

## Goytisoló w Marrakeszu. Pisarstwo transkulturowe jako wyjście z dylematów „małych literatur”

Aktualna literatura stoi pod znakiem wielokierunkowych przemieszczeń: bądź to realnych, bądź też wewnętrznych migracji, aktów porzucenia, wygnania i ucieczki. Na planie teoretycznym do uchwycenia tego nowego stanu rzeczy dąży powstający kierunek studiów transkulturowych. Termin, zaproponowany w nieco innym znaczeniu przez kubańskiego eseistę Fernanda Ortiza już kilkadziesiąt lat temu<sup>1</sup>, odnosi się obecnie najczęściej do rosnącej grupy pisarzy wykorzenionych, kosmopolitycznych, migrantów z wyboru. Upatrują oni nowego wymiaru indywidualnej wolności w transgresji prowadzącej ich poza kategorie i waloryzacje właściwe kulturze, w jakiej wyrosli; zmagają się z ciężarem zdeterminowania przez własne korzenie. Co więcej, kluczowe pojęcie „kulturowej mobilności”, czyli zdolności do przemieszczania się i funkcjonowania w zróżnicowanych i odległych od siebie kontekstach, jest odnoszone zarówno do pisarzy jako twórczych jednostek dokonujących aktów transgresji, jak i do samych tekstów wykazujących zdolność do oddziaływania w różnych kontekstach oraz krążenia w globalnym obiegu, wynoszącym je daleko poza granice kultur, w jakich pierwotnie zaistniały, i kulturowych kodów, w jakich mogły być pierwotnie odczytywane. Otwiera to zupełnie nowe perspektywy przed literaturą jako działalnością twórczą oraz przed literaturoznawstwem, stającym przed wyzwaniem badania tekstów przekraczających kulturowe uwarunkowania lektury.

Pozostaje kwestią otwartą, czy transkulturowy wymiar dzieła literackiego wyłania się dopiero współcześnie, czy też istniał od zawsze, a obecne

---

<sup>1</sup> Fernando Ortiz (1881–1969) używał pojęcia transkulturowości już w latach 40. XX w. Chodziło mu o zjawisko specyficznej konwergencji kulturowej zachodzącej w warunkach kolonialnych i postkolonialnych, widocznej chociażby w formach „czarnej” kultury kubańskiej, które badał z perspektywy etnomuzykologicznej i antropologicznej.

czasy jedynie nasilają potencjał mobilności i stwarzają dla niej nowe warunki. Transkulturowość pisarstwa wyrasta z niepowtarzalnych doświadczeń jednostkowych, obejmujących okoliczności zarówno życiowe, jak i intelektualne. Do tych pierwszych można zaliczyć dobrowolne oraz wymuszone przemieszczenia w przestrzeni geograficznej, wygnania, ucieczki z opresyjnych kontekstów czy zwyczajne podróże, ale także wystawienie na kulturową różnorodność obecną w metropoliach współczesnego świata. Do drugiej kategorii należałoby zaś włączyć celowo wypracowaną wielojęzyczność, przeświadczenie o kulturowej dysjunkcji i własnym wyizolowaniu ze wspólnoty, świadome rozwijanie wielorakich, elastycznych tożsamości czy programową nieprzynależność, wynikającą z jakiegoś wyższego systemu wartościowania. W obu tych znaczeniach transkulturowość można uznać za wymiar obecny od zawsze. Transreligijna aspiracja mogła stanowić część umysłowości andaluzyjskiego mistyka, dostrzegającego wielość dróg prowadzących do doświadczenia Absolutu, a programowe odcięcie się od własnej przynależności mogło być próbą przełamania barier dzielących wspólnoty pogrążone w konflikcie. Z kolei współczesne dążenie do przełamania kulturowych automatyzmów może wynikać z aspiracji transhumanistycznej, pragnienia osiągnięcia wyższego wymiaru człowieczeństwa. W takim wypadku chodziłoby nie tylko o wykroczenie poza granice pojedynczej kultury, lecz także o przekroczenie kulturowości jako podstawowego ograniczenia wynikającego z kondycji ludzkiej. Niezdolność do podzielenia takiego rozumienia świata, w jakim żyje obcy, uwarunkowana przez istnienie kulturowych filtrów oddzielających jednostkę od wielu obszarów cudzego doświadczenia, stanowi przecież istotne ograniczenie emocjonalne, poznawcze, rozwojowe. Tak czy inaczej, we współczesnym świecie dochodzi do przełamania tradycyjnego rozumienia wielu pojęć związanych z przynależnością kulturową i wspólnotową, w tym do rewaloryzacji „wygnania”, które nie jest już ani krzywdą, ani karą, lecz dobrowolnie podjętą, pozytywnie określaną kondycją. Niesie ona obietnicę nowego wymiaru wolności oraz pogłębienia perspektywy refleksyjnej.

