

ER(R)GO

|przekłady



## „Człowiek i bestia” w spotkaniu kolonialnym – przypadek literacki

*Skłonny jestem podejrzewać, że murzyni [...] są z natury podrzędni rasowo względem białych. Nigdy wszak nie istniał żaden cywilizowany naród, który nie miałby białej skóry [...]. Nie znajdziesz wśród murzynów żadnych manufaktur, żadnych sztuk zacnych, żadnej nauki. Z kolei nawet najwięksi biali barbarzyńcy, tacy jak dawni Germanowie, czy dzisiejsi Tatarzy mają w sobie jakąś szlachetność, jakieś cnoty, a to formę rządu, a to coś innego. Nie mogłoby to mieć przecież miejsca w tylu krajach i w tylu epokach, gdyby sama natura nie dokonała już dawno temu rozdziału pomiędzy rasami.<sup>1</sup>*

David Hume (1748)

### 1.

„A cóż to takiego tu widzimy? Człowiek czy ryba?” – zastanawia się Trinkulo, gdy po raz pierwszy widzi Kalibana<sup>2</sup> i pytanie to jasno wskazuje na najniższą pozycję, jaką zajmuje rasowo Inny na skali porównawczej, według której jest oceniony jako ktoś całkowicie bezwartościowy. Nawet biorąc pod uwagę dyskursywną i materialną asymetryczność, która stanowi przesłankę dla kolonialnego spotkania „cywilizowanego” z „dzikim”, już sam akt pozbawienia Innego prawa przynależności do gatunku ludzkiego otwiera drogę najhaniebniejszym przypadkom nadużyć, w które obfituje historia kolonializmu.

Za kolejny uderzający przykład literacki może posłużyć sytuacja, w której, prawie czterysta lat później, jeden z protagonistów powieści Salmana Rushdiego *Szatańskie wersety* ląduje w swego rodzaju szpitalu psychiatrycznym, gdzie w zamknięciu trzymani są nielegalni imigranci do Wielkiej Brytanii. Ku jego ogromnemu zdziwieniu wszyscy pensjonariusze pochodzący z byłych kolonii – włączając jego samego – przekształcili się w zwierzęta: kozy, mantykory, bawoły i tygrysy. Na jego pytanie, jakąż to sztuczka magiczna spowodowała tę metamorfozę z kształtu ludzkiego w zwierzęcy, odpowiedź jednej z ofiar brzmi następująco: „Opisują nas [...]. To wszystko. Mają władzę opisywania, a my poddajemy się obrazom które tworzą.”<sup>3</sup> Tak można w kilku słowach streścić sposób opisywania charakterystyczny dla dyskursu kolonialnego. Siła dyskursywna współgra z siłą materialną, tworząc dyspozycje kolonializmu wedle których, używając terminu Foucaulta, formułowana jest normatywna „histoire du meme”, względem której „l’histoire de l’autre”<sup>4</sup> może być postrzegana jedynie jako żalosne odstępstwo od normy.

Tak więc można wybaczyć Trinkulowi, jednemu z pierwszych podróżników kolonialnych, jego niewczesny osąd, i możemy potraktować jego zmieszanie jako kolejny czynnik łągodzący, zwłaszcza, jeśli weźmiemy pod uwagę – do czego skłania lektura wczesnych tekstów podróżniczych – olbrzymie trudności poznawcze, z którymi stykali się odkrywcy: „Walcząc, by zrozumieć niedawno poznaną rzeczywistość, Europejczycy stworzyli naprędce chwiejną, lecz niezwykle skuteczną maszynę mimetyczną.”<sup>5</sup> To wyjaśnia ekstrawagancje, którym ulegała większość wczesnych podróżników w swych próbach opisu nieznanego, wliczając jednookie potwory, które wielu z nich rzekomo napotkało w swych wozach do najdalszych zakątków globu.

Przypadkowe spotkanie Trinkula z Kalibanem jest typowe dla początkowych konfrontacji (*contact-encounter*)<sup>6</sup> przez to, że jest całkowicie wzrokowe. Czysto zewnętrzne odstępstwa od norm europejskich w kwestii wyglądu i cech fizycznych są wysunięte tak dalece na pierwszy plan, iż w wypadku podróżnika, tutaj nieokrzesanego żeglarza, zasłaniają wszelkie możliwe podobieństwa, jakie mogłyby prawdopodobnie istnieć pomiędzy nim a dziwnym stworzeniem, które spotyka. Problemy jednakże zaczynają się z postrzeganiem odmienności czy różnicy, co rozumiałe, a nawet nieuniknione w wypadku operacji kognitywnej, której nadana zostaje waga aksjologiczna, to jest, ocena wartości, przez co różnica nabiera nowego wymiaru polaryzującego: „la différence se dégrade en inégalité.”<sup>7</sup>

Tutaj właśnie pierwszy kontakt wzrokowy konsoliduje się w pełne uprzedzenia „spojrzenie kolonialne” (*colonial gaze*),<sup>8</sup> które w ostateczności nie jest niczym innym tylko „kolonialną fantazją,”<sup>9</sup> zaś Inny jest ekranem, na który Europejczyk projektuje swoje pragnienia i uprzedzenia. Podejmując Derridiańską grę słowną, ten rodzaj kolonialnej re-prezentacji bardziej niż inna ludzka próba symbolicznego odtwarzania świata jest zasadniczo de-prezentacją,<sup>10</sup> gdyż w terminologii psychoanalitycznej, negatywne cechy przypisywane „dzikim” przedstawiają Europejczykowi nic innego, jak tylko „une image déformée de soi.”<sup>11</sup>

Ekonomiczna i polityczna logika stojąca za tą dyskursywną kreacją Innego jest nieugięta: „celem dyskursu kolonialnego jest interpretacja kolonizowanych jako populacji typów zdegenerowanych z racji samego pochodzenia rasowego, w celu usprawiedliwienia podboju i ustanowienia systemów administracyjnych i edukacyjnych.”<sup>12</sup> Ale nie to jedynie doprowadziło do „interwencji w innym społeczeństwie tak, aby spowodować znaczne zmiany w uprzednio akceptowanych wartościach albo w możliwościach ludzi do działania według tych wartości,”<sup>13</sup> co miałyby wystarczająco złe skutki, gdyż prowadziłyby do kolonizacji umysłów podległych ludów. „Le nčgre est une bęte,”<sup>14</sup> przypomina Frantz Fanon w swej słynnej krytyce kolonializmu, i to właśnie wspomniana redukcja kolonizowanych do poziomu bestii umieszcza Innych daleko poza nawiasem ludzkości.

Wczesne źródła hiszpańskie opisują Indian w Ameryce Łacińskiej jako dzikszych od osłów,<sup>15</sup> i ta strategia dyskursywna automatycznie usuwa wszelkie skrupuły, jakie mogłyby normalnie odczuwać chrześcijanin eksterminujący innych ludzi – a takim właśnie brakiem jakichkolwiek skrupułów wykazali się Hiszpanie

w swych koloniach. Wszystko to doprowadziło do „manichéisme délirant,”<sup>16</sup> przez co świat dzieli się wzdłuż linii podziałów rasowych. To z kolei prowadzi do równania „Bien – Mal, Beau – Laid, Blanc – Noir,”<sup>17</sup> ze wszystkimi pozytywnymi wartościami po białej stronie, a wszystkim, co złe i godne pogardy po stronie czarnej. W terminach psychoanalitycznych oznacza to, że binaryzm, który jest wspólnym wyznacznikiem każdego kontaktu kulturowego, może być rozumiany jako manifestacja *imaginarium* Lacana, przez co identyfikacja z Ja (Self) przebiega poprzez, jak też przeciw, lustrzanemu obrazowi Innego. W czasach kolonizacji ta binarna relacja zostaje wchłonięta w rzeczywistość symboliczną, dając początek zinstytucjonalizowanym systemom segregacji, dyskryminacji i zniewolenia, które znaczą dominację kolonizatora nad kolonizowanym.<sup>18</sup> W tym symbolicznym porządku, kolonialne spojrzenie albo „le regard blanc”<sup>19</sup> jak nazywa je Fanon, wytworzyło całą semiotykę rasy, gdzie kolor skóry i kilka innych cech fizycznych działa jako jedyny wyznacznik wykluczający inne kryteria: „Comme la couleur est le signe extérior le mieux visible de la race, elle est devenue le critère sous l’angle duquel on juge les hommes [...]”<sup>20</sup> Ta właśnie symboliczna ekonomia zrównująca kolor skóry z jednej strony, z estetyczną, intelektualną, moralną, etyczną czy kulturową wartością z drugiej zdominowała historię kolonialnego spotkania i dalsze dzieje. To także doprowadziło do traktowania rasowo Innego, można powiedzieć, z zerową tolerancją: „Niemoralność + Przystępczość + Bestialstwo = Czarny”<sup>21</sup> – biorąc pod uwagę taką arytmetykę rasową, status kolonizowanych jako pełnowartościowych istot ludzkich jest poddawany w wątpliwość. Pozytywne utożsamienie Innego jako Szlachetnego Dzikusa, nawiasem mówiąc, nie stanowi odstępstwa od normy, ponieważ pod przykrywką etnocentryzmu *au rebours*, definiuje dobroć albo ludzką wartość wyłącznie według europejskich standardów: „der Edle Wilde ist das, was man selber, statt es wirklich zu sein, gerne wäre.”<sup>22</sup>

Jednak poza tego typu idealizacjami, spotkanie między „cywilizowanymi” a „dzikimi,” mimo że całościowe efekty były niszczące, nie zostało do końca zaprzepaszczone przez kolonialną pogardę. Zwłaszcza w literaturze, chociaż – jak zostało to udowodnione przez wcześniejsze studia – literatura zdobyła wątpliwą sławę przez swój ponadprzeciętny wkład w projekt kolonialny – pojawiały się próby złamania tradycyjnej binarności dzielącej wartościowe od bezwartościowego.

Było to możliwe, ponieważ podczas całej swej historii literatura nie ograniczała się tylko do grania roli pokornej służebnicy ideologii, mimo, iż niektóre teksty otwarcie przedstawiają konkretną opcję ideologiczną, płacząc się w wewnętrznych sprzecznościach. Istnieją liczne dzieła literackie, które są w oczywisty sposób „badawcze”<sup>23</sup> w swej roli i obnażają niewydolność ideologii kolonialnej. To oznacza, że literatura, daleka od nieodwołalnego zamknięcia w więzieniu jakiegokolwiek dyskursu, jest w stanie działać jak „heterotopia” Foucaulta gdzie rozmaite dyskursy, jakkolwiek niezgodne, łączą się ze sobą i współzawodniczą, w ten sposób przełamując monolityczną podległość dominującej ideologii. Lite-

ratura więc, bardzo często unika dyskursywnej kontroli wymuszonej przez „la police du langage” (Jacques Derrida) stając się częścią kontradyskursu.

