości*. E. Skowrońska (przeł.). Rzeszów: Wydawnictwo Biały Wiatr.
- Fiedorczuk, J. (2015). *Cyborg w ogrodzie. Wprowadzenie do ekokrytyki*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Fiedorczuk, J. (2017). *Psalmy (2014–2017)*. Wrocław: Fundacja na rzecz Kultury i Edukacji im. Tymoteusza Karpowicza.
- Fiedorczuk, J. (2018). *Kotka patrzy*. Przekrój. 5.07.2018. <https://przekroj.pl/artykuly/felietony/kotka-patrzy-julia-fiedorczuk>.
- Fiedorczuk, J. (2019). *Inne możliwości. O poezji, ekologii i polityce. Rozmowy z amerykańskimi poetami*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Fiedorczuk, J. (2023). *Astrostrada z girlandami. Wiersze zebrane*. Wrocław: Wydawnictwo Warstwy.
- Figueres, Ch., Rivett-Carnac, T. (2021). *Przyszłość zależy od nas*. A. Szymczyk (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Filipowicz, K. (2020). *Pamiętnik antybohatera i inne utwory*. Warszawa: Wydawnictwo Iskry.
- Filipowicz, K. (2021). *Formikarium. Czyli w moim świecie mrówek. Opowiadania*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Fiut, I.S. (2003). *Ekofilozofia. Geneza i problemy*. Kraków: Stowarzyszenie Twórcze Artystyczno-Literackie.
- Fiut, I.S. (2019). *Myślenie ekofilozoficzne. Rozwój doktryny*. Kraków: Wydawnictwa AGH.

- Foer, J.S. (2009). *Zjadanie zwierząt*. D. Dymińska (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Foer, J.S. (2020). *Klimat to my. Ratowanie planety zaczyna się przy śniadaniu*. A. Wojtasik (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Frymorgen, B. (2022). *Sena*. Kraków–Budapeszt–Syrakuzy: Wydawnictwo Austeria.
- Fücks, R. (2016). *Zielona rewolucja*. Ś.F. Nowicki (przeł.). Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Gajewska, G. (2011). Człowiek/zwierzę/roślina/maszyna – perspektywa posthumanistyczna. *Studia Europaea Gnesnensia*, 4, 225–245. https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia_Europaea_Gnesnensia/Studia_Europaea_Gnesnensia-r2011-t4/Studia_Europaea_Gnesnensia-r2011-t4-s225-246/Studia_Europaea_Gnesnensia-r2011-t4-s225-246.pdf.
- Gander, F. (2020). *Bądź blisko*. J. Fiedorczuk (przeł.). Kraków: Lokator.
- Ganowicz-Bączyk, A. (2016). Człowiek, zwierzęta i moralność. *Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies*, 2, 265–281. https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Zoophilologica_Polish_Journal_of_Animals_Studies/Zoophilologica_Polish_Journal_of_Animals_Studies-r2016-t2/Zoophilologica_Polish_Journal_of_Animals_Studies-r2016-t2-s265-281/Zoophilologica_Polish_Journal_of_Animals_Studies-r2016-t2-s265-281.pdf.
- Gawor, L. (2006). Antyglobalizm, alterglobalizm i filozofia zrównoważonego rozwoju jako globalizacyjne alternatywy. *Problemy Ekorozwoju*, 1(1), 41–48. <http://www.bc.pollub.pl/Content/194/PDF/numer1.pdf>.
- Geilke, A. (2021). *Eseje o traktowaniu zwierząt*. Kraków: Nakładem Łukasza Smagi.
- Gellner, J., Boczar, M. (2021). *Architektura i zwierzęta*. Kraków: EMG.
- Gintowt, A. (2022). „Muł na to zrobiony, żeby nosił księży i podróżnych uczonych”. Wizerunki zwierząt we *Wspomnieniach z podróży* Teodora Tripplina. *Academic Journal of Modern Philology*, 17, 45–56. https://ajmp.uwr.edu.pl/wp-content/uploads/sites/39/2022/12/5_Gintowt.pdf.
- Głowacka, E. (2021). Wspólnota rozszerzona. Lektury i dyskusje. *Białostockie Studia Literaturoznawcze*, 19, 195–206. <https://czasopisma.filologia.uwb.edu.pl/index.php/bsl/article/view/1693/1361>.
- Gombrowicz, W. (2013). *Dziennik 1953–1969*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Goodall, J., Hudson, G. (2017). *Mądrość i cuda świata roślin*. D. Cieśla-Szymańska (przeł.). Warszawa: Marginesy.
- Gospodinow, G. (2023). *Fizyka smutku*. M. Pytlak (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Literackie.

- Górka, A. (2010). Na tropach duchowości: ekologia głęboka i przewartościowanie dychotomii kultura – natura. *Ex nihilo*, 2(4), 27–48. <https://exnihilo.religioznawstwo.uj.edu.pl/documents/11051909/13583205/ex%20nihilo%204%20-%20g%C3%B3rka.pdf>.
- Grabowska, B. (2012). Kartezjańska koncepcja zwierzęcia-maszyny i jej konsekwencje. *Filo-Sofija*, 17, 39–49. <https://repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/989/B.%20Grabowska%20Kartezja%C5%84ska%20koncepcja%20zwierz%C4%99cia-maszyny%20i%20jej%20konsekwencje.pdf?sequence=1>.
- Gray, J. (2003). *Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*. C. Cieśliński (przeł.). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Gugała, A. (2019). *Od pupila do partnera. Fotografie zwierząt nieczłowieczych*. <https://fotomuzeum.faf.org.pl/article/34>.
- Gurczyńska-Sady, K., Sady, W. (2023). *Antropocen: szanse i zagrożenia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN SA.
- Gurowska, M., Rogowska-Stangret, M. (2020). *Mandragora. Klasyfikacje*. Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana.
- Gurowska, M., Rosińska, M., Szydłowska, A. (red.) (2020). *Zoopolis. Budując wspólną ludzko-nie-ludzką*. Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana.
- Gutorow, J. (2001). *Na kresach człowieka. Sześć esejów o dekonstrukcji*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego. <http://www.sbc.org.pl/Content/77259/PDF/Na%20kresach%20cz%C5%82owieka.pdf>.
- Gzyra, D. (2014). Problem zwierząt: jak postrzegamy i jak traktujemy zwierzęta? *Jednak Książki. Gdańskie Czasopismo Humanistyczne*, 2, 9–24. https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Jednak_Ksiazki_Gdanskie_Czasopismo_Humanistyczne/Jednak_Ksiazki_Gdanskie_Czasopismo_Humanistyczne-r2014-t-n2/Jednak_Ksiazki_Gdanskie_Czasopismo_Humanistyczne-r2014-t-n2-s9-24/Jednak_Ksiazki_Gdanskie_Czasopismo_Humanistyczne-r2014-t-n2-s9-24.pdf.
- Gzyra, D. (2016). Zwierzęta pozaludzkie jako podmioty polityki. Koncepcja *zoopolis* i jej krytyka. *Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies*, 2, 253–262. <https://www.ceeol.com/search/viewpdf?id=529101>.
- Gzyra, D. (2017a). *Jągnię w Auschwitz*. Krytyka Polityczna. 6.04.2017. <https://krytyka.polityczna.pl/kraj/jagnie-w-auschwitz/>.
- Gzyra, D. (2017b). Podmiototwórczy potencjał intersubiektywności międzygatunkowej. *Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies*, 3, 179–190. <https://www.ceeol.com/search/viewpdf?id=694707>.

- Gzyra, D. (2017c). *Zabijanie na żywo*. Krytyka Polityczna. 7.02.2017. <https://krytykapolityczna.pl/kraj/zabijanie-na-zywo/>.
- Gzyra, D. (2018). *Dziękuję za świńskie oczy. Jak krzywdzimy zwierzęta*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Harari, Y.N. (2018). *Od zwierząt do bogów*. J. Hunia (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN SA.
- Haskell, D. (2017). *Ukryte życie lasu. Rok podglądania natury*. K. Sosnowska (przeł.). Łódź: Wydawnictwo JK.
- Helios, J., Jedlecka, W. (2017). Okrucieństwo wobec zwierząt z punktu widzenia psychologii i filozofii – zarys problemu. *Acta Universitatis Wratislaviensis, Przegląd Prawa i Administracji*, 3579, 31–44. https://www.repozytorium.uni.wroc.pl/Content/109189/PDF/04_Helios_J_Jedlecka_W_Okrucienstwo_wobec_zwierzat_z_punktu_widzenia.pdf.
- Herbert, Z. (2021). *Wiersze zebrane*. Kraków: wydawnictwo a5.
- Hirshfield, J. (2018). *Słodycz jabłek, słodycz fig. Wiersze wybrane*. M. Godyń, M. Heydel, A. Hołobut, C. Miłosz, A. Szostkiewicz (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Hoły-Łuczaj, M. (2013). Odrzućmy drabinę bytów! Martin Heidegger i ekologia głęboka. *Kwartalnik Filozoficzny*, XLI(3), 139–159. https://pau.krakow.pl/KwartalnikFilozoficzny/KF_XLI_2013_z3_08.pdf.
- Hoły-Łuczaj, M. (2018). *Radykalny nonantropocentryzm. Martin Heidegger i ekologia głęboka*. Warszawa–Rzeszów: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania z siedzibą w Rzeszowie.
- Iwaszkiewicz, J. (2011). *Dzienniki 1964–1980*. T. 3. Warszawa: Czytelnik.
- Jaeschke, T., Stanisławska, I.A., Sumińska, D. (2019). *Nieboskie stworzenia. Jak Kościół wyklucza*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Jağusiak, A. (2014). Podmiot nomadyczny Rosi Braidotti. Postkryzysowa teoria podmiotu. W: D. Kotuła, A. Piórkowska, A. Poterała (red.), *Narracje postkryzysowe w humanistyce* (s. 139–154). Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski. <https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/7182/narracje%20DRUK.pdf>.
- Jakóbczyk-Gola, A. (2021). *Człowiek a zwierzę w dawnej Rzeczypospolitej*. Pasaż Wiedzy. Muzeum Pałacu Króla Jana III w Wilanowie. 27.04.2021. https://www.wilanow-palac.pl/czlowiek_a_zwierze_w_dawnej_rzeczypospolitej.html.
- Jakubowski, K. (2022). Czwarta przyroda w mieście. W: D. Leśniak-Rychlak, M. Wicha (red.), *W przejściu. 43 teksty o architekturze i przestrzeni* (s. 469–483). Kraków: Autoportret, Małopolski Instytut Kultury.

