

OD MORSKIEGO IMPERIUM DO ZIEMI ODZYSKANEJ. ESEJ O „ŚWIECIE PORTUGALSKIM”¹

Wyrażenie „świat portugalski” (*o mundo português*), niosące wyraźne piętno epoki salazarowskiej, może się wydawać przebrzmiałą już i wypraną z treści metaforą. W pewnym sensie zawsze stanowiła ona symulakrum, próbę zamaskowania nieobecności. „Świat portugalski”, nawet w czasie największej aktualności tego hasła, streszczał się w pewnej szczególnej mapie, sporządzonej w 1940 roku z okazji wielkiej wystawy (*Exposição do Mundo Português*), mającej uświetnić osiemsetną rocznicę państwowości portugalskiej (1140), a zarazem trzechsetlecie zerwania unii z Kastylią (1640). Tytuł mapy głosił: „Portugalia nie jest małym krajem”, zaś zawarta w niej kartograficzna manipulacja polegała na nałożeniu zarysów wszystkich portugalskich kolonii na mapę Europy. W ten sposób imperium zostało niejako „przywiezione do domu”, by pomóc w uleczeniu bolesnego kompleksu niższości w stosunku do Europy, jaki rozwinął się w XIX wieku. Dzięki salazarowskiej wystawie nie udało się go przezwyciężyć, a z jeszcze większą siłą miał powrócić kilkadziesiąt lat później, gdy po dekolonizacji (1975) znikła szansa skompensowania w ten sposób geograficznej rzeczywistości małego kraju na skraju kontynentu. A jednak fantomowy „świat portugalski” miał jeszcze powrócić w latach 90. ubiegłego stulecia pod hasłem luzofonii, definiowanej w oficjalnym dyskursie jako rzekoma „wspólnota języka i historycznego przeznaczenia”. I tym razem od projektu Portugalczycy musieli szybko odstąpić, nie tyle w odpowiedzi na głosy jego licznych krytyków, co ze względu na kryzys gospodarczy początku nowego tysiąclecia, który przekreślił szanse kraju na odegranie wiodącej roli, przede wszystkim w Afryce. Jednak, co ciekawe, właśnie lata nowego tysiąclecia zmusiły do ponownego przededefiniowania koncepcji „świata” w kulturze portugalskiej. Uzasadnia to próbę syntetycznego uchwycenia procesów, jakie doprowadziły do rozwoju, a następnie rozpadu tej szczególnej formy wyobraźni globalnej.

„Świat portugalski” jest niezwykle przykładową metaforą totalizującej, w której kategoria globalności nakłada się na swoiste przekształcenie kategorii narodowych. Pojęcie świata, złożonej całości terytoriów cudzych, zamieszkanymi przez obce ludy, zostało oswojone i wchłonięte przez hiperboliczny obraz terytorium i tożsamości własnej. Pierwszym krokiem warunkującym wytwor-

¹ Niniejszy esej powstał na marginesie pracy nad zarysem historii literatury portugalskiej od romantyzmu do współczesności w ramach grantu przyznanego w 2016 roku przez Fundację Calouste’a Gulbenkiana.

zenie takiego obrazu było zatarcie rozgraniczeń i rozróżnień. Już u progu portugalskiej ekspansji w XVI wieku doszło do rozmycia kategorii obcego, który stał się niczym innym jak potencjalnym lub po prostu przyszłym „naszym”. Wspólnota dzielająca tę rozmytą kategorię zakładała, że wyznawane przez nią wartości zostaną z czasem wyeksportowane, że obcy przyjmą je i zastąpią nimi własne. Obcy był w tym układzie postrzegany jako swego rodzaju „człowiek bez właściwości”; można było zatem z łatwością wprowadzić go w krąg „nas”, objawiając mu tajemnicę tożsamości. W ten sposób każda forma obcości, przynajmniej w założeniach, miała podlegać nawróceniu, reedukacji, zajęciu czy zawłaszczeniu, a w ostatecznym przypadku oswojeniu niczym zwierzę. Co ciekawe, stanowiło to odejście od dominującej koncepcji wspólnoty narodowej, zasadzającej się w gruncie rzeczy na zachowaniu dychotomicznej relacji między swoim i obcym, „nami” i „nimi”, „naszą ziemią” a innymi terytoriami. W kategoriach *stricte* narodowych, różnica ta jest pojmowana jako coś definitywnego i z trudnością podlegającego zmianie; krąg „nas” jest zamknięty i nie przyjmuje nikogo więcej. Paradoksalnie może to być postawą uznawania tożsamości obcego, nie tylko jako faktu różnicy, ale i jako prawa do różnicy.

