

Ewa Łukaszyk *

Uniwersytet Jagielloński

Przemówić głosem obcego: humaniści piszący w imieniu autochtonów

Tzvetan Todorov na wstępie swojej pracy o podboju Ameryki pisze, że właśnie to wydarzenie, bardziej niż jakikolwiek inny moment czy proces historyczny, „zapowiada naszą obecną tożsamość i tworzy jej fundament”¹. W rzeczy samej, zetknięcie z amerykańskim Indianinem, a także z mieszkańcami innych pozaeuropejskich krain okazało się brzemienne w skutki dla kultury Zachodu. Nie tylko doprowadziło do nowej konceptualizacji granic i definicji człowieczeństwa, lecz także przesądziło o trwałym przyjęciu pewnej strategii dyskursywnej. Paradoksalnie, mimo spotkania z Innym, mogącego potencjalnie stanowić otwarcie nowej przestrzeni dialogu, głos Zachodu stał się monologiem.

O pierwszych kontaktach Europejczyków z ludami Ameryki mamy dwa niemal zupełnie rozbieżne świadectwa. Pierwszym są pisma² (sprawozdania, listy³ i dzienniki) Kolumba, drugim list do króla Portugalii, stanowiący oficjalną relację o odkryciu Ziemi Krzyża Świętego (przyszłej Brazylii)⁴, opracowany przez oficjalnego królewskiego obserwatora, nazwiskiem Pêro Vaz de Caminha, płynącego w armadzie Pedro Álvaresa Cabrala. Pierwszy ze wspomnianych listów wydaje się może bardziej znany, ze względu na sławę swego autora⁵, ale to ten drugi reprezentuje nurt myślenia, który wywarł zdecydowanie większy wpływ na rozwój myśli europejskiej i na

¹ Todorov, T., *Podbój Ameryki. Problem innego*, Warszawa, Fundacja Aletheia, 1996, s. 11.

² Por. Kolumb, K. *Pisma*, przeł. A. L. Czerny, Warszawa, PIW, 1970.

³ Por. Colón, C., *List Krzysztofa Kolumba o odkryciu Ameryki*, przeł. z łac. Z. Celichowski, KómiK, Biblioteka Kórnicka PAN, 1992.

⁴ Caminha, P. V. de, *Carta*, oprac. J. Cortesão, Lisboa, Portugalia Editora, [s.d.].

⁵ Przyjmując perspektywę dzisiejszych standardów etycznych, pisma Kolumba są raczej przyczynkiem do złej sławy. W perspektywie historycznej, można przypuszczać, że już one stanowiły przyczynek do późniejszej „czarnej legendy” (*leyenda negra*) hiszpańskich konkwestatorów.

* Autorka jest stypendystką Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej

zdecydowane dłuższą skalę czasową ukształtował obraz amerykańskiego autochtona w europejskich literaturach, w tym we francuskiej, zapoczątkowując pewien szeroki nurt myślenia, wyznaczany, mówiąc oczywiście o ogromnym skrócie, przez takie postaci jak Montaigne, Rousseau czy Chateaubriand. W europejskim *imaginarium* zadomowił się na stałe obraz Indianina jako „szlachetnego”, „dobrego dzikusa”, a nie jako istoty quasi-zwierzęcej, której przynależność do rodzaju ludzkiego budziła by wątpliwości. Są to dziś rzeczy oczywiste, ale w ramach ewolucji wyobraźni zaszło tu zjawisko dość zaskakującego zwrotu, które może wręcz wzbudzić zdumienie, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę, jak krótki okres dzieli podróżę Kolumba i wyprawę Cabrala.