W ciągu ostatniego ćwierćwiecza nastąpiło odejście od monolitycznych i esencjalistycznych koncepcji tożsamości. Pod koniec lat 90. ubiegłego stulecia Amin Maalouf, pisarz i myśliciel ukształtowany przez tragedię konfliktu libańskiego, przeciwstawiał się poszukiwaniu tożsamości jasno rozgraniczonych i jednoznacznych, gdyż są one wyłącznie sztucznymi konstruktami, odbiegającymi od organicznego funkcjonowania tożsamości złożonych i wielorakich: „Nieustannie kładłem nacisk na to, że tożsamość składa się z wielu przynależności. Za równie konieczne uważam podkreślenie faktu, iż jest ona niepodzielna i powinniśmy ją traktować

jako całość [...]. Jest rysunkiem na napiętej skórze” (Maalouf, 2002: 34). Z drugiej strony, myśl, że kosmopolityzm jest coraz powszechniejszym sposobem funkcjonowania człowieka w aktualnym świecie wielokrotnie pojawiała się też w studiach nad procesami globalizacyjnymi i ich filozoficznymi reperkusjami. Kwame Anthony Appiah wskazał na nierozwiązywalność dylematów etycznych jednostki rzuconej w charakterystyczne dla zglobalizowanego świata konteksty, w których współistnieją wzajemnie relatywizujące się układy norm, skoro „jest kilka wartości, które są i powinny być uniwersalne, tak jak istnieje całe mnóstwo wartości, które są i muszą pozostać lokalne” (Appiah, 2008: 20). Z kolei Arjun Appadurai (por. 2005) pisze o świecie, w którym nie tylko granice państwowe tracą ważność wobec globalnych przepływów kapitałowych, lecz także wyobrażone granice ojczyzn ustępują miejsca przebiegającym ponad nimi granicom wspólnot afektu. Wyłania się więc obraz świata zdominowany przez powszechność kulturowych przemieszczeń. Odpowiedzią na ten stan jest swoisty „transkulturowy stan ducha”, nacechowany nie zagubieniem czy bezradnością, lecz podjęciem wyzwania indywidualnych poszukiwań wyższego porządku symbolicznego, etycznego i estetycznego. Dochodzi do przewyciężenia fragmentacji, konfliktogennych rozgraniczeń, a także do rozwiązania schizomorficznej figury hybrydy, którą uznawano za charakterystyczną dla ponowoczesności. Wraz z kondycją transkulturową wyłania się nowa synteza, niosąca poczucie pomnożenia kulturowego i cywilizacyjnego bogactwa dzięki całkowitemu anulowaniu kategorii obcości, a zarazem dzięki wygaśnięciu kulturowego odruchu odrzucenia tego, co obce. Ciężkim próbom etycznym i wielkim wyzwaniom towarzyszą więc wielkie obietnice.

Transkulturowy pisarz wciela się w nakreśloną przez Edwarda Saida sylwetkę intelektualisty, krytyka kultury powołanego do zajęcia pozycji niejako wobec niej zewnętrznej. Tylko takie usytuowanie pozwala bowiem na oparcie się dominującym „obrazom, oficjalnym narracjom, uzasadnieniom narzuconym przez coraz potężniejsze media”<sup>2</sup> (Said, 1994: 16). Odchodząc od wszechobecnych w jego rodzimej kulturze światobrazów, intelektualista skazuje się dobrowolnie na osamotnienie, a zarazem na wewnętrzne, nierzadko najzupełniej dosłowne wygnanie. Zarazem wypełnia jednak niezwykle istotną misję, polegającą na demaskowaniu zbiorowego samozadowolenia, fałszu czy zlegitymizowanych w danym porządku kulturowym form przemocy, których nikt oprócz niego nie kwestionuje. Jednocześnie wprowadza do debaty skazane na milczenie, stłumione, mniejszościowe

---

<sup>2</sup> Fragmenty tekstów nieopisane inaczej w informacji bibliograficznej podaję we własnym przekładzie.

głosy, których jest rzecznikiem. Wypełnienie tak rozumianej misji okazuje się częstokroć zadaniem tyleż ważnym, co niewdzięcznym, a doniosłość intelektualisty nierzadko można zmierzyć z dużym przybliżeniem głębokością kontrowersji, jakie wywołuje. Zmuszając do przemyślenia idei uznawanych za oczywiste, zbiorowo przeżywanych emocji i kategoryzacji, przyjmowanych przez członków danej kultury w sposób bezrefleksyjny, intelektualista wywołuje dyskomfort i wybija swych ziomków z pozornie gładkiego, bezbolesnego funkcjonowania mającego u podstaw wierność powszechnie przyjmowanym pewnikom.

W transkulturowym pisarstwie może chodzić również o coś więcej, a mianowicie o wzbogacenie i otwarcie rodzimej kultury, którego można dokonać – paradoksalnie – tylko przez jej porzucenie. Rosyjsko-amerykański badacz Michaił Epstein nawiązuje do Bachtinowskiej koncepcji egzotopii i nawołuje do zajęcia stanowiska poza i ponad kulturą, gdyż tylko ono pozwala na jej pełny ogląd. Proponuje wieloaspektową definicję zmierzającą do uchwycenia wyróżników kondycji transkulturowej i łączących się z nią specyficznych prerogatyw poznawczych:

Transkultura jest „byciem ponad” w stosunku do całego królestwa kultury, uprzywilejowanym miejscem sprzyjającym jej rozumieniu. Transkultura jest sferą wszystkich możliwych różnic w stosunku do istniejących kultur w tym zakresie, w jakim je postrzegamy i dystansujemy się wobec nich. Transkultura nie może być opisywana w pozytywnych kategoriach, takich jak zespół specyficznych symboli kulturowych, norm i wartości; zawsze wymyka się definicji. Jest apofatycznym królestwem tego, co „kulturowe” poza jakąkolwiek pojedynczą kulturą lub tożsamością kulturową. Jest najbardziej radykalną ze wszystkich możliwych form kulturowego „bycia ponad”. Nigdzie nie „ma miejsca”, lecz jest potencjałem przemieszczenia. (Epstein, 2009: 332)

Warunkami pogłębionego rozumienia kultury są zatem wykorzenie, wygnanie, wychodźstwo, znalezienie się poza jej symbolicznymi, a poniekąd także realnymi granicami geograficznymi czy politycznymi. Uzyskanie „egzotopicznej” świadomości otwiera nowe perspektywy krytyczne i kreatywne, nic więc dziwnego, że pojawia się pokusa zajęcia właśnie takiej pozycji. Jak dowodzi Arianna Dagnino (por. 2012), ta „twórcza dyspatriacja” stanowi podstawę „alternatywnego dyskursu kulturowego”, który zyskuje coraz większą popularność, nawet jeśli z natury rzeczy jest on – zdaniem badaczki – tworzony przez niezwykle wąską grupę w obrębie ogromnej populacji migrantów, z którymi mamy do czynienia we współczesnym świecie.

