
Prezentacje

Pamiętając przeszłą przyszłość: nostalgia antyimperialistyczna i niektóre wersje Trzeciego Świata

Jennifer Wenzel

TEKSTY DRUGIE 2022, NR 3, S. 205–229

DOI: 10.18318/td.2022.3.11

*anty-
imperializm:
teraz i zawsze*

– graffiti, dwunaste piętro Butler Library,
Columbia University, wiosna 2002

Lepiej mieć się na baczności przed nowymi ideami, które mogą zastąpić podział na trzy światy, niż schlebiać sobie, że zauważyliśmy zagrożenie tkwiące w teorii modernizacji i w koncepcji trzech światów.

Carl E. Pletsch, *The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950–1975*

Gdyby Kongo nie istniało, należałoby je wymyślić. Ilekroć jakieś zasoby naturalne stawały się niezbędne dla europejskiej ekspansji kapitalistycznej i innowacji technologicznych, okazywało się, że można je w ogromnych ilościach znaleźć w Kongu. Zaczęło się od pracy niewolniczej w XVI wieku. W XIX wieku Kongo miało kość słoniową, która – jak zauważa Adam

Jennifer Wenzel – profesor literatury angielskiej oraz komparatystyki na Columbia University. Zajmuje się także problematyką bliskowschodnią, postkolonialną, studiami nad pamięcią oraz ekokrytyką. Jej pierwszą książką było *Bulletproof: Afterlives of Anticolonial Prophecy in South Africa and Beyond*.

Hochschild – była jak drogi „plastik”, z którego dało się rzeźbić rozmaite przedmioty¹. Potem, od roku 1890, pojawia się gotowy do zbiorów dziki kauczuk, pozwalający zaspokoić rosnące zapotrzebowanie na opony, węże oraz izolację elektryczną i telegraficzną. W erze elektryfikacji i produkcji przemysłowej Kongo miało miedź do przewodów oraz kobalt do stopów. Potem, u zarania ery nuklearnej – uran, którego Stany Zjednoczone używały do produkcji bomb, co znamionowało przejście od wojny światowej do zimnej wojny. W erze globalizacji, napędzanej po części przez technologie komunikacyjne, które wytwarzają to, co Arjun Appadurai nazywa „przepływami” i „krajobrazami”, przebiegającymi w poprzek granic państw narodowych, Kongo miało koltan albo kolumbo-tantalit, odporny na nagrzewanie przewodnik używany w kondensatorach zasilających telefony komórkowe, pagery i laptopy. Utrzymująca się płynność granic aktualnej wersji Demokratycznej Republiki Konga objawia się w kontrolowanym przez Rwandę i Ugandę wydobyciu tego minerału. Odczuwam pokusę, by w kontekście powyższych ciągów rozwojowych sięgnąć do Woltera i zapytać: czy nowoczesność i ponowoczesność mogłyby zostać wynalezione (lub wręcz „przeprowadzone”) bez surowców z Konga²?

Dwie rzeczy pozostały w tej chronologii niewypowiedziane. Po pierwsze, „marsz postępu”, poczynając od handlu niewolnikami, dokonuje się za cenę przesiedlenia i śmierci milionów Kongijczyków. Przygotowany na zlecenie Rady Bezpieczeństwa ONZ raport z kwietnia 2001 roku dowiódł, że nielegalne wydobycie koltanu i innych minerałów podtrzymywało wojnę w Kongu, która od 1998 roku spowodowała śmierć ponad 3 milionów ludzi (Raport Panelu Ekspertów). [...] Po drugie, Kongo – co jest związane z ogromnym ludzkim kosztem jego technologicznej niezbędności – rzeczywiście zostało wymyślone w najbardziej oczywisty sposób jako „jądro ciemności” albo jako „czelustka Afryki” Henry’ego Mortona Stanleya. Choć kongijskie zasoby naturalne są prawie wszechobecne w kontekście innowacji technologicznych, to Kongo zostało wymazane z tego kontekstu, tak jak go sobie wyobraża europejska i amerykańska produkcja kulturalna. Wyobrażenie Konga jest zatem równie integralną częścią nowoczesności, jak pochodzące stamtąd

1 A. Hochschild *King Leopold's Ghost: A Story of Greed, Terror, and Heroism in Colonial Africa*, Mariner, Boston, MA 1999, s. 64.