Kolumbowi jeszcze bardzo daleko do wizji „szlachetnego dzikusa”. Granice rodzaju ludzkiego są dla niego nieostre, rozmyte. Być może, jak zresztą sugeruje Todorov, stanowi to, obok przywiązania do idei krucjat, jeden z rysów jeszcze średnio-wiecznej, a nie nowożytnej mentalności wielkiego żeglarza⁶. Kolumb wierzy w istnienie licznych form przejściowych, potwornych, sytuujących się gdzieś na granicy między tym, co już ludzkie, a tym, co jeszcze zwierzęce. W swym dzienniku, pod datą 4 listopada 1492, notuje na przykład, iż dowiedział się o istnieniu dwóch takich form quasi-ludzkich: jednookich i wyposażonych w psie pyski, a 9 stycznia 1493, iż ujrział pływające w morzu syreny. Istnieje więc gradacja człowieczeństwa: od istot mniej lub bardziej człekopodobnych do pełnego człowieczeństwa ucieleśnianego przez reprezentantów Europy i chrześcijaństwa. W ramach tej wyobrażonej gradacji znajduje też swe miejsce amerykański autochton. Pisma Kolumba stanowią świadectwo nie tyle uprzedmiotowienia (reifikacji) obcego, co jego animalizacji, sprowadzenia do formy quasi-zwierzęcej. Obcy, nie będąc pełnym człowiekiem, lecz pewną formą fauny, sytuującą się na pograniczu świata ludzkiego i zwierzęcego, ma być ujarzmiony i udomowiony, a jeśli okaże się to niemożliwe lub nieopłacalne – wytępiony.

Szokująca dla współczesnego czytelnika i badacza wydaje się nie tyle sama skala okrucieństwa, jaka towarzyszyła podbojowi Ameryki, lecz przede wszystkim otwartość, z jaką przybysze skłonni są mówić i pisać o swoim postępowaniu⁷. Wynika to z faktu, że zupełnie nie odczuwają konfliktu czy rozdźwięku między własnymi czynami, a normami obowiązującymi w ich rodzimym kontekście kulturowym. Skoro obcy jest quasi-zwierzęciem, uruchomiona zostaje wyobrażeniowa logika oparta na Księdze Rodzaju (Rdz 2, 15), w której boży nakaz, czyniący ze świeżo stworzonego człowieka gospodarza i ogrodnika rajskiego ogrodu, zobowiązuje go także po upadku do podporządkowywania sobie wszystkich sił natury.

⁶ Por. Todorov, T., *op. cit.*, s. 19.

⁷ *Ibidem*, część 2, s. 61 i następne.

Jeśli jednak w momencie pierwszego zetknięcia z Indianinem tak negatywnie go oceniono, to skąd się wzięła pozytywna waloryzacja, jaka zaowocuje wizją „dobrego dzikusa”? Przełom dokonał się bardzo szybko. Symptomy zasadniczej przemiany widoczne są w dokumencie sporządzonym zaledwie kilka lat po pierwszej podróży Kolumba. W roku 1500, w chwili „ponownego” odkrycia Ameryki, dokonanego na użytek króla Portugalii przez zdążającą do Indii armadę dowodzoną przez Cabrala, powstaje list prezentujący już cechę, jaką można wiązać z nowożytną mentalnością: wyobrażenie o zasadniczej jedności całego rodzaju ludzkiego.

O pisarzu wyprawy Cabrala, nazwiskiem Pêro Vaz de Caminha, niewiele wiadomo. Dokumentem umysłowości tego człowieka stał się właściwie pojedynczy tekst, ów list do króla, donoszący w starannej i eleganckiej formie o odkryciu nowego lądu. Co prawda wiązanie tej postaci z kręgiem humanistów opiera się na dość kruchych podstawach (za ważny argument uznaje się samą stylistykę dzieła epistolograficznego), jednakże widać wyraźnie nową mentalność, przypisującą autochtonom pełnię człowieczeństwa.

W relacji o odkryciu nowego lądu nie pojawiają się żadne informacje o aktach przemocy⁸. Wierząc informacjom zawartym w liście, możemy łatwo wyobrazić sobie, że pierwsze kontakty z autochtonami upływały głównie na wielokrotnie ponawianych, choć bezskutecznych próbach nawiązania komunikacji⁹. Mimo tych niepowodzeń, Pêro Vaz de Caminha nie tylko natychmiast uznaje obcych za pełnoprawnych członków gatunku ludzkiego, ale wręcz za ludzi żyjących w stanie pierwotnej czystości, w stanie rajskim. Podziwia nie tylko ich piękno fizyczne, ale i domniemane zalety moralne. Wręcz stawia Indian ponad Europejczykami, przyrównując ich do nieskażonej jeszcze grzechem pary prarodziców, pisząc, że „niewinność tych ludzi jest taka, że u naszego praojca Adama nie mogła być większa”¹⁰. Nagość obcego człowieka jest skojarzona z nagością pierwszych ludzi w Raju, a nie z nagością zwierząt; jego nieświadomość zostaje uznana za przejaw świadczący o zachowaniu pierwotnego, bezgrzesznego stanu, a nie za dowód braku władz rozumowych czy moralnych.