- Jamail, D. (2020). *Koniec lodu*. A. Paszkowska (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Janik, M. (2014). Polityka nie-polityczności – nieme zwierzęta i posthumanizm. *Praktyka Teoretyczna*, 4(14), 181–191. <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/prt/article/view/2815/2795>.
- Janko, A. (2015). *Mała Zagłada*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Jans, N. (2016). *Wilk zwany Romeo*. A. Pluszka (przeł.). Warszawa: Marginesy.
- Jaremin, B. (2020). *Egotyki i niewiersze*. T. 6. Kraków: Stowarzyszenie Pisarzy Polskich.
- Jaroszuk, A. (2014). Podobieństwa i różnice. Badania historyczne nad zwierzętami a *animal studies*. *Przegląd Humanistyczny*, 1(442), 27–33. https://www.wuw.pl/data/include/cms/Przegląd_Humanistyczny_1442_2014.pdf.
- Jarzębowska, G. (2021). *Czystka gatunkowa. Tępienie szczerów jako praktyka kulturowa w Polsce powojennej*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Jarzyna, A. (2019). *Post-koiné. Studia o nieantropocentrycznych językach (poetyckich)*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Jeśman, J., Skrzeczkowski, M. (red.) (2022). *Naturakultura. Próby z kulturoznawstwa krytycznego*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Jonak, Ł. (2014). Hiperhumanizm, czyli dlaczego kultura nie może wyjść poza samą siebie. *Przegląd Humanistyczny*, 1(442), 53–63. https://www.wuw.pl/data/include/cms/Przegląd_Humanistyczny_1442_2014.pdf.
- Jones, L. (2019). *Lisy*. A. Pluszka (przeł.). Warszawa: Marginesy.
- Jünger, E. (2017). *Wybór esejów o słowach i drzewach*. B. Baran (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Kafka, F. (2016). *Opowieści i przypowieści*. L. Czyżewski, R. Karst, A. Kowalkowski, J. Kydryński, E. Ptaszyńska-Sadowska, A. Wołkovicz, J. Ziółkowski (przeł.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kafka, F. (2019). *Prozy utajone*. Ł. Musiał (przeł.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kafka, F. (2022). *Dzienniki 1909–1923*. Ł. Musiał (przeł.). Łódź: Oficyna.
- Kapela, J. (2018). *Polskie mięso*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Karczewski, J. (2019). *Jej wysokość gęś. Opowieści o ptakach*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Kardaś, A. (2019). *Książka o wodzie*. Kraków: wydawnictwo mg.
- Karpowicz, T. (2020). *Zmyślony człowiek*. Stronie Śląskie: Biuro Literackie.
- Kępiński, K., Krężlik, A. (red.) (2022). *Antropocen. W stronę architektury regenerującej. Katalog wystawy*. Warszawa: Narodowy Instytut Architektury i Urbanistyki.

- Kielar, M.B. (2018). *Nawigacje*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Kielar, M.B. (2023). *Wilki*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Kielczewski, D. (1993). *Wybrane nurty filozofii ekologicznej*. Białystok: Katedra Prawno-Ekonomicznych Podstaw Ochrony Środowiska, Dział Wydawnictw Filii UW w Białymstoku.
- Kielczewski, D. (2001). *Ekologia społeczna*. Białystok: Wydawnictwo Ekonomia i Środowisko.
- King, B.J. (2018). *Jak zwierzęta przeżywają żalobę*. K. Kozłowski (przeł.). Lutynia: Wydawnictwo Purana.
- Kleszcz, J. (2020). *Bio-polis. Wizja miasta nieantropocentrycznego*. Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego.
- Kluszczyński, R.W. (red.) (2020). *W stronę nieantropocentrycznej ekologii: Victoria Vesna i sztuka w świecie antropocenu*. Gdańsk-Łódź: Centrum Sztuki Współczesnej ŁAŻ-NIA, Uniwersytet Łódzki.
- Kolbert, E. (2021). *Pod białym niebem. Natura przyszłości*. J. Jedliński (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Filtry.
- Komar, M. (2021). *Bestiariusz*. Warszawa: Luna House.
- Konczal, A.A. (2017). *Antropologia lasu. Leśnicy a percepcja i kształtowanie wizerunków przyrody w Polsce*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Konwerska, E. (2014). Osobowość Mutanta. Twórczość i filozofia Williama S. Burroughsa w perspektywie posthumanistycznej. W: D. Kotuła, A. Piórkowska, A. Poterała (red.), *Narracje postkryzysowe w humanistyce* (s. 155–163). Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski. <https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/7182/narracje%20DRUK.pdf>.
- Kończal, K. (2015). Mieszkańcy „opacznego miniaturowego uniwersum”. *Zwierzęta w twórczości W.G. Sebald. Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies*, 1, 227–250. <https://docplayer.pl/196404505-Mieszkancy-opacznego-miniaturowego-uniwersum-zwierzeta-w-tworczosci-w-g-sebald.html>.
- Kończal, K. (2022). *Sygnatury Sebald. Zwierzęta – Widma – Ruiny*. Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum.
- Kopka, A. (2016). Popioły Derridy (Jacques Derrida: „Widma Marksa”). *ArtPapier*, 20(308). <http://artpapier.com/index.php?page=artykul&wydanie=311&artykul=5760>.
- Korbel, J., Lelek, M. (1995). *W obronie Ziemi. Radykalna edukacja ekologiczna*. Bielsko-Biała: Pracownia na Rzecz Wszystkich Istot.

- Korbel, J., Tyrlik, J. (1989). *Zielona antologia*. Gliwice: Politechnika Śląska. http://delibra.bg.polsl.pl/Content/30081/BCPS_33968_1989_Zielona-antologia---.pdf.
- Korpikiewicz, H. (2016). *Porozumienie w świecie zwierząt. Biokomunikacja*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Kossak, S. (2016). *Saga Puszczy Białowieskiej*. Warszawa: Marginesy.
- Kossak, S. (2019). *Serce i pazur. Opowieści o uczuciach zwierząt*. Warszawa: Marginesy.
- Kotula, D. (2014). „Ręce wytrzeć o liście”. *Ekokrytyka i poeci*. W: D. Kotula, A. Piórkowska, A. Poterała (red.), *Narracje postkryzysowe w humanistyce* (s. 165–174). Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski. <https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/7182/narracje%020DRUK.pdf>.
- Kowalczyk, M. (2022). Pół wieku głębokiej ekologii. *Dziki Życie*, 9(339). <https://dzikiezycie.pl/archiwum/2022/wrzesien-2022/pol-wieku-glebokiej-ekologii>.
- Kronenberg, A. (2014a). Geopoetyka jako przykład zielonego czytania i pisania. *Teksty Drugie*, 5, 294–320. <https://rcin.org.pl/dlibra/show-content/publication/edition/60100?id=60100>.
- Kronenberg, A. (2014b). *Geopoetyka. Związki literatury i środowiska*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kropiwnicki, M. (red.) (2022). *Resilience Academic Team. Humanistyka przewencyjna*. Warszawa–Poznań: Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie, Poznańskie Centrum Dziedzictwa.
- Krupiński, P. (2016). „Dlaczego gęsi krzyczały?” *Zwierzęta i zagłada w literaturze polskiej XX i XXI wieku*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Krzykawski, M. (2018). *Zwierzę – Derrida – przekład: poza posthumanizm*. W: M. Kubisz, J. Tymieniecka-Suchanek (red.), *Zwierzę – język – emocje: dyskursy i narracje* (s. 33–52). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. https://rebus.us.edu.pl/bitstream/20.500.12128/19056/1/Krzykawski_Zwierze_Derrida_przeklad.pdf.
- Książek, M. (2015a). *Droga 816*. Białystok: Fundacja Sąsiedzi.
- Książek, M. (2015b). *Jakuck. Słownik miejsca*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Książek, M. (2017). *Północny wschód*. Białystok: Fundacja Sąsiedzi.
- Kubisz, M., Tymieniecka-Suchanek, J. (red.) (2018). *Zwierzę – język – emocje. Dyskursy i narracje*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Kuciewicz, M., De Iacobis, S. (2022). *Blotna ariergarda*. W: D. Leśniak-Rychlak, M. Wicha (red.), *W przejściu. 43 teksty o architekturze i przestrzeni* (s. 484–493). Kraków: Autoportret, Małopolski Instytut Kultury.

- Kulik, R. (2013). *Stąpając mocno po Ziemi. Ekozofia zwykłego życia*. Katowice: Wydawnictwo Word-Press.
- Kundera, M. (2014). *Nieznośna lekkość bytu*. A. Holland (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Kuryluk, E. (2011). *Goldi. Apoteoza zwierzczkowości*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kuryluk, E. (2019). *Feluni. Apoteoza enigmy*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kutrowski, S. (2017). *Między przyrodą a cywilizacją*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Kwapiszewska-Antas, M. (2007). Człowiek wobec zwierząt na przestrzeni dziejów. *Słupskie Studia Filologiczne*, 6, 97–110. <https://ssf.apsl.edu.pl/baza/wydawn/ssf06/kwapiszewska.pdf>.
- Lebda, M. (2023). *Łakome. Powieść*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Leder, A. (2016). *Rysa na tafli. Teoria w polu psychoanalitycznym*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN SA.
- Lejman, J. (2015). *Ewolucja moralności. Człowiek wobec zwierząt*. Lublin–Radzyń Podlaski: Towarzystwo Nauki i Kultury „Libra”.
- Lents, N.H. (2018). *Człowiek i błędy ewolucji*. M. Zawisłak, J. Środa (przeł.). Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Leszczyński, A.C. (2016). *Obozy zagłady. O zabijaniu zwierząt*. Studio Opinii. 14.04.2016. <https://studioopinii.pl/archiwa/149847>.
- Leśniak-Rychlak, D. (red.) (2023). *Autoportret, 1(80): Las*. 29.05.2023. <https://www.autoportret.pl/numery/las/>.
- Lewandowska, W. (2014). *Po co nam wegański smalec? Czy jesteśmy gotowi na to, żeby spojrzeć na zwierzęta inaczej? O wystawie „Ecce Animalia” w Centrum Rzeźby Polskiej w Orońsku*. Sztuki Wizualne. Krytyka Polityczna. 8.04.2017. <https://krytykapolityczna.pl/kultura/sztuki-wizualne/po-co-nam-weganski-smalec/>.
- Lewis-Stempel, J. (2017). *Prywatne życie łąki*. M. Miłkowski (przeł.). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Lopez, B. (2004). *O wilkach i ludziach*. J. Mikos (przeł.). Warszawa: Marginesy.
- Lopez, B. (2020). *Arktyczne marzenia. Wyobrażenia i pragnienia w krajobrazie Północy*. J. Mikos (przeł.). Warszawa: Marginesy.
- Lovelock, J. (2003). *Gaja. Nowe spojrzenie na życie na Ziemi*. M. Ryszkiewicz (przeł.). Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Ładyga, Z., Włodarczyk, J. (red.) (2015). *Po humanizmie. Od technokrytyki do animal studies*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.