Tu pojawia się pytanie, czy istnieją teksty – biorąc pod uwagę podejście reprezentowane przez dyskurs kolonialny – w których podjęto próbę usystematyzowania ludzkich cech kolonizowanego oraz, co za tym idzie, promowania swojej tolerancji w kontaktach z Innymi. To, co również istotne w tym kontekście, to jakimi środkami zdominowani zdołali przekonać swoich panów, że przynależą do tego samego gatunku, niezależnie od kilku mało istotnych różnic. Obierając taką perspektywę zamierzam przeanalizować kilka literackich wersji spotkania kolonialnego, w których – mimo, iż ostrożnie, a czasami sprzecznie – heglowska dialektyka właściwa dla relacji Pana i Niewolnika jest przedstawiona w kategoriach estetycznych i dowodzi, że rdzenny mieszkaniec nie jest nieludzką bestią. Czym więc jest i jaki jest związek między bestią, a człowiekiem?

## 2.

Powieść Daniela Defoe *Robinson Crusoe* (1719) można wskazać jako literacki archetyp tego, co się dzieje, gdy Europejczycy i rdzenni mieszkańcy współdziałają w otoczeniu kolonialnym, gdzie Crusoe i Piętaszek stają się paradygmatycznymi Panem i Niewolnikiem. Początkowe spotkanie między nimi dwoma jest przepełnione niepokojem: w momencie, kiedy Crusoe napotyka słynny pojedynczy ślad na piasku, nie może już dłużej żyć „zacisnie i spokojnie”,<sup>24</sup> lecz czuje się „w najwyższym stopniu strwożony.”<sup>25</sup> Jego przerażenie wynika z faktu, że *status quo*, który osiągnął na wyspie i którego utrzymanie wypracowywał z takim trudem przez wszystkie lata okazuje się być zagrożone. Przewyciężywszy podstawowe problemy z przetrwaniem, tak dalece zaadaptował się do swego samotnego życia, że nabrało ono wymiaru frühbürgerliche ‘Eutopia.’<sup>26</sup> Zdany na własne siły – nie ma nikogo, kto by z nim „spierał się [...] o dowództwo czy zwierzchność”<sup>27</sup> – może sam spożywać owoce swojej pracy. Tak też udało mu się stworzyć na bezludnej wyspie drobnomieszczańskie niebo „środkowej drogi,” o której nauczał go ojciec przed podróżą. Robinsona Crusoe można więc uznać za wcielenie mieszczańskiej jednostki, która – nie powstrzymywana przez jakąkolwiek ingerencję rządu czy społecznie nakazany wzgląd na tych, którym się mniej poszczęściło – może rozwijać talenty „rozumu i zastosowania,”<sup>28</sup> by gromadzić tyle dóbr materialnych, ile tylko może.

Jednakże tajemniczy ślad konfrontuje go z „nieuniknionym wizerunkiem Innego,”<sup>29</sup> który odbiera ważność jego wersji „Besitzindividualismus” (Max Weber) w utrzymanie którego włożył tyle wysiłku: „la trace est le derangement meme s’exprimant,”<sup>30</sup> używając słów Emmanuela Levinasa, a tym, co czyni ów ślad tak drażniącym jest fakt, iż oznacza on Innego bez jego ujawnienia się. Ten pusty wyznacznik (signifier) nabiera konturów znaczonego (signified) gdy, jakiś czas później, Crusoe napotyka na ślady uczyty kanibali na plaży: „wszelkie moje obawy ustąpiły wobec myśli o tak nieludzkim i piekielnym okrucieństwie, o strasznym zwyrodnieniu natury ludzkiej [...]”<sup>31</sup> Fizyczna reakcja na to znalezisko jest

gwałtowna – dostaje mdłości – i przepelnia go „obrzydzenie do wspomnianych okrutników.”<sup>32</sup>

Oznacza to zerową tolerancję: określenie Innego jako istoty nieludzkiej. W konsekwencji jego eliminacja nie przedstawia żadnego problemu, i od tej pory Crusoe zajmuje się wymyśleniem strategii, która przyniosłaby zagładę dzikim. Tak jak i inni kolonizatorzy przed nim i po nim, odwołuje się do wyższości europejskiej technologii zbrojeniowej prezentując cały arsenał – muszkiety, strzelby, pistolety – by zaskoczyć i zabić swych wrogów. Jego reakcja jest więc zamaskowana uniwersalizującym etnocentryzmem, ponieważ odstępstwa od Europejskiej normy, których ślady napotkał – kanibalizm i idolatria – są niezwłocznie wytłumaczone jako szatańska i nieuleczalna Inność, która w oczywisty sposób wyklucza rdzennych mieszkańców z grona ludzkości. Po pewnym czasie jednak, w trakcie swych częstych rozmyślań, zmienia on spojrzenie, przyjmując podejście relatywistyczne<sup>33</sup>: dlaczego ma on, jak rozważa, przyznawać sobie prawo do oceniania ludzi, których Bóg utrzymuje na drodze grzechu? Dalej myśli tak: „jakie prawo mam [...] mieszać się do ich krwawych rozpraw?”<sup>34</sup> Wedle tego rozumowania, jak twierdzi, nie ma żadnego usprawiedliwienia dla atakowania i zabijania ich, dopóki nie stanowią bezpośredniego zagrożenia dla niego samego. Gdyby miał tak zrobić – tu odwołuje się do najczarniejszego rozdziału ekspansji kolonialnej – wtedy jego zachowanie byłoby równie naganne jak zachowanie Hiszpanów w Ameryce Południowej, „którzy wymordowali miliony ludzi, prawda, że bałwochwalców i barbarzyńców, praktykujących niekiedy krwawe obrzędy z ofiar ludzkich, niemniej zgoła niewinnych względem samych Hiszpanów – najeźdźców.”<sup>35</sup> Takie zachowanie, kontynuuje, jest sprawiedliwie potępiane przez całe Chrześcijaństwo jako „wściekła rzeź”,<sup>36</sup> niemożliwe do usprawiedliwienia tak przed Bogiem, jak i przed ludzkością. Tyle moralnego i teologicznego rozumowania Crusoe. Kiedy w końcu spotyka on Piętaszka, opisuje go następująco: „Twarz miał dobrotliwą, bez srogości i dzikości w spojrzeniu, a przecie męską i mężną; zwłaszcza kiedy się uśmiechał, miał w sobie coś z Europejczyka.”<sup>37</sup> Owo kolonialne spojrzenie wspomniane wcześniej, przez które Inny zostaje wyalienowany aż do punktu odarcia go z człowieczeństwa w spektakularny sposób zostało tutaj zawieszona. Crusoe przywołuje idealistyczne konwencje opisywania *bon sauvage*. Czy to oznacza, że wyrzeka się on wszelkich etnocentrycznych przesądów? Oczywiście nie, ponieważ każąc Piętaszkowi podporządkować się europejskim konwencjom estetycznym odbiera mu jego odmienność, co jest niczym innym, jak odwrotną stroną określania go w kategoriach „bestii”. Innymi słowy, Denzel Washington i Mike Tyson są po prostu dwoma stronami tego samego medalu dyskredytacji rasowego Innego: tylko wtedy, gdy rdzenny mieszkaniec wygląda tak jak „jeden z nas”, jest oceniany jako pasujący do społeczności ludzkiej.

A jednak, z drugiej strony, Crusoe pozytywnie uniwersalizuje dzikich do tego stopnia, że ocenia ich niecywilizowaną naturę na równi z naturą kulturalnych Europejczyków, w ten sposób dopuszczając ich do grona ludzkości: „Równie jak i my, tak i one [istoty ludzkie] mają swój rozum, uczucie wdzięczności, przychył-

ności i zemsty, pojęcie wierności i przyjaźni – wszystko, co trzeba, aby czynić dobrze i przyjmować dobro [...].<sup>38</sup> Egalitarne sentymenty posunięte do tego stopnia zdają się być niespotykane u kogoś takiego jak Crusoe który, mimo wszystko, przeszedł do historii jako arcy-kolonizator: jako ktoś, kto nadał Piętaszkowi angielskie imię nie pytając go o prawdziwe, wcześniejsze imię, ktoś, kto twierdził, że nauczył go języka – angielskiego, oczywiście – nie zastanawiając się ani przez chwilę, że przecież wcześniej Piętaszek miał swój język, ktoś kto instruował go co do zasad wiary chrześcijańskiej, kto kazał mu nosić ubrania, odwiódł od jedzenia ludzkiego mięsa, itd.

Jednakże, nawet jeśli mówi on o dzikich obdarzonych takim samym rozumem jak on, to właśnie emocje Piętaszka robią na nim wrażenie – jego „zwykła, szczerza uczciwość”<sup>39</sup> – a kiedy Piętaszek po długiej rozłące widzi się z ojcem, Crusoe jest do głębi poruszony okazywanym przezeń „synowskim afektem.”<sup>40</sup> Wszystko to, oczywiście, w ramach tradycyjnego kolonialnego binaryzmu: „L’émotion est nēgre comme la raison hellēne.”<sup>41</sup> Odpowiednio Crusoe przywłaszcza sobie racjonalizm, technologię i inne zachodnie wartości, a to, co zostaje dla Piętaszka to chwalebne, ale raczej nieokielznane emocje plus „całkowite oddanie”<sup>42</sup> – krótko mówiąc, mamy tu do czynienia ze znanym układem kolonialnym. A jednak Crusoe nie uniwersalizuje przez to całości kultury europejskiej, co staje się widoczne przez odrzucenie hiszpańskiego projektu kolonizacyjnego. W rzeczy samej, hiszpański podbój Ameryki Południowej został przeprowadzony w dużej mierze przez zubożałą niższą szlachtę, kastylijską „arystokrację miecza,” i ta klasa – jeśli ekstrapolować burżuazyjną ocenę ich wartości według Crusoe – wykazała się w dużej mierze okrucieństwem i barbarzyństwem. To, że podobne akty barbarzyństwa nie były jedynie domeną Hiszpanów staje się jasne, gdy gani on proletariackich „barbarzyńców angielskich,”<sup>43</sup> którzy niedługo zostaną pozostawieni na wyspie za to, że źle traktowali swoich niewolników: „[...] ale oni nie postępowali z nimi tak jak ja z moim służącym Piętaszkiem, tj. zaczynając od ocalenia im życia, a następnie instruowania ich co do racjonalnych zasad, nie mówiąc o łaskawym postępowaniu z nimi i pełnych uczucia dyskusjach na temat religii i cywilizacji.”<sup>44</sup>