Wyłonienie się perspektywy transkulturowej nie jest więc wyłącznie wypadkową przemian świata zglobalizowanego, w którym pojawia się

rosnąca rzesza ludzi zmuszonych przez polityczne i ekonomiczne uwarunkowania do porzucenia ojczyzn, a tym samym doświadczających wyrwania z porządków kulturowych, w jakich zostali wychowani. „Twórcza dyspatriacja” to przede wszystkim proces intelektualny, dobrowolnie pożyty projekt kulturowej dekonstrukcji. Za każdym razem stanowi ona przedsięwzięcie niezwykle radykalne, a przy tym indywidualne, przeżywane w osamotnieniu, obciążone ogromnym ryzykiem osobistym, również na planie duchowym i etycznym. Jego ostateczną stawką jest jednak nie tylko urzeczywistnienie w pełni potencjału wolności oraz niezawisłości, na jaką może zdobyć się jednostka ludzka, lecz także wzbogacenie kultury, którą owa jednostka porzuca, by jednocześnie dostarczyć nowej krytyki oraz unikalnego oglądu kulturowych wyróżników i ograniczeń. Uwidaczniają się one dopiero z pozycji wychodźcy, renegata, dysydenta.

Los każdego z kulturowych „dyspatriantów” jest zatem niepowtarzalny; ich drogi krzyżują się i splatają ze sobą, lecz rzadko biegają równolegle. Razem tworzą wszakże plejadę, w której można uchwycić niemało zbieżności. Pierwszą możliwą do zauważenia prawidłowość stanowi podążanie w kierunku przeciwnym do masy zwykłych migrantów. Juan Goytisolo jest przykładem takiej postaci płynącej pod prąd masowego ruchu ludności. W przeciwieństwie do tych, którzy starają się – nierzadko z narażeniem życia – przepłynąć Morze Śródziemne, by przedostać się z ubożego Południa na bogatą Północ, pisarz wybiera kierunek odwrotny. Porzuca zamożną i szczęśliwą Europę, by osiedlić się w Maghrebie. Warto przyjrzeć się bliżej intelektualnym uwarunkowaniom tej niezwyklej przeprowadzki.

Skąd więc Goytisolo w Marrakeszu? Pisarz urodził się w 1931 r. w Barcelonie, a więc w jakimś sensie jest „potencjalnie kataloński” – nawet jeśli ani on, ani żaden z jego dwóch braci (Luis, José Augustín) nie zmierzył się z językiem katalońskim. Nie należy, rzecz jasna, przypuszczać, że mniejszościowy język zostaje automatycznie przypisany do każdego, kto urodził się w Barcelonie. Nie każdy przecież wychował się w katalońskiej tradycji językowej. Można wszakże przyjąć hipotezę, że niezależnie od wybranego czy odziedziczonego języka, wraz z lokalizacją wyłania się tu kwestia mniejszościowej tożsamości kulturowej i intelektualnej, na którą skazuje opozycja wobec madryckiego centrum i jego wizji naznaczonej przez dominację i ekspansję. W tym konkretnym doświadczeniu pokoleniowym byłaby to wizja „Wielkiej Hiszpanii” generała Franco. Opozycję Madryt – Barcelona można jednak postrzegać też szerzej, jako pewną stałą, transhistoryczną tendencję, przekładalną na napięcie pomiędzy tym, co centralne i dominujące, a tym, co peryferyjne i podporządkowane. Barcelona dąży do przemówienia własnym, niezależnym głosem – nie zawsze po

kataloński. Wylamuje się z madryckiej wizji „Wielkiej Hiszpanii”, a przynajmniej nieustannie tę wizję kwestionuje.

Sprawa nie zaczyna się zatem od Franco i nie kończy wraz z upadkiem dyktatury, toteż Goytisolo odmawia posłuszeństwa nie tylko konkretnemu reżimowi. Zarysowuje granice swojej opozycyjności znacznie szerzej – rzuca hasło „wyprzedaży wszystkich ojczyzn”, przyjęcia za podstawową zasadę właśnie zdrady, a nie wierności. Ten niezwykle śmiało zarysowany punkt widzenia znalazł swój wyraz już w napisanej w 1970 r. powieści *Reivindicación del conde don Julián*:

jaka ojczyznę? : wszystkie : te minione, te obecne, te przyszłe : wielkie i małe,  
potężne, nędzne : sprzedaż łańcuchowa, zbrodnia ciągła, zdrada permanentna i aktywna : sprzedać Chaldecę Egiptowi

Egipt Persji

Persję Sparcie

Spartę Rzymowi

Rzym barbarzyńcom

Barbarzyńców Bizancjum

Bizancjum islamowi. (Goytisolo, 1970: 134)