Zarówno Kolumb, jak i Portugalczycy podzielali przekonanie, że dotarli do Raju Ziemińskiego. Pierwszy opierał ten wniosek na informacjach zawartych w *Imago Mundi* Piotra z Ailly; natomiast portugalscy i galicyjscy żeglarze być może mieli jeszcze w pamięci reminiscencje dawnych mitów pochodzenia irlandzkiego, które sytuowały

⁸ Być może do konfliktów nie doszło; może potwierdzać tę tezę lektura innej, mniej oficjalnej, anonimowej relacji z tej samej podróży, wydanej pod tytułem *Relação da Viagem da armada chefiada por Pedro Álvares*, oprac. J. Cortesão, Lisboa, Bertrand, 1922.

⁹ Por. Caminha, P. V. de, *op. cit.*, s. 227-231, 245-246, 250-255.

¹⁰ *Ibidem*, s. 255.

na Ocenie Atlantyckim różne przestrzenie o cechach rajskich. Atlantyckie wyspy szczęśliwe pojawiają się nie tylko w *Żegludze świętego Brendana opata*¹¹, ale i w innych tekstach hagiograficznych¹². Dopuszcza się nawet hipotezę, że nazwa Brazylii nie pochodzi od nazwy rodzaju drewna lecz od irlandzkiego słowa *Hy Bressil*, oznaczającego zaklętą wyspę¹³. Dla naszych rozważań ważne jest jednak, w jaki sposób to przeświadczenie o bliskości Raju Ziemińskiego wpłynęło na stosunek do autochtonów. Dla Kolumba nie prowadziło to do wniosków o szczególnej świętości napotkanych ludzi; jednak już Caminha, a w coraz większej mierze autorzy późniejsi, widzieli w zetknięciu z obcymi ludźmi szansę na moralne odrodzenie.

Humanizm, nowy klimat intelektualny, jaki w omawianym okresie rozprzestrzenił się z Włoch po całej Europie, docierając nie tylko do Flandrii, Francji i Kastylii, lecz także na zachodni skraj kontynentu, sprzął wzięty z dziedzictwa antycznego mit o Złotym Wieku ludzkości z podstawowym mitem całego świata zachodniego: mitem o rajskich korzeniach ludzkości, o jej pochodzeniu od wspólnego praojca Adama i, co istotne, o istnieniu pierwotnego wspólnego języka wszystkich ludzi. Humanizm oznaczał nowy sposób widzenia całego rodzaju ludzkiego, ponad różnicami i podziałami.

Ten nowy typ myślenia o człowieku wyróżnia się niezwykłą wrażliwością na podobieństwa, na wspólne mianowniki. Wydaje się, że ideał „jednego pasterza i jednej owczarni” wyrósł ponad domenę ściśle teologiczną i zaczął być rozumiany w sposób całkowicie abstrakcyjny, jako ideał jedności całego rodzaju ludzkiego, właśnie ponad różnicami doktrynalnymi i różnorodnością obyczajów.

Mimo niepowodzenia prób komunikacji, nawet przez tak zdawałoby się uniwersalne narzędzie jak język gestów, Pêro Vaz de Caminha potrafi odnaleźć podstawy wspólnoty łączącej uczestników wyprawy z nowo odkrytymi obcymi. Ta wspólnota zasadza się nie tylko na podkreśleniu wspólnego pochodzenia od Adama, praojca wszystkich ludzi. Odprawiona na nowoodkrytym wybrzeżu msza staje się wspólnym rytuałem, w którym uczestniczą obie zbiorowości¹⁴. Choć wydawać by się mogło, że różnice są wręcz przytłaczające, że powinny prowadzić do całkowitej dezorientacji przybyszów, Caminha zachowuje swoje pewniki. W liście do króla daje wyraz niezwykle mocno ugruntowanym przeświadczeniom co do obcego człowieka. Choć odczuwa dotkliwie brak możliwości językowego porozumienia z obcym, jest

¹¹ Por. *Żegluga świętego Brendana opata (Navigatio Sancti Brendani abbatis)*, przeł. I. Lewandowski, oprac. J. Strzelczyk, Poznań, Wydawnictwo ABOS, 1992.