Wartości, które oceniane są jako uniwersalnie ludzkie w powyższej linii rozumowania, to do głębi relatywne i w żadnym wypadku nie uniwersalne cnoty w mniemaniu względnie niewielkiej grupy ludzi, a mianowicie tworzącej się angielskiej klasy średniej z jej „protestancką etyką pracy” (Max Weber), osobistym podejściem do Boga, samowystarczalnością. To właśnie sprawia, że świat się kręci, a poprzez przekazywanie tych wartości „biednym tubylcom” angielska odmiana kolonializmu jest przedstawiana jako nieporównanie bardziej usprawiedliwiona i łaskawa, niż jakakolwiek inna – jest to argument, który utrzymał się aż do *Jądra ciemności* Josepha Conrada. Każdy może korzystać z dobrodziejstw tych osiągnięć kulturowych, pod warunkiem, że zna swoje miejsce - wyznaczone przez Anglików. Tym, co w ostateczności determinuje wartość Piętaszka jako istoty ludzkiej jest fakt, że z gotowością poddaje się tej wyższej mądrości; jego chęć do nauki, a nie wrodzona



natura „jako taka” sprawia, że jest on wartościowy: „Freitags ‘common sense’ – sein gesunder Menschenverstand, beweist und beschränkt sich denn auch in der Anerkennung der Überlegenheit und Führungsrolle seines neuen Herrn.”<sup>45</sup> Łatwo wyobrazić sobie, co by się stało, gdyby okazał się nieposłuszny i krnąbrny – zostałby oceniony jako zatwardziały nieokrzesaniec i odpowiednio potraktowany.

### 3.

Filozoficzno – teologiczna dysputa w łodzi na jeziorze w północnoamerykańskiej dziczy – oto, co nadaje ton pierwszym pięciu rozdziałom *Pogromcy zwierząt* Jamesa Fenimore’a Coopera (1841) – ostatniej opublikowanej książki z serii *Pięcioksiąg przygód Sokolego Oka*, ale pierwszej jeśli chodzi o chronologię życia jej bohatera, myśliwego Natty’ego Bumppo. Około roku 1745, gdy zaczyna się akcja powieści, Natty – lub Pogromca Zwierząt, jak jest nazywany – ma niewiele ponad dwadzieścia lat. Jego rozmówca, Harry „Hurry” March, inny pionier, dyskutuje na temat nagrody, jaką administratorzy kolonii dają za każdy skalp wojownika jednego z plemion walczących po stronie Francuzów we francusko – brytyjskim konflikcie kolonialnym, w który przerodziła się europejska wojna siedmioletnia na gruncie Ameryki Północnej. Rozmowa, jaką prowadzą ze sobą „Hurry” i Natty, kończy się debatą o równości czy też nierówności Indian i białych. Zanim zaczną się rzeczywiste argumenty, autorski komentarz już wskazuje, jakiego rodzaju pozycja zostanie zajęta przez każdego z nich:

Hurry żywił wszystkie uprzedzenia i antypatie białego myśliwego, który z zasady uważa Indianina za naturalnego rywala, a nierzadko za naturalnego wroga. Rzecz jasna, mówił głośno, hałaśliwie, dogmatycznie i wcale nie argumentował.<sup>46</sup>

Autor komentuje, używając terminologii lingwistycznej stosowanej w tym wypadku, nie tyle samą zawartość treściową wypowiedzi, ile jej implikowaną intencjonalność w stosunku do omawianego tematu. To samo dotyczy Natty’ego:

Natomiast Pogromca Zwierząt okazał w dyskusji zupełnie inny charakter. Umiarem języka, słuszością poglądów i prostotą myśli dowiódł, że zdolny jest iść za głosem rozsądku, że ożywia go mocne wrodzone pragnienie sprawiedliwego postępowania i że jest usposobienia szczerego, co nie pozwala mu uciekać się do wykrętów dla poparcia swych twierdzeń lub obrony uprzedzeń.<sup>47</sup>

Gdy scena jest już w ten sposób odpowiednio zarysowana, Hurry pozwala by szydło wyszło z worka:

Są trzy kolory na świecie: biały, czarny i czerwony. Biały kolor jest najlepszy, to samo dotyczy białego człowieka; dalej idzie kolor czarny, czarnym wolno żyć w pobliżu białych, czarni mogą też służyć białym; na końcu idzie czerwony, co dowodzi, że ten, co ich stworzył nigdy nie liczył na to, że ktoś mógłby Indianina uważać za więcej niż pół człowieka.<sup>48</sup>

Ustaliwszy w ten sposób porządek różnych ras na podobieństwo tabeli ligowej, przywołuje on naskorną semiotykę rasy poprzez rozróżnianie jednej od drugiej:

Skóra, uważasz, stanowi o człowieku. I tak powinno być. Inaczej ludzie nie wiedzieliby, co mają sądzić o innych. Zwierzęta i ludzie noszą na sobie skórę po to, abyś na sam ich widok wiedział, z czym lub z kim masz do czynienia. Po skórze odróżnisz niedźwiedzia od dzikiej świni, a szarą wiewiórkę od czarnej.<sup>49</sup>

Aby nie było niedomówień, komentarz autorski podsumowuje dla nas podejście Hurry'ego: „Hurry był jednym z tych teoretyków, którzy wierzyli w niższość wszystkich, którzy nie byli biali.”<sup>50</sup>

Praktycznie oznacza to, że Hurry nie miał żadnych skrupułów zabijając napotkanych Indian, niezależnie od ich intencji, oraz że Hurry zamierza ubić dobry interes skalpując tyłu Indian, ilu się da:

Skalpowanie, a nawet obdzieranie ze skóry dzikich uważam za mniej więcej to samo, co obcięcie uszu wilkowi dla nagrody wyznaczonej przez kolonię, albo obdarcie ze skóry niedźwiedzia.<sup>51</sup>

Aby poprzeć swój argument, odwołuje się do stanowionego prawa kolonii, które zalegalizowało tego typu praktyki. Hurry jest bezkrytycznym etnocentrykiem, który przedstawia normy europejskie jako uniwersalne, postrzegając tych, którzy kierują się innymi normami, w tym wypadku Indian, jako podgatunek ludzi, co pozwala mu na tępienie ich jakby byli pospolitymi szkodnikami. W rzeczy samej jest to kolonialny stereotyp w najgorszym wydaniu. Kierując się innym rozróżnieniem, Pogromca Zwierząt podąża odrębną drogą rozumowania:

Nie przeczę jednak, że [Bóg] każdą rasę obdarzył czym innym. Dary, które otrzymał biały człowiek, są chrześcijańskie, a dary czerwonoskórego pomagają mu żyć w puszczy. Gdyby biały oskalpował zmarłego, byłoby to wielkim grzechem – u Indianina jest to wybitna cnota. A dalej, biały w czasie wojny nie czyha na życie kobiet i dzieci, u czerwonoskórych jest to dozwolone. Okrutne, przynajmniej, ale ich prawo na to pozwala; u nas byłoby to przestępstwo.<sup>52</sup>

Według definicji Todorova, Pogromca Zwierząt jest klasycznym relatywistą kładącym nacisk na różne, kulturowo zdeterminowane dary: „tous les jugements sont relatifs: à un temps, à un lieu, à un contexte.”<sup>53</sup> Chociaż relatywizm posiada moralną przewagę nad etnocentryzmem Hurry'ego, nie jest on pozbawiony wewnętrznych niebezpieczeństw, ponieważ relatywizm posunięty zbyt daleko, może także – podobnie jak jego przeciwieństwo, uniwersalizm – doprowadzić do uznania niektórych ludzi za nie należących do ludzkości. Aby do tego nie dopuścić, Cooper wyposaża swego bohatera w odpowiednią dawkę uczuć uniwersalizujących: „Uważam czerwonoskórych za takich samych ludzi jak my, Hurry. Mają swe właściwości i własną religię, to prawda. Ale ostatecznie to nic nie znaczy, gdyż każdy będzie kiedyś sądzony wedle swych postępów, a nie wedle koloru skóry.”<sup>54</sup> I kontynuuje:

twierdzą stanowczo że obaj [Indianie i biali] są ludźmi. Ludźmi różnych ras i kolorów skóry, różnych właściwości i tradycji, ale w gruncie rzeczy – tej samej natury. Obaj mają dusze; obaj też odpowiedzą kiedyś za swe postęпки na tym świecie.<sup>55</sup>

Według powyższego, o wspólnocie ludzkości stanowi uniwersalna etyka plus religijne zasady odnoszące się tak do Czerwonych, jak i do Białych. Są więc „dobrzy” Indianie, jak Delaware, i „źli” Indianie, jak Mingos, podobnie są „źli” Europejczycy, w tym wypadku Francuzi. Abstrahując od prymitywnego nacjonalizmu widocznego w tym rozróżnieniu, można powiedzieć, że Pogromca Zwierząt jest nieświadomym wyznawcą Rousseau przez to, że dla niego uniwersalnym znakiem ludzkości jest doskonałość w sensie etycznym, stąd zło i dobro znajdują się po dwóch stronach medalu. Jednocześnie polemizuje nieświadomie z tezą Monteskiusza, iż ludzie mogą do woli przekraczać ograniczenia narzucone przez ich własne prawa.<sup>56</sup> Pogromca Zwierząt jest tego żywym dowodem, ciągle podkreślając wyższość prawa naturalnego nad prawem stanowionym: od samego początku kariery podważa zasadność kolonialnego prawodawstwa zachęcającego do skalpowania Indian, zaś w późniejszym okresie stale popada w konflikt z rządzącymi, co ukazane jest w *Pionierach*.