Oczywiście, pojawia się nie tylko oburzenie czytelnika, lecz także pytanie, czemu właściwie ta „sprzedaż łańcuchowa” miałyby służyć i do czego prowadzić. Goytisolo dostarcza uzasadnienia takiego wyboru – niezależnie od tego, czy i na ile będziemy skłonni je przyjąć. Radykalna wizja wynika z głębokiego rozczarowania Hiszpanią jako ojczyzną, która okazuje się niewarta tego miana, gdyż jest wielkim więzieniem, wykluczającym indywidualną wolność. Symbolem kastyljskości staje się sekator do podcinania winorośli, zmieniający się w narzędzie kastracji – „la poda castratriz” (Goytisolo, 1970: 127). Przywiązanie do ojczyzny skutkuje zatem sterylizacją na planie fizjologicznym i duchowym. Co więcej, jest to sytuacja transhistoryczna, która nigdy się nie zmienia, a nie wyłącznie kwestia obalenia dyktatury Franco czy usunięcia jej pozostałości w zbiorowej mentalności. Źródła problemu są bardzo głęboko zakorzenione w dziejach. W *Reivindicación del conde don Julián* charakterystyczną ciasnotę mentalną ucieleśnia już Seneka – modelowy „Hiszpan prapoczątków”. Stoicyzm staje się pierwowzorem późniejszej dyscypliny, włosienicy, wyrzeczenia się samego siebie. Właśnie wobec przeczucia tej kastrującej historii, mającej się dopiero wydarzyć, don Julián próbuje uciec w zdradę. Oddaje Półwysep Iberyjski przeciwnikowi, który konotuje właściwie tylko pustkę, niczego nie oznacza, niczego ze sobą nie przynosi. Przyszły zdobywca Hiszpanii, Tarik, po prostu pali kif i ucieleśnia co najwyżej brakujący element cielesnej spontaniczności. *Reivindicación* to właściwie tytuł mylący, ironicz-



ny. Don Julián nie zgłasza żadnej rewindykacji, żadnego roszczenia poza podstawowym impulsem ucieczki. Jest to ucieczka od czegoś, a nie ku czemuś.

Tę stosunkowo wczesną powieść w twórczości Goytisola można potraktować jako genezę zamiaru, który pisarz zrealizował znacznie później, dopiero po śmierci żony, Monique Langue. Chodzi o przeprowadzkę na stałe do Marrakeszu. Był to rok 1996, końcówka panowania Hasana II. Nie należy wyobrażać sobie, że Goytisolo przeniósł się do jakiejś „ojczyzny wolności”. Jest to raczej coś w rodzaju antywygnania, przebiegającego w kierunku przeciwnym do drogi prześladowanych w tym okresie Berberów, zgłaszających swe emancypacyjne aspiracje, czy marokańskiego pisarza Abdellatifa Laâbiego, który w 1985 r., po wieloletnim więzieniu, zdołał znaleźć schronienie we Francji. W wydanym niedawno eseju kreśli on obraz Maroka tej epoki w gorzkich słowach, tylko nieznacznie ustępujących radykalnemu krytykowaniu Hiszpanii przez Goytisola. Postkolonialne państwo północnoafrykańskie krwawo tłumi wszelki sprzeciw, redukuje człowieka do statusu osła prowadzonego za pomocą kija i marchewki; zamiast wyśnionej wolności, reaktywowane zostają odziedziczone po średniowieczu hierarchie i systemy zależności, które Laâbi (2013: 16–17) streszcza w słowie kluczu „Machzen”. Maroko nie stanowi więc ani alternatywy, ani czegoś „lepszego” pod jakimkolwiek względem. Chodzi tu raczej o eksplorację pewnej szczeliny wolności, która otwiera się przed człowiekiem pomiędzy jednym a drugim, w samej możliwości i akcie wychodźstwa. Systemy dominacji mówią mu: ty nie masz dokąd pójść; gdzie indziej jest tak samo albo jeszcze gorzej. Ma to być właśnie ostateczne przypięcętowanie zniewolenia. Mimo wszystko jednostka szuka jednak owej szczeliny wolności rozwierającej się w wygnaniu, rozumianym nie tak, jak my je często rozumiemy na podstawie polskich doświadczeń – wygnanie nie jest „wyrwaniem się” do lepszego świata, ale oscylowaniem pomiędzy światami, w nieskończenie wąskim prześwicie pomiędzy systemami opresji. Nie od rzeczy byłoby więc odwołać się tu do pojęcia *chōry*, poprzez które Jacques Derrida (por. 1999) próbował dostarczyć teoretycznej podbudowy do opisu właśnie takich sytuacji zawieszenia, wibrowania w przesmyku, oscylacji pomiędzy odpychającymi biegunami.

Wyłania się tu jeszcze jeden wymiar, będący poniekąd odzwierciedleniem tego ustanowionego przez instancje przemocy świata pozbawionego zewnątrz, w którym człowiek zawsze jest zmuszony do przebywania w jakiejś zamkniętej celi, tej czy innej. Można powiedzieć, że również języki są w pewnym sensie takimi więzieniami umysłu. Słowo bytujące poza systemem, swobodnie zawieszane w próżni, wyzwolone od ideologicznych i toż-

samościowych konotacji jawi się jako niemożliwość, a jednak nie przestaje stanowić przedmiotu tęsknoty transkulturowego pisarza, pragnącego przezwyciężyć wszystkie ograniczenia. Goytisoló w Barcelonie staje przed potencjalnym wyborem językowym: może pisać po kastylijsku lub po katalońsku i stać się tym samym przedstawicielem bądź „wielkiej”, bądź też „małej literatury”. Pisarz oponuje jednak wobec całej sytuacji, która ustanawia tę alternatywę.