- Loch, E., Piechota, D., Trzeźniewska, A. (red.) (2015). *Emancypacja zwierząt?* Lublin: Lubelskie Towarzystwo Naukowe.
- Loch, E., Piechota, D., Trzeźniewska-Nowak, A. (red.) (2021). *(Nie)zapomniane zwierzęta*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Łubieński, S. (2016). *Dwanaście srok za ogon*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Łukaszewicz, N. (2010). *Filozofia praw zwierząt [Teoria i filozofia praw zwierząt*. W: *Prawa zwierząt w kontekście społeczeństwa obywatelskiego i przeobrażeń cywilizacyjnych*. Rozprawa magisterska, Uniwersytet Łódzki]. Fundacja Niechciane i Zapomniane. 29.03.2013. <http://niechcianeizapomniane.org/filozofia-praw-zwierzat/>.
- Mabanckou, A. (2015). *Zwierzenia jeżozwierza*. J. Giszczak (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Macfarlane, R. (2020). *Podziemia. W głąb czasu*. J. Konieczny (przeł.). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Macnaghten, Ph., Urry, J. (2005). *Alternatywne przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*. B. Baran (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- MacIntyre, A. (2021). *Zależne zwierzęta rozumne. Dlaczego ludzie potrzebują cnót*. W. Szymański (przeł.). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Makarska, R. (red.) (2019). *Historie i narracje. Od historii lokalnej do opowieści postantropocentrycznej*. Kraków: Universitas.
- Malaparte, C. (2021). *Kaputt*. B. Sieroszevska, J. Ugniewska (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Małczyński, B., Włodarczyk, R. (red.) (2005). *Czytanie Derridy*. Wrocław. https://www.researchgate.net/profile/Cezary-Was/publication/234167510_Zagadnienia_interpretacji_architektury_w_filozofii_Jacquesa_Derridy/links/0fcfd50fc1edcoa5db000000/Zagadnienia-interpretacji-architektury-w-filozofii-Jacquesa-Derridy.pdf.
- Małczyński, J. (2018). *Krajobrazy Zagłady. Perspektywa historii środowiskowej*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Mamzer, H. (2020). *Opieka nad zwierzętami: wyzwania etyczne i społeczne*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut.
- Mamzer, H. (red.) (2018). *Dobrostan zwierząt. Różne perspektywy*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Mamzer, H. (red.) (2020). *Różnice kulturowe w traktowaniu zwierząt*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut.
- Mamzer, H. (red.) (2021). *Dobre dla zwierząt. Pozytywne przemiany w relacjach ludzko-ludzkich*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut.

- Mamzer, H., Białas, P. (red.) (2022). *Jedno zdrowie. Ludzie i inne gatunki*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut.
- Mańkowska-Grin, E. (red.) (2018). *Drzewa*. Kraków: EMG.
- Márai, S. (2016). *Dziennik 1943–1948*. T. Worowska (przeł.). Warszawa: Czytelnik.
- Márai, S. (2017). *Dziennik 1949–1956*. T. Worowska (przeł.). Warszawa: Czytelnik.
- Márai, S. (2018). *Dziennik 1957–1966*. T. Worowska (przeł.). Warszawa: Czytelnik.
- Márai, S. (2019). *Dziennik 1967–1976*. T. Worowska (przeł.). Warszawa: Czytelnik.
- Márai, S. (2020). *Dziennik 1977–1989*. T. Worowska (przeł.). Warszawa: Czytelnik.
- Marder, M. (2019). Ciało roślin; albo dekonstrukcja paradygmatu metafizycznego. Ł. Kraj (przeł.). *Ruch Literacki*, 6(357), 657–692. <https://journals.pan.pl/Content/116262/PDF/2019-06-LITR-05-Marder.pdf>.
- Markiewicz, M. (2017). Biedne zwierzęta patrzą na ludzi. Na marginesach książki Piotra Krupińskiego „Dlaczego gęsi krzyczały?” Zwierzęta i zagłada w literaturze polskiej XX i XXI wieku. *Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies*, 3, 239–248. https://rebus.us.edu.pl/bitstream/20.500.12128/6165/1/Markiewicz_Biedne_zwierzeta_patrza_na_ludzi_na_marginesach.pdf.
- Markiewicz, M. (2020). *Eko-logika. Pojmowanie wspólnoty w perspektywie posthumanizmu*. [Rozprawa doktorska, Uniwersytet Śląski w Katowicach]. Śląska Biblioteka Cyfrowa. https://sbc.org.pl/Content/443927/4314_doktorat_Milosz_Markiewicz.pdf.
- Markiewka, T.S. (2021). *Zmienić świat raz jeszcze. jak wygrać walkę o klimat*. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Marzec, A. (2021). *Antropocien. Filozofia i estetyka po końcu świata*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN SA.
- Meijer, E. (2016). *Języki zwierząt*. A. Oczko (przeł.). Warszawa: Marginesy.
- Meijer, E. (2020). *Dom ptaków*. A. Oczko (przeł.). Warszawa: Marginesy.
- Meijer, E. (2021). *Zwierzęta mówią. W stronę demokracji międzygatunkowej*. A. Małecka, M. Biedrzycki (przeł.). Okoniny: Wydawnictwo Drzazgi.
- Mica, A., Łuczeczek, P. (red.) (2011). *Ludzie i nie-ludzie. Perspektywa socjologiczno-antropologiczna*. Pszczółki: Wydawnictwo Orbis Exterior.
- Mikolejko, Z. (2015). „Ty jesteś tym”. Ze Zbigniewem Mikolejką rozmawia Justyna Siemienowicz. *Znak*, 720, 7–13. <https://images.nexto.pl/upload/virtualo/znak/db22704e69dfeb823789912efec6ba3ce9670d4/free/db22704e69dfeb823789912efec6ba3ce9670d4.pdf>.
- Miłobędzka, K. (2020). *jest / jestem*. Lusowo: Wydawnictwo Wolno.
- Minich, M. (2015). *Wspomnienia wojenne. Szalona galeria*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.

- Momro, J. (2021). *Polityki dekonstrukcji*. Dwutygodnik.com. Strona Kultury. https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/20991/momro_polityka_dekonstrukcji_2015.pdf?sequence=3&isAllowed=y.
- Monbiot, G. (2015). *Czas porzucić bajkowy obraz hodowli zwierząt*. Krytyka Polityczna. 16.06.2015. <https://krytykapolityczna.pl/gospodarka/monbiot-czas-porzucic-bajkowy-obraz-hodowli-zwierzat/>.
- Montale, E. (2022). *Zwierzęce tropy. Wybór poezji*. P. Malicka, A. Mangiapelo, M. Śnieżewska (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo „Sic!” Elżbieta Czerwińska.
- Montgomery, S. (2015). *Dobra świnka, dobra*. A. Pluszka (przeł.). Warszawa: Marginesy.
- Montgomery, S. (2016). *Podróż różowych delfinów. Wyprawa do Amazonii*. A. Pluszka (przeł.). Warszawa: Marginesy.
- Morawiec, A. (2017). Zagłada gatunków. *Teksty Drugie*, 2, 175–183. https://www.researchgate.net/profile/Arkadiusz-Morawiec/publication/320112338_Zaglady_gatunkow/links/59cec9110f7e9b4fd7e1c0f9/Zaglady-gatunkow.pdf.
- Mytych-Forajter, B. (2015). Zwierzęce, jakiego nie ma. *Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies*, 1, 37–43. <https://journals.indexcopernicus.com/api/file/viewByFileId/534218.pdf>.
- Mytych-Forajter, B. (2020). Wołanie o wspólnotę w *Post-koiné* Anity Jarzyny. *Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies*, 6, 503–515. https://www.researchgate.net/publication/348092059_Wolanie_o_wspolnote_w_Post-koine_Anity_Jarzyny/fulltext/5ff2827645851553a0198b6f/Wolanie-o-wspolnote-w-Post-koine-Anity-Jarzyn.pdf.
- Najder-Stefaniak, K. (2013). *Wprowadzenie do ekofilozofii*. Warszawa: Wydawnictwo SGGW.
- Nałkowska, Z. (2015). *Między zwierzętami. Opowiadania. Fragmenty*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Nicolson, A. (2017). *Krzyk morskich ptaków*. N. Mętrak-Ruda (przeł.). Kraków: Znak Horyzont.
- Niedźwiedzka, B. (2020). Czy zwierzęta mają Levinasową twarz? *Magazyn Istota*. 20.03.2020. <https://www.istota.info/?p=1252>.
- Nietzsche, F. (2012). *Notatki z lat 1887–1889*. P. Pieniążek (przeł.). Łódź: Wydawnictwo Officyna.
- Nowosielski, J. (2012). *Sztuka po końcu świata. Rozmowy*. K. Czerni (wybór i układ). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Nunez, S. (2019). *Przyjaciel*. D. Jankowska (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Pauza.