W przeciwieństwie do arcy-kolonizatora Robinsona Crusoe, którego najwyższym celem było, mimo uniwersalizującej pozy, zdominowanie niższych ras, Natty Bumppo nigdy nie miał podobnych aspiracji. Gdy Crusoe pozostaje bezpiecznie zakotwiczony w swoim podejściu typowym dla angielskiej klasy średniej, co pozwala mu na lekkie, ale tylko lekkie, pobłażanie względem tubylców, Natty jest ulepiony z innej gliny: wychowany wśród Indian posiada głęboką wiedzę na temat ich kultury oraz niezwykłą zdolność przetrwania w dzicy, co w końcu stanowi o tym, jak groźnym jest przeciwnikiem. Jednocześnie udaje mu się pozostać wiernym swoim „darem” białego chrześcijanina, czego dowodem jest jego zachowanie po zabiciu pierwszego Indianina: traktuje umierającego wroga z całym szacunkiem należnym dzielnemu wojownikowi, i zapewnia go, że jego skalp nie jest w niebezpieczeństwie, mimo nagrody zań oferowanej:

Urodziłem się białym i białym chcę umrzeć. Będę się trzymał praw białego człowieka, choćby sam Król Jegomość, jego namiestnicy i wszystkie rady królewskie w kraju i w koloniach zapomnieli, skąd się wzięli na tym świecie i gdzie chcieliby iść po śmierci, a wszystko dla drobnej przewagi na wojnie.<sup>57</sup>

Rzeczywiście, względy utylitarne, które w końcu pogorszyły relację Crusoe z Piętaszkiem, nigdy nie grały żadnej roli w kontaktach Natty’ego z tubylcami. Tak więc zajmuje on nieomal mityczną pozycję pomiędzy naturą a kulturą, i ta właśnie niezwykła kombinacja cech sprawia, że jest on swego rodzaju Nowym Człowiekiem, dobrze przystosowanym do życia w dziewiczych terenach, które bez ograniczeń przemierza.<sup>58</sup>

Jednak jest on nie tylko „dzieckiem natury”<sup>59</sup> ale także „nosicielem standardów cywilizacji”<sup>60</sup> przez to, że zatrudniony jako skaut przez brytyjską armię, był instrumentem wykorzystanym w nieubłaganej ekspansji osadników, a więc i cywilizowaniu dziewiczych terenów. Mimo, że wciąż stara się grać rolę mediatora między Indianami i białymi, nie jest w stanie powstrzymać asymilacji tych pierwszych, a znając historię możemy zgadnąć kto wygra dyskusję między Hurrym i Nattym. W końcu, w *Pionierach*, Natty jak gdyby stracił swe miejsce, ponieważ cywilizacja będąca dokładną repliką swej skorumpowanej odpowiedniczki w końcu do niego dotarła. To sprawia, że wszelki wydźwięk rajski, jaki mogło mieć euro-amerykańskie pionierstwo, okazuje się bezzasadny, ponieważ dalece od bycia początkiem czegoś nowego, jest ono – choć niechętnie – czynnikiem destrukcji w historii wywłaszczania. Nie bez przyczyny Cooper spisał najwcześniejsze przygody swego bohatera jako ostatnie z serii, gdyż w naszym początku tkwi koniec, i vice versa.

#### 4.

To samo wynaturzenie początkowo – wydawałoby się – dobrych intencji kolonizatora pojawia się w kontekście południowoafrykańskim: w 1820 drugorzędny poeta romantyczny Thomas Pringle, przywódca szkockiego oddziału osadników brytyjskich, przybył do wschodniej części Kraju Przylądkowego. W 1834 ukazują się jego *Poems Illustrative of South Africa*, i choć nie najwyższych lotów w kategoriach estetycznych, tomik ten przedstawia fascynujący obraz mentalności osadnika. Wiersz „Chata emigranta” („The Emigrant’s Cabin”)<sup>61</sup> należy do gatunku, który można by określić jako „kolonialna pastorałka”<sup>62</sup>: podmiot liryczny – nieco wyalienowana wersja samego Pringle’a – wdaje się w wymaginowany dialog ze szkockim przyjacielem Fairbarnem, w trakcie którego określa swoje wygnanie jako „wiejską samotnię” („rustic retreat”), gdzie można prowadzić życie w pierwotnej prostocie, tak dalekiej od wielkomiejskiego gwaru Europy. Poeta wyraźnie przywołuje konwencję poezji pastoralnej, by idealizować życie w kolonii i ogłasza – choć nie wprost – że zaczął nową egzystencją, całkowicie różną od tej, którą zmuszony był prowadzić w rodzimej Szkocji. Nie jest to jedyny wątek tematyczny przeplatający się w wierszu. W dwustopniowy sposób Pringle zamierza również usprawiedliwić fakt objęcia poletka, które niewątpliwie należało do tamtejszych plemion Xhosa. Po raz kolejny przyjmuje strategię, używaną również przez wcześniejszych kolonialnych intruzów, osładzania gorzkiej pigułki dominacji poprzez twierdzenie, iż nie jest on motywowany nadzieją korzyści materialnych, tak jak wielu kolonizatorów przed nim. Wręcz przeciwnie, deklaruje swą gotowość do zmierzenia się z tym, co pięćdziesiąt lat wcześniej Rudyard Kipling określił jako „Brzemie Białego Człowieka”: oprócz troski o powodzenie grupy szkockich osadników (“Byśmy tu godne osiągnęli cele/ Skorośmy w kraju zostawili wiele”), czuje się również zobowiązany do wynagrodzenia ludności Xhosa ich cierpienie podczas niezliczonych konfliktów zarówno z Burami, jak i z Brytyjczykami:

I coś dla smutnych tubylców tej roli,  
Podle zmuszanych do znoju w niewoli,  
Czynem i mową długi nasze skruszyć –  
I Europę dla Afryki wzruszyć –  
By choćby jedną gorzką łzę osuszyć.<sup>63</sup>

Jest to niewątpliwie dziwny fragment w tekście, którego zadaniem jest głównie usprawiedliwienie zdobyczy kolonialnych i udanego przeszczepienia kultury brytyjskiej, gdyż jakież inny cel mógłby przyświecać osadnikom w najdalszym zakątku globu, we Wschodnim Kraju Przylądkowym? Współczucie dla tubylców w tym kontekście nie jest jednak do końca fałszywym akcentem, gdyż Pringle silnie zaangażował się w sprawę abolicji. Ponownie przywołany jest topos *bon sauvage*, gdy określa Xhosa jako tych, którzy należą do „najszlachetniejszych synów ziemi,” i porównuje ich do swych szkockich przodków mówiąc, że postrzega ich tak, „jak naszą szlachtę postrzegał Cezar.” Odniesienie do Cezara przypomina o długotrwałym konflikcie pomiędzy Cesarstwem Rzymskim a wojowniczymi Piktami i Szkotami, dla ochrony przed którymi cesarz Hadrian zbudował słynny mur. Przez tę temporalizację różnicy między cywilizacją i dzikością – gdzieś wzdłuż linii znaczącej drogę, którą wszyscy przeszliśmy od wczesnego okresu barbarzyństwa do osiągnięcia ostatecznego stopnia chwały cywilizacji – *Pax Romana* i *Pax Britannica* są terminami równorzędnymi, jeśli chodzi o ostateczne usprawiedliwienie i tolerancję dla ludów zdominowanych: „*parcere subiectis*” to motto, które można zastosować w obu przypadkach.

To tyle, jeśli chodzi o tę godną poszanowania zasadę. „W tej dziczy czeka na nas praca” jak mówi nieco wcześniej podmiot liryczny, i tu tkwi problem. Mimo przywoływania pastoralnych i georgijskich ideałów, uprawa ziemi w Południowej Afryce wymaga ciężkiej pracy w wyjątkowo niesprzyjających warunkach – pracy, do której brytyjscy osadnicy nie byli przygotowani, gdyż większość z nich nie miała żadnego doświadczenia w pracy na roli. O tym aspekcie tekst Pringle’a wspomina z niejaką rezerwą: „Praca,” którą Pringle ma na myśli, coraz bardziej polega [...] na pocie ras podległych.”<sup>64</sup> Mimo, że abolicjoniści chcieli uwolnić „smutnych tubylców” od „znoju w niewoli,” jak stwierdzono powyżej, wszystkie czynności na farmie – pilnowanie owiec i bydła, praca domowa, oporządzanie koni – są wykonywane przez Hotentotów, tj. spadkobierców tubylczej populacji Khoi-San, która w tamtym czasie już była bliska wymarcia.

Staje się tragicznie jasne – w przypadku Natty’ego Bumpo i Pringle’a – że każde spotkanie kolonialne, choćby indywidualne intencje były z gruntu dobre, przynosi konflikt i w końcu śmierć, nawet jeśli tekst Pringle’a bardzo starannie tuszuje ten aspekt: kiedy grupa wojowników Xhosa odwiedza osiedle Szkotów, podmiot liryczny określa tę wizytę mianem „przyjaznej” i zaprasza ich wodza Powanę do „wypalenia fajki pokoju ze Szkotami.” Co więcej, prosi go o zostanie na noc. Instruuje rdzennego służącego: „Gościowi biegnij łoże słać / w osobnej chacie – na pachnącym sianie.”

Wszystko to ma udowodnić, że nie jest on jedynie bezmyślnym i okrutnym kolonizatorem, lecz „przyjaznym” osadnikiem, któremu zależy na utrzymywaniu dobrych, a nade wszystko równorzędnych stosunków z tubylcami. Jednak fakt, że między Brytyjczykami i Hotentotami trwa ciągły konflikt zbrojny o wielce pożądanym „teren graniczny” po obu stronach Wielkiej Rzeki Rybnej<sup>65</sup> (Great Fish River) pozostaje zatajony. W rzeczy samej, odbyło się osiem tak zwanych Wojen Kafryjskich, aż opór Hotentotów został złamany. To, że stosunki nie są bynajmniej tak przyjazne jak stara się je przedstawić Pringle, staje się jasne przez fakt, że podmiot liryczny jest zaniepokojony zauważywszy uzbrojenie swych gości. Zdają się oni przeprowadzać „szczerą rozmowę” z jednym ze służących i z tego powodu podmiot liryczny obserwuje ich zachowanie ze sporą dozą niepokoju. Dopiero po upewnieniu się, że intencje tubylczych wojowników są przyjazne, zapanowuje upragniona harmonia. Ten stan rzeczy jednakże ma tymczasowy charakter: ostateczne „przeznaczenie”, które Szkoccy osadnicy chcieliby widzieć dla siebie samych – czyli końcowy sukces w osiedleniu się i farmerstwie w tamtym regionie – automatycznie oznacza dla Hotentotów wysiedlenie i opresję: podobnie jak inne ludy, jako niewolnicy, służący i tania siła robocza zostaną wchłonięci przez kolonialną maszynę produkcyjną. Faktycznie, ten właśnie los czekał Hotentotów, co dziś możemy stwierdzić z perspektywy historii.