2 Nie zamierzam udowadniać, że Kongo stanowi kolejne nieobecne centrum nowoczesności, ale chcę prześledzić właściwe dla tego kraju warunki rozwoju jako jeden z wielu węzłów materialnych i ideologicznych sprzeczności.

słonie, rośliny, minerały i ludzie³. Powróciwszy z przynajmniej jednego jądra ciemności, Conradowski Marlow opowiada nie w pełni dobrowolnym słuchaczom na Tamizie: „Podbój ziemi, polegający przeważnie na tym, że się ją odbiera ludziom o odmiennej cerze lub trochę bardziej płaskich nosach, nie jest rzeczą piękną, jeśli się w niego wejrzy zbyt dokładnie. Odkupia go tylko idea”⁴. Jak ów podbój jest powiązany z „idea” Konga, w której wymyśleniu *Jądro ciemności* Conrada miało tak kluczowy udział? Marlow mówi nam: „Żegluga w górę rzeki była jakby podróżą wstecz do najwcześniejszych początków świata [...]”, i rozwija myśl, wedle której podróż w głąb afrykańskiego interioru stanowi powrót do „mroków pierwszych wieków”, gdzie roi się od „hulającej roślinności” i „przedhistorycznych ludzi”⁵. Ruch w przestrzeni staje się ruchem w czasie: podróż wywołuje dreszcz grozy, który stanowi mroczny urok modernistycznej nostalgii za tym, co pierwotne. Unieważnienie równoczesności Europy i Konga usuwa materialne powiązania między dwoma miejscami – kongijską gumą w oponach Dunlop, kongijskim koltanem we wszechobecnych telefonach komórkowych czy służącym rozrywce PlayStation2 – i przekształca Kongo w prymitywistyczne, psychologiczne boisko; ahistoryczny stan umysłu; miarę, jaka dzieli Pierwszy Świat od jego własnej prehistorii⁶.

Myślenie o różnicy, która dzieli międzynarodowe reakcje na zabójstwa kongijskich liderów na początku 1961 i na początku 2001 roku, uświadomiło mi powab innego rodzaju nostalgii niż ta wczesnomodernistyczna, reprezentowana przez Conradowskiego Marlowa, czy późnomodernistyczna, której

3 W książce *The Magical State*, studium na temat politycznych efektów bogactwa naftowego Wenezueli, Fernando Coronil wiąże to, co nazywa „międzynarodowym podziałem natury” (s. 29), jaki istnieje w kolonialnym i neokolonialnym globalnym kapitalizmie, z krytyką okcydentalizmu – ustanawiania „nie-zachodnich ludów w pozycji Innego wobec zachodniego «ja»” (s. xi) – by „zakwestionować pogląd, wedle którego nowoczesność to potomek samonapędzającego się Zachodu” (s. 7). Por. F. Coronil *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*, University of Chicago Press, Chicago 1997.

4 J. Conrad *Jądro ciemności*, przeł. A. Zagórska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1995, s. 13.

5 Tamże, s. 59, 62, 63.

6 Na temat pojęcia równoczesności zob. J. Fabian *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, New York 1983. W 2000 roku amerykańska premiera produkowanego przez Sony sprzętu do gier wideo, PlayStation2, została opóźniona z powodu globalnych niedoborów koltanu. Szum medialny, towarzyszący temu opóźnieniu w okresie wakacyjnym, stanowił znakomity przykład rozdźwięku między konsumeryzmem a jego ludzkimi i środowiskowymi kosztami.

przykładem jest dzikus Danny'ego Kaye'a. Pozorna zwyczajność zabójstwa Laurenta-Désiré Kabilu może wywoływać nostalgię za zimną wojną i rolą, jaką odgrywał w niej Trzeci Świat, nostalgię za czasem, kiedy Trzeci Świat się liczył. Z perspektywy Stanów Zjednoczonych rola Trzeciego Świata jako ideologicznego, a często także dosłownego pola walki dla co gorętszych zimnowojennych potyczek zmniejszyła się wraz z tym, jak rozpadł się Drugi Świat – aż do czasu, gdy niedawne zagrożenie globalnym terroryzmem pozwoliło na ponowne wprowadzenie dyskursu zła i dobra na arenę stosunków międzynarodowych. W artykule opublikowanym w „Boston Globe” reżyser Raoul Peck powiedział o swoim filmie *Lumumba*, że „opowiada o dzisiejszym świecie”, a nie tylko o przypadającym na lata 60. kryzysie w Kongu, i wyraził nadzieję, że obraz zapoczątkuje w Stanach Zjednoczonych ruch zmierzający do zmiany polityki wobec tego kraju⁷. Komentarz Pecka pojawił się w wydaniu „Globe” z 11 września 2001 roku i choć tego dnia uwaga skupiała się nie na ocenianiu roli Stanów Zjednoczonych w drugiej przepychance o Afrykę, lecz na wznowieniu Wielkiej Gry w Afganistanie, dziedzictwo zimnej wojny w Kongu miało wkrótce zostać przywołane, choć niekoniecznie wedle życzenia Pecka. Ograniczenia nałożone na CIA i FBI po raporcie komisji senackiej Churcha z 1976 roku, który krytykował takie nadużycia jak udział w planowaniu zabójstwa Lumumby, po zamachach z 11 września zostały wskazane jako przyczyna niepowodzeń wywiadu. W obliczu tych pytań, dotyczących temporalności i periodyzacji, przydatny okazuje się opis nostalgii, jaki proponuje Linda Hutcheon: „strukturalne nałożenie się dwóch różnych czasów – niezadowolającej terażniejszości i wyidealizowanej przeszłości”⁸. Powiedziałabym, że rozważanie specyficznej nostalgii za zimną wojną wiąże się dzisiaj z czymś w rodzaju „strukturalnego nałożenia się trzech warstw” albo „nałożenia się na nałożenie”, w którym terażniejszość nie tylko jest niezadowolająca, ale – co więcej – znajduje się w jeszcze większym oddaleniu od przeszłości. Nostalgia za zimną wojną, nad którą zastanawiałam się na początku roku 2001, jest inna niż ta, którą obserwowałam po 11 września tego samego roku.