- Obrycka, M. (2020). *W stronę posthumanizmu. O wychowaniu do humanitaryzmu międzygatunkowego*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Ogrodnik, B., Kulik, R., Skubała, P. (2010). *Filozofia, psychologia i ekologia w edukacji dla zrównoważonego rozwoju*. Mikołów: Śląski Ogród Botaniczny. <http://www.obradzionkow.robina.pl/uploaded3/zmniejszone/pdfy/1627.pdf>.
- O'Hear, A. (ed.) (2011). *Philosophy and the Environment*. Vol. 69. Cambridge University Press.
- Orzechowska-Barcz, A. (2010). *Człowiek i zwierzę – problem granicy w Dziennikach Gombrowicza. OBIEG*. Artmix. Sztuka, feminizm, kultura wizualna. 13.03.2010. <https://archiwum-obieg.u-jazdowski.pl/artmix/16507>.
- Ostrowski, T.J. (2023). *Łapokalipsa albo sowa, Sprężyna i turbowentylator*. Kraków-Budapeszt-Syrakuzy: Wydawnictwo Austeria.
- Pamuk, O. (2007). *Nazywam się Czerwień*. D. Chmielowska (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Pamuk, O. (2012). *Inne kolory*. A. Akbike Sulimowicz, T. Kunz (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Papuziński, A. (1998). *Życie – nauka – ekologia. (Prolegomena do kulturalistycznej filozofii ekologii)*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
- Papuziński, A. (1999). *Z podstawowych problemów filozofii ekologii: kultura ekologiczna*. Bydgoszcz: Wyższa Szkoła Pedagogiczna. https://repozytorium.ukw.edu.pl/bitstream/handle/item/7440/Papuzinski_Z_podstawowych_problegow_001.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- Papuziński, A. (2006). Świadomość ekologiczna w świetle teorii i praktyki (Zarys politologicznego modelu świadomości ekologicznej). *Problemy Ekorozwoju*, 1(1), 33–40. <http://www.bc.pollub.pl/Content/194/PDF/numer1.pdf>.
- Papuziński, A. (red.) (1999). *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
- Patterson, Ch. (2003). *Wieczna Treblinka*. R. Rupowski (przeł.). Opole: Wydawnictwo „Vega!POL”.
- Pawłowski, A. (2006). Wielowymiarowość rozwoju zrównoważonego. *Problemy Ekorozwoju*, 1(1), 23–32. <http://www.bc.pollub.pl/Content/194/PDF/numer1.pdf>.
- Piątek, Z. (2008). *Ekofilozofia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Pietrzykowski, T. (2007). *Spór o prawa zwierząt*. Katowice: Wydawnictwo Sonia Draga.
- Powers, R. (2021). *Listowieść*. M. Kłobukowski (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Probučka, D. (red.) (2020). *Etyczne potępienie myślistwa*. Kraków: Universitas.

- Rabizo, I. (2018). *W kieracie ubojni. Zwierzęta i ludzie w przemyśle mięsnym*. Poznań: Oficyna Bractwa Trojka.
- Radomski, A. (2016). *Clifford Geertz a gramatyka kultury*. 2.04.2016. <https://open.icm.edu.pl/server/api/core/bitstreams/67014ddd-f651-4fc8-b35b-ef899eabaeaf/content>.
- Robiński, A. (2019). *Kiczery. Podróż przez Bieszczady*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Rogowska-Stangret, M. (2021). *Być ze świata. Cztery eseje o etyce posthumanistycznej*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Różycki, T. (2022). *Ręka pszczelarza*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Rzeszotarska-Pałka, M. (2015). Gra w zielone – zieleń w architekturze. *Przestrzeń i Forma*, 24(2), 177–190. http://www.pif.zut.edu.pl/pif-24-2_pdf/D-04_PiF24-2_Rzeszotarska.pdf.
- Sabela, B. (2013). *Może morze wróci*. Gliwice: Wydawnictwo Helion.
- Sabela, B. (2023). *Wędrownica tusz*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Sadurska, B. (2019). *Mapa*. Warszawa: Wydawnictwo Nisza.
- Safina, C. (2018). *Poza słowami. Co myślą i czują zwierzęta*. D. Dymińska (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Safina, C. (2021). *Dzikość. Jak kultury zwierzęce wychowują rodziny, tworzą piękno i osiągnęły pokój*. A. Wojtasik (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Schollenberger, J. (2014). „Zwierzoczekoupiór?” Posthumanistyczna refleksja nad zwierzętami. *Przegląd Humanistyczny*, 1(442), 15–25. https://www.wuw.pl/data/include/cms/Przegląd_Humanistyczny_1442_2014.pdf.
- Schollenberger, J. (2016). Wynaturzony przez kulturę. *Kontakt*. 11.07.2016. <https://magazynkontakt.pl/wynaturzony-przez-kulture/>.
- Schulz, B. (2013a). *Sanatorium pod klepsydrą*. Kraków: Wydawnictwo MG.
- Schulz, B. (2013b). *Sklepy cynamonowe*. Kraków: Wydawnictwo MG.
- Sebald, W.G. (2012). *Wojna powietrzna i literatura*. M. Łukasiewicz (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Sebald, W.G. (2014). *Campo Santo*. M. Łukasiewicz (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Sebald, W.G. (2019). *Opis nieszczęścia. Eseje o literaturze*. M. Łukasiewicz (przeł.). Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum.
- Sebald, W.G. (2020). *Austerlitz*. M. Łukasiewicz (przeł.). Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum.
- Singer, I.B. (1998). *Wrogowie: opowieść o miłości*. L. Melchior-Yahil (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Amber.

- Singer, I.B. (2004). *The Letter Writer*. W: I.B. Singer, *Collected Stories. Gimpel the Fool to The Letter Writer* (s. 724–755). A. Shevrin, E. Shub (przeł.). The Library of America.
- Singer, P. (2018). *Wyzwolenie zwierząt*. A. Alichniewicz, A. Szczęsna (przeł.). Warszawa: Marginesy.
- Singer, P. (2023). *Czy ludzie krzywdzą zwierzęta mniej niż w 1975 roku?* Krytyka Polityczna. 31.05.2023. <https://krytykapolityczna.pl/swiat/wyzwolenie-zwierzat-50-lat-zmiany/>.
- Singer, P. (red.) (2011). *W obronie zwierząt*. M. Betley (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Skalska, A. (2023). *Uwagi o gościnności*. Narodowe Centrum Kultury. <https://nck.pl/projekty-kulturalne/projekty/dialog/aktualnosc/uwagi-o-goscinnosci->
- Skarga, B. (2007). *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Skolimowski, H. (1993). *Filozofia żyjąca. Eko-filozofia jako drzewo życia*. J. Wojciechowski (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Pusty Obłok.
- Skowroński, A. (red.) (2006). *Rozmaitości ekofilozofii*. Olecko: Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej.
- Skubała, P. (red.) (2020). *Śląskie. Tu edukujemy. Regionalna edukacja ekologiczno-przyrodnicza*. Katowice: Centrum Dziedzictwa Przyrody Górnego Śląska. https://sbc.org.pl/Content/452020/RegionalnaEdukacjaEkologiczno-Przyrodnicza_2020.pdf.
- Škvorecký, J. (2020). *Gorzki świat*. A.S. Jagodziński, J. Stachowski (przeł.). Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Sławek, T. (2016). *Blisko ziemi: kilka lekcji jeża*. *Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies*, 1, 45–60. https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Zoophilologica_Polish_Journal_of_Animals_Studies/Zoophilologica_Polish_Journal_of_Animals_Studies-r2016-t1/Zoophilologica_Polish_Journal_of_Animals_Studies-r2016-t1-s45-60/Zoophilologica_Polish_Journal_of_Animals_Studies-r2016-t1-s45-60.pdf.
- Sławek, T. (2020). *Śladem zwierząt. O dochodzeniu do siebie*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Słowik, D. (2021). *Samosiejki*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Snær Magnason, A. (2020). *O czasie i wodzie*. J. Godek (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Solnit, R. (2018). *Zew włóczgi. Opowieści wędrowne*. A. Dzierżgowska, S. Królak (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Stasiuk, A. (2015). *Kucając*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.

- Strycker, N. (2019). *Ptaki nie znają granic*. M. Radziszewski (przeł.). Warszawa: Muza SA.
- Sulek, E. (2022). *Zwierzęta, które zjadły swoich ludzi. Dramat w dwóch aktach*. Warszawa: Wydawnictwo Nisza.
- Sverdrup-Thygeson, A. (2022). *Ekipa do naprawy świata*. W. Biliński (przeł.). Kraków: Jednym Słowem Znak.
- Szaj, P. (2015). Absolutny Inny? Kilka dekonstrukcyjnych glos do Levinasa. *Humaniora. Czasopismo Internetowe*, 4(12), 31–39. http://humaniora.amu.edu.pl/sites/default/files/humaniora/Humaniora%2012/Szaj_Hum_4_15.pdf.
- Szaj, P. (2016). Zwierzę jako absolutny Inny – otwieranie nie/możliwości. *Analiza i Egzystencja*, 36, 53–72. <https://wnus.edu.pl/aie/pl/issue/89/article/2905/>.
- Szaj, P. (2017). Niepokoje. Tadeusz Różewicz wobec tzw. zwierząt hodowlanych. *Narracje o Zagładzie*, 3, 121–138. https://www.academia.edu/38367486/Niepokoje_Tadeusz_R%C3%B3zewicz_wobec_tzw_zwierz%C4%85t_hodowlanych.
- Szostek, M. (2014). Postantropocentryzm, czyli rzecz o poszerzaniu granic wspólnoty. *Przegląd Humanistyczny*, 1(442), 7–13. https://www.wuw.pl/data/include/cms/Przegląd_Humanistyczny_1442_2014.pdf.
- Sztumski, W. (2006). Turboświat i zasada odśpieszania. *Problemy Ekorozwoju*, 1(1), 49–57. <http://www.bc.pollub.pl/Content/194/PDF/numer1.pdf>.
- Szyborska, W. (2016). *Nic dwa razy*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Śliwiak, T. (1965). *Poemat o miejskiej rzeźni*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Środa, M. (2020). Zwierzę, czyli ono. W: M. Środa, *Obcy, inny, wykluczony*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria. https://terytoria.com.pl/modules/nxproduct/images/1811/fragment-msrodaobcyfragment_1594814537.pdf.
- Tabaszewska, J. (2010). *Jedna przyroda czy przyrody alternatywne? O pojmowaniu i obrazach przyrody w polskiej poezji*. Kraków: Universitas.
- Taylor, S. (2021). *Bydłęce brzemię. Wyzwolenie ludzi z niepełnosprawnością i zwierząt*. K. Makaruk (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Filtry.
- Thoreau, H.D. (2018). *Walden, czyli życie w lesie*. H. Cielińska (przeł.). Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Tokarczuk, O. (2020). *Czuły narrator*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Tokarczuk, O. (2022). *Prowadź swój pług przez kości umarłych*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Tranströmer, T. (2017). *Wiersze i proza: 1954–2004*. Kraków: Wydawnictwo a5.
- Trzciniński, K. (2011). O niektórych przesłankach ludzkiego postępowania wobec zwierząt. Garść uwag o nauce płynącej z lektury pism J.M. Coetzee'ego. W: A. Mica,