¹² Por. Klob, O., „Vida de Sancto Amaro – texte portugais du XVI^e siècle”, *Romania*, t. XXX, 1901.

¹³ Por. Carvalho, M. T. Reis de, „Viajantes do Além”, *Studia Lusitana*, 1, 1998, s. 19-20.

¹⁴ Caminha, P. V. de, *op. cit.*, s. 233-234.

przekonany, że zna prawdę o nim, o jego predyspozycjach i pragnieniach: „Nie wątpię, że oni, wedle świętej intencji Waszej Wysokości, staną się chrześcijanami i uwierzą w naszą świętą wiarę”¹⁵, zapewnia Caminha. Dlatego też w imieniu obcego prosi króla o chrzest, o zorganizowanie misjonarskiej wyprawy.

Podjęta przez Caminhę próbę odnalezienia czy (od)budowania jedności rodzaju ludzkiego nie była odosobniona. Snuto nawet plany, w których obcy człowiek miał mieć swój własny wkład. Sądzone, że dzięki spotkaniu z obcym uda się w pewnym sensie polepszyć stan czy status człowieka europejskiego, że uda się powrócić do kondycji rajskiej. Humanista Joao de Barros w swej pochwalie języka portugalskiego, *Diálogo em Louvor da Nossa Linguagem*¹⁶, nie tylko cieszył się ze wzbogacenia języka portugalskiego o nowe słowa, zapożyczone od dalekich ludów, lecz wręcz widział w nawiązaniu transoceanicznych kontaktów szansę na odbudowę pierwotnego języka ludzkości. Poszczególne słowa tego języka, zniszczonego na placu budowy wieży Babel, są, zdaniem renesansowego filologa, przechowywane przez rozproszone ludy: „w tym narodzie dziesięć słów, w tamtym innym dwadzieścia”¹⁷. Język adamy może więc zostać zrekonstruowany tylko przy udziale obcego, w wyniku jego poznania.

To humanistyczne poszukiwanie wspólnego mianownika, ta tendencja do włączania wszystkich ludów w obręb jednej wspólnoty, ten wielki projekt zjednoczeniowy dotyczył nie tylko ludzi zamieszkujących zachód Europy, i nie tylko Nowy Świat, lecz także najdalsze rubieże Starego. Granice poczucia ogólnoludzkiej wspólnoty, w ramach której istnieje moralny obowiązek solidarności i pomocy rozszerzają się we wszystkich kierunkach. Dla humanistów obejmują one już nie tylko chrześcijan, lecz także ludy uznane za gotowe na jego przyjęcie. Dlatego też Damiao de Góis w jednym ze swoich pism, *Deploratio Lappianae Gentis*, zwraca się do papieża Pawła III, występując w obronie praw pogańskich Lapończyków, którym ze względu na chciwość i brak misjonarskiego zapału chrześcijańskich Skandynawów odmawia się światła Ewangelii¹⁸.

Co więcej, w swym zapale apologetycznym Damiao de Góis gotów jest uznać, że obcy człowiek może mieć rację nawet w sporze dogmatycznym. W *Fides, Religio, Moresque Aethiopum sub Imperio Preciosi Ioannis* Góis dowodzi, że religia Etiopów jest w równym stopniu wierna tradycji apostoelskiej, co najczystszy rzymski katolicyzm

¹⁵ *Ibidem*, s. 250.

¹⁶ Por. Barros, J. de, *Diálogo em Louvor da Nossa Linguagem*, oprac. L. Cordeiro da Silva, Coimbra, Universidade, 1917.

¹⁷ *Ibidem*, s. 19.

¹⁸ Góis, D. de, *Opúsculos Históricos*, przeł. z łac. na port. D. de Carvalho, Porto, Livraria Civilização, 1945, s. 207-208.

i że wobec tego nic nie stoi na przeszkodzie na drodze ku zjednoczeniu obu kościołów, tak, aby zrealizować ideał „jednego Pasterza i jednej Owczarni”¹⁹. Przechodzi do porządku dziennego nad niezliczonymi, oczywistymi przecież dla znających etiopską rzeczywistość Portugalczyków różnicami obrządku, usiłując udowodnić, że etiopskie chrześcijaństwo zachowuje główne rzymskokatolickie dogmaty o Trójcy świętej, Niepokalanym Poczęciu, a przede wszystkim o sukcesji apostołowej i o zwierzchnictwie papieża nad całym światem chrześcijańskim²⁰.