W kontraście z innymi potęgami, brytyjska władza kolonialna zwykle uznawana jest za raczej łagodną, czasami wręcz liberalną. Jest to wątek, który pojawia się od *Robinsona Crusoe*, zaś Pringle opisując zachowanie Brytyjskich osadników we Wschodnim Kraju Przylądkowym zdaje się podzielać ten pogląd. We wszystkich tych przypadkach jednak, indywidualny liberalizm traci znaczenie w świetle ograniczeń ekonomicznych, które z kolei determinują przejawy ludzkiego zachowania. Staje się to szczególnie widoczne w przypadku Południowej Afryki, gdzie winą za dyskryminację rasową i nierówności społeczne powszechnie obarcza się Afrykanerów, a nie „angielskich” mieszkańców Republiki Południowej Afryki. A jednak, jak dowodzi Allister Sparks:

Tak naprawdę to Brytyjczycy stworzyli nowoczesną Republikę Południowej Afryki. Podczas gdy Afrykanerzy zostawili Europę za sobą, Anglicy przywieźli ją ze sobą. Przynosząc ze sobą duch nowego wieku, otwarli oni ekonomicznie kraj, który Afrykanerzy zaledwie spenetrowali fizycznie. Zamienili ekonomię rolniczą w „Wirtschaftswunder,” odkrywając bajeczne złoża diamentów i złota, i używając tychże do zapoczątkowania jedynej na kontynencie w pełni rozwiniętej rewolucji przemysłowej i stworzenia niezwykle silnej ekonomii.<sup>66</sup>

Tędy biegnie bezpośredni wątek od pozornie dobrotliwego zniewolenia Piętaszka przez *Crusoe* – wszystko to w imię postępu ekonomicznego – do przewinień, jakich dopuścił się brytyjski komercjalizm w stosunku do Hotentotów i innych rdzennych ludów subkontynentu. Industrializacja Południowej Afryki wymagała taniej siły roboczej w wielkich ilościach, co stało się przyczynkiem do powstania czarnego proletariatu pozbawionego praw wyborczych. Porównywal-

nym może być proces, podczas którego uprzemysłowienie nawet gęściej zaludnionych Stanów Zjednoczonych wymagało zagłady Indian. Pojedyncze przypadki odpowiedniego traktowania rdzennych mieszkańców i swego rodzaju uznanie ich wartości ludzkiej może najwyżej złagodzić cios, jednakże nie wymazuje ostatecznych konsekwencji odczłowieczenia i poddaństwa.

## 5.

Oprócz przykładów literackich ilustrujących próby ukrycia dominacji kolonialnej pod płaszczykiem ludzkiej życzliwości, co było dość łatwo zdekonstruować, istnieje całkiem spora liczba tekstów, w których sytuacja jest odwrócona i to „cywilizowani” muszą dowieść swej ludzkiej wartości, podczas gdy „dzicy” są przedstawieni jako ci, którzy spoglądają na nich cokolwiek podejrzliwie.

Fantastyka naukowa, gatunek mówiący o „zdolności ludzkiego świata do wychodzenia poza i sytuowania się naprzeciw ‘tego, o którym mowa,’”<sup>67</sup> stała się współczesnym odpowiednikiem pisarstwa podróżniczego: po tym, jak poznano i opisano każdy zakątek globu, rozległe przestrzenie międzygwiazdne zdają się być jedynymi wyobrażalnymi terenami do eksploracji. Wyobraźnia literacka musi więc zwrócić się ku przyszłości, by wymyślić nieznaną terytoria – lub konstelacje gwiazdne – zamieszkałe przez istoty, które wydawałyby się tak dziwne, jak mieszkańcy *terra incognita* zdawali się odkrywcom Nowego Świata.

Sytuacja przedstawiona w opowiadaniu Bertrama Chandlera *Klatka*<sup>68</sup> (1957) wygląda następująco: na skutek awarii technicznej statek międzygwiazdny *Lode Star* zmuszony jest do lądowania awaryjnego na odległej planecie. Warunki życiowe na gwiazdnej bezludnej wyspie są dogodne i nie wymagają żadnych skomplikowanych technik przetrwania, które musiał rozwinąć Robinson Crusoe<sup>69</sup>: klimat tam istniejący to klimat wiecznego subtropikalnego lata, a rzeczy jadalnych jest pod dostatkiem. Robinsonowie z przyszłości szybko zdają sobie sprawę, że będą musieli pozostać na odległej planecie, w związku z czym zaczynają planować swe przyszłe przetrwanie. Najważniejszą rzeczą okazuje się nie ich sukces jako grupy indywidualistów, lecz jako reprezentantów całej rasy ludzkiej, gdyż są świadomi, że będą musieli współzawodniczyć z innymi myślącymi istotami, które mogą napotkać. Dlatego też kładą nacisk na podtrzymanie swej racjonalności, która – w zgodzie z najlepszymi tradycjami oświeceniowymi – jest według nich zagwarantowana używaniem artykułowanych dźwięków jako „znaków wewnętrznych koncepcji” (John Locke) i organizacji społecznej.

Przyjmując tę definicję *animal rationale* jako istoty społecznej i zdolnej do porozumiewania się, z początku mają jak najlepsze intencje. A jednak, mimo że zewnętrzne warunki sprzyjają ich celom, wkrótce degenerują się.

Czynnikiem, który w końcu powoduje społeczny rozpad grupy jest różnica w liczbie kobiet i mężczyzn. Rozbitkowie postanawiają, iż to mężczyźni mają walczyć o kobiety, w ten sposób zapewniając prokreację, a więc przetrwanie najsilniejszych. W trakcie darwinistycznej walki o prawo do kopulacji przybywa statek z sąsiedniej planety, a scena która jawi się oczom niehumanoidalnej załozce ujęta jest następująco: „arena walki zdała się Pierwszemu Oficerowi po prostu zielonym

kręgiem, po którym białe mrówki kręciły się bezcelowo.”<sup>70</sup> Narrator komentuje pożałowania godną scenę tymi słowami: „Można usprawiedliwić załogę statku badawczego, że nie rozpoznała w rozbitkach z *Lode Star* istot myślących.”<sup>71</sup>

W związku z tym czterej rozbitkowie – jedna kobieta i trzech mężczyzn – schwytani jako przedstawiciele rzadkiego gatunku egzotycznych zwierząt, zostają zabrani na planetę badaczy, by tam być okazami w ZOO. Tu właśnie zaczynają się trudności, gdyż są traktowani „jak zwierzęta niższego gatunku”<sup>72</sup> przez członków obcej załogi, których kształty są ujęte z typowo kolonialną pogardą jako „beczki do piwa z sześcioma nogami.”<sup>73</sup> „Problemem jest [...],” jak mówi słusznie jeden z więźniów, „przekonanie tych rzeczy [...], że jesteśmy istotami myślącymi tak jak i one. Jak mogą one definiować istotę myślącą? Jak *my* definiujemy istotę myślącą?”<sup>74</sup> To właśnie stanowi problem, gdyż mowa porwanych jest postrzegana jak świergot ptaków, ich próby ułożenia twierdzenia Pitagorasa z kawałków patyków nie budzą żadnej reakcji, zaś kiedy zabierają się do plecenia koszy, by pokazać że są w stanie wyprodukować jakieś przedmioty użytkowe, strażnicy przenoszą mężczyzn i kobietę do jednej klatki myśląc, że podejmowane przez nich próby są przejawem przygotowań do okresu godowego.

Powyższe przykłady pokazują, że sytuacja uległa odwróceniu: tak jak poprzednio ciężar udowodnienia przynależności do gatunku istot racjonalnych spoczywał na rdzennych mieszkańcach, tak teraz humanoidalni odkrywcy są postawieni przed tą koniecznością. Staje się dostatecznie jasne – biorąc pod uwagę zezwierżenie i antyspołeczne zachowania ziemian – że można odrzucić wszystkie ich pretensje do racjonalności, której konwencjonalne przejawy przywołują. Stąd rodzi się pytanie, czy można mówić o jakimkolwiek wspólnym punkcie odniesienia dla racjonalności między strażnikami i porwanymi. Odpowiedź prezentowana w opowiadaniu jest o tyleż cyniczna, co niespodziewana: w klatkach, w których trzymani są ziemianie, lęgną się myszy; na prośbę kobiety mężczyźni budują skomplikowaną pułapkę, w którą łapią mysz, by następnie trzymać ją w koszu jako zwierzę-maskotkę. Nagle drzwi się otwierają, następują przeprosiny, niedawni więźniowie zostają napojeni i nakarmieni i traktowani jak goście specjali, ponieważ: „Jedynie myślące istoty [...] wsadzają inne istoty do klatek.”<sup>75</sup> To zdanie zawiera morał, ku któremu konsekwentnie została prowadzona cała historia, iście w stylu Edgara Allana Poe. Cynizm tej historii zawarty jest w zanegowaniu jakiegokolwiek utopijnej możliwości istnienia istot inteligentnych w nieskończenie rozległych przestrzeniach innych systemów gwiazdnych; istot, w porównaniu z którymi człowiek nie byłby jedynie prymitywnym członkiem plemienia przestrzeni międzygwiazdnej. Okazuje się, że nie ma żadnych intergalaktycznych Houyhnhnm dla naszych Yahoo.

## 6.

Podobne odwrócenie perspektywy jest podstawą gatunku, który w Niemczech znany jest jako „Auslandsbriefe,” co oznacza pisarstwo podróżnicze „na opak”, pisarstwo, które święciło triumfy w wieku osiemnastym, czego przykładem są *Lettres persanes* Monteskiusza bądź też *Chinese Letters* Goldsmitha. Odwróce-



nie takie jest podstawą powieści satyrycznej Christophera Hope'a *Najczarniejsza Anglia* (1996), której podtytuł brzmi następująco: „Życie i Niezwykłe Przygody Davida Mungo Booi, który żył pomiędzy Anglikami. Tak jak to opowiedział swymi słowami i sam spisał.” Tytuł ten z odniesieniem do *Crusoe* jest oczywistą aluzją do tradycji pisarstwa kolonialnego, za sprawą którego, jak określił to Montaigne pod koniec wieku szesnastego, stary świat w dość dosłowny sposób „wymyślił” nowy. Ten proces spowodowany był nieustanną potrzebą wyjaśniania zjawisk, których pojęcie przekraczało granice wiedzy, przy użyciu schematów już znanych – przez to kolonizatorzy upodabniali zjawiska nieznane do znanych lub odrzucali je całkowicie. Jedną z najczęstszych metafor w twórczości kolonialnej używanych do określania Afryki jest ciemność, np. *Czarny Ląd* Stanleya lub *Jądro ciemności* Conrada.