Korzeni w tak szczególny sposób zarysowanych kategorii tożsamościowych w Portugalii można szukać już na wczesnym etapie historii, w okresie rekonkwisty i przejścia od tego procesu do ekspansji morskiej. Oba te procesy zasadzały się na swoistym, „dynamicznym” pojmowaniu własnego terytorium jako całości przestrzennej powołanej nie do trwania w określonych granicach, lecz do ich nieustannego przesuwania. U podstaw tej wyobraźni „ruchomej granicy” leżała legitymizująca narracja o cudzie pod Ourique. Wersje tej legendy, odnoszącej się do XII-wiecznych początków państwowości, bogaciły się i różnicowały od XV do XVII wieku. Jej zrab pozostał jednak niezmienny: w poranek poprzedzający bitwę z przeważającymi siłami muzułmańskimi na polach Ourique (1139), Afonsowi Henriquesowi, przyszłemu pierwszemu królowi, ukazał się Chrystus, nakazując nie tylko założenie chrześcijańskiego państwa, lecz także nieustanne rozszerzanie jego granic. Zapewnił mu opiekę w przyszłych bitwach, ofiarowując pięć tarcz, które zresztą po dziś dzień figurują w godle Portugalii. Ta wyjściowa narracja sprzyjała uformowaniu się tożsamości grupowej, skupionej wokół postaci przywódcy, wybranego przez Boga na rozmówcę i obdarzonego przez Niego pewną ważną i szczytną misją. Pojmowanie przywódcy pomazańca wzbogaci się w końcu XVI wieku, gdy młody król D. Sebastião, zaginiony podczas wyprawy do Maroka (1578), dostarczy załączka portugalskiego mitu mesjanistycznego, mówiącego o doskonałym władcy, którego powrót przyniesie powszechną sprawiedliwość. Około 1640 roku, gdy Portugalia będzie walczyć o wyrwanie z unii z Kastylią, w jaką popadła wskutek kryzysu dynastycznego, przeświadczenie o kluczowej roli kraju w Bożym planie zbawienia ludzkości będzie miało ogromne znaczenie propagandowe. Na fali tych nastrojów wyłoniła się szczególna forma wy-

obraźni globalnej, określana mianem Piątego Imperium. Jej twórcą był jezuita António Vieira (1608-1697), wizjoner i podsądny Inkwizycji, który w nawiązaniu do Księgi Daniela i millenarystycznych koncepcji XII-wiecznego kalabryjskiego opata Joachima da Fiore wysnuł wizję światowego imperium parakletycznego (stojącego pod znakiem Ducha Świętego), mającego za sprawą Portugalczyków zjednoczyć całą ludzkość. Piąte Imperium w wizji Vieiry było formą hybrydalną, tworem zarazem politycznym i religijnym, rządzonym przez Cesarza i Papieża Anielskiego. W oparciu o dopełnienie dzieła apostołskiego (nawrócenie całej ludzkości) miało realizować żywotną do dziś wizję dni ostatnich: tysiącletniego okresu pokoju, sprawiedliwości i pomyślności.

W ten sposób wylaniają się rysy wspólnoty wylamującej się ze standardowych kategorii narodu, gdyż dochodzi do ich kontaminacji z cechami wspólnoty religijnej. Warto tu powrócić do znanej definicji „wspólnot wyobrażonych” Benedicta Andersona (1997). Różnica między wspólnotą religijną a narodem polegałaby w tym ujęciu przede wszystkim na jej otwartym charakterze. Większość religii dopuszcza, a nawet czynnie zabiega o nawrócenie osób należących pierwotnie do innych wspólnot religijnych. Tymczasem narody są wspólnotami zamkniętymi, do których jednostki przynależą przez sam fakt narodzin, z których w zasadzie nie mogą wystąpić i w których na ogół znajdują własne miejsce, ponieważ nawet na przekór istnieniu niezliczonych przypadków niesprawiedliwości i nadużyć, dzielają wyobrażenie, iż naród jest wspólnotą solidarną, łączącą ludzi więzami braterstwa, wzajemnej pomocy i wspólnych interesów. Tymczasem inkluzywna wizja Piątego Imperium bardzo wyraźnie przekracza naszkicowaną przez Andersona definicję: „Narody wyobrażane są jako wspólnoty ograniczone, ponieważ nawet największe z nich, liczące nawet miliard żywych istot ludzkich, zajmują skończony, choćby i rozciągliwy obszar, poza którym żyją inne narody. Żaden naród nie wyobraża sobie siebie jako całej ludzkości. Najbardziej mesjanistyczni nacjonalści nie marzą o dniu, w którym wszyscy członkowie gatunku ludzkiego wejdą w skład ich narodu” (Anderson 1997: 20).

Jednocześnie, mówiąc o religijnych i narodowych wspólnotach wyobrażonych, Anderson podkreśla różnice tak głębokie, jak sam sposób pojmowania czasu. Wspólnoty religijne żyją w czasie, którego horyzont jest zamknięty przez apokaliptyczne wydarzenie zapowiedziane w świętych księgach, zaś wspólnoty narodowe są otwarte na przyszłość, nie ograniczone żadną wyobrażoną granicą trwania. Skupione na sobie i na wąskich granicach własnego terytorium, spodziewają się realizować w nieskończoność ideały braterstwa poszczególnych członków i organicznego rozwoju dla wspólnego dobra. A więc wspólnoty narodowe otwierają się w czasie i zamykają się w przestrzeni. Wspólnoty religijne zamykają się w perspektywie czasowej, ale otwierają w przestrzeni i akceptują przystąpienie nowych członków, jako że, jak sugeruje Anderson, religijny typ wyobraźni zasadza się na poczuciu plastyczności człowieczeństwa w kontekście *sacrum*.