„Spora część mnie chciała napisać artykuł. To jakaś nostalgia za czasem, kiedy moja nostalgia miała więcej sensu” – w eseju z 1989 roku Renato Rosaldo cytuje fragment dziennika terenowego swojej zmarłej żony, Michelle Rosaldo, w którym opisuje ona, jak w 1981 roku odwiedziła miejsce, gdzie

7 V. Jones *Bringing It All Back Home*, „Boston Globe”, 11 września 2001, D1+.

8 L. Hutcheon *Irony, Nostalgia, and the Postmodern*, w: *University of Toronto English Library, Criticism and Theory Resources* (19.06.2022).

ponad dziesięć lat wcześniej prowadziła badania terenowe. Tym razem, inaczej niż poprzednio, nie była w stanie (i nie chciała) włączyć się w to, co jej mąż nazywa „romantycznym poszukiwaniem «wymierającego dzikusa»”⁹. W eseju, w którym przygląda się śladom takich uczuć w etnografii i innych dziedzinach, Renato Rosaldo definiuje „nostalgię imperialistyczną” jako paradoksalne zjawisko polegające na tym, że „ludzie przeżywają żalobę po odejściu czegoś, co sami przekształcili”¹⁰. Bardziej konkretnie mówiąc, opisuje on tęsknotę „przedstawicieli kolonializmu” za „dokładnie tymi formami życia, które sami celowo odmienili”; pragnienie, które dokonuje dziwnego podwójnego ruchu, polegającego na przekształcaniu zmiany doświadczonej przez kogoś innego we własną stratę i jednocześnie ukryciu własnego współdziałania w tej zmianie¹¹. Tym samym przedstawiciele projektu cywilizacji w sposób ambiwalentny oceniają własne dokonanie, ubolewając nad zniknięciem dziewiczego stanu pierwotności, który stanowił przecież powód podjęcia misji cywilizacyjnej. Choć ów żal jest daleki od samooskarżenia, wskazuje na stratę tego, co pierwotne, jako – używając słów Rosalda – „stabilnego punktu odniesienia pozwalającego definiować (fortunne rozpowszechnianie się) tożsamości człowieka cywilizowanego”¹². Modernistyczna nostalgia cechująca Conradowskie *Jądro ciemności* i *Civilization* Danny’ego Kaye’a ma pewne związki z nostalgią imperialistyczną. Nawet jeśli ani Marlow, ani dzikus Kaye’a nie są współtwórcami zmiany, teksty te ustanawiają to, co pierwotne, nie tylko jako obiekt pożądania, ale również jako zagrożony gatunek pożądania. Niechlubny fragment z powieści Conrada, gdzie Marlow opisuje „udoskonalony okaz”, czyli mężczyznę, którego nauczono palić pod kotłem statku, wyraża taką pełną żalu, lecz pogardliwą tęsknotę¹³.

Wyrażone przez Michelle Rosaldo poczucie nostalgii za prostszą nostalgią oddaje moje własne poczucie komplikacji związane z namysłem nad nostalgią za zimną wojną, podczas gdy trwa nowa, tylko po części metaforyczna, samonapędzająca się „wojna”. Chciałabym zatem zaproponować – jako odpowiednik terminu Renato Rosalda – ideę nostalgii antyimperialistycznej. Jeśli nostalgia imperialistyczna byłaby żalem związanym ze zmianą, do której

9 R. Rosaldo *Imperialist Nostalgia*, „Representations” 26 (Spring 1989), s. 119-120.

10 Tamże, s. 107.

11 Tamże, s. 107-108.

12 Tamże, s. 108.

13 J. Conrad *Jądro ciemności*, s. 70.

samemu przyłożyło się rękę, nostalgia antyimperialistyczna wiąże się z nadzieją na zmiany, które dopiero muszą zostać wprowadzone i które zawsze były do wprowadzenia. Nostalgia antyimperialistyczna uznaje należącą do przeszłości wizję przyszłości, jednocześnie respektując dystans i różnicę między wizją a realiami teraźniejszości¹⁴. [...].