Góis uznaje spotkanie ludów za realizację proroctwa samego Chrystusa²¹, a więc przeciwstawianie się zjednoczeniu ludzkości jest w jego oczach równoznaczne z grzechem przeciw Duchowi świętemu – z tym najcięższym przewinieniem, które, jak wiadomo, nie może zostać odpuszczone.

W humanistycznym sposobie widzenia człowieka nie pojawia się wątpliwość, czy obcy ma duszę i wartość moralną, gdyż cały schemat myślenia nastawiony jest na inkluzję, na włączenie, na szukanie podobieństw, a nie różnic. Ale oczywiście to także jest swoistym rodzajem manipulacji. Po pierwsze, Damião de Góis, w swym zapale występowania w obronie obcego być może nie cofnął się przed mistyfikacją. Możemy wątpić, czy rzeczywiście list do papieża, objaśniający zawilości etiopskiej teologii, jest sporządzonym przez humanistę tłumaczeniem wywodów uczonego biskupa Zaga Zabo – z „chaldejskiego”²². Podobnie Pêro Vaz de Caminha opierał się przecież na bardzo naciąganych argumentach, przypisując autochtonom wolę przyjęcia chrześcijaństwa i występując w ich imieniu do króla z prośbą o podjęcie wysiłków mających na celu ewangelizację Brazylii.

Ponad pół wieku po wyprawie Cabrala do Brazylii, w 1552 w Sewilli, ukazuje się słynna *Brevisima relación de la destrucción de las Indias colegida por el obispo fray Bartolomé de las Casas o Causas de la orden de Santo Domingo*²³. Bartolomé de las Casas nie uznaje już amerykańskich autochtonów ani za krnąbrne i głupie quasi-zwierzęta, ani za część pejzażu naturalnego, lecz za „niewinnych ludzi” i ofiary „przerażających zbrodni”²⁴, w związku z czym podejmuje się ich żarliwej obrony. Ocena obcego wystawiona przez hiszpańskiego zakonnika jest pełna superlatywów. Obraz Indianina pokrywa się niemal zupełnie z obrazem doskonałego chrześcijanina. Amerykę zamieszkują

¹⁹ *Ibidem*, s. 127.

²⁰ *Ibidem*, s. 163-165.

²¹ *Ibidem*, s. 128.

²² *Ibidem*, s. 162.

²³ Casas, B. de las, *Krótką relacja o wyniszczeniu Indian*, przeł. K. Niklewiczówna, Poznań, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”, 1988.

²⁴ *Ibidem*, s. 33.

... ludy pełne prostoty, nie znające złości ni obłudy, bardzo posłuszne, niezwykle wierne swoim prawowitym panom i chrześcijanom, którym służą, najcichsze, najcierpliwsze, najbardziej w świecie pokojowo usposobione, nieskłonne do sprzeczki, zamieszek, kłótni, bójki, nie chowające uraz, nie żywiące nienawiści ani mściwości. [...] Są to jednocześnie ludzie bardzo ubodzy, najmniej posiadający i nie pragnący posiadać dóbr doczesnych, a przez to niepyszni, ani żądni wyniesienia, ani chciwi. Pożywienie ich jest takie, iż zapewne jedzenie świętych ojców na pustyni nie było bardziej skąpe, mniej wyszukane, uboższe. [...] Mają oni umysły prawe, otwarte i żywe, są bardzo zdolni i podatni na każdą nową naukę, wybitnie nadający się do przyjęcia naszej świętej wiary katolickiej i cnotliwych obyczajów, najmniej mający do tego przeszkód ze wszystkich ludzi, jakich kiedykolwiek Bóg stworzył²⁵.

Bartolomé de las Casas nie zawahał się sformułować oskarżenia pod adresem członków zbiorowości, do której sam należał, aby stanąć w obronie obcych. Wynosi obcego ponad własnych ziomków. Krytykuje, jeśli nie sam europejski projekt ekspansjonistyczny, to przynajmniej sposób jego realizacji. Wydaje się, że stajemy tu przed wzniosłym aktem sprawiedliwości. Nie powinniśmy jednak dać się zwieść pozorom.