Całkowite odwrócenie relacji kolonialnych ma miejsce, gdy wyobrażony podróżnik z Orientu (lub innej posiadłości kolonialnej) przybywa do Europy w celu zdania raportu swoim rodakom z przedziwnych zwyczajów, które kolonizatorzy, Francuzi lub Anglicy, kultywują we własnym kraju. To co znane zostaje w sposób satyryczny zdefamiaryzowane w procesie, który potwierdza zdanie Jean Paul Sartre'a, iż jedynie wtedy, gdy przedstawimy Innemu obraz, który dla niego będzie tak samo obcy jak jego wizerunek wydaje się nam, możemy mówić o relacji opartej na wspólnej tolerancji nie zabarwionej uprzedzeniami rasowymi lub kulturowymi wynikającymi z asymetryczności związku dominacji i poddaństwa. W obecnej sytuacji, gdy Imperium kontr-odpisuje centrum, by użyć frazy ukutej przez Salmana Rushdiego, Anglia zdaje się miejscem niecywilizowanej „ciemności” budzącej strach w sercu podróżnika.

Powieść Hope'a to dziennik Davida Mungo Booi pisany w trakcie jego ekspedycji do Anglii. Jest on dalekim spadkobiercą wymarłego ludu Khoi-San, przedstawicielem jednego z niewielu ciągle żyjących klanów. Jego lud żyje na zachodnim wybrzeżu południowej Afryki zwanym Namaqualand. Z powodu długotrwałej suszy w półpustynnym rejonie Karoo oraz niesnasek z Burami, nastaly ciężkie czasy. W tych trudnych okolicznościach członkowie klanu przypominają sobie o liście, który królowa Wiktoria, nazywana „Starą Cioteczką z Diamentami we Włosach,”<sup>76</sup> wystosowała do mieszkańców Namaqualand w nagrodę za ich lojalność i wsparcie dla Brytyjczyków podczas pierwszej wojny burskiej. Klan uważa, że ma wszelkie powody, by spodziewać się od królowej brytyjskiej pomocy, dlatego też wysyła Davida Mungo Booi, swego najlepszego myśliwego, na wyprawę w nieznane rejony, tj. do Wielkiej Brytanii, uprzednio zebrawszy środki na pokrycie kosztów podróży. Scena ta w oczywisty sposób, choć w sposób parodiujący i odwrócony, odnosi się do tradycji gatunkowej pisarstwa kolonialnego z wieków osiemnastego i dziewiętnastego.

Kiedy myśliwemu udaje się dostać do Pałacu Buckingham i spotkać z królową Elżbietą, by przedstawić jej prośbę o pomoc, zdaje sobie sprawę, że jest ona ponurą, starą kobietą, tak samo pozbawioną potęgi i władzy jak kraj, którego jest monarchinią:

Stara Słonica nie była już tym, czym dawniej. Wyjmowała na noc swe kły; jej wielkie uszy były potargane; stała na nogach cały dzień, i nie byłaby w stanie nikogo zdeptać. Jaka szkoda.<sup>77</sup>

Zanim jednak dochodzi do tego smutnego punktu kulminacyjnego, David raz po raz jest zaskakiwany barbarzyństwem i obcością tubylców brytyjskich, co daje duże pole do popisu dla satyrycznego przedstawienia wszelkich aspektów brytyjskiego życia i instytucji: restrykcyjne prawa imigracyjne, Kościół Anglikański pozbawiony dawnej potęgi, dziecinnie ekscentryczna arystokracja; korupcja klasy politycznej; nieuczciwość bankierów i doradców finansowych; niewydolność kolei; represyjne podejście Anglików do seksu; wrodzony sadyzm, czego przykładem są częste przypadki przemocy wobec dzieci; brak tolerancji dla obcokrajowców, zwłaszcza kolorowych; rytualne picie w pubach; zapalczywość kibiców – wszystkie te dziwne praktyki napotyka David, gdy podróżuje coraz dalej w głąb czarnego lądu. W satyryczny sposób zostaje uwypuklona tutaj czarna strona współczesnego społeczeństwa brytyjskiego.

W końcu ślad po Davidzie niknie gdzieś w dżungli brytyjskiej codzienności i ginie on, podzieliwszy los wielu podróżników, jak chociażby Livingstone'a. Odwrócenie perspektywy umożliwione przez ten drobny zabieg staje się jasne, gdy w epilogu fikcyjny wydawca dziennika Davida (Christopher Hope) odwiedza w małym miasteczku Zwingli w Karoo jego grób, który nosi następującą inskrypcję:

Przyniesiony Przez Przyjaciół  
Zza Mórz i Lądów  
Tu Spoczywa  
David Mungo Booi  
Odkrywca  
Misjonarz  
Wojownik.<sup>78</sup>

Jest to w rzeczy samej odwrócony kolonializm, gdyż taką właśnie inskrypcję znajdujemy na pomniku Livingstone'a w Opactwie Westminsterskim. Poprzez fuzję z satyryczną konwencją *Auslanderbriefe*, pisarstwo kolonialne, dawny gatunek literacki zaprzęgnięty do rozpowszechniania ideologii kolonialnej, zostaje zaadaptowany dla potrzeb literatury postkolonialnej. W rezultacie wartości i praktyki kulturowe centrum, które w historii kolonializmu były przedstawiane jako najwyższe osiągnięcia, zostają obnażone jako nieadekwatne.

7.

Innym przykładem literackim na to, jak kolonizujący i kolonizowani postrzegają się nawzajem, jest powieść australijskiego pisarza Patricka White'a. Sytuacja wyjściowa w *Przepasce z liści* (1976) wygląda następująco: w 1836 roku protagonistka Ellen Roxburgh ze swym mężem Austinem Roxburgh znajdują się na pokładzie statku *Bristol Maid*, którym wracają do domu z Sydney, gdzie odwiedzali brata Austina, Garneta. Roxburghowie nie są, delikatnie rzecz ujmując, dobrze dobraną

parą: on, mężczyzna po pięćdziesiątce z arystokratycznymi aspiracjami, wiecznie niezaspokojony naukowiec – amator ze sporymi dochodami, ona zaś to młodsza od niego o trzydzieści lat, pełna energii kobieta, pochodząca ze wsi w Kornwalii. Historię początków znajomości i zauroczenia tych dwojga tak odrębnych ludzi czytelnik poznaje poprzez momenty odniesień do przeszłości, przeplatające się przez główny nurt akcji. Ciągłe kontrastowanie przeszłości i terażniejszości uwidacznia, jakiej metamorfozie musiała poddać się młoda kobieta, by ostatecznie stać się panią Austinową Roxburgh cieszącą się wszelkimi przywilejami wyższej klasy średniej wczesnej ery wiktoriańskiej: jak jej język – obrazowy dialekt kornwalijski czasów jej młodości – zmienia się, by stać się wygładzonym standardowym angielskim; jak nabiera ona ogłady, by prowadzić grzeczne rozmowy i zachowywać się dostojnie. W tym procesie socjalizacji zamienia się w sztuczną postać, starając się rozpaczliwie nie popełnić *faux pas*, z czego mógłby być niezadowolony jej mąż. Jednocześnie czytelnik uświadamia sobie, jaka utrata spontaniczności i jakie stłumienie seksualności kryje się za tym procesem stawania się damą. Kilka wzmianek świadczy o tym, że małżeństwo z Austinem jest dla Ellen niesatysfakcjonujące tak pod względem seksualnym, jak i emocjonalnym, co na poziomie akcji powieści doprowadza do gwałtownego wybuchu namiętności między nią a jej szwagrem Garnetem. Poza tym jednym oczywistym aktem transgresji Ellen bardzo się stara, by jej zachowanie było zgodne z jej pozycją społeczną.

To tyle jeśli chodzi o wypadki wcześniejsze. Podróż do Anglii zostaje przerwana, gdy *Bristol Maid* dostaje się w obszar sztormu na południowy zachód od Australii. Po kilku uciążliwych tygodniach w łodzi ratunkowej rozbitkowie, wśród nich także państwo Roxburgh, dobijają do brzegu. Nieomal natychmiast po zejściu na ląd zostają zaatakowani przez grupę Aborygenów. Kilku członków załogi ginie, w tym i Austin Roxburgh, reszta rozprasza się i spotyka śmierć później, zaś Ellen zostaje porwana przez „dzikich”, jak określa poprzez całą narrację rdzennych mieszkańców, zgodnie z realiami historycznymi.

Tak zaczyna się jej męczeństwo: pozbawiona ubrania, całkowicie zdana na łaskę plemienia, staje się kimś w rodzaju niewolnicy jednego z klanów, z których składa się plemię. Ten układ – biała kobieta jako bezradna ofiara dzikich – przywołuje trop, który oddziaływał z niezwykłą skutecznością na wyobrażenia spotkań kolonialnych ze względu na związane z nim seksualne fantazje, co udowodnił Frantz Fanon w psychoanalitycznej interpretacji wariacji rasistowskich na temat mitu *la belle (blanche) et la bête (noire)*. W tradycji powieści dziewiętnastowiecznej, los, który czeka panią Roxburgh byłby określony mianem „gorszego od śmierci.” W kontekście przywołanych konwencji kolonialnych Ellen w rozumiały sposób postrzega tubylców jako istoty na najniższym poziomie zezwierzęcia, i co jakiś czas zauważa, w jak niewiarygodnie prymitywnych warunkach żyją ci zbieracze i myśliwi – brud, ciągły brak jedzenia, bezmyślne okrucieństwo, z którym traktują swą ofiarę. Ellen określa niejednokrotnie swych prześladowców mianem „dręczycieli,” którzy używają jej jak egzotycznego zwierzęcia pociągowego, i które karmią resztkami swych marnych posiłków.