Innymi słowy, ludzka tożsamość może ulec całkowitemu przekształceniu w szczególnym momencie przełomowym, który w religijnej koncepcji człowieka określa się mianem nawrócenia.

Konceptualizacja przestrzeni, jaka odpowiada modelowi religijnemu charakteryzuje się zatem przenikliwością i nieostatecznym charakterem granicy między tym, co własne, a tym, co cudze. Zamiast jasnego rozgraniczenia, zarówno w kategoriach przestrzennych, jak i w zakresie kryteriów przynależności do wspólnoty, dominuje imperatyw ekspansji. Zasadniczym celem jest poszerzanie granic wspólnoty, zarówno w sensie terytorialnym, jak i w sensie zabiegania o włączenie nowych członków, od których w zasadzie nie wymaga się niczego innego, jak tylko przyjęcia pewnego zespołu wierzeń. W przypadku portugalskim, kontaminacja inkluzywnego modelu religijnego i ekskluzywnego modelu narodowego doprowadziła do wytworzenia pełnego niespójności i napięć modelu kolonialnego, w którym warunkiem włączenia do wspólnoty stało się przyjęcie serii nawyków w życiu materialnym, polegających nie tylko na przywdziewaniu określonego typu odzieży, ale też wznoszeniu określonych typów budowli mieszkalnych i określonym sposobie ich wyposażania. Stąd też w XX-wiecznych warunkach portugalskiego imperium w Afryce, kolonialne władze przywiązywały na przykład ogromną wagę do tego, by *assimilados* (przedstawiciele miejscowej ludności starający się o pełnię praw obywatelskich) siadali na krzesłach i takowe posiadali w domach. Z kolei, o ile wspólnoty religijne często żądają spełnienia określonych rygorów w zakresie spożycia lub niespożywania określonych pokarmów, ciekawym wynikiem kontaminacji w portugalskim systemie kolonialnym było absurdalne w warunkach afrykańskich, a mimo to wymagane od *assimilados*, spełnienie kryterium przyrządzania potraw na oliwie z oliwek.

Ten właśnie typ formuły tożsamościowej o charakterze zarazem religijnym i cywilizacyjnym leżał u podstaw portugalskiej ekspansji morskiej, zainicjowanej w wieku XV i trwał aż do rozpadu imperium kolonialnego w wieku XX. Angażująca się w ekspansję wspólnota wyobrażona otwierała się na zewnątrz, poszukując potencjalnych odbiorców, którym można byłoby przekazać obyczaje, wierzenia i wartości, ale jednocześnie nie waloryzowała ani nie uznawała tożsamości obcego człowieka, uznając go wyłącznie za potencjalnego konwertytę. Posługiwała się przy tym paradygmatami legitymizacyjnymi wziętymi wprost z dziedzictwa chrześcijańskiego. Dlatego też w eposie Camõesa *Luzytanie* (1572), a ściślej w słynnej przemowie na dworze króla Melindy, gdzie Vasco da Gama opowiada historię Portugalii i szkicuje jej umiejscowienie w Europie i świecie, wyłania się oksymoron „słabej siły” kraju. Odsyła on do paradygmatu biblijnego, w którym Dawid tryumfuje nad Goliatem, a pokorny Chrystus jest zbawicielem całej ludzkości. Portugalczycy współpracują z Bogiem w dziele stworzenia; reorganizują świat, przelamując rozdzielną część poszczególnych kontynentów i sprowadzając globalną unifikację. Innymi słowy, dzięki portugalskiej interwencji dochodzi do przeistoczenia świata podzielonego, składającego się z części pozbawio-

nych możliwości komunikacji, w świat scalony, zjednoczonego szlakami przetartymi przez portugalskie wyprawy. Ta unifikacja świata zostaje umieszczona w perspektywie religijnej, jako otwarcie nowych możliwości prozelityzmu. Świat zjednoczony jest przede wszystkim światem otwartym na działalność ewangelizacyjną, i to właśnie staje się dla Camõesa podstawą przypisania portugalskim poczynaniom najwyższej możliwej waloryzacji.