- P. Łuczeczek (red.), *Ludzie i nie-ludzie. Perspektywa socjologiczno-antropologiczna* (s. 51–62). Pszczółki: Wydawnictwo Orbis Exterior. https://www.researchgate.net/publication/332411028_O_niektorych_przeslankach_ludzkiego_postepowania_wobec_zwierzat_Garsc_uwag_o_nauce_plynacej_z_lektury_pism_JM_Coetzeeego.
- Trzeciak, K. (2018). Przeciwno zasadzie podobieństwa. O książce Joanny Bednarek *Życie, które mówi. Nowoczesna wspólnota i zwierzęta*. *Pismo Wydziału Polonistyki UJ*, 1(35), 141–150. <https://core.ac.uk/download/pdf/162546981.pdf>.
- Turowski, T. (2019). *Zmierzch antropocentryzmu w perspektywie etyki nowej Petera Singera*. Kraków: Universitas.
- Twardoch, E. (2014). Zwierzę jako figura Innego w twórczości J.M. Coetzeeo. *Maska*, 22, 50–61. https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/32314/twardoch_zwierze_jako_figura_innego_w_tworczosci_2014.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- Tyburski, W. (2006). Powstanie i rozwój filozofii ekologicznej. *Problemy Ekorozwoju*, 1(1), 7–15. <http://www.bc.pollub.pl/Content/194/PDF/numer1.pdf>.
- Tyburski, W. (2013). *Dyscypliny humanistyczne i ekologia*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Tymieniecka-Suchanek, J. (2013). Anty-sztuka życia, czyli człowiek jako myśliwy i zwierzyzna łowna. Rozważania na marginesie *Ojciec nasz* Anatolija Sudariewa. *Anthropos*, 20–21, 288–300.
- Tymieniecka-Suchanek, J. (2020). *Literatura rosyjska wobec upodmiotowienia zwierząt. W kręgu zagadnień ekofilozoficznych*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. <https://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos11/texty/tymieniecka.htm>.
- Ubertowska, A. (2020). *Historie biotyczne. Pomiedzy estetyką a geotraumą*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Ubertowska, A., Korczyńska-Partyka, D., Kuliś, E. (red.) (2019). *Poetyki ekocydu. Historia, natura, konflikt*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Ulanowski, T. (2023). *Ostatnia minuta. Pieszko przez antropocen*. Warszawa: Agora SA.
- Urbański, J. (2016). *Spoleczeństwo bez mięsa: socjologiczne i ekonomiczne uwarunkowania wegetarianizmu*. Poznań: Wydawnictwo A+.
- Urbański, J., Witkowski, P. (2016). *Kapitalizm zbudowany jest z mięsa*. Krytyka Polityczna. 19.12.2016. <https://krytykapolityczna.pl/gospodarka/urbanski-spolczenstwo-miesia-wegetarianizm/>.
- Vosganian, V. (2016). *Księga szeptów*. J. Kornaś-Warwas (przeł.). Wrocław: Książkowe Klimaty.

- Waal, F. de (2019a). *Ostatni uścisk Mamy. Emocje zwierząt i co one mówią o nas samych*. R. Kosarzycki (przeł.). Kraków: Copernicus Center Press.
- Waal, F. de (2019b). *Wiek empatii. Jak natura uczy nas życzliwości*. Ł. Lamża (przeł.). Kraków: Copernicus Center Press.
- Waal, F. de (2022a). *Bonobo i ateista. W poszukiwaniu humanizmu wśród naczelnych*. K. Kornas (przeł.). Kraków: Copernicus Center Press.
- Waal, F. de (2022b). *Bystre zwierzę. Czy jesteśmy dość mądry, aby zrozumieć mądrość zwierząt?* Ł. Lamża (przeł.). Kraków: Copernicus Center Press.
- Waldau, P. (2021). *Prawa zwierząt. Co każdy powinien wiedzieć*. M. Różycki (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN SA.
- Wall Kimmerer, R. (2020). *Pieśń Ziemi. Rdzenna mądrość, wiedza naukowa i lekcje płynące z natury*. M. Bukowska (przeł.). Kraków: Znak literanova.
- Waloszczyk, K. (1996a). *Kryzys ekologiczny w świetle ekofilozofii*. Łódź: Wydawnictwo Politechniki Łódzkiej.
- Waloszczyk, K. (1996b). *Planeta nie tylko ludzi*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Wężowicz-Ziółkowska, D., Wieczorkowska, E. (red.) (2014). *Wilki i ludzie. Małe kompendium wilkologii*. Katowice: gk.
- Wężowicz-Ziółkowska, D., Wieczorkowska, E. (red.) (2016). *Biological Turn. Idee biologii w humanistyce współczesnej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. https://sbc.org.pl/Content/391355/biological_turn.pdf.
- Wohlleben, P. (2017). *Nieznane więzi natury*. E. Kochanowska (przeł.). Kraków: Otwarte.
- Wolfe, C. (2010). *What is Posthumanism?* Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Woolf, V. (2018). *Eseje wybrane*. M. Heydel (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Woroszyński, W. (1970). *Zagłada gatunków*. Warszawa: Czytelnik.
- Wójtowicz-Zajac, A. (2016). Holocaust... zwierząt? (Piotr Krupiński: „Dlaczego gęsi krzyczały?”). *Artpapier*, 23(311). <http://artpapier.com/index.php?page=artykul&wydanie=314&artykul=5854>.
- Wydrych, J. (red.) (2013). *Poza gatunek. Rozmowy o aktywizmie, prawach zwierząt i społeczeństwie*. Kraków: Fundacja Czarna Owca Pana Kota.
- Wydrych, J. (red.) (2014). *Książka o prawach zwierząt*. Kraków: Fundacja Czarna Owca Pana Kota. https://czarnaowca.org/download/ebook_o_prawach_zwierzat.pdf.
- Zabużko, O. (2022). *Planeta Piolun*. K. Kotyńska, J. Majewska, A. Łazar (przeł.). Warszawa: Agora SA.

- Zajac, N. (2022). Nie-ludzkie cierpienie. Ludzkie próby zrozumienia i wyrażenia cierpienia zwierząt w tekstach literackich – rozpoznanie możliwych sposobów narracji. *Polisemia*, 2(24). <https://www.polisemia.com.pl/numer-22020-24-b%C3%B3lcierpienie/natalia-zaj%C4%85c-nie-ludzkie-cierpienie>.
- Zajączkowska, U. (2017). *Minimum*. Wrocław: Warstwy.
- Zajączkowska, U. (2019). *Patyki, badyle*. Warszawa: Marginesy.
- Zajączkowska, U. (2020). *Piach*. Wrocław: Warstwy.
- Załuski, T. (red.) (2014). *Skuteczność sztuki*. Łódź: Muzeum Sztuki. https://mssl.org.pl/media/system/przegladarka-plikow/skuteznosc_sztuki.pdf.
- Żylińska, J. (2013). Bioetyka inaczej, czyli o tym, jak współżyć z maszynami, ludźmi i innymi zwierzętami. *Teksty Drugie*, 1-2, 154-172. https://rcin.org.pl/Content/62024/PDF/WA248_79067_P-I-2524_zylinska-bioetyka_o.pdf.

Indeks nazwisk

A

Achebe Chinua 14, 154, 255
Achmatowa Anna 329
Ackerley Joe Randolph 49
Ackerman Jennifer 49
Adichie Chimamanda Ngozi 14, 255, 262
Adorno Theodor W. 30, 35
Agamben Giorgio 35, 72, 380, 394
Aguirre Rojas Carlos Antonio 148
Ahmed Ali Abiy 263
Ainsa Fernando 161
Alam Mozaharul 60
Aleksander III Macedoński (Aleksander Wielki), król macedoński 322, 328, 331, 344
Aleksander VI (właśc. Rodrigo Borgia), papież 183
Aleksiejew Aco 328
Alfons X Mądry, król kastylijski 153
Ali-Pasza [z Tepeleny], władca epiiryjski 316
Amado Jorge 83, 165, 208, 209
Andersen Hans Christian 121
Anderson Benedict 41, 188
Andrade Luis Martínez 88, 160, 176
Andrić Ivo 296, 298–301, 307, 342
Angus Ian 60
Arana Júlio César 173

Arendt Hannah 35
Arguedas José Maria 83, 165, 215, 217
Arjon Ricardo 86
Arnold Andrea 410
Arnold Matthew 25, 41
Arreola Juan José 165
Arystoteles 156
Asiejew Stanisław 37
Astúrias Miguel Ángel 83, 84, 89, 90, 97, 103, 111, 113, 118, 119, 165, 198
Atatürk 260–262, 280
Attenborough David 49, 76
Axe Jerzy 341

B

Bachofen Johann Jacob 41
Bachram Heidi 60
Baczko Roman 218
Bagriana Elizaweta 329
Balcerowicz Piotr 94
Baldwin James 14
Bales Kevin 15
Baratay Éric 49, 76, 348, 392
Barboza Lizano Óscar 151, 152
Barcz Anna 49
Bardi Ugo 49
Barnard Alan 41
Bartnicki Andrzej 266, 267
Bastian Adolf 41