Humanista pragnie stać się apologetą obcego, chce go bronić i przemawiać w jego imieniu, odnajduje w nim obraz człowieka-brata. Nic bardziej szczytnego. Nie należy jednak zapominać, że ta postawa ma swoją ciemną stronę. Przemawiać w czyimś imieniu to w istocie pozbawiać tego kogoś prawa samodzielnego zabierania głosu na równorzędnych warunkach. Zwłaszcza w sytuacji obiektywnego braku najbardziej podstawowych narzędzi komunikacji językowej, jaki stanowił niewątpliwie jedną z ważnych okoliczności powstania cytowanych przez nas wyżej tekstów, przemawianie w imieniu obcego, którego właściwie zupełnie się nie rozumie, jest nadużyciem, zawłaszczeniem cudzego głosu.

Prezentowany przez portugalskich humanistów rodzaj myślenia w gruncie rzeczy nie przyjmuje do wiadomości odmienności obcego człowieka. Odmawia mu jakiegokolwiek ukonstytuowanej tożsamości. Obcy w oczach humanisty to *tabula rasa*, człowiek być może imponująco czysty, pozostający w stanie rajskiej niewinności, ale nie niosący w sobie żadnej samoistnej treści. To człowiek oczekujący na zapisanie przywiezionymi z Europy treściami kulturowymi, „lekką się w nim odcisnie każde piętno”²⁶, jak zapewniał króla Portugalii Pero Vaz de Caminha. Nie odmawia mu się pewnych podstawowych kwalifikacji, ani rozumowych, ani moralnych. Są to jednak kwalifikacje, które umieszczają go w pozycji ucznia czy katechumena, mającego w otwartej na przyszłość perspektywie czasowej przyjąć, bez żadnych modyfikacji, europejską tożsamość.

²⁵ *Ibidem*, s. 37-39.

²⁶ Caminha, P. V. de, *op. cit.*, s. 250.

Wspomniane na wstępie dwa nurty myślenia i pisania o obcym mają przede wszystkim, jak już powiedzieliśmy, nierówny ciężar w historii europejskiego *imaginarium*. Dominujący w pierwszym momencie zetknięcia z nieznanym lądem i jego mieszkańcami schemat myślenia o obcym, w którym dominował obraz bestializmu, przypisującego obcemu naturę zwierzęcą, lub co najwyżej quasi-ludzką, nie utrwalił się. Wkrótce dostrzeżono, że autochton dzieli z przybyszami tę samą, podstawową ludzką naturę. Poszukiwanie podobieństw nie sprzyjało jednak pełnemu uznaniu odmienności obcego. Nie doszło do głębokiej, sięgającej podstaw wyobrażeń akceptacji kulturowej niezawisłości obcych ludów i uznania ich dorobku. Wiek XVI położył podwaliny myślenia o rodzaju ludzkim jako spójnej całości, ale musimy je widzieć we właściwym kontekście, jakim była kulturowa ekspansja Europy, która mimo sceptycyzmu Montaigne'a nie zdołała na dłuższą metę poddać zabiegowi relatywizacji własnego przeświadczenia o dzierżeniu jedynej i wyłącznej prawdy.

Humanistyczne przemawianie głosem obcego ustanowiło pewną z gruntu fałszywą sytuację komunikacyjną, w której brak miejsca na jakąkolwiek formę autentycznego dialogu. Stało się tak nie tylko ze względu na obiektywną niedostępność skutecznych narzędzi komunikacyjnych, która zresztą w stosunkowo krótkim czasie mogła, przynajmniej w pewnym zakresie, zostać przewyciężona. Od początku sama intencja komunikacyjna była nieszczerą, nastawioną na przekaz jednokierunkowy, na paradoksalny międzykulturowy monolog. W rzeczywistości to Europejczyk przemawiał do siebie samego, samoutwierdzając się w przeświadczeniu o własnej racji, o dzierżeniu prawdy wyłącznej i predestynowanej do ekspansji.