Każdy język pozwala na generowanie wielu możliwości, żaden nie jest jednak nieskończony. Pisarz znajduje się w sytuacji podobnej do tej, jaka została przedstawiona w znanej filozoficznej przypowieści o wolności: wszyscy jesteśmy uwiązani na jakiejś smyczy, nawet jeśli przez całe życie nie wykorzystamy w pełni jej długości i nie poczujemy, gdzie ona się kończy. Również językowe możliwości ruchu wydają się niewyczerpane, a jednak gdzieś się kończą. Następuje konfrontacja piszącego z tym, co niewysłowione. W rezultacie każdy, kto choć raz otworzył którąkolwiek z powieści Goytisoló, ma okazję przekonać się, jak zażarcie pisarz zmagają się z niemożliwością wysłowienia, atakuje ograniczenia zdaniowej i dyskursywnej syntaksy. Płynąca turbulentnym potokiem proza staje się odzwierciedleniem niespójności świata rozbitego przez jednostkę odrzucającą wszelkie formy ładu, hierarchii oraz ustanowionego porządku. Wynika z niezgody na jasność i jednoznaczność, będącą największą pokusą dominujących systemów symbolicznych. Jan od Krzyża, będący osią organizacyjną powieści *Las virtudes del pájaro solitario*, nie musiałby zmagać się z nicością i nocą, gdyby pozostał przy katechizmie katolickim, kuszącym łatwością, prostotą oraz czytelnością odpowiedzi na podstawowe pytania (por. Goytisoló, 1988). Bełkot mistyka stanowi równoważnik wygnania z języka. Zarówno jednak bohater powieści, jak i sam Goytisoló jako pisarz przyjmują ten wyrok skazujący na bełkotliwość, decydują się na rozsądzenie jasności, eksplorację radykalnej wolności od systemu językowego, zasad prowadzenia wywodu czy wreszcie samych reguł gatunkowych powieści, które zostają tu ostatecznie rozbite.

Goytisoló realizuje raz jeszcze Derridiańską koncepcję *chōry*, uchylając się od podstawowej, wyjściowej decyzji autorskiej: w jakim języku napiszę swoją powieść. Wraz z wyborem języka wyłania się przecież niczym widmo ta ojczyzna, którą don Julián byłby gotów sprzedać albo oddać wrogom, byle ostatecznie się jej pozbyć. Geograficzne granice kraju można pokonać, udając się na wygnanie, ale jak przelamać granice języka, w którym się myśli i pisze? Z tej kastrującej „Wielkiej Hiszpanii”, zmuszającej do noszenia włosienicy i wyrzeczenia się siebie, przed którą Goytisoló pragnie umknąć, pozostają wciąż język i pisarska świadomość stworzo-



nej w nim literatury. Nie przypadkiem jedna z najbardziej dramatycznych scen *Reivindicación del conde don Julián* rozgrywa się w bibliotece publicznej, gdzie bohater zostaje skonfrontowany z regałami pełnymi dzieł klasyków: „z zakurzonych półek biblioteki cztery wieki kastyljskiej zgnilizny patrzą na ciebie” (Goytisolo, 1970: 158).

Próbujący stworzyć dla siebie przestrzeń wolności Goytisolo nie szuka schronienia na marginesie, lecz zmierza do frontalnego ataku na „wielki język” i „wielką literaturę”. Nadal pisze w języku Cervantesa, a jednak dokonuje subwersyjnego aktu rozbicia tego języka od środka. Tutaj właśnie wyłania się wyzwanie „literatury mniejszej” w takim sensie, jaki uchwycił Deleuze w eseju o Kafce (por. Deleuze & Guattari, 1996). Chodzi o „literaturę mniejszą” jako obszar zakwestionowania tego wszystkiego, co zostało kanonizowane jako „wielka literatura”. Ta „literatura mniejsza” nie polega więc na pisaniu – na przykład – po katalońsku, co oczywiście także mogłoby być uskokiem, zaczątkiem rozwierającej się szczeliny mającej zapoczątkować rozpad „kastyljskiej zgnilizny”. Goytisolo wybiera wszakże zupełnie inną opcję. Próbuje pisać w trzech językach jednocześnie i przez ich splot wytwarza specyficzną przestrzeń *chōry*. Przybiera ona znaczenie oscylacji, a zarazem oboczności względem trzech wielkich systemów znaczących: kastyljskiego, francuskiego i arabskiego.

Warto zauważyć, że są to trzy języki imperium, podboju, kolonizacji – arabski to, co prawda, tymczasowo język marginesu, ale marginesu w stanie ekspansji, marginesu, który zalewa. Zostaje to ukazane w *Paisajes después de la batalla*, gdzie nagłe pojawienie się obcego literackiego w ulicznych napisach informacyjnych staje się czymś na kształt katastrofalnej erupcji, dezorganizującej życie miasta (por. Goytisolo, 1982). Wyłaniająca się niespodziewanie inskrypcja odwraca też relacje między osiadłymi a koczownikami, poważanymi mieszczanami a ludźmi z marginesu, gdyż teraz to mieszczanie muszą zwracać się do wyrostków z Maghrebu z prośbą o odcyfrowanie niezrozumiałych napisów. Ta sama triglosja powraca na kartach powieści *Makbara*, konotuje wielokierunkową kolonizację: francusko-hiszpańską ekspansję w Maghrebie oraz arabską falę migracyjną zalewającą hiszpańskie i francuskie metropolie. Raz jeszcze dochodzi do przerażającej erupcji, gdy upiorna sylwetka imigranta wyłania się nagle ze studzienki kanalizacyjnej niczym „zuchwałę, brutalne wyzwanie – niesamowita powierzchowność naruszająca normy – skrajne zaprzeczenie istniejącego porządku – oskarżycielski palec wskazujący na radosne i ufne miasto eurokratycznokonsumistyczne” (Goytisolo, 2006: 9).