Jednocześnie w wyobraźni doby ekspansji morskiej obcy zostaje zdefiniowany jako potencjalny chrześcijanin i Portugalczyk. Jest kimś w rodzaju ludzkiej *tabula rasa*, na której Portugalczycy mieli zamiar wypisać swoją własną tożsamość. Dlatego już XVI-wieczny humanista, João de Barros (1496-1570), w *Diálogo em louvor da nossa linguagem* („Dialogu na chwałę naszej mowy”), szczycił się opracowaniem elementarza, dzięki któremu „dzieci etiopskie, perskie i indyjskie” będą mogły, za pośrednictwem znajomości pisma, zapoznać się z doktryną chrześcijańską (Barros 1917: 16). Jej uprzywilejowanym nośnikiem jest język portugalski, pojmowany nie w kategoriach narodowych, jako mowa ojczysta, lecz jako narzędzie powszechnej katechizacji. Jednocześnie, zastanawiając się nad trwałością łaciny wiele wieków po rozpadzie cesarstwa rzymskiego, João de Barros uznawał zaszczepienie języka, wraz z całym zespołem obyczajów i wartości przekazywanych za jego pośrednictwem, za najtrwalszą formę podboju: „Herby i portugalskie *padrões* [kamienne słupy z godłem królestwa, mające sygnalizować zawłaszczenie nowo odkrywanych obszarów] umieszczone w Afryce i Azji [...] są materialne i może je czas zatrzeć; ale nie zatrze nauki, obyczajów i języka, jaki Portugalczycy na tych ziemiach zostawiają” (Barros 1917: 18). W ten sposób XVI-wieczny autor okazał się prekursorem ideologii luzofonii, próbującej w oparciu o to rzekomo najtrwalsze zawłaszczenie zapewnić jakąś formę przetrwania imperium, które na planie politycznym rozpadło się w 1975 roku.

W wyobraźni portugalskiej, jaka wykrystalizowała się już w XVI wieku, przestrzeń „nasza” nie miała określonych granic, była przestrzenią w nieustannej ekspansji. Również granice wspólnoty miały mieć jedynie charakter tymczasowy i warunkowy. Zakładano, że w miarę upływu czasu coraz więcej „dzieci etiopskich, perskich i indyjskich” stanie się Portugalczycami, ucząc się języka, przejmując chrześcijańską doktrynę i obyczaje. Kryterium urodzenia, właściwe kryterium etniczne, w teorii schodziło na drugi plan, nawet jeśli praktyka administracji kolonialnej znacznie odbiegała od tych założeń. Jednak w Akcie Kolonialnym stworzonym w 1930 roku przez Salazara pobrzmiwała totalizująca wizja imperium jako całości o charakterze głęboko portugalskim. Stąd też w późniejszym okresie (po 1951 roku) energiczne odejście od pojęcia „kolonii” — słowa wręcz zakazanego przez cenzurę — i zastąpienie go pojęciem „prowincji zamorskich”, podkreślającym jedność rozrzuconej rzekomo na wielu kontynentach portugalskiej macierzy. Jednocześnie lansowana przez Salazara ideologia zakładała triumf ducha nad biorącymi się z materii ogranicze-

niami, do jakich należała przyrodzona tożsamość etniczna. W jednym z przemówień głosił: „Jesteśmy synami i dziedzicami dawnej cywilizacji, której misją było edukowanie i przygotowanie do wyższej idei życia, kształtowanie prawdziwych ludzi przez podporządkowanie materii duchowi, instynktu rozumowi” (apud Figueiredo 1975: 50). W ten sposób ideologia kolonialna zakładała wręcz uzyskanie statusu „prawdziwego człowieka” przez asymilację, której oznaką, jak wspomniałam wyżej, miały być odpowiednie siedziska i rezygnacja z rodzimych tłuszczów.

Kolonialne przedsięwzięcie Portugalczyków w dużej mierze pozostało iluzją. Nie wypełnili stawianego sobie zadania edukacji, nawet w zakresie nauczania języka, jaki miał być wiecznotrwałym znakiem ich zawłaszczenia świata i podstawą luzofońskiej „wspólnoty losów i historycznego przeznaczenia”. W krajach afrykańskich, gdzie w okresie postkolonialnym przyjęto język portugalski jako oficjalny, jego faktyczna znajomość wśród ludności nie przekraczała nigdy kilkunastu procent, a w wielu regionach była znacznie niższa. Domniemany język powszechny pozostał w istocie językiem etnicznym, którym posługiwali się przede wszystkim sami osiadli w Afryce Portugalczycy. Tym większe znaczenie miało generowanie symulaków, takich jak wspomniana na wstępie wystawa z 1940 roku czy jej stały odpowiednik w postaci parku tematycznego dla dzieci, „Portugal dos Pequenitos” w Coimbrze, o jakim pisałam w osobnym artykule (por. Łukaszyk 2015). Ciekawym przedłużeniem stworzonego w 1940 roku wystawienniczego symulakrum był także ogród botaniczny, założony w samym sercu przestrzeni narodowej, tuż obok klasztoru Hieronimitów w Belém, w miejscu dawnych ogrodów pałacowych Jana V. Sama placówka, poświęcona rolnictwu w koloniach, istniała od 1912 roku (por. Rodrigues 2016). Jednak w 1940 roku nadpisano w tej przestrzeni nowe znaczenie, rozmieszczając czternaście popiersi mężczyzn i kobiet reprezentujących różne grupy mieszkańców imperium, wykonanych przez Manuela Oliveirę do „Galerii ludów imperium”.