Pojęcia: nostalgia i Trzeci Świat wymagają zapewne krytycznego odzyskania (a może odkupienia?), ale są one wzajemnie powiązane od samego początku zimnej wojny, nie zaś od momentu jej zakończenia. Obydwa zakładają połączenie przestrzeni i czasu z pytaniami o historyczność, państwo narodowe, utopijną projekcję i obietnicę. Zmienne użycia terminu „nostalgia” oświetlają po części stawkę w rywalizacji między „Trzecim Światem” a „postkolonialnością” o status nadrzędnej kategorii wyjaśniającej. Termin „nostalgia” został ukuty w 1688 roku w medycznej dysertacji Johannesesa Hofera dla określenia niekiedy śmiertelnych symptomów, których doświadczali szwajcarscy żołnierze najemni przebywający z dala od domu. Na początku uważano, że nostalgia jest uleczalna, jeśli pacjent może powrócić do upragnionego miejsca. Jednak w rozważaniach Kanta przestrzenna choroba szwajcarskich żołnierzy stała się bardziej uniwersalną przypadłością związaną z czasem, w której przedmiotem straty był nie dom, lecz samo dzieciństwo, nie przestrzeń, ale czas. Od XX wieku nostalgia nie była już terminem medycznym ani nawet psychiatrycznym, ale zdawała się symptomem samej nowoczesności, a czasem wręcz źródłem

¹⁴ Muszę odnotować (przypadkowe) podobieństwo między moim ujęciem zaangażowania antyimperialistycznej nostalgii w przeszłość, teraźniejszość i przyszłość a sugestywnymi opisaniami „nostalgii refleksyjnej”, która pojawia się kilka razy w książce Svetlany Boym *The Future of Nostalgia*: „nostalgia, którą tutaj badam, nie zawsze dotyczy *ancien régime*’u albo upadłego mocarstwa, ale także niezrealizowanych marzeń z przeszłości i wizji przyszłości, które się przedawniły” (xvii). Co istotniejsze, muszę zaznaczyć, że podobieństwo między używanymi przez nas pojęciami kończy się na tym, że obydwie opisują spojrzenie wstecz, które ostatecznie nakierowane jest na przyszłość. Zdaje się, że ukierunkowanie na przyszłość opisanej przez Boym nostalgii refleksyjnej opiera się na „fantazji” i „grze”, które sprawiają, że nowoczesne życie jest „łatwiejsze do przetrwania” dla jednostki. Jak autorka pisze w przytoczonym wyżej fragmencie, w opisywanej przez nią nostalgii przyszłość, jaką wyobrażała sobie przeszłość, „przedawniła się”, choć nie dowiadujemy się, jak do tego doszło. Wprowadzając rozróżnienie na nostalgię restoratywną i refleksyjną, Boym łączy absolutyzm nostalgii restoratywnej z równie, jeśli nie bardziej, redukcjonistycznym, sztywnym i podatnym na przemoc nacjonalizmem (to jedyny opis narodu i nacjonalizmu, który przedstawia). Nostalgia refleksyjna jest natomiast kojarzona z tym, co jednostkowe, i choć Boym oscyluje w kierunku etyki nostalgii ugruntowanej w tym, co „wspólnotowe”, wydaje się, iż polega ona głównie na tolerancji, jaką jednostki wykazują wobec nostalgii innych jednostek. Por. S. Boym *The Future of Nostalgia*, Basic Books, New York 2001.

przyjemności jako tryb estetyczny czy nastrój. Jean Starobinski twierdzi nawet, że nostalgia stała się tak wielka, że sama zapomniała, skąd się wzięła: „Sukces, jaki odniosła, pozbawił ją ostatecznie całej technicznej przydatności; stała się terminem literackim, a zatem mętnym”¹⁵. We własnym omówieniu historii nostalgii Renato Rosaldo zauważa związek, jaki „już od początku” łączy nostalgię i „procesy dominacji”. Jego zdaniem nostalgia przekształca fakt współdziałania w dominacji w uczucie niewinności¹⁶. Od przestrzeni do czasu, od konkretnej historycznej okoliczności do stanu uniwersalnego, od sprawy życia i śmierci do spsychologizowanego, stekstualizowanego, uestetycznionego i potencjalnie przyjemnego stanu, od terminu technicznie precyzyjnego do terminu literacko mętnego, od współdziałania do niewinności: jeśli nostalgia, jak postkolonialność, może być postrzegana jako kwestia klasy¹⁷, to jej zmienne losy przywodzą również na myśl trendy w badaniach postkolonialnych i studiach nad globalizacją, które odrzucają takie kwestie jak wyzwolenie narodowe, zastępując je hybrydycznością, a następnie uzasadniają to odrzucenie, krytykując ideę Trzeciego Świata jako nostalgiczną.