Oscylując pomiędzy tymi trzema językami ekspansji, Goytisolo buduje swoją szczelinę wolności, swoją przestrzeń subwersji wymierzonej

jednocześnie w każdy z tych trzech języków, stających się narzędziami dominacji w obrębie „wielkich ojczyzn” i „wielkich literatur”, które zostały w nich wytworzone. Wpisuje się więc w proces poszukiwania ukrytych wymiarów mniejszościowości wewnątrz tych „wielkich języków”. Wyłamując się z ram przewidzianych dla pisarza hiszpańskiego czy katalońskiego, staje w innym rzędzie twórców, a mianowicie tych, którzy szukają możliwości wyrazu dla doświadczenia wygnania, choć wychodzą od zupełnie odmiennych sytuacji historycznych. Łączy ich wspólny atak na języki ekspansji. Mieszczą się tu oczywiście literaci reprezentujący mniejszości północnoafrykańskie oraz pisarze Maghrebu tworzący we Francji, tacy jak chociażby zmarły w 2007 r. Driss Chraïbi. Za sprawą potężnej szkoły studiów postkolonialnych utarło się czytać ich dzieła w kategoriach „odpisywania” do byłej metropolii kolonialnej. W ten sposób zaniedbano inny wymiar, być może kluczowy, a mianowicie „odpisywanie” z emigracji ojczyźnie utożsamionej z drugim, równie uciążliwym źródłem opresji. W tym kontekście Driss Chraïbi jest dobrym przykładem „podwójnego wyklęcia”, jakie wywołała publikacja jego debiutanckiej powieści *Le Passé simple* (1954). Danielle Marx-Scouras interpretuje przesłanie tej książki jako jednoczesny atak na patriarchalne społeczeństwo marokańskie i francuskie rządy kolonialne. Zatem nic dziwnego, że „kompatrioci autora oskarżyli go o zdradę ojczyzny w chwili, gdy szukała ona dróg uniezależnienia się od Francji, podczas gdy francuscy krytycy i dziennikarze cytowali *Le Passé simple* jako argument za utrzymaniem francuskiego protektoratu w Maroku” (Marx-Scouras, 1992: 131). Zaszczuty pisarz w końcu publicznie wyrzekł się własnej książki. Nagonka ilustruje wszakże przykład trudnego, niemalże traumatycznego urzeczywistnienia wolności, polegającego na otwarciu szczeliny pomiędzy dwoma systemami opresji, które na pozór wydają się uwikłane w walkę, a w rzeczywistości tworzą układ komplementarny. Tymczasem ta szczelina natychmiast się zasklepia z miażdżącą siłą, a pisarz zostaje wzięty w krzyżowy ogień.

Analogiczne sytuacje stają się udziałem europejskich pisarzy-dysydentów, dystansujących się wobec własnej przynależności narodowej i jej serwitutów, tworzących projekty „dobrowolnego wygnania”. Obok Goytisola w Marrakeszu wyłania się więc sylwetka Saramago na Wyspach Kanaryjskich. Kiedy wspominałam o jego „dobrowolnym wygnaniu”, często wywoływałam uśmiechy na twarzach słuchaczy; w iberyjskiej świadomości historycznej Wyspy Kanaryjskie funkcjonują jednakże jak najbardziej jako przestrzeń ciężkiej zsyłki. Zanim archipelag znalazł nowe przeznaczenie jako raj turystyczny, reżim Franco tam właśnie osadzał swoich przeciwników, nierzadko w dawnych leprozoriach. Osiedlając się na Lan-

zarote, Saramago aktualizuje tę pamięć i przestrzeń wygnania. Nie jest turystą ani literatem szukającym spokojnego miejsca do pisania, ale nowym zesłańcem. Widać to wyraźnie w tym, co zostaje napisane w rzekomym raju. To twórczość wyraźnie ciemniejsza, bardziej niepokojąca niż to, co Saramago napisał w Lizbonie w latach 80. Na wyspach powstało między innymi *Miasto Ślepców*. Klaustromorficzna przestrzeń, w której toczą się powieściowe wydarzenia – dawny szpital psychiatryczny przekształcony w miejsce zsyłki dla ofiar epidemii „białej ślepoty” – może być odczytywana jako echo kanaryjskiego leprozorium (por. Saramago, 1999).

Twórczość pisarzy poruszających się między zachodnimi wybrzeżami Europy i Afryki jest zróżnicowaną w wyrazie, lecz silnie uniwersalistyczną „literaturą przemieszczenia”. Nie da się jej interpretować w Huntingtonowskich kategoriach obcych sobie, wzajemnie dla siebie niezrozumiałych kręgów cywilizacyjnych. Pisarze ci konsekwentnie odmawiają opowiedzenia się po jednej ze stron, nie lokują się ani „tu”, ani „tam”. Programowo przełamują granice literatur narodowych, w tym także „małych literatur”. Akcentują opozycję wobec „małych tyranii”, które pomimo swojej słabości – a może właśnie po to, by ją kompensować – mnożą lokalne systemy hierarchicznej zależności, opresji i dominacji w mikroskali, co Laâbi streścił słowem „Machzen”<sup>3</sup>. Oznacza to odmowę poddania się jakiegokolwiek lokalności jako przestrzeni tyranii symbolicznej. W tym miejscu warto wyjść poza problemy polityczne, by dostrzec w Portugalii przykład „małego kraju” z „małą literaturą” i przede wszystkim „małą mentalnością”. Jest to zaścianek, z którym Saramago wszedł w konflikt. Ostatecznie trafił na Wyspy Kanaryjskie w wyniku skandalu związanego z publikacją *Ewangelii według Jezusa Chrystusa* (1992). W wywiadach często przedstawiał swój wyjazd jako zwykłą przeprowadzkę, na którą decydujemy się wówczas, gdy sąsiedzi dadzą się nam zbyt mocno we znaki. Zawetowanie kandydatury pisarza do europejskiej nagrody literackiej przez lokalnego politykiera oraz wynikające z niego „przemieszczenie” twórcy na leżące u afrykańskiego wybrzeża (i nienależące do Portugalii) Wyspy Kanaryjskie były zatem komentowane przez samego zainteresowanego w kategoriach utrzymanych w porządku litoty, a nie hiperboli. Bez wątplenia stanowiło to świadomy zabieg, uwrażliwiający na potencjał tkwiący w mikroskalach opresji, w miniaturowych, lokalnych, z pozoru niegroźnych tyraniach.