Wykonane przez Oliveirę popiersia stanowiły zatem pierwotnie część wystawy, do której włączono również żywych ludzi, „zamieszkujących” wybudowane specjalnie na ten cel „wioski”, co nie było ewenementem w XIX-wiecznych ekspozycjach kolonialnych, z jakich czerpało wzorce portugalskie przedsięwzięcie, by przypomnieć chociażby słynny *casus* Sary Baartman (por. Koch 2004: 65-102; Koch 2012: 145-165). Wzmiankując słynną „Wenus Hotentotów”, warto jednak zauważyć istotną modyfikację genderową portugalskich ekspozycji kolonialnych podobnego rodzaju, które często eksponowały ciało nie kobiece, lecz męskie. To właśnie afrykański mężczyzna i jego — jak to wówczas określano — „priapizm”, równie wyrazisty jak pośladki Sary Baartman, był głównym ośrodkiem zainteresowania. Świadczenia tego stanu rzeczy dostarczył Fausto Duarte we wstępie do swojej książki *Auá. Novela negra* („Auá. Czarna opowieść”, 1934), odmalowującej z pikanterią życie ludu fuła w Gwinei Bissau i mogącej uchodzić, w dość purytańskich

warunkach ówczesnej kultury portugalskiej, za tekst wręcz pornograficzny. Wzmiankuje tam wystawę z września 1932 roku, zorganizowaną w lizbońskim Parku Edwarda VII: „Początkowo obrzuceni kamieniami przez dzieci, które chciały ich w ten sposób wypłoszyć z chat, Murzyni byli potem podziwiani, poddawani dokładnym oględzinom, jak gdyby stanowili nowe okazy drabiny zoologicznej, a następnie podejmowani przyjęciami w pałacykach, gdzie znaleźli pewne zatrudnienia”; pisarz sugeruje bez ogródek seksualny charakter tego zainteresowania, w tym również owych poufnych „zatrudnień” (Duarte 1934: XX). Zorganizowana zaledwie osiem lat później wystawa z 1940 roku idzie jednak w odmiennym kierunku: zrywa z pikantnym i sensacyjnym posmakiem cechującym wcześniejsze przedsięwzięcia i dokonuje sakralizacji nowego porządku symbolicznego, w którym również „ludy imperium” mają swój udział.

Jako nowe symulakrum „świata portugalskiego”, ogród wnosił znaczącą symbolikę zakorzenienia i organicznego wzrostu, będąc widowym znakiem możliwości translacji przestrzeni: „przesadzenia” Portugalii do różnych części imperium, i na odwrót. Ta symbolika roślinna była obecna m.in. w powieści *O sol dos trópicos* („Słońce tropików”, 1936) autorstwa tegoż samego Henrique Galvão, który był kierownikiem kolonialnej sekcji wystawy². Symbolem jedności i ciągłości „świata portugalskiego” był tam dąb, który wyrósł z żołędzia przywiezionego do Angoli w pustej kieszeni desperata; drzewo ocieniało później stworzone przez niego domostwo i wioskę skupioną wokół bohatera, który z wyrzutka stał się „dobrym białym” dla lokalnej społeczności. Wbrew klimatycznym i ekosystemowym determinantom, zakładano zatem, że możliwe jest przeniesienie przyrody rodzimej do Afryki i na odwrót, przyrody afrykańskiej do streszczającego imperialny porządek ogrodu botanicznego. Zwłaszcza, że metafora Portugalii jako „ogrodu zasadzonego nad brzegiem morza”, zapożyczona od XIX-wiecznego poety Tomása Ribeiry, dobrze oddawała eufemizację bolesnego problemu małości i marginalnego położenia kraju w Europie. Jako „ogród” Portugalia podkreślała w oficjalnej propagandzie swój status przestrzeni specjalnej, zarazem wydzielonej, osobnej, zachowanej przed skażeniem i podlegającej sakralizacji jako raj ziemski.

Nie jest więc poniekąd niczym zaskakującym, że do tego raju ziemskiego zasadzonego nad brzegiem Tagu, tuż obok klasztoru, gdzie spowiadały się załogi dawnych wypraw, wprowadzono obcego człowieka uobecnionego w popiersiach. Ich zaistnienie w przestrzeni scjentystycznego katalogu, pośród roślin opatrzonych tabliczkami z łacińską nazwą, było sposobem symbolicznego podporządkowania odmienności nadrzędnemu projektowi poznawczemu i organizatorskiemu. Odmienne niż w przypadku Sary Baartman, którą w początkach XIX wieku pokazywano nago,

² Był to jednocześnie ten sam Henrique Galvão, który po rozczarowaniu reżimem Salazara, początkowo gorąco popieranym, wsławił się uprowadzeniem statku wycieczkowego Santa Maria, co było jedną z najgłośniejszych akcji opozycyjnych tej epoki.

jak gdyby miało chodzić o jeszcze jeden gatunek zoologiczny, portugalskie popiersia ukazują tyleż fizyczny, co kulturowy aspekt prezentowanego człowieka, co nie zmieniało jego przypisania do nowego katalogu, jakiego dostarczyła rodząca się dyscyplina, etnologia. Rzeźbiarz skupił się nie tylko na uwydatnieniu rysów typu fizycznego, ale też elementów naddanych ludzkiej twarzy przez kulturę: zniekształceń i skaryfikacji, ozdób, skomplikowanych fryzur. Mimo pozornego podkreślenia odmienności, mieszkańcy imperium wchodzą w skład zawłaszczanego i oswojonego świata. Różnica dzieląca ich od Portugalczyków pozostaje w obrębie kontroli symbolicznej.