Jednak koncepcje Trzeciego Świata od zawsze były opakowane w komplementarne czasowe tryby nostalgii i utopii. Dotyczy to każdej z wersji Trzeciego Świata: rozwojowej [*developmentalist*], potocznej (czy też „wulgarnej”) oraz radykalnej. Technicznym początkiem terminu jest wersja rozwojowa: pierwsze użycie sformułowania Trzeci Świat (*Tiers Monde*) przypisuje się francuskiemu demografowi Alfredowi Sauvy’emu, który uczynił to w artykule *Trois Mondes, Une Planète* z 1952 roku, gdzie – nawiązując do sformułowania „trzeci stan” Abbé Sieyèsa – napisał, że „trzeci świat, ignorowany, eksploatowany, pogardzany jak trzeci stan, też chce być czymś”¹⁸. Sauvy krótko wspomina o możliwości „innej drogi”, ale zasadnicza myśl jego wywodu jest taka, że aspiracja Trzeciego Świata, by „być czymś”, będzie wymagała wyboru między komunistycznym i kapitalistycznym modelem modernizacji. W dyskursie rozwojowym Trzeciego Świata w pierwszych dekadach zimnej wojny zbytni

15 J. Starobinski *The Idea of Nostalgia*, „Diogenes” 1966 no. 54, s. 85. Moje omówienie historii nostalgii to skrócona wersja rozważań Starobinskiego.

16 R. Rosaldo *Imperialist Nostalgia*, s. 108-109.

17 W kontekście rozbieżnych doświadczeń migracji Ahmad pisze: „Postkolonialność jest także, jak większość rzeczy, kwestią klasy”. Por. A. Ahmad *The Politics of Literary Postcoloniality*, „Race & Class” 1995 no. 3 (36), s. 16.

18 Cyt. za: C.E. Pletsch *The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950-1975*, „Comparative Studies in Society and History” 1981 no. 4 (23), s. 571.

entuzjazm wobec takiego rozwoju wśród potencjalnych uczestników nazywano utopizmem, niedostateczny zaś entuzjazm albo niewiarę w zdolności dostosowawcze – nostalgią.

W rozdziale swojej książki *Three Worlds of Development* z 1966 roku, zatytułowanym *Mentalne nastawienie rozwijającego się człowieka*, Irving Horowitz stawia oba zarzuty. Pisze: „Nic nie uderza człowieka Zachodu jako bardziej perwersyjne niż tęsknota za rajem, który nosi nazwę społeczeństwa rozwiniętego. Czy ludzie z Azji, Afryki i Ameryki Łacińskiej nie zdają sobie sprawy, że problemy życiowe utrzymują się, a nawet pogłębiają, w epoce postindustrialnej?”¹⁹. Jednocześnie Horowitz krytykuje praktykowaną przez tych samych ludzi nostalgię, ich tęsknotę za rajem istniejącym w przeszłości, a nie w przyszłości. Krytykuje również nostalgię „superradykalnych” amerykańskich krytyków modernizacji, którzy „źródło nowoczesnego zła”²⁰ upatrują w „systemie industrialnym”, a nie w biedzie albo w Związku Radzieckim. Horowitz zamyka swoją książkę obserwacją, że choć ani nostalgia, ani utopizm nie przystoją naukom społecznym, to drugie jest „nieskończenie lepsze, choćby dlatego, że wskazuje właściwy kierunek”²¹. Teleologia Horowitza oraz jego zainteresowanie „mentalnymi ustawieniami”, które przypisuje człowiekowi „naturalnemu, rozwijającemu się i społecznemu”, wskazują na subtelne różnice między teorią globalizacji a tym, co nazywam potoczną albo „wulgarną” wersją, w której „Trzeci Świat” to epitet określający zesencjalizowaną, ahistoryczną biedę, przeludnienie, brud i choroby. To współczesna wersja Conradowskiej albo Hegłowskiej ciemności, krainy (nieoczyszczonego) dzieciństwa poza granicami czasu. Potoczna wersja zakłada ahistoryczność i skupia się na warunkach socjoekonomicznych, podczas gdy wersja rozwojowa zakłada zmienność (a ściślej: dostrzega możliwość poprawy) warunków socjoekonomicznych, o ile tradycyjne (często esencjalizowane) postawy zostaną okiełznane albo przekształcone. Według pochodzącego z 1951 roku raportu Departamentu Spraw Ekonomicznych i Społecznych ONZ: „szybki rozwój ekonomiczny jest niemożliwy bez bolesnych przystosowań. [...] Bardzo nieliczne społeczności są gotowe zapłacić pełną cenę za rozwój ekonomiczny”, który zakłada wyrzeczenie się albo zniszczenie „dawnych filozofii” i „starych instytucji społecznych”. W efekcie „duża liczba osób, które nie są

19 I.L. Horowitz *Three Worlds of Development: The Theory and Practice of International Stratification*, Oxford University Press, New York 1966, s. 327.