W tych warunkach nie jest niczym zaskakującym, że pod jej uniwersalizującym spojrzeniem Aborygeni reprezentują wyjątkowo groteskowe odstępstwo od ludzkiej normy: „Pani Roxburgh, obserwując zachowanie tych istot ludzkich, z upragnieniem szukała w nim dowodów pewnego duchowego ładu, ale nic takiego nie znajdowała [...],”<sup>79</sup> tak komentarz narratora określa jej uczucia. W tej sytuacji jednak budzi się w niej jej duch przetrwania: „Ale nie umrze, nie powinna umrzeć, chociaż nie umiała sobie wytłumaczyć, dlaczego, skoro odebrano jej wszystko, co najbardziej kochała i ceniła.”<sup>80</sup> To postanowienie przybiera formę *élan vital*, zaś z jej osobowości coraz silniej wyłania się wiejska dziewczyna, którą kiedyś była, i która przywykła do zmagania się z przeciwnościami losu. We frazie powyższej uwidacznia się znaczący zwrot, jaki następuje na poziomie narracji, gdyż nie jest już ona określana z nieomal ceremonialną ironią jako pani Roxburgh, lecz nazywana panieńskim nazwiskiem, Ellen Gluyas. Inną wskazówką co do jej powrotu do wcześniejszej tożsamości jest ponownie używanie dialektu z jej młodości. Walcząc o przetrwanie, co oznacza ciągle zmaganie się z głodem, zostaje ona „poniżona do kondycji zwierzęcia,”<sup>81</sup> jak określa to głos narratora, która to kondycja nie różni się niczym od tej, w której żyją tubylcy. Ellen szybko przewycięża wstręt i chciwie pożera wszystko to, co nadaje się do jedzenia, lub też cokolwiek członkowie plemienia dla niej zostawiają: ości, szkielety szczurów, larwy, robaki, małe węże.

W pewnym momencie bohaterka napotyka ślady rytualnej uczty kanibalskiej, z której była wykluczona przez plemię. Kiedy potyka się o przedmiot, w którym rozpoznaje ludzką kość udową, jej pierwszą reakcją jest cywilizowane „obrzydzenie.”<sup>82</sup> Reakcja ta nie różni się niczym od odrazy Robinsona Crusoe, podobnie też Ellen postrzega je jako kolejny dowód na degradację Aborygenów do poziomu zwierząt. Jednakże później, po chwili wahania, nachodzą ją wątpliwości:

Postąpiła zupełnie inaczej: schyliła się i podniosła ten okropny przedmiot. Na kości było jeszcze kilka strzępów na pół surowego mięsa i przypalonego tłuszczu. Zdrętwiałe ze zgrozy ciało i niemal dosłyszalnie dygocące nerwy ostrzeżały ją przed tym, co miała za chwilę zrobić, co już właśnie robiła. Podniosła do ust kość, szarpała zębami przywarte do niej ochłapy, spazmatycznie łykała duże kęsy, pewna, że gardło je odrzuci. Nic takiego jednak się nie stało. Cisnęła kość na ziemię dopiero wtedy, gdy ogryzła ją do czysta; wolno poszła dalej śladami swych ludożerczych mistrzów.<sup>83</sup>

Ten moment staje się punktem zwrotnym w jej relacjach z plemieniem: od tej pory ona sama uznaje się za członkinię klanu, zostaje wybrana, by dołączyć do haremu klanu i uczestniczyć we wszystkich rytuałach. Zdaje sobie sprawę, że te wszystkie zachowania, które początkowo wydawały jej się chaotycznym zachowaniem dzikich, tak naprawdę podlegają skomplikowanym zasadom społecznym, na które pozostawała ślepa. Potwierdza to jedynie człowieczeństwo Aborygenów. Dalsza część historii toczy się szybko: z pomocą Jacka Chance, zbiegłego

skazańca, Ellen wraca do cywilizacji, do małego brytyjskiego garnizonu w Zatoce Moreton i po okresie wypoczynku postanawia osiąść w Sydney.

Wedle założeń gatunkowych Robinsonady, lub opowieści o życiu na bezludnej wyspie – a w ramach tej tradycji możemy umiejscowić *Przepaskę z liści* – fakt, że Ellen przyjmuje sposób życia swoich prześladowców z pełnym przekonaniem i zaangażowaniem, może być postrzegany jako zaniedbanie obowiązków i odstępstwo od norm cywilizacyjnych, które jej zostały narzucone: Ellen może być postrzegana jako ta, która zawiodła swoich pobratymców. Tekst jednak nie pozwala na tak negatywną ocenę postępowania protagonistki. Wręcz przeciwnie, musi ona zrewidować swój system wartości w świetle wcześniejszych doświadczeń. Odrzuca początkowe uprzedzenia względem tego, co uważała za wrodzoną brutalność Aborygenów.

Kiedy dla plemienia przychodzą, nawet według ich „prymitywnych” standardów, ciężkie czasy, komentarz narratora określa podejście Ellen: „Całe życie obracało się teraz wokół poszukiwań jada, co wygłodniałej pani Roxburgh wydawało się jedynym racjonalnym sposobem egzystencji.”<sup>84</sup> Jest to relatywizm w czystej postaci, ponieważ to, co do tej pory uważała za prymitywizm kultury Aborygenów, jest niezwykle inteligentnym i funkcjonalnym sposobem radzenia sobie z trudami egzystencji. Powyższy cytat brzmi dalej tak: „Bądź co bądź uznawała taką odpowiedź na problemy bytu, dopóki jej nie wtajemniczono w obyczaje i zalety bardziej wykwintnego świata.”<sup>85</sup> Można by wysnuć z powyższego uniwersalną konkluzję: kiedy ludzie muszą zmagać się z trudami przeżycia, czy są Aborygenami w australijskim buszu, czy też rolnikami w Kornwalii, życie staje się walką, a jego struktura – jeśli wniknie się pod powierzchowne różnice – jest porównywalna, zwłaszcza biorąc pod uwagę pewne uniwersalne wymogi podstawowej natury ludzkiej.

W świetle powyższego, gdy Ellen bierze udział w rytuale tańca, śpiewu i kopolacji, któremu oddaje się plemię, w jej umyśle wydarzenie to miesza się ze wspomnieniem wiejskiej zabawy, w której uczestniczyła jako dziewczyna w Kornwalii. Innymi słowy: jeśli wszystkie kultury mogą być rozumiane jako odpowiedź na specyficzne wymogi klimatyczne, geograficzne, itd., wtedy kultury te mają równą wartość. Ten funkcjonalny uniwersalizm da się wyjaśnić na przykładzie jednego teoretycznego podejścia do problemu różnicy: strukturalna antropologia Claude’a Lévi-Straussa tłumaczy, iż kognitywne i społeczne struktury Indian amazońskich nie różnią się od tych kultur, które zdają się być lepiej rozwinięte. Wręcz przeciwnie, badając tak zwane kultury prymitywne, zyskuje on wgląd w uniwersalne struktury myślenia podzielane przez całą ludzkość. Ustanawiając bliskie pokrewieństwo między życiem na wsi w dziewiętnastowiecznej Wielkiej Brytanii i kulturą Aborygenów White zdaje się opierać nieświadomie na tym właśnie modelu.

Dyskursywna prezentacja Innego w powieści może być ujęta następująco: w kontekście społeczeństwa angielskiego tamtej ery Ellen Gluyas, podobnie jak i inni reprezentanci klas niższych, ma status Innego lub „dzikiego”. Inny, jak to

określa Foucault, jest poddany procesowi „wewnętrznej” kolonizacji, konsekwencją czego jest „normalizacja” Ellen. Jej edukacja jako damy może być przykładem tego procesu. W terminologii psychoanalitycznej, jej ponowne przyjęcie barbarzyńskiego sposobu życia wśród plemienia tubylców może być postrzegane jako uwolnienie nieświadomego Innego, lub „dzikiego”, z okowów represji: „L’ autre, c’est mon (propre) inconscient,”<sup>86</sup> jak to określa Julia Kristeva. To co wydaje się złe lub złowrogie w Innym jest głęboko skrywane w nas samych. Fakt, iż Ellen Gluyas postrzega swój powrót do barbarzyństwa jako odkrycie swego prawdziwego ja oraz jej sceptycyzm co do błogosławieństw brytyjskiej cywilizacji, zdaje się potwierdzać ten pogląd.

## 8.

Coś wtedy zrozumiałem. Afryka była nie tyle miejscem, ile *przygodą*, którą [Anglicy] wymyślili po tym, jak tam przybyli. Prawda nigdy nie przeszkadzała im odczuwać przyjemności płynącej z pewności. Ta mądra polityka zapewniała im postęp w Afryce przez pokolenia, gdy poglądy były tak ustalone, że żadne doświadczenie nie mogło im zaprzeczyć. Jak inaczej można wytłumaczyć, że starali się tak bardzo i zdołali osiągnąć tak niewiele?<sup>87</sup>

Takie są przemyślenia Davida Mungo Booi co do siły inwencji zaangażowanej w spotkanie kolonialne pomiędzy dominującym i zdominowanym<sup>88</sup>, których literackie przykłady właśnie zanalizowaliśmy: jak widzieliśmy, rzekomo pozytywna ocena kolonizowanych w powieściach Defoe i Coopera czy też wierszu Pringle’a ani na jotę nie przekreślają twardych warunków dominacji. Wręcz przeciwnie, relatywizujące próby, by z niejaką pogardą nadać tubylcom pewien status ludzki, zdają się mieć nie tyle charakter filantropijny, ile są typową strategią kolonialną: pozycja jednostki zdominowanej musi być zredukowana na tyle, by usprawiedliwić proces podboju kolonialnego i dominacji ze wszelkimi przejawami niesprawiedliwości, jak widzieliśmy w pierwszej części eseju. To pomniejszanie wartości kolonialnego Innego rodzi jednak dylematy: jak usprawiedliwić wysiłki instruowania i cywilizowania dzikich, które pokrywają warstwę bardziej podstawowych, materialnych motywów działań kolonialnych, jeśli Inni są nieodmiennie dzikimi? Trzeba nadać im przynajmniej ślady natury ludzkiej tak, aby w ogóle byli w stanie korzystać z dobrodziejstw cywilizacji europejskiej.<sup>89</sup>

Najbardziej efektywnym sposobem na przeciwstawienie się uniwersalizującym tendencjom, które są podstawą słabych prób relatywizowania kultur rdzennych, jest odwrócenie perspektywy, co widać na współczesnych przykładach przywołanych powyżej: w opowieści fantastyczno-naukowej Chandlera i w satyrze Hope’a to właśnie wartość kultury kolonizatorów jest poddana w wątpliwość, zaś w powieści White’a zostaje zakwestionowane samo znaczenie procesu ontogenetycznego. Ujmując powyższe w terminach Foucault można twierdzić, iż wcześniejsze przykłady literackie są zakodowaniem sposobu myślenia charakterystycznego dla ery klasycznej, z jej upodobaniem dla ustalonego nazewnictwa i ściśle

określonych taksonomii, podczas gdy późniejsze teksty są przykładem „la pensée moderne,” dzięki czemu związek ontologiczny między słowami a rzeczami został rozwiązany, dając ujście sceptycznej świadomości, iż świat jest wytworem ludzkiego umysłu. Strukturalizm wyczuwalny w powieści White’a może być dowodem na to, że: „Le structuralisme n’est pas une méthode nouvelle; il est la conscience éveillée et inquiète du savoir moderne.”<sup>90</sup> To przebudzenie zarówno świadomości, jak i sumienia w końcu doprowadza do obalenia wszelkich hierarchii rasowych i kulturowych.