Tymczasem początek lat 60. przyniósł stopniowy wzrost niepokoju we wszystkich posiadłościach kolonialnych, przeradzający się szybko w wyczerpującą wojnę, jaką Portugalia musiała prowadzić jednocześnie na wielu frontach. Bezpośrednim następstwem niezadowolenia z tej sytuacji była rewolta wojskowych, jaka doprowadziła do Rewolucji Goździków w kwietniu 1974 roku. Następująca po niej dekolonizacja, a następnie masowy powrót zrujnowanych osadników obnażył wiele niespójności maskowanych wcześniej przez imperialne symulakry. W czasach salazarowskich kolonialna rzeczywistość była niemalże niewidzialna z perspektywy mieszkańca metropolii, stąd też łatwo było kontrolować obrazy imperium za pomocą oficjalnego wystawiennictwa, instytucji czy literatury. Ta iluzja pękła, gdy wyłoniła się konieczność skierowania na fronty afrykańskie kolejnych roczników rekrutów, którzy siłą rzeczy zobaczyli na własne oczy afrykańskie realia. Powrót osadników nadwerężył sam zrab wspólnoty wyobrażonej, gdyż ukazał fikcyjny charakter narodowej solidarności. Wielu z nich nie uświadamiało sobie wcześniej chociażby faktu, że portugalska waluta, formalnie jedna dla całego państwa, obejmowała pieniądź specjalny, przeznaczony do cyrkulacji w koloniach, różniący się od głównego pieniądza metropolii. Powracający osadnicy, *retornados*, byli też traktowani jak obywatele drugiej kategorii pod względem obyczajowym i towarzyskim, ponieważ ich kompetencje kulturowe uznawano za skażone „kafralizacją” (upodobnieniem do Kafrów, mieszkańców Afryki); nie bez znaczenia była tu również wzmiankowana przy okazji gwinejskiej powieści Fausta Duarte erotyzacja metropolitalnych obrazów życia w koloniach. Fiasko „misji cywilizacyjnej” wprowadziło więc głęboką rysę w obrębie narodowej spójności.

Zakończenie trwającej przez połowę tysiąclecia historii imperialnej wymagało zatem głębokiej przebudowy mapy „świata portugalskiego”. Utraciwszy imperium, Portugalia szybko znalazła nową przystań w postaci jednoczącej się Europy, której wsparcie, choć często przyjmowane z niechęcią, pozwoliło na względne prosperowanie w latach 80. i 90. Dobrobyt sprzyjał otrząśnięciu się z katastrofy i podjęciu prób jej przezwyciężenia, przynajmniej na planie zbiorowej wyobraźni. Oznaczało to powrót do wizji „świata portugalskiego”, tym razem już w poprawionych politycznie ramach, choć do głębokiego rozliczenia postkolonialnego nigdy w Portugalii nie do-

szło. Ta poprawka polegała na przyjęciu humanitarnych, manifestacyjnych form działania, takich jak „białe marsze” na znak solidarności z Timorem, dawną kolonią walczącą o uniezależnienie się od Indonezji. Nad krytyczną, rozrachunkową pamięcią o realiach portugalskiej obecności w Afryce przeważała nostalgia, przekładająca się chociażby na ogromną popularność piosenki z Wysp Zielonego Przylądka, Cesării Évory (1941-2011). Choć była to postać kilka lat temu dobrze znana i lubiana również w Polsce, należy wziąć pod uwagę, że w Portugalii śpiewane przez nią pieśni musiały budzić odmienne, niedostrzegalne dla zagranicznego odbiorcy, a w gruncie rzeczy bardzo bolesne asocjacje. Gwóźdź jej programu, pieśń *Sodade*, była głosem ludzi przesiedlanych z archipelagu Zielonego Przylądka do robót przymusowych na odległych o tysiące kilometrów Wyspach św. Tomasza i Książęcej. Bez wątplenia w latach 90. w Portugalii pieśnią tą się wzruszano, jednak bez krytycznego rozwinięcia kwestii odpowiedzialności portugalskiej. Melodia skłaniała raczej do tęsknoty za światem utraconym, który próbowano wskrzesić w projekcie luzofonii.

Podobnie jak dawna wizja Piątego Imperium, luzofonia łączyła pewien rys polityczny — podpisano przecież stosowne porozumienia międzyrządowe — z przeciążeniem utopią. Miało chodzić o wspólnotę „historycznego przeznaczenia”, a więc wizję otwierającą się na mglistą, w pewnym sensie millenarystyczną przyszłość. Owo przeznaczenie, rzekomo wspólne dla europejskiej Portugalii i jej byłych kolonii afrykańskich, wyczerpanych historią wojen domowych, jakie wybuchły po wycofaniu się kolonizatorów, a następnie korupcją i chaosem, było wielką niewiadomą. Jako satyrę obrazującą ten mglisty los można traktować powieść *Kamienna tratwa* portugalskiego noblisty, José Saramago (1922-2010), gdzie Półwysep Iberyjski odłamał się od Europy i podryfował na południowy Atlantyk ku nieznanemu przeznaczeniu. Nadal mamy tu jednak do czynienia z myśleniem o Portugalii, które toczyło się na bazie mapy świata, a nie w mikroskali lokalnych problemów.