20 Tamże, s. 17.

21 Tamże, s. 453.

w stanie nadażyć za postępem, musi zmierzyć się z niespełnieniem swoich oczekiwań dotyczących wygodnego życia”²². W omówieniu zmiennych kolei losu nostalgii, opublikowanym, podobnie jak książka Horowitza, w 1966 roku, Jean Starobinski zauważył przejście od „teorii nostalgii do teorii niedostosowania [...] do nowego społeczeństwa, w którym jednostka musi żyć”²³. Nostalgia opisywana w XX wieku jako symptom nowoczesności wydaje się nieomal znakiem postępu w rozwojowej wersji Trzeciego Świata.

Rozwojowa wersja Trzeciego Świata, zapewne nieumyślnie, ustrukturyzowała konflikt zimnowojenny wokół idei Marksa, że „kraj pod względem przemysłowym bardziej rozwinięty wskazuje mniej rozwiniętemu tylko obraz jego własnej przyszłości”²⁴. Natomiast niekiedy radykalne przechwylenie terminu „Trzeci Świat” przez polityków i intelektualistów z tego regionu przedstawiało alternatywy dla bipolarnych obrazów przyszłości, oferowanych przez „bardziej rozwinięte” supermocarstwa. Innymi słowy, termin „Trzeci Świat” był w obiegu, zanim w 1955 roku w Bandungu odbyło się pierwsze spotkanie przedstawicieli państw, które utworzyły później ruch niezaangażowanych. Ale w kontekście zimnej wojny aspiracje wyrażone w Bandungu miały na celu przeorientowanie trajektorii „stawania się”, jaką Sauvy wykreślił dla Trzeciego Świata, czyli regionu, o który – zgodnie z jego wyobrażeniem – walczyły Pierwszy i Drugi Świat²⁵. Arif Dirlik, podkreślając wagę uznawania różnic pomiędzy tymi wersjami Trzeciego Świata, pisze: „Choć Trzeci Świat był esencjalizowany w odniesieniu do biedy, rasy, religii i tym podobnych, jednocześnie służył przez pewien czas jako źródło utopijnego pragnienia jedności uciśnionych oraz tworzenia alternatywnych przyszłości”²⁶. Ukierunkowanie na przyszłość tej wersji Trzeciego Świata tkwi u podstaw jego ciągłej istotności i zachęca do spojrzenia wstecz na to, jak Trzeci Świat patrzył w przyszłość.

22 Cyt. za: A. Escobar *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1995, s. 3.

23 J. Starobinski *The Idea of Nostalgia*, s. 101.

24 K. Marks, F. Engels *Dzieła*, t. 23, KiW, Warszawa 1968, s. 5.

25 C. Pletsch zauważa, że Sauvy, demograf, sugerował, iż liderzy Pierwszego i Drugiego Świata mogą uznać to geograficzne przesunięcie konfliktu za atrakcyjne, przede wszystkim dlatego, że przyniesie redukcję rosnącej populacji Trzeciego Świata (C.E. Pletsch *The Three Worlds*, s. 571).

26 A. Dirlik *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Westview, Boulder, CO 1997, s. 152.

To współczesne ocalenie pojęcia Trzeciego Świata można zaobserwować na polu marksistowskich krytyk badań postkolonialnych. Przykładowo Epifanio San Juan Jr. proponuje wieloraką redefinicję Trzeciego Świata jako sposób na wyjście z tego, co postrzega jako zaciemniający kulturalizm teorii postkolonialnej, która sama nie wskazuje sposobu na wyjście z „koszmaru historii kolonialnej”²⁷. Uwalniając Trzeci Świat od konwencjonalnych geograficznych i historycznych odniesień, a jednocześnie mając na uwadze jednostkowość lokalnych zmagania uwarunkowanych przez globalny kapitalizm, San Juan uznaje „«Trzeci Świat» za domenę podmiotów procesualnych [...], wspólnotę osób [która] usiłuje dojść do tego, jak sprawy się mają, miały, oraz jak mogą i powinny się mieć [...] wszędzie tam, gdzie istnieje rzeczywisty ruch oporu lub opozycja wobec imperialnej dominacji”²⁸. Owa krytyczna świadomość dotycząca kwestii wspólnoty stanowi podstawę przekonania San Juana, że stawką mnożenia różnic między „ortodoksyjnym postkolonializmem” a tym, co nazywa „alternatywną praktyką anti-post”, „stawką kontrapunktowania stanowisk, jest przyszłość – sprawiedliwość dla ucisnionych, równość dla tych, którzy zostali jej pozbawieni, wolność dla wszystkich”²⁹. Redefinicje Trzeciego Świata prowadzą San Juana do zaskakującej wizji przyszłości procesualnej. Twierdzi on, że „jeśli tylko na naszej «postkolonialnej», transkulturowej planecie będzie gdzieś istniała imperialna dominacja w jakiegokolwiek formie lub jakimkolwiek przebraniu, zawsze znajdzie się jakaś postać z «Trzeciego Świata», walcząca o narodowe, ludowe wyzwolenie”³⁰. Dynamika utopijnej wyobraźni w najbardziej radykalnej wersji Trzeciego Świata z połowy XX wieku staje się tutaj transhistorycznym znakiem antyimperialnego oporu przeciwko każdej formie, jaką mogą przybrać imperialistyczne pragnienia.