- Batista y Zaldívar Fulgencio 116, 147
 Bauer Wojciech 49
 Bauman Zygmunt 14, 18, 19, 35–37, 229, 233, 380
 Beard Mary 15
 Beck Ulrich 60, 61
 Bednarek Joanna 49, 76
 Béjarano Esther 236
 Bekoff Marc 49
 Bello Andreas 149
 Benedict Ruth 41
 Benjamin Walter 16, 30, 35
 Benhabib Seyla 14
 Berge Lars 49
 Bhabha Homi K. 14
 Bianco José 83, 165
 Biden Joe 281
 Bidwai Praful 60
 Bildt Carl 282, 283
 Bińczyk Ewa 42, 47–79, 406, 408
 Bismarck Otto von 266, 297
 Blumenbach Johann Friedrich 41
 Błachno Anna 49
 Błok Aleksandr 350
 Boas Franz 22, 41
 Bodei Remo 43
 Bolavá Anna 49
 Bolívar Simón 113, 149
 Bolsonaro Jair 187
 Borges Jorge Luis 83, 165, 187, 197, 219
 Born Rubens 60
 Borowska Małgorzata 344
 Borowski Tadeusz 43, 376, 379, 380
 Borromini 141
 Borys III, car bułgarski 330
 Bosch Hieronim 127
 Bourdieu Pierre 27, 29–31, 41
 Bourguib Habib 260
 Braidotti Rosi 49
 Branković Đorgđe 305
 Braudel Fernand 148
 Burckhardt Jacob 41
 Burszta Wojciech Józef 17
 Bush George W. 86
 Butler Judith 15
 Buzek Jerzy 58
- C**
- Cabrera Infante Guillermo 83, 165
 Camus Albert 154
 Canetti Elias 32, 37, 411
 Caparrós Martín 202, 203
 Cardoso Onelio Jorge 165
 Carlyle Thomas 26
 Carpentier Alejo 83, 90, 92, 115, 116, 118, 120, 121, 123, 124, 127, 129, 135–137, 139, 141, 165
 Castro Fidel 113, 147
 Caulk Richard 266
 Certeau Michel de 31
 Cerutti-Guldberg Horatio 161
 Chamayou Grégoire 15
 Chatham 271
 Che Guevara (właśc. Ernesto Guevara) 86
 Chilendarski Paisij 304, 314, 323, 325
 Chomsky Noam 69
 Chruścielski Piotr 242
 Cieplak Anna 191
 Cioran Émile M. 299
 Clair Jean 384

- Cofino Manuel 165
 Colli Giorgio 407, 409
 Comte Auguste (właśc. Isidore Marie Auguste François Xavier Comte) 41
 Conrad Joseph (właśc. Józef Teodor Konrad Korzeniowski) 154
 Conway Erik M. 50
 Cook Philip Jackson 15
 Cortázar Julio 83, 165, 196–198, 343
 Cortés Hernán 92
 Coulanges Fustel de 41
 Crary Jonathan 15
 Crouch Colin 15
 Crutzen Paul J. 74
 Cyceron (Marcus Tullius Cicero) 16
 Czerwiński Marcin 16, 33
- Č
- Čarnojević Arsenij 308
 Čelebi Kâtip 315
 Čingo Živko 342, 343, 348
 Čupovski Dimitrij 330
- Ć
- Ćirlić Dorota Jovanka 349
- D
- Dante Alighieri 25
 Daoud Kamel 154
 Darío Rubén 152, 165
 Darwin Charles Robert 41, 340
 Daszkiewicz Wojciech 17
 Dauvergne Peter 54, 68
 Davis Angela Y. 15
 Dąbek-Wirgowa Teresa 315, 323
 Dąbbski Stefan 368
- Delczew/Delčev Goce (właśc. Georgi Nikołow Delczew) 314
 Deleuze Gilles 14, 35
 Dembicz Andrzej 84, 104, 106
 Dembicz Katarzyna 42, 81, 85–97, 99, 100, 102–114, 116–141, 143, 144, 146–152, 154–158, 161, 162, 406, 408
 Derra Aleksandra 29
 Derrida Jacques 30, 35, 109
 Descartes René 14, 40, 76
 Desnoes Edmundo 165
 Dębicki Tadeusz 125, 255
 Dickens Charles 26, 188
 Diop Cheikh Anta 279
 Diouf Mamadou 252, 253
 Domańska Ewa 400
 Dos Santos Pereira André 60
 Dowbor Ladislau 15, 201, 202, 272
 Draguni Olimpia 320
 Drinow Marin 332
 Duda Harry 49
 Duda Katarzyna 15
 Dukanović Alija 298
 Dumas Alexandre 316–319
 Durham Mary Edith 294
 Durkheim Émile 41
 Dussel Enrique 130, 161
- E
- Eastman George 358
 Efoui Kossi 286
 Eksteins Modris 15
 Elsie Robert 321
 Elżbieta II, królowa brytyjska 243, 271
 Engelking Barbara 381
 Erazm z Rotterdamu 120

Erich Nägele 228
 Escobar Arturo 112, 128, 130, 131
 Evans-Pritchard Edward 41

F

Fagan Brian 49
 Fanon Frantz 14
 Faulkner William 188
 Federici Silvia 15
 Fénelon Feni 236
 Ferdynand V, król Hiszpanii 125
 Fernández-Armesto Felipe 40
 Fiedorczuk Julia 49
 Figes Orlando 41
 Filip II Macedoński, król macedoński
 331
 Filipiak Marian 33
 Firth Raymond William 41
 Fisher Marc 272
 Flavio Marco 296
 Foer Jonathan Safran 49
 Forde Daryll 41
 Foucault Michel 30, 35, 100
 Franciszek (właśc. Jorge Mario Bergo-
 glio SJ), papież 95
 Franco Francisco 202
 Frank Robert H. 15
 Frankopan Peter 14, 268
 Frazer James George 42
 Fressoz Jean-Baptiste 66
 Freud Zygmunt 33, 342
 Fryderyk Wielki, król pruski 270
 Fücks Ralf 49
 Fuentes Carlos 83, 120, 142, 143, 144,
 146, 153, 154, 165
 Fukuyama Francis 9, 10

G

Galbraith John Kenneth 153
 Gałęziowski Jakub 237
 Gandhi (właśc. Mohandas Karamchand
 Gandhi) 119
 García Marquez Gabriel 83, 146, 165,
 181, 200, 204, 207
 Geertz Clifford 20, 21, 30, 31
 Gemenne François 61
 Georgi Nowy, św. 306
 Glas-Larsson Margarete 236
 Glenny Misha 307, 334, 351
 Gobineau Arthur de 41
 Godlewski Grzegorz 23, 24
 Golka Marian 33
 Gombrowicz Witold 166, 171
 Goodall Jane 49, 219
 Goody Jack 14
 Ćorgiev Dragi 327, 350
 Gospodinow Georgi 340–342, 346,
 347
 Goulson Dave 49
 Góralczyk Bogdan 102
 Graaf Reinier de 15
 Grabowski Jan 381
 Graeber David 15, 272
 Graff Agnieszka 15
 Gramsci Antonio 30
 Gray John 34
 Green Angel 60
 Gross Jan 389
 Gruchola Małgorzata 17, 18
 Guattari Félix 14, 35
 Gzyra Dariusz 35, 36, 49

H

Hagens Gunther von (właśc. Gunther
Gerhard Liebchen) 398
Hajle Syllasje 248, 250, 257, 258, 260,
266, 267
Hallowell Alfred Irving 41
Han Byung-Chul 15
Hańderek Joanna 17, 31
Harari Yuval Noah 49
Haraway Donna 15, 72
Hartland Edwin Sidney 42
Harvey David 15
Haskell David 49
Hausner Jerzy 58
Hawkins John, lord 271
Heath Steven 30
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 14,
350
Heidegger Martin 27, 382
Henderson Caspar 49
Herbert Zbigniew 395
Herder Johann Gottfried von 17, 41
Herzl Theodor 330
Hickel Jason 15
Hidalgo Miguel (Cura Hidalgo), ks. 105
Hitler Adolf 223, 339
Hofman Ewa 167
Hoggart Richard 30
Hoover Herbert Clark 280
Horkheimer Max 30, 32, 35
Hornborg Alf 66
Howitt Alfred William 42
Hudson Gail 49, 219
Humboldt Alexander von 41
Huntington Samuel P. 133, 152-154
Huq Saleemul 60

Husson Michel 272
Huxley Aldous 118
Hytrek-Hryciuk Joanna 237

I

Ibargüengoitia Jorge 83, 165
Igiehon Anthony 252
Ingarden Roman 390
Iwaszkiewicz Jarosław 49

J

Jackson Tim 55, 64
Jacyno Małgorzata 55
Jaklewicz Karolina 382
Jakubowska Wanda 233, 234
Jameson Frederick 30, 31
Janes Robert 384
Jans Nick 49
Jezernik Božidar 349
Jerzy, św. 265, 266
Jezus Chrystus, bibl. 305
Jeż Teodor Tomasz (właśc. Miłkowski
Zygmunt Fortunat) 315-317
Jiahua Pan 60
Jones Lucy 49
Juárez Benito 105, 149
Judas, bibl. 119
Julinac Pavle 305

K

Kadare Ismail 332
Kairski Mariusz 212
Kałwa Dobrochna 242
Kamhi Rafael Moshe 329, 330
Kamińska Anna 49
Kant Immanuel 14, 41, 350

- Kaplan Abraham 23
 Kaplan Robert D. 293
 Kapuściński Ryszard 247–252, 257
 Karadić Vuk 345
 Karamalla Nagmeldin 252, 253
 Karczewski Jacek 49
 Kardaś Aleksandra 49
 Karol VIII Walezjusz, król Francji 98
 Karol I Wielki, król Franków i Longobardów 138
 Kassabova Kapka 340
 Katarzyna II Wielka (Sophie Friederike Auguste von Anhalt-Zerbst), cesarzowa rosyjska 335
 Keucheyan Razmig 62
 Kersten Krystyna 373
 Kieniewicz Stefan 100, 318
 King Barbara J. 49
 Kipling Rudyard 273
 Kiš Danilo 296, 342
 Klementewicz Tadeusz 15, 272
 Klemm Gustaw 18
 Klich-Kluczevska Barbara 242
 Kluckhohn Clyde 17, 41
 Kłosowicz Robert 260
 Kochanowski Jan 344
 Kochowski Wespazjan 345
 Kolumb Krzysztof 97, 124, 126
 Kołakowski Leszek 312
 Konczal Agata Agnieszka 49
 Konstantinow Aleko 342
 Kopytoff Igor 391
 Koropczuk Anna 17, 18
 Kosiński Teofil (pseud. Stefan K.) 224, 230, 231
 Kossak Simona 49
 Kossak-Szczucka Zofia 236
 Kostro Robert 367
 Kostrzyński Marcin 49
 Kozera Cyprian Aleksander 255
 Kozłowska Magdalena 242
 Kraszewski Józef Ignacy 96, 118
 Krleža Miroslav 298, 337
 Kroeber Alfred Louis 17–22, 24, 38, 41, 42
 Makeda, królowa Saby 289
 Kruczyński Zenon 49
 Krysińska-Kałużna Magdalena 204
 Krystyna (właśc. Maria Cristina Ferdinanda di Borbone-Due Sicilie), królowa hiszpańska 270
 Książek Michał 49
 Kuglerowa Maria 346
 Kuligowski Waldemar 33, 38, 49
 Kundera Milan 49
 Kupfer-Koberwit Edgar 43
 Kuraś Józef (pseud. Ogień) 367
 Kusturica Emir 341, 349
- L**
- LaCapra Dominick 34
 Laden Osama bin 283
 Lang Andrew 42
 Lang Hans Joachim 237
 Las Casas Bartolomé de 160
 Latour Bruno 72
 Laye Camara 255, 290
 Lèbre La Rovere Emilio 60
 Leder Andrzej 239
 Leff Enrique 60
 Lejeune Philippe 370, 371
 Leociak Jacek 225