Przełożyła Katarzyna Nowak

## Przypisy:

<sup>1</sup> Przeł. Zbigniew Białas.

<sup>2</sup> Wiliam Shakespeare, *Burza*, II.2, przeł. Maciej Słomczyński, Kraków, Wydawnictwo Zieleny Sowa 2000.

<sup>3</sup> Salman Rushdie, *The Satanic Verses*, London, Viking 1988, s. 168 (przeł. K. Nowak).

<sup>4</sup> Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Seuil 1966, s. 15

<sup>5</sup> Stephen Greenblatt, *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*, Oxford, Oxford University Press 1992, s. 23.

<sup>6</sup> Używam tego terminu w znaczeniu rozwiniętym przez Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London, Routledge 1992, s. 6, choć Urs Bitterli, *Die “Wilden” und die “Zivilisation.” Die europaisch-ueberseeische Begegnung*, Muenchen, dtv Wissenschaft 1982, proponuje o wiele bardziej rozbudowaną analizę rozmaitych typów kontaktów kulturowych między kolonizatorami a kolonizowanymi (por. s. 81–179 jego szkicu). Fakt, że ta wspaniała książka nigdy nie jest cytowana przez kolonialnych krytyków anglo-amerykańskich jest dowodem na ciągłe ograniczenia etnocentryczne nawet w tej społeczności.

<sup>7</sup> Tzvetan Todorov, *La conquête de l’Amérique. La question de l’autre*, Paris, Seuil 1982, s. 186.

<sup>8</sup> Homi K. Bhabha, *Representation and the Colonial Text: A Critical Exploration of Some Forms of Mimeticism*, w: *The Theory of Reading*, red. F. Gloversmith, Brighton, Harvester 1984, s. 93–122; ten cytat: s. 119.

<sup>9</sup> Bhabha, *Representation*, s. 119.

<sup>10</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit 1967, s. 312.

<sup>11</sup> Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La reflexion francaise sur la diversite humaine*, Paris, Seuil 1989, s. 32.

<sup>12</sup> Homi K. Bhabha, *The other question: difference, dissemination and the discourse of colonialism*, w: *Literature, Politics and Theory. Papers from the Essex Conference 1976–1986*, red. F. Barker Colchester, University of Essex 1980, s. 148–172, ten cytat: s. 154.

<sup>13</sup> David Wong, *Relativism*, w: *A Companion to Ethics. Blackwell Companions to Philosophy* Oxford, Blackwell 1991, s. 442–450; ten cytat: s. 448.

<sup>14</sup> Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil 1952, s. 91.

<sup>15</sup> Por. Todorov, *La conquête de l’Amérique*, s. 192–193.

<sup>16</sup> Fanon, *Peau noire*, s. 148.

<sup>17</sup> Fanon, s. 148.

<sup>18</sup> Por. Frederic Jameson, *Imaginary and Symbolic in Lacan*, „Yale French Studies”, vol. 55–56 (1977), s. 338–395; zwł. s. 374–380.

<sup>19</sup> Fanon, *Peau noire*, s. 89.

<sup>20</sup> Fanon, s. 95.

<sup>21</sup> Glenn Jordan, Chris Weedon, *Marking Difference, Asserting Power: The Cultural Politics of Racism*, w: *Cultural Politics. Class, Gender, Race and the Postmodern World*, Oxford, Blackwell 1995, s. 251–314; ten cytat: s. 373.

<sup>22</sup> Heinrich Fink-Eitel, *Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte*, Hamburg, Junius 1994, s. 110.

<sup>23</sup> Catherine Belsey, *Critical Practice*, London, Routledge 1980, s. 106.

<sup>24</sup> Daniel Defoe, *Przypadki Robinsona Kruzoe*, przeł. Józef Birkenmajer, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy 1974, s. 142.

<sup>25</sup> Defoe, *Robinson Crusoe*, s. 151.

<sup>26</sup> Jürgen Schläger, *Die Robinsonade als frühbürgerliche 'Eutopia'*, w: *Utopieforschung*, red. W. Vobamp, 3 vols. Frankfurt am Main, Suhrkamp 1985, II., s. 279–289.

<sup>27</sup> Defoe, s. 128.

<sup>28</sup> Defoe, s. 51.

<sup>29</sup> Patrick Brantlinger, *Crusoe's Footprints. Cultural Studies in Britain and America*, London, Routledge 1990, s. 2.

<sup>30</sup> Emmanuel Lévinas, *La trace*, w: *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana 1972, s. 57–63; ten cytat: s. 63.

<sup>31</sup> Defoe, s. 160.

<sup>32</sup> Defoe, s. 161.

<sup>33</sup> W kwestii dodatnich i ujemnych cech uniwersalizmu i relatywizmu w odniesieniu do różnych kultur por. Todorov, *Nous et les autres*, s. 21–31 i s. 505–524: relatywizm, choć nawet początkowo stosowany w dobrej wierze, skutkuje w odmawianiu Innemu człowieczeństwa; uniwersalizm zaś, nawet jeśli łatwo nabiera cech dyskryminującego etnocentryzmu, ma tę zaletę, jeśli odpowiednio zastosowany, by zwracać uwagę na cechy wspólne, włączając w ten sposób Innego w kategorię ludzkości.

<sup>34</sup> Defoe, s. 165.

<sup>35</sup> Defoe, s. 166.

<sup>36</sup> Defoe, s. 167.

<sup>37</sup> Defoe, s. 197.

<sup>38</sup> Defoe, s. 200.

<sup>39</sup> Defoe, s. 135.

<sup>40</sup> Defoe, s. 230.

<sup>41</sup> Fanon, *Peau noire*, s. 102.

<sup>42</sup> Defoe, s. 197.



- <sup>43</sup> Defoe, s. 262.
- <sup>44</sup> Defoe, s. 262.
- <sup>45</sup> Karl-Heinz Kohl, *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1986, s. 38.
- <sup>46</sup> James Fenimore Cooper, *Pogromca zwierząt*, przeł. Kazimierz Piotrowski, Warszawa, Iskry 1956, s. 49.
- <sup>47</sup> Cooper, s. 49.
- <sup>48</sup> Cooper, s. 49–50.
- <sup>49</sup> Cooper, s. 59.
- <sup>50</sup> Cooper, s. 50.
- <sup>51</sup> Cooper, s. 50.
- <sup>52</sup> Cooper, s. 50.
- <sup>53</sup> Todorov, *Nous et les autres*, s. 510.
- <sup>54</sup> Cooper, s. 59.
- <sup>55</sup> Cooper, s. 59.
- <sup>56</sup> Por. Todorov, *Nous et les autres*, s. 514.
- <sup>57</sup> Cooper, s. 125.
- <sup>58</sup> Por. Henry Nash Smith, *Virgin Land. The American West as Symbol and Myth*, New York, Vintage 1950, i Arthur K. Moore, *The Frontier Mind*, New York, McGraw-Hill 1963.
- <sup>59</sup> Nash Smith, s. 59.
- <sup>60</sup> Nash Smith, s. 59.
- <sup>61</sup> *Poems of Thomas Pringle*, red. E. Pereira and M. Chapman, Pietermaritzburg, Univeristy of Natal Press 1989, s. 25–33.
- <sup>62</sup> Por. Dirk Klopper, *Politics of the Pastoral: The Poetry of Thomas Pringle, English in Africa*, vol. 17 (1990), s. 21–59.
- <sup>63</sup> Przeł. Zbigniew Białas.
- <sup>64</sup> Klopper, s. 37.
- <sup>65</sup> Por. Noel Mostert, monumentalne dzieło *Frontiers. The Epic of South Africa's Creation and the Tragedy of the Xhosa People*, New York, Alfred A. Knopf 1992.
- <sup>66</sup> Allsiter Sparks, *The Mind of South Africa. The Story of the Rise and Fall of Apartheid*, London: Mandarin Paperbacks 1991, s. 46.
- <sup>67</sup> George Steiner, *After Babel*, New York, Oxford University Press 1975, s. 61.
- <sup>68</sup> Bertram Chandler, *The Cage*, w: *Yet More Penguin Science Fiction*, red. B. Aldiss, Harmondsworth, Penguin 1964, s. 112–124 (przeł. K. Nowak).
- <sup>69</sup> W kwestii konwencji gatunkowych opowieści o bezludnej wyspie bądź Robinsonadzie por. Erhard Reckwitz, *Die Robinsonade. Themen und Formen einer literarischen Gattung*, Amsterdam, B.R. Gruener 1975.
- <sup>70</sup> Chandler, s. 119.
- <sup>71</sup> Chandler, s. 112.
- <sup>72</sup> Chandler, s. 112.

- <sup>73</sup> Chandler, s. 120.
- <sup>74</sup> Chandler, s. 120.
- <sup>75</sup> Chandler, s. 124.
- <sup>76</sup> Christopher Hope, *Darkest England*, London, Picador 1996, s. 5 (Przeł. K. Nowak).
- <sup>77</sup> Hope, s. 262.
- <sup>78</sup> Hope, s. 281.
- <sup>79</sup> Patrick White. *Przepaska z liści*, przeł. Maria Skibniewska, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy 1980, s. 234.
- <sup>80</sup> White, s. 239.
- <sup>81</sup> White, s. 252.
- <sup>82</sup> White, s. 258.
- <sup>83</sup> White, s. 258.
- <sup>84</sup> White, s. 240.
- <sup>85</sup> White, s. 240.
- <sup>86</sup> Julia Kristeva, *Etrangers í nous-mêmes*, Paris, Fayard 1988, s. 271.
- <sup>87</sup> Hope, *Darkest England*, s. 162.
- <sup>88</sup> Dla dalszej analizy tego procesu zob. dogłębne studium Zbigniewa Białasa, *Mapping Wild Gardens: The Symbolic Conquest of South Africa*, Essen, Verlag Die Blaue Eule 1997.
- <sup>89</sup> Por. Todorov, *La conquête de l'Amérique*, s. 186–212, w powyższej kwestii.
- <sup>90</sup> Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard 1966, s. 221.