Zrodzona przez prowokację i prowokacyjna zarazem proza San Juana oraz wpisanie przez niego Trzeciego Świata w naznaczoną oporem przyszłość przywodzą na myśl takie oto graffiti: „anti-imperializm: teraz i zawsze”. Wiosną 2002 roku ten palimpsest znalazł się na klatce schodowej między jedenastym a dwunastym piętrem Butler Library na Columbia University, tj. między zbiorami dotyczącymi historii Afryki i Azji oraz regałami z literaturą światową. „Postać z «Trzeciego Świata»”, według sformułowania San Juana, najpierw

27 E. San Juan Jr. *Beyond Postcolonial Theory*, St. Martin's, New York 1999, s. 51.

28 Tamże, s. 16.

29 Tamże, s. 51.

30 Tamże, s. 81.

przekreśliła „imperializm” w oryginalnym graffiti; następnie ta sama lub inna ręka dopisała „anty-”. Pomiędzy aktem przekreślenia a dopisania opór wobec imperializmu zostaje ściśle ustalony, przechwytyjąc słowa „teraz i zawsze” jako niemal pochwalną deklarację wiecznej walki. Temporalny wymiar graffiti, trudny do oddania w anonimowej i niezmiennej czcionce, wskazuje na narrację, w której opór wobec imperializmu wyraża się najpierw w odważnej próbie wymazania, po której „teraz i zawsze” nie znaczyłoby już nic. Następujące potem dopisanie „anty-”, spóźnione w tym sensie, że jego obiekt został już (częściowo) zanegowany, przynosi efekt p a m i ę t a n i a o imperializmie w akcie stawiania mu oporu. Zarówno twierdzenie San Juana, jak i graffiti pozwalają wyobrazić sobie sprzeciw wobec imperializmu tylko o tyle, o ile imperializm nadal działa. Te projekcje przyszłości, jakkolwiek ahisteryczne by się wydawały, różnią się zasadniczo od opisu znaczenia Konga dla „postkolonialności” dokonanego przez Billa Ashcrofta [...].

Kongo Ashcrofta jest przede wszystkim „znakiem” dziwnie statycznej postkolonialności, w której margines „zawsze będzie” marginalny, a hegemonia metropolitalnej perspektywy jest przyjmowana jako oczywistość³¹. Tam, gdzie Ashcroft patrzy wprzód, David Chioni Moore spogląda wstecz, twierdząc, że „w ostatnich dwustu latach kolonialne kontakty [...] były tak globalne i rozpowszechnione, cechowały się tak nieustandaryzowaną różnorodnością, że każda jednostka ludzka i każda literatura znajduje się dzisiaj do nich w jakiejś relacji: jako neo-, endo- i ex-, jako post- i non-”³². Ten ostatni prefiks, „non-”, pozwala Moore’owi na stwierdzenie, że „relacja kolonialna [...] jest tak kluczowa dla światowych tożsamości, jak inne «uniwersalne» kategorie, takie jak rasa, klasa, kasta, wiek i gender”³³. Choć Moore twierdzi inaczej, jego poparcie dla „uniwersalizowania kondycji postkolonialnej”³⁴, które opiera się po części na naciągającym i zwalniającym z odpowiedzialności sformułowaniu „niekolonialne”, zdaje się wieńczyć dzieło całkowitego rozmywania znaczenia słowa „postkolonialne” przez ekstrapolowanie go na ludzką kondycję. Zaprezentowany przez Moore’a katalog prefiksów łączących

31 Pełniejsze omówienie koncepcji Ashcrofta znajduje się w moim tekście *Intertextual Africa*. Por. J. Wenzel *Intertextual Africa: Chinua Achebe on the Congo, Patrice Lumumba on the Niger*, w: *African Writers and Their Readers: Essays in African Literature in Honor of Bernth Lindfors*, red. T. Falola, B. Harlow, Africa World Press, Trenton, NJ 2002, s. 219-253.

32 D.C. Moore *Is the Post- in Postcolonial the Post- in Post-Soviet?*, PMLA 2001 no. 1 (116), s. 124.

33 Tamże.

34 Tamże, s. 123.

się z tym, co kolonialne, wydaje się tak wyczerpujący, że na pierwszy rzut oka można nie zauważyć, iż brakuje tam „anty-”.