<sup>3</sup> Ten arabski termin, odsyłający pierwotnie do organizacji skarbowej i sądowno-administracyjnej, nie konotuje wyłącznie zwierzchności państwa nad obywatelem, lecz przede wszystkim piramidalny układ zależności, w którym jednostka podlega łańcuchowi zwierzchników. Każdy z nich rości sobie pretensje do absolutnej dominacji i kontroli nad podwładnymi.

Przyjęcie określenia „literatura przemieszczenia” jest zatem wynikiem poszukiwania najbardziej neutralnego terminu, dystansującego się wobec słów silnie nacechowanych, takich jak „wygnanie”. Może mimo wszystko rację mają ci, którzy uśmiechają się na wzmiankę o wygnaniu na Wyspy Kanaryjskie. Aktualna opcja „przemieszczenia” staje się w coraz większym stopniu rozwiązaniem pozytywnym, zwycięstwem pisarza. Zmieniają się proporcje szkód wyrządzanych sobie nawzajem przez obie strony: ojczyznę i dysydenta. W dawnych kulturach wygnanie mogło być postrzegane nawet jako kara cięższa od śmierci, gdyż było dehumanizujące, oznaczało wykluczenie ze wspólnoty ludzi, skazanie na bycie obcym zawsze i wszędzie, już do końca. W wielu nowoczesnych systemach opresji natomiast skazać kogoś na wygnanie oznaczało w gruncie rzeczy ofiarować mu wspólniały dar wolności. Z kolei w aktualnym zglobalizowanym świecie kultura, która marginalizuje swoich twórców i intelektualistów, właściwie skazuje na zaturę samą siebie. Wspominałam przed chwilą o tym, że Driss Chraïbi, próbujący stworzyć swoją szczelinę wolności, został zmiażdżony, bo ta szczelina natychmiast się zasklepiła. Ataki z obu stron skłoniły go w końcu do całkowitego wycofania się ze wszystkiego, co napisał. Ale doszło do tego w latach 50. i nigdy więcej nie mogło się już powtórzyć w tej samej postaci. Dzisiejszy świat jest coraz bardziej popekany; szczelin wolności jest więcej i nie zasklepiają się one już tak łatwo. Wygnany na Wyspy Kanaryjskie Saramago powraca jako noblista. Dlatego relacja wykluczająca/wykluczone jak gdyby całkowicie się odwróciła. Pisarz, który odchodzi i podejmuje wyzwanie współtworzenia uniwersalnej kultury, zadaje niezwykle dotkliwy cios opuszczanej przez siebie literaturze narodowej. Być może to, co narodowe i to, co powszechne stało się dzisiaj dwiema komorami klepsydry: wszystko, co przesypane się na drugą stronę, pozostawia próżnię w pierwszej komorze. Biada więc kulturom, które zbyt pochopnie skazują swoich literatów i intelektualistów na banicję.

W każdym razie Goytisolo w Marrakeszu wcale nie przechodzi na stronę wroga – przynajmniej nie w takim sensie, w jakim można by to na pierwszy rzut oka interpretować, gdybyśmy postrzegali go jako kogoś, kto „wziął stronę Maurów” w odwiecznym konflikcie cywilizacyjnym, będącym przecież dla wielu osób czymś aktualnym aż do chwili obecnej. To, co pisarz niesie ze sobą, nie zasila Maroka, choć niewątpliwie opróżnia „kastyliskość”, która zostaje tu uznana za system symboliczny, brzemiennej przemocą i opresją. Eksplorowanie wymiarów mniejszościowości okazuje się przede wszystkim wybraną przez pisarza drogą do wielkiej literatury uniwersalnej. W dużej mierze potwierdza to sugestie, które wysunął Deleuze w eseju o Kafce. Goytisolo ucieka od dylematu pisarza hiszpańskie-

go bądź katalońskiego, staje się „pisarzem przemieszczonym” – zarówno w swoich powieściach „marokańskich”, jak i w Marrakeszu jako miejscu „dobrowolnego wygnania”. Nigdzie się jednak nie zakorzenia. Być może właśnie dzięki wyborowi „banicji permanentnej” ma szansę na przynależność do pisarzy uniwersalnych, czyli przekraczających miarę lokalną. Wyraźnie widać, że stwarza to płaszczyznę bardziej nośną niż ewentualny wybór statusu pisarza katalońskiego. Wypadnięcie z przegródki „małej literatury” umożliwi przełamanie zastałych kategorizacji i umiejscowienie własnego pisarstwa w szerszym horyzoncie. Narzuca się tu wszakże myśl, że Goytisolo, nie napisawszy ani jednej linijki po katalońsku, realizuje w pewien sposób „katalońskie powołanie” ustanawiania przeciwwagi wobec rozrastającego się, dominującego i brzemienneho przemocą kastylijskiego centrum. I wypełnia to w niezwykle skuteczny sposób.