- Leopold II Koburg (właśc. Leopold
 Ludwik Filip Maria Wiktor), król
 belgijski 338, 357, 358
 Lessenich Stephan 51
 Leszczyński Adam 242, 369
 Leszczyński Damian 15
 Leśniakowska Marta 49
 Lévi-Strauss Claude 41
 Lévinas Emmanuel 49
 Lewis-Stempel John 49
 Lezama Lima José 165
 Libeskind Daniel 393
 Linton Ralph 41
 Lisocka-Jaegermann Bogumiła 42, 163,
 165-193, 197, 199-212, 217, 218, 406,
 408
 Lopez Barry 49
 Lowie Robert 41
 Lubbock John 41
 Ludwik XIV, król francuski 270
 Lukacs Georgy 30
 Lutes Mark 60
- Ł**
- Ładyga Zuzanna 49
 Łagodzka Dorota 49
 Łepkowski Tadeusz 89, 149
 Łubieński Stanisław 49
- M**
- Mabanckou Alain 14, 255, 286
 Maceo Antonio 147, 149
 Machado y Morales Gerardo 116
 Machcewicz Paweł 387
 Maciulewicz Marzena 302
 Mahfuz Nadżib 262
 Mahomet 254
 Maine Henry James Sumner 41
 Majakowski Władimir 350
 Makarska Renata 49
 Malinche 92
 Malinowski Szymon 71
 Malm Andreas 66
 Małczyński Jacek 49, 395
 Małowist Marian 259
 Mann Thomas 262
 Mannheim Karl 30
 Mantel-Niećko Joanna 250, 253, 260,
 266
 Márai Sándor 12, 32, 409
 Markiewka Tomasz Szymon 15, 272
 Markowski Michał Paweł 24, 30, 31
 Marks Karol 14, 28, 66, 76, 357, 368
 Martí José 147, 149, 162
 Marzec Wiktor 15, 369
 Mason Sandra 243
 Mazower Marc 308, 318, 334
 Mazuccato Mariana 15
 Mączyński Ryszard 367
 Mbembe Achille 15, 272, 273, 380
 McCabe Collin 30
 McLennan John Ferguson 41, 42
 Mead Margaret 41
 Meiji (Mutsuhito), cesarz japoński 260
 Meles Zenawi 265, 283
 Menelik I, król etiopski 264
 Menelik II, cesarz etiopski 265
 Mengystu Hajle Marjam 265
 Merivale Charles 272
 Miałowski Roloff 149
 Michalska Dorota 363
 Mihailović Dragoslav 349

Milew Geo 349, 350
 Milošević Slobodan 313
 Miładinov Dimitrij 327
 Miładinov Konstantin 327
 Miłkowski Zygmunt Fortunat zob. Jeż
 Teodor Tomasz
 Minich Marian 49
 Monbiot George 65
 Montezuma 92
 Montgomery Sy 49, 173, 212
 Moore Jason W. 13, 49
 Morgan Lewis Henry 41, 42
 Mościcki Paweł 38
 Mottley Mia 243
 Mozart Wolfgang Amadeus 121
 Muhić Ferid 305, 332
 Murawski Michał 15
 Murdock George Peter 41
 Musk Elon 63

N

Nadel Siegfried Frederick 41
 Nałkowska Zofia 49
 Napiórkowska Anna 304
 Napoleon Bonaparte, cesarz francuski
 270, 367
 Naser Gamal Abdel 280
 Nawratek Kasia 49
 Nawrocki Karol 387
 Neitzel Sönke 192
 Nelson Horacy 243
 Neruda Pablo 83, 165, 197–199
 Nicolson Adam 49
 Niesiołowski-Spanó Łukasz 289
 Nietzsche Friedrich 31, 350, 404, 407
 Norgaard Kari Marie 66

Nowak Bronisław 260
 Nowosielski Jerzy
 Nunez Sigrid 49
 Nycz Ryszard 24, 30, 31
 Nyong Anthony 60

O

Oberth Herman 65
 Obioma Chigozie 255, 286
 Obradović Dositej 325, 326, 345
 O'Higgins Bernardo 149
 Okraska Magdalena 15
 Ołdakowski Jan 375
 Omilanowska Małgorzata 49
 Orbini Mavro 319
 Oreskes Naomi 50
 Orłowska Alina 267
 Ostrowska Joanna 42, 221, 224, 225,
 228–244, 407, 408
 Otero Lisandro 165
 Otto Friederike 78

P

Palladio 141
 Papa Doc (właśc. François Duvalier) 113
 Papo Eliezer 306
 Paz Octavio 120, 143, 144, 165
 Peña Lucas Fernández 117
 Perchuć-Burzyńska Marta 382
 Perez Caroline Criado 15
 Persson Johan 282
 Petrov Ćorče/Petrow Georgi 314, 330
 Petrow Iwajło 348
 Piasek Wojciech 30
 Pierce Jessica 49
 Piketty Thomas 15, 272

- Piñera Virgilio 83, 165
 Pobłocki Kacper 15, 272, 369
 Poguntke Friedrich 229, 230
 Polycarp Clifford 60
 Pomian Krzysztof 390
 Popiełuszko Jerzy 394, 395
 Popkiewicz Marcin 71
 Porfirio Diaz Mori José de la Cruz 105,
 146
 Potocka Maria Anna 14
 Potocki Wacław 344
 Póltawska Wanda 236
 Preciado Paul B. 15
 Prichard James Cowles 41
 Prličev Grigor 344, 345
 Proulx Anne 49
 Pulevski Ćeorgí 302, 306, 307, 328
- Q**
- Quijano Anibal 159, 160
- R**
- Radiczkow Jordan 348
 Radin Paul 41
 Radinger Elli H. 49
 Rahman Atiq 60
 Rajić Jovan 304, 305, 325, 344
 Rajs Romuald Adam (pseud. Bury) 367
 Rakowski Georgi Sava 326, 327, 345
 Rasolomampionona Desire 252
 Rauszer Michał 15, 369
 Raworth Kate 15
 Redfield Robert 41
 Ribeyro Julio Ramón 83, 165, 208, 209
 Rilke Rainer Maria 49, 117
 Ristić Jovan 352
- Rivera Diego 107
 Rivière Georges Henri 396
 Robiński Adam 49, 59
 Rodríguez José M. Mateo 151
 Röger Maren 237
 Rose Jacqueline 30
 Rosenblat Angel 92
 Roser Dominic 60
 Rothberg Michael 388, 389
 Rousseau Jean-Jacques 350
 Różewicz Tadeusz 328
 Rubinkowska-Anioł Hanna 42, 245,
 247, 248, 250, 251-263, 265-269,
 273-282, 284, 286-289, 407, 408
 Rulfo Juan 83, 104, 165
 Ruskin John 26
 Rylke Jan 49
- S**
- Sábato Ernesto 83, 165, 188, 207
 Safarzyńska Karolina 55
 Safina Carl 49
 Said Edward W. 15, 24-27, 154, 312, 317,
 318
 Sajkowski Wojciech 319
 Salomon, bibl. król izraelski 264
 Sandanski Jane 314
 Sandell Richard 384
 Sapała Marta 49
 Sapir Edward 41
 Sartre Jean-Paul 118
 Saussure Ferdinand de 41
 Sawicka Irena 294
 Schneider Gerda 233, 234
 Schibbye Martin 282
 Schollenberger Justyna 38

- Schopenhauer Arthur 24
 Sebastian Mihail 312
 Sekiguchi Tokimasa 84
 Selimović Meša 300
 Selosse Marc-André 49, 94, 99
 Sen Amartya 255
 Shapiro Paul 49
 Sharma Anju 60
 Shukla Priyadarshi R. 60
 Sinani Šaban 302
 Singer Peter 49
 Skanderbeg (właśc. Gjergj Kastrioti Skënderbeu) 322, 344
 Slany Krystyna 154
 Sloterdijk Peter 35, 72
 Sławejkow Petko 331
 Smatrakalev Michaił 328, 329, 341
 Smilevski Goce 342
 Smith Adam 350
 Snelgrave 272
 Snitow Ann 15
 Sokolović Mehmed Pasza Sokolovicia (Sokollu Mehmed Pasza) 308
 Solnit Rebecca 15
 Sommer Robert 230
 Sousa Santos Boaventura de 108, 130, 131
 Southard A.E. 267
 Sowa Jan 368, 369
 Spier Leslie 41
 Spivak Gayatri Chakravorty 15
 Spinoza Baruch 342
 Srnicek Nick 55, 64
 Stachowski Marek 318
 Stalin Józef 356
 Starova Luan 342, 343, 346, 348
 Stebnicka Krystyna 289
 Stengers Isabel 72
 Stern Nicholas 60
 Stiglitz Joseph E. 15, 57, 71, 72
 Stoermer Eugene F. 74
 Stojanović Dobravka 302
 Straszimirow Anton 344, 345
 Strelcyn Stefan 260
 Strycker Noah K. 49, 157
 Sujecka Jolanta 42, 291, 293, 294, 300-309, 312-321, 323-326, 330, 331-335, 337-339, 341-344, 346-352, 407, 408
 Sverdrup-Thygeson Anne 49
 Swyngedouw Erik 65
 Szacka Barbara 351
 Szahaj Andrzej 15, 272
 Szałamow Wałłam 49
 Szekspir William (Shakespeare) 25, 118
 Szendzielarz Zygmunt (pseud. Łupaszka) 367
 Sztompka Piotr 18
- Š**
 Šižgorić Juraj (Georgius Sisgoreus/Georgius Sisgoritus) 304
 Šnajder Slobodan 296
- Ś**
 Średziński Paweł 252
 Świeciński Jerzy 390
 Świrszczyńska Anna 376
- T**
 Tabaczyński Stanisław 18, 23
 Taczyńska Katarzyna 349