Uznane zostało podstawowe człowieczeństwo Innego, co nie dawało mu jednak prawa do partnerskich stosunków z Europejczykiem, a jedynie prawo do „piętaszkowości”, do bycia skromnym akolitą Europejczyka i wdzięcznym odbiorcą oferowanych mu europejskich wartości. Człowiek Zachodu rości sobie prawo do roli opiekuna autochtona, którego skazuje tym samym na dożywotni infantylizm. Miano nadzieję odzyskać pierwotny język ludzkości, ale nie z zamiarem rzetelnej wymiany komunikacyjnej. Obcy odnajdywał swoje miejsce jako element niezbędny do wypełnienia europejskiego proroctwa. Był postrzegany przez pryzmat europejskich mitów. Tak więc w pewnym sensie nie ma żadnej głębokiej, prawdziwie istotnej różnicy między sposobem pojmowania obcego przez Kolumba i przez portugalskich humanistów. W obu przypadkach obcy miał być instrumentem wypełnienia jeśli nie pragmatycznych, to mitycznych i religijnych projektów Europy. Żaden z omawianych modeli myślenia nie dopuszczał podmiotowości Innego.

Począwszy od XVI wieku w zachodnim dorobku zaistniało wiele tekstów o wydźwięku reformatorskim, łączących przedstawienie obcego i stosunków panujących w tworzonych przezeń społecznościach z krytyczną wizją europejskiej rzeczywistości i negatywną oceną stanu moralnego europejskiego człowieka. Wystarczy przypomnieć

sobie znany fragment zestawiający zamorskich i europejskich kanibali w *Próbach* Montaigne'a. Jednak wszystkie te teksty służą europejskim celom, a obcy pełni w nich nieodmiennie funkcję instrumentalną, ulega redukcji do retorycznego środka, nigdy nie stając się zasadniczym tematem refleksji.

Można zaryzykować twierdzenie, że konsekwencje humanistycznej niemożności uznania podmiotowości Innego wyznaczyły bieg wydarzeń nie tylko na przestrzeni kolejnych wieków, ale wręcz że trwają one aż do chwili obecnej. Pisanie "w imieniu" czy „z punktu widzenia” tubylców łączyło się już dla portugalskich humanistów z nadzieją na przekroczenie ograniczeń wynikających ze świadomości skażenia własnej natury ludzkiej. Próby wyjścia poza zachodnią tożsamość miały prowadzić, przynajmniej w najskańniej utopijnych wizjach, do odbudowy stanu pierwotnej świętości człowieka. Nadzieje tego rodzaju znalazły trwałe miejsce w europejskiej tradycji kulturowej. Wystarczy sięgnąć choćby do rozważań Clifforda Geertza dotyczących pism Malinowskiego. Nie umniejszając w niczym roli autora *Argonautów Zachodniego Pacyfiku* jako „założyciela dyskursywności”, twórcy „tradycji etnograficznego pisarstwa w duchu «Ja nie tylko tam byłem, lecz byłem jednym z nich, mówiłem ich głosem»”, dostrzega w nim także odnowiciela pewnej starszej linii czy sposobu myślenia²⁷. I można zaryzykować twierdzenie, że dopiero od Malinowskiego zaczyna się powolne odchodzenie od paradygmatu ustanowionego przez renesansowych odkrywców, „załamanie epistemologicznej (i moralnej) pewności siebie”²⁸, jaka przez długi czas cechowała reprezentantów Zachodu w kontaktach z mieszkańcami krain stanowiących ich obszar eksploracji. Dopiero następcy Malinowskiego, według oceny Geertza, odczuli – jakże uzasadnione – „obawy przed samooszukiwaniem się”²⁹. Być może wręcz dopiero XX-wieczne badania nad problematyką autora i mechanizmów uobecnienia rzeczywistości w tekście otworzyły drogę po pierwsze do zrozumienia, a w dalszej kolejności do przełamania ograniczeń humanistycznego „przemawiania głosem obcego”, czy, wedle dosadnego określenia Geertza, „etnograficznego brzuchomówstwa”³⁰.

Prawdziwe zrozumienie Innego i właściwe uchwycenie jego odrębności jest trudnym problemem epistemologicznym, dla którego, jak się wydaje, od renesansu aż do chwili obecnej nie udało się jeszcze sformułować w pełni zadowalającego rozwiązania. Dyskusje o „etnograficznym autorytecie” trwają. Mimo głębokich przemian,

²⁷ Geertz, C., *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, przeł. E. Dżurak i S. Sikora, Warszawa, Wydawnictwo KR, 2000, s. 38.

²⁸ *Ibidem*, s. 38.

²⁹ *Ibidem*, s. 39.