W trójjęzycznych powieściach Goytisola, w których niemal na równi z hiszpańskim przewijają się francuski i arabski, dochodzi do swoistej relatywizacji dominującego kodu językowego: kastylijska hiszpańszczyzna zostaje zdetronizowana, choć nie dzieje się to za sprawą języka katalońskiego. Pisarz znajduje inną drogę, by podważyć dominację języka wraz z całym zapleczem ideologicznym, jakie się za nim kryje. Konsekwencje hiszpańskojęzycznej prozy Goytisola destabilizują pozycję tego języka znacznie bardziej niż mogłaby to uczynić proza katalońska. Zarazem oznacza to jednak odejście od dylematu „mniejszy”/„większy” język iberyjski (kastylijski *versus* kataloński) na korzyść balansowania na granicy romańskie/nieromańskie. Ustanowiona zostaje nowa opozycja, a wraz z nią nowy wymiar Derridiańskiej oscylacji. Romańszczyznę konfrontuje się z czymś zewnętrznym, z mową radykalnie obcą, a jednak od zawsze obecną, zapomnianą, przemilczaną, wypartą. Właśnie to zadawnione wyparcie prowadzi do nagłej erupcji arabskiego słowa i znaku, należących przecież do przeszłości oraz podświadomości zarówno Półwyspu Iberyjskiego, jak i całej Europy. Języki romańskie ukazują się zarazem jako odłamki większej całości, elementy szerszej polityki – choćby nawet miała to być dawna polityka kolonizacyjna w Maghrebie<sup>4</sup>. Prowadzi to do odbudowy kategorii romańskości, jaką rzadko się posługujemy, pozostając na poziomie odrębności poszczególnych języków i łączących się z tym dylematów. Mogłoby to być swoistą próbą wyjścia ze ślepego zaułka „mniejszych i większych języków/literatur romańskich”. Teraz jawią się one jako równorzędne i równo-

<sup>4</sup> W pierwszej połowie XX w. Francja i Hiszpania nie tylko rywalizowały o interesy kolonialne na terenie Afryki Północnej, lecz także ściśle ze sobą współpracowały, często ze skutkami tragicznymi dla Maghrebu. Przykładem mogą być działania zmierzające do pacyfikacji Rifu w latach 1923–1927, polegające na użyciu gazów bojowych przeciwko berberskim rebeliantom.

wartościowe fragmenty całości przekraczającej je wszystkie. Jednocześnie ich wzajemna przejrzystość i względna zrozumiałość tych języków – a więc i głębia romańskiej tożsamości – ukazują się w pełni w konfrontacji z nieprzejrzystością słowa arabskiego.

„Literatura przemieszczenia”, odmawiająca inwestowania w mity „mniejszych literatur romańskich”, nadal ma wszakże charakter silnie mitograficzny. Tworzy własny mit, mówiący o jedności i ciągłości cywilizacyjnej Śródziemnomorza, na przekór dyskursom ujmującym region jako obszar rozłamu i cywilizacyjnego starcia. Zbudowana wizja romańskości zostaje więc natychmiast przekroczone w ramach szerszego zamierzenia zrywania z wszelkim ograniczeniem lokalnością, a dystansowanie się wobec romańskości ustanawia jeden z wymiarów świadomości transkulturowej.

## Bibliografia

- Appadurai, Arjun (2005). *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*. Przeł. Zbigniew Pucek. Kraków: Universitas.
- Appiah, Kwame Anthony (2008). *Kosmopolityzm. Etyka w świecie obcych*. Przeł. Joanna Klimczyk. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Chraïbi, Driss (1954). *Le Passé simple*. Paris: Éditions Denoël.
- Dagnino, Arianna (2012). „Transcultural Writers and Transcultural Literature in the Age of Global Modernity”. *Transnational Literature*, 2. Dostęp: 10 maja 2014 r. w: [http://dspace.flinders.edu.au/jspui/bitstream/2328/25881/3/Transcultural\\_Writers.pdf](http://dspace.flinders.edu.au/jspui/bitstream/2328/25881/3/Transcultural_Writers.pdf).
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari, (1996). *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques (1999). *Chōra*. Przeł. Maria Gołębowska. Warszawa: KR.
- Epstein, Michail (2009). „Transculture. A Broad Way Between Globalism and Multiculturalism”. *The American Journal of Economics and Sociology*, 1. 327–351.
- Goytisolo, Juan (1970). *Reivindicación del conde don Julián*. Barcelona: Seix Barral.
- (1982). *Paisajes después de la batalla*. Barcelona: Montesinos.
- (1988). *Las virtudes del pájaro solitario*. Barcelona: Seix Barral.
- (2006). *Makbara*. Przeł. Wojciech Charchalis. Warszawa: W.A.B.
- Laâbi, Abdellatif (2013). *Un autre Maroc*. Paris: Éditions de la Différence.
- Maalouf, Amin (2002). *Zabójcze tożsamości*. Przeł. Halina Lisowska-Chehab. Warszawa: PIW.
- Marx-Scouras, Danielle (1992). „A Literature of Departure: The Cross-Cultural Writing of Driss Chraïbi”. *Research in African Literatures*, 2. 131–134.
- Said, Edward W. (1994). *Representations of the Intellectual*. London: Vintage.
- Saramago, José (1992). *Ewangelia według Jezusa Chrystusa*. Przeł. Cezary Długosz. Poznań: SAWW.
- (1999). *Miasto ślepców*. Przeł. Zofia Stanisławska. Warszawa: Muza.