Coraz jaśniej wylaniającą się koniecznością było jednak przejście od makroskali „świata portugalskiego” do owej mikroskali, która nigdy Portugalczyków nie satysfakcjonowała. Jednocześnie musiało to być przejście od roli dawców cywilizacyjnych wartości — owych „synów i spadkobierców”, do których zwracał się Salazar, powołanych do nauczania innych ludów, by i one mogły poznać tajniki „prawdziwego człowieczeństwa” — do rangi „niewydolnego Południa”, jakim Portugalia okazała się przede wszystkim w dobie światowego kryzysu. Mimo iż ich ubóstwo, w różnych postaciach, datowało się nie od dziś, dopiero teraz Portugalczycy musieli zdobyć się na definitywne uplasowanie samych siebie pomiędzy ubogimi. Co ciekawe, kluczowym krokiem w tej korekcie własnego obrazu okazała się przebudowa europejskich relacji. Wyniesione z XIX wieku i skrywane pod płaszczkiem imperialnych aspiracji poczucie niższości wobec Europy wiązało się z relacją między Portugaliją a wielkimi centrami, takimi jak Paryż czy Londyn. Peryferyjny charak-

ter kraju zasadzał się na oślepieniu światłami tych metropolii i niemal całkowitej nieświadomości istnienia innych ubogich obszarów Europy. Dlatego też dopiero w XXI wieku zaczęto dostrzegać śródziemnomorski, a nie atlantycki zrąb kulturowy kraju i eksplorować związek z Grecją, z jaką Portugalia została skojarzona w ekonomicznych analizach. Ten zarys mapy rodem z finansowych zestawień został jednak rozwinięty w podróży do Grecji przedstawionej w powieści Teolindy Gersão, *A cidade de Ulisses* („Miasto Ulissesa”), wydanej w 2011 roku. To rozliczenie z patriarchalną mentalnością, prowadzone z neofeministycznej pozycji, wpisuje się zarazem w nurt dążenia do odzyskania ziemi, porzuconej niegdyś w toku morskiej przygody. Pisarka zgłaszała taką rewindykację już wcześniej, w powieści *Paisagem com mulher e mar ao fundo* („Pejzaż z kobietą i morzem w tle”, 1982), mówiąc o frustracji skazanych na osamotnienie postaci kobiecych. O ile jednak wcześniej tym żądaniem ziemi zamiast morza brakowało konsystencji, teraz, wraz z wylaniającą się przestrzenią europejskiej solidarności, obraz nowego umiejscowienia „świata portugalskiego” uległ wyostreniu.

Można się pokusić o postawienie tezy, że nadal jest to świat opierający się na inkluzywnym rozmyciu tożsamości. Portugalski opór przeciwko imigrantom i uchodźcom, choć oczywiście istnieje, jest znacznie słabszy niż gdzie indziej. Ciekawym zjawiskiem jest jednak włączenie nowych sfer geograficznych i zarazem sfer pamięci w obrazie opartym już nie na misji cywilizacyjnej, lecz na solidarności ubóstwa. Przykładem może być wydana w 2015 roku powieść Valtera Hugo Mãe, *O apocalipse dos trabalhadores* („Apokalipsa pracujących”), gdzie obcymi są ukraińscy robotnicy, włączeni do wspólnoty za sprawą dwóch portugalskich sprzątaczek. Jednocześnie ucieleśniana przez obie kobiety — skądinąd dorabiające na pogrzebach jako płaczki — bolesna pamięć wszystkich portugalskich niedostatków wchłania nowy element: pamięć o Wielkim Głodzie na Ukrainie. W aktualnej kulturze portugalskiej doszło więc do swoistej fuzji własnych i obcych klisz głodowych i przesiedleńczych: traumy robotników przymusowych na Wyspie św. Tomasza wyśpiewanej przez Cesarię Évora, traumy ukraińskich robotników budowlanych, oddzielonych od rodzimej przestrzeni i gnieźdzących się w zbiorowej sypialni, traumy *retornados*, których Dulce Maria Cardoso przedstawiła w powieści *O retorno* („Powrót”, 2011) jako parę nastolatków cierpiących z powodu wszystkich materialnych braków wynikłych z historycznej sytuacji, na którą nałożył się iluzoryczny charakter solidarności. Stąd też głodna dziewczyna przeżywała rozdarcie przed ladą szkolnej stołówki, nie chcąc pokazać karty *retornado* dającej prawo do darmowego posiłku, ale równającej się skazaniu na ostracyzm.