- Tàpies Antoni 193
 Tcherneva Pavlina R. 15
 Thackeray William Makepeace 26
 Thiemeyer Thomas 395
 Thoreau Henry David 49
 Tietz Ferdinand 232
 Tito Josip Broz 343, 349
 Todorov Tzvetan 87, 89, 92, 127
 Todorova Maria 294–297, 310, 311, 315,
 320, 334, 336–338
 Todorovski Zoran 328
 Tokarczuk Olga 49, 96, 97
 Tołstoj Lew 188, 262
 Torres García Joaquín 102
 Traba Robert 382
 Traverso Enzo 15
 Trelawny Hobhouse Leonard 42
 Trifunović Bogdan 334
 Trivers Robert 49
 Trujillo Molina Rafael Leónidas 113
 Trump Donald 95, 96
 Tylor Edward Burnett 18, 41, 42
 Tymowski Michał 257, 259, 268
- U**
- Ulma Józef 380
 Ulma Wiktoria 380
 Unamuno Miguel de 187
 Usakiewicz Krzysztof 331
 Uzarczyk Kamila 224, 239
- V**
- Vallejo César 165
 Vargas Llosa Mario 83, 165, 343
 Vasconcelos José Mauro de 107,
 108
- Voltaire 350
 Vuković Željko 348
- W**
- Waal Frans de 49
 Wagner Gernot 61
 Wainaina Binyavanga 15, 84
 Wajda Andrzej 288
 Wakefield Edward Gibbon 270
 Wald Orli (Aurelia Reichert) 236
 Walentynowicz Anna 401, 403
 Wallerstein Immanuel 13, 69, 158
 Walters Wendy S. 362, 390
 Wapcarow Nikoła 328, 329, 341, 342
 Ward Jesmyn 15
 Warufakis Janis 57
 Washington Haydn 56
 Wasiewicz Jan 15, 369
 Weber Max 20, 30
 Weinberger Eliot
 Weitzman Martin L. 61
 Welzer Harald 192
 Wengrow David 15
 Werner Andrzej 38
 Weston Del 61
 Westermarck Edvard Alexander 42
 Wężowicz-Ziółkowska Dobrosława 49
 Whitehead Colson 15
 Wieczorkowska Emilia 49
 Wielgosz Przemysław 55
 Williams Alex 55, 64
 Williams Eric 270, 272
 Williams Raymond 30
 Wilson Edward O. 49
 Windsor Richard Alexander Walter
 George, książę Gloucester 266

- Władimow Gieorgij 49
Władysławow Stojko (Wraczanski Sofronij), św. 325, 345
Włodarczyk Ewa 17, 18
Włodarczyk Justyna 49
Wnuk Rafał 376
Wolf Eric R. 14
Wolff Larry 14, 309, 319, 320
Wróbel Piotr 49
Wrzosek Wojciech 22
- Y**
- Yilma Asfa 267
- Z**
- Zabużko Oksana 15
Zajączkowska Urszula 49
Zaremba Marcin 242
Zaremba Bielawski Maciej 49
Zarosa Urszula 49
Zewde Bahru 266
Ziegler Jean 272
Ziębińska-Witek Anna 42, 353, 356-370, 372-403, 407, 408
Zinn Howard 15, 217
Znaniński Florian 188
Zuboff Shoshana 15
Zygmuntowski Jan J. 15
- Ž**
- Žižek Slavoj 72
- Ž**
- Żelazkova Antuaneta 314
Żuk Grzegorz 366
Żywulska Krystyna 236

Beyond Anthropocentrism, i.e. Demand for the Impossible?
The Questions of Culture and Other Questions
in Social Theory and Practice of Conversation

Summary

The subject of the monograph is the phenomenon of culture, understood in a multifaceted way. "Culture" is one of the most complex concepts in the social sciences. It is a subject of interest for people of science (sociologists, anthropologists, psychologists, economists, historians, among others) and philosophy, as well as people of art (including the art of words: *belle-lettres*). It has – like everything important in Western culture – an ancient provenance: *cultura agri*, i.e. "cultivation of the soil" in the original meaning of the term. Today, more than two hundred meanings of "culture" can be identified. The monograph *Beyond Anthropocentrism, i.e. Demand for the Impossible? The Questions of Culture and Other Questions in Social Theory and Practice of Conversation* aims, among other things, to bring some of them into focus.

The book was originally conceived as the second volume of the work *Race – Nation – Class. The Core of Modernity*. Each of us, and the social scientist in particular, is inscribed with the reality of the social phenomena of our time. If these phenomena have a dimension as spectacular as a pandemic or a war, they cannot fail to affect the spectrum of individual choices in at least a dual context: private and professional. The primary method of the empirical study was an in-depth interview. It is the author's firm belief that the implementation of the in-depth interview should take place in an unmediated form. Pandemic isolation contributed to the decision to reduce the number of interviews from 13 (Volume I of the monograph) to seven (Volume II of the monograph). The work on the book took place during the war period, a fact that the author gives expression to in more than one place in the monograph.

The book opens with a short *Introduction*, followed by a main body divided into two chapters: 1. *Culture in Theory* and 2. *Culture in Practice*. The theoretical chapter reviews the contexts and definitions of culture, identifies the object, purpose and method of research, and proposes the author's definition of the problematic concept. The empirical chapter presents seven in-depth interviews conducted with researchers representing the spectrum of the social sciences and humanities.

If one were to formulate a ranking of the most problematic concepts in the social sciences, "culture" would undoubtedly occupy one of the high positions. This phenomenon attracts the attention of researchers in many disciplines: sociology, anthropology, psychology, economics, history, to name but a few. Over the centuries, its meaning has undergone intense transformations, which will be reflected in the review of theoretical positions. Source texts have been drawn from two types of discourse: scientific and artistic (literary), on the assumption that the two types of texts do not form a disconnected set. The findings of some cultural theorists (in the broad sense of typology) have been cited, supplemented by the author's own position.

In the discussed theoretical context, the process of transformation of the meanings of the analyzed notion deserves to be emphasized, for example in the question of the scope of its applicability, i.e. extending it to non-human entities.

Chapter 2, *Culture in Practice*, presents seven in-depth interviews conducted with researchers representing the spectrum of social sciences and humanities, for whom the multifaceted space of culture is a fundamental field of reference: prof. dr hab. Ewa Bińczyk; dr hab. Katarzyna Dembicz, prof. UW; dr hab. Bogumiła Lisocka-Jaegermann; dr Joanna Ostrowska; dr hab. Hanna Rubinkowska-Anioł, prof. UW; prof. dr hab. Jolanta Sujecka; prof. dr hab. Anna Ziębińska-Witek. The diversity of cultural discourses (philosophy of science, socio-economic and regional geography, contemporary history, cultural and religious sciences, history of literature and culture, methodology of history) is accompanied by the diversity of the geographical spaces they concern, which are essentially three continents: South America, Africa and Europe. Despite their specific geo-historical conditions (contexts), it is possible to mention at least one aspect that constitutes a common element in the research of the selected case studies: a critical outlook towards the cultural forms analyzed.

The book, like any scholarly publication, closes with the indispensable “topographical” elements. Following the most important remarks in the Conclusion, there is a Bibliography including works cited, literature and ecoliterature.

Redaktor
Magdalena Kopec

Projekt okładki
Tomasz Tomczuk

Autor zdjęcia na okładce
Karuvadgraphy z Pixabay

Projekt makiety
Zofia Oslislo-Piekarska

Adaptacja makiety, łamanie
Paulina Dubiel

Korekta
Marzena Marczyk


Redaktor inicjujący
Przemysław Pieniążek



Wersją referencyjną publikacji jest wydanie elektroniczne

Publikacja na licencji Creative Commons

Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)

 <https://orcid.org/0000-0003-3379-804X>
Tomala-Kania, Wioletta
Poza antropocentryzm, czyli żądanie
niemożliwego? : pytania o kulturę i inne pytania
w teorii społecznej i w praktyce rozmowy /
Wioletta Tomala-Kania. – Wydanie I. – Katowice :
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2024

DOI <https://doi.org/10.31261/PN.4213>

ISBN 978-83-226-4403-4

(wersja elektroniczna)

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
<https://wydawnictwo.us.edu.pl>
e-mail: wydawnictwo@us.edu.pl

Wydanie I. Liczba arkuszy drukarskich: 29,25. Liczba arkuszy wydawniczych: 28,0. PN 4213. Do składu użyto kroju pisma **Maecenas** (autorstwa Michała Jarocińskiego).

Wioletta Tomala-Kania

mgr filologii polskiej, doktor nauk społecznych w zakresie socjologii. Najważniejsze książki: *Teorie dyskursu w przybliżeniu interdyscyplinarnym* (2016) oraz *Rasa – naród – klasa. Jądro nowoczesności* (2018) – zbiór wywiadów z 13 rozmówcami: Piotr Balcerowicz, Tadeusz Bartoś, Marek M. Dziekan, Robert Grzeszczak, Jerzy Hausner, Tomasz Kizwalter, Paweł Łuków, Rafał Matyja, Karol Modzelewski, Maciej Nałęcz, Tadeusz Sławek, Łukasz A. Turski, Michał Tymowski. Współredagowała (z Markiem S. Szczepańskim i Zbigniewem Zagałą) *Identity Narratives. Interdisciplinary Perspectives* (2018). Ceni sobie autorstwo artykułu: *Kontynent i jego konteksty w zwierciadle literatury. Studium jednego przypadku* (2021). Dokonała kilku istotnych zwrotów w polu swojej problematyki badawczej, między innymi: od społeczeństw ludzkich ku zwierzętom pozaludzkim (monografia w przygotowaniu). Świat ekosystemów przyrody w kilku jego wybranych wariantach i odsłonach to ostatnia (na chwilę obecną) pasja intelektualna autorki. Praktyczną realizację tej fascynacji przyniesie tom *Las w mieście, miasto w lesie* dotyczący splotu wzajemnych warunkowań wskazanej przestrzeni przyrodniczej i społecznej w dobie kryzysu klimatycznego. Swoje zainteresowania badawcze autorka rozwija na Wydziale Nauk Przyrodniczych Uniwersytetu Śląskiego.

Więcej o książce

Egzemplarz bezpłatny

ISBN 978-83-226-4403-4



9 788322 644034