³⁰ *Ibidem*, s. 195.

jakie niewątpliwie miały miejsce, zachodnie modele myślenia o własnym miejscu w świecie nawet w wieku XX z niejaką trudnością dopuszczają relatywizację pewnych wartości i schematów postępowania. W dalszym ciągu Inny bywa często Piętaszkiem, którego szczęście i pomyślność uzależniona jest, w zachodnich oczach, od gotowości przyjęcia prezentowanych mu, „cywilizowanych” wzorców, jakim może być choćby zachodnia medycyna czy zachodnia demokracja. Współczesne społeczeństwa Europy i Ameryki Północnej wciąż poczuwają się do roli opiekunów innych, którzy, – jak zdaje się wymownie świadczyć dokonywana zachodnimi oczyma obserwacja warunków, w których żyją – nie są w stanie zatroszczyć się sami o siebie, a więc potrzebują nie tylko materialnego wsparcia, ale i rzeczników przemawiających w ich imieniu.

Antropologia strukturalna podjęła jeszcze jedną próbę zrozumienia obcego, już nie przez intuicyjne zebranie tego, „co widziałem i co mi się zdało”³¹, jakiego próbował dokonać Pêro Vaz de Caminha, ale przez dedukcję abstrakcyjnych wzorów relacji na podstawie obyczajów i zachowań. Mimo rozwijania coraz bardziej wyrafinowanych metod poznania, lekcję etnograficznego projektu, zapoczątkowanego przez renesansowych podróżników i pisarzy, streszczają słowa napisane przez Lévi-Straussa w *Smutku tropików*:

U kresu podniecającej podróży napotkałem moich dzikich. Niestety, byli oni zanadto dzicy. [...] Byli tak bliscy, jak odbicie w zwierciadle, mogłem ich dotknąć, lecz nie potrafiłem ich zrozumieć. Otrzymałem zarazem moją nagrodę i karę³².

Nie jest to jednak stwierdzenie całkowitej porażki. Poznawczy postęp w stosunku do renesansowego modelu myślenia polega na sokratejskim uświadomieniu sobie własnej niewiedzy, tego, że obcy wymyka się poznaniu. Nadużycie leżące u podstaw wszelkich prób przemawiania w jego imieniu zostaje więc obnażone. Otwiera się szansa na ustanowienie nowej, bardziej szczerzej i prawdziwej sytuacji komunikacyjnej, raz jeszcze odżywa utopia odzyskania języka adamowego – być może jest nim język symboliczny, język myśli nieoswojonej, mogący otworzyć jakąś bramę wiodącą do ulepszenia warunków ludzkiego bytowania w świecie? Są to pytania wciąż jeszcze aktualne. Tak więc w ostatecznym rozrachunku model renesansowy został przekroczony, ale nie odrzucony. Zachował pewien stopień aktualności aż do dziś.

³¹ Caminha, P. V. de, *op. cit.*, s. 221.

³² Lévi-Strauss, C., *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, Warszawa, PIW, 1964, s. 54.

Résumé

Parler de la voix d'un autre: les humanistes écrivant au nom des autochtones

Au cours du XVI^e siècle, les rencontres avec les peuples du Vieux et du Nouveau Monde ont conduit à l'adoption, par la culture occidentale, de la stratégie d'un "monologue interculturel". Cette stratégie paradoxale est visible déjà dans la "lettre" de Pêro Vaz de Caminha au roi (1500).

Les documents de cette époque reflètent la thèse de l'unité foncière du genre humain, qui se maintient inébranlable malgré les difficultés ou même l'impossibilité de la communication linguistique. L'autochtone brésilien est identifié à l'homme paradisiaque, d'avant le péché originel. La quête des similitudes conduit jusqu'à l'identification des rites de l'Eglise éthiopienne au catholicisme dans l'oeuvre polémique de Damião de Góis, *Fides, Religio, Moresque Aethiopum sub Imperio Preciosi Ioannis*.

Góis et Bartolomé de las Casas esquissent une apologie de l'autochtone victime des abus, mais ils ne défendent pas son droit à la différence. La quête des similitudes devient une manipulation. En parlant au nom de l'autochtone, ils établissent un discours qui le prive de manière permanente du droit de se prononcer. Le "sauvage" est considéré comme un catéchumène idéal, qui devrait accepter sans réserves l'identité religieuse et culturelle européenne. La prise de conscience de cette forme de violence symbolique n'apparaît que très tard au cours de la maturation de l'ethnologie au XX^e siècle.