Aby iluzja solidarności stanowiąca podstawę kohezji wspólnoty wyobrażonej mogła zostać odbudowana, musiała się wyłonić wspólnota losu oparta już nie na pojęciu misji, lecz na źródłowym braku, który okazywał się bardziej konstytutywny niż jakakolwiek przyrodzona cecha bądź

wyróżnik. Stąd też finał powieści Valtera Hugo Mãe, wskazujący na nieusuwalność ubóstwa, które urasta tu do kategorii esencjonalnej (gdy jedna ze sprzątarek dziedziczy dom po zmarłym, u którego sprzątała, pełniąc zarazem funkcję kochanki, nie jest w stanie wprowadzić się do niego, lecz zabija się spadając z dachu). I stąd być może również wrażenie bycia jednym z poszkodowanych, a nie jednym ze współwinowajców, jakie wielu Portugalczyków mogło przeżywać słuchając Cesáriu Évory.

W przytoczonych wyżej realizacjach kulturowych wylania się wspólny wątek, który można byłoby określić mianem „obcego w ogrodzie”. Ów obcy, którego trzeba wpuścić do ogrodu owoców ziemskich stanowi przeciwagę, a zarazem przełożenie abstrakcyjnej wizji „świata portugalskiego”. Millenarystyczne imperium, co poniekąd jest wynikiem jego wysnutych z chrześcijaństwa przesłanek, przybiera ostatecznie charakter „słabej siły”. Urzeczywistnia się jako powszechna wspólnota głodujących, która domaga się ziemi zamiast morza, jak w pochodzie żywych i umarłych mieszkańców Alentejo zamykającym powieść *Levantado do chão* („Podniesione z ziemi”, 1980) José Saramago. Następuje odwrót od unoszącego się nad wodami „parakletycznego tchnienia”, które dawniej uznawano za symbol kultury portugalskiej, ale nadal jest obecny element globalnej unifikacji, dokonanej jednak na zupełnie odmiennych zasadach niż te stawiane początkowo. Ta minimalistyczna wizja jest z pewnością rezultatem historycznego rozczarowania, którego nie zdołano ująć w refleksję krytyczną i w ten sposób przewyciężyć. Ale stanowi też ostateczną ochronę dla narcystycznych skłonności Portugalczyków, nie potrafiących się odnaleźć nigdzie indziej niż na czele apokaliptycznego pochodu ludzkości, który z millenaryzmu Vieira przemieścił się w obręb nadkruszonego dziedzictwa lewicy.

Literatura:

- Anderson, Benedict; 1997, Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu, przeł. Stefan Amsterdamski, Kraków: Znak
- Barros, João de; 1917, Diálogo em louvor da nossa linguagem, ed. Luciano Pereira da Silva, Coimbra: Imprensa da Universidade
- Camões, Luís Vaz de; 1995, Luzytanie, przeł. Ireneusz Kania, Kraków: Wydawnictwo Literackie
- Cardoso, Dulce Maria; 2012, O retorno, Lisboa: Tinta-da-China
- Duarte, Fausto; 1934, Auá. Novela negra, Lisboa: Livraria Clássica Editora
- Figueiredo, António; 1975, Portugal: Cinquenta anos da ditadura, Lisboa: Publicações Dom Quixote
- Galvão, Henrique; 1936, O sol dos trópicos, Lisboa: [s.n.]
- Gersão, Teolinda; 2011, A cidade de Ulisses, Porto: Sextante
- Gersão, Teolinda; 1982, Paisagem com mulher e mar ao fundo, Lisboa: O Jornal

- Koch, Jerzy; 2004, „Wenus Hotentocka” o wielu wcieleniach: Benigna, (Magda)Lena, Kaatje, Saartjie, Krotoa. Konstrukcje kolorowej kobiety w reprezentacjach południowoafrykańskich”; w: Kuczyńska, Alicja; Dzikowska, Elżbieta (red.), *Zrozumieć pleć II. Studia interdyscyplinarne*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, ss. 65-102
- Koch, Jerzy; 2012, „Wenus Hotentocka. Fakty? Mity!”, w: Axer, Jerzy; Bujnicki, Tadeusz (red.) *Wokół W pustyni i w puszczy. W stulecie pierwodruku powieści*, Kraków: Universitas, ss. 145-165
- Łukaszyk, Ewa; 2015, Muzeum kolonialne, postkolonialne, transkolonialne jako model świata (przykład portugalski, brytyjski i malajski); w: *Kultura i Społeczeństwo*, nr 3, ss. 189-202
- Mãe, Valter Hugo; 2015, *O apocalipse dos trabalhadores*, Porto: Porto Editora
- Rodrigues, Ana Duarte; 2016, *A linguagem do império nas esculturas do Jardim Botânico Tropical em Lisboa*; w: *Revista Brasileira da História da Mídia*, vol. 5, nr 1, ss. 61-84
- Saramago, José; 2003, *Kamienna tratwa*, przeł. Wojciech Charchalis, Poznań: Rebis
- Saramago, José; 1980, *Levantado do chão*, Lisboa: Caminho
- Vieira, António; 1982, *História do futuro*, oprac. Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa Imprensa Nacional — Casa da Moeda