Prawdopodobnie jedyną przestrzenią konsensusu między Davidem Chionim Moore'em i Arifem Dirlikiem jest to, że obaj wychwalają Trzeci Świat. Jednak Moore dość szybko pozbywa się owego pojęcia, „o zaszczytnym, a nawet rewolucyjnym, pochodzeniu”³⁵, natomiast Dirlik poświęca sporo uwagi porównaniu jego potencjału i ograniczeń. Historiografia Dirlika przedstawia przeszłość „nie tylko jako drogę do teraźniejszości, ale także jako źródło alternatywnych historycznych trajektorii, które musiały zostać stłumione, żeby teraźniejszość mogła stać się możliwa”³⁶. Pamięć o takich drogach, które nie zostały wybrane, może być „środkiem utrzymywania przy życiu alternatywnych wizji społeczeństwa, które mogą jeszcze na nowe sposoby otworzyć przyszłość”³⁷. Dirlik sprzeciwia się semantycznemu uwolnieniu Trzeciego Świata od geograficznych czy historycznych odniesień; wartość tego terminu tkwi „tylko w pamięci”, a nie w projekcji w przyszłość (jak u San Juana Jr.):

Przypominać Trzeci Świat to odzyskiwać pamięć owych utopijnych projektów, które są konieczne, by można było sobie wyobrazić radykalne alternatywy dla teraźniejszości. Z drugiej strony, takie przypominanie z konieczności polega również na odłączeniu owych radykalnych alternatyw od Trzeciego Świata, który – w swojej obecnej rekonfiguracji – może stanowić przeszkodę dla wyobrażenia sobie, a co dopiero realizacji, którejs z tych radykalnych alternatyw.³⁸

Choć Dirlik opowiada się za użytecznością zachowania czy odzyskania pamięci o alternatywach dla teraźniejszości, sugeruje również, że pamiętanie o Trzecim Świecie „może przysłonić nam widok nowych możliwości oporu” w obecnej sytuacji, w której wyzwolenie narodowe to nieaktualna aspiracja. Uznaje on „to, co lokalne” i „to, co rdzenne” za bardziej aktualne przestrzenie oporu i właśnie na tych kategoriach skupia się w swoich późniejszych pracach³⁹.

35 Tamże, s. 113.

36 A. Dirlik *The Postcolonial Aura*, s. 3.

37 Tamże.

38 Tamże, s. 147.

39 Tamże, s. 156.

Kiedy Dirlik pisze, że „musimy pamiętać o wczorajszych Trzech Światach, ale musimy o nich także zapomnieć”⁴⁰, zaczynamy dostrzegać potrzebę bardziej zniuansowanego języka dotyczącego pamięci i zapominania, albo bardziej precyzyjnego opisu tego, co ma zostać zapamiętane, a co zapomniane. Różnica między zaniechaniem marzeń o Trzecim Świecie jako niedostosowanych do terażniejszości a wypieraniem się ich jako zwodniczych samych w sobie nie jest koniecznie oczywista sama z siebie. Neil Lazarus zauważa, że „współcześni teoretycy zdają się mieć coraz większą skłonność do sugerowania, że ruchy wyzwolenia narodowego nigdy nie były tym, czym były”, że stanowiły jedynie skupione na wąsko zakreślonym celu próby zabezpieczenia władzy i przywilejów elit⁴¹. Poza owym dyskredytowaniem, błędnym pamiętaniem czy zapominaniem ruchów wyzwolenia narodowego w Trzecim Świecie istnieje zapewne jeszcze zapominanie samego kolonializmu, nawet w obrębie badań postkolonialnych. Michael Sprinker zadał pytanie: „Co takiego w obecnym momencie historii euroamerykańskiego imperializmu wytworzyło jednocześnie eksplozję pisarstwa na temat kolonii, imperium i ich skutków oraz niezwykłą amnezję dotyczącą rzeczywistego zapisu ich przeszłości?”⁴². Zaniepokojenie Sprinkera delegitymizacją marksizmu wśród „intelektualistów z metropolii” odpowiada przekonaniu Arifa Dirlika, że to właśnie zapominanie o kolonialnych i „narodowo-kulturowych” przeszłościach przez „postkolonialnych intelektualistów” (do grona których Dirlik zalicza nie tylko akademików, ale także dyrektorów generalnych i inne elity) pozwala na indywidualne, psychiczne wyzwolenie się od nich: „dlaczego teraz zapomnienie jest możliwe, skoro nie było za bardzo możliwe wcześniej? Czy to przypadek, że skolonizowani mają możliwość zapomnienia o kolonialnej przeszłości dokładnie wtedy, kiedy kapitał usiłuje wymazać swoją kolonizującą przeszłość, albo przynajmniej zepchnąć ją w przeszłość, którą najlepiej się zapomina?”⁴³. Owo zapominanie kolonialnej przeszłości radykalnie różni się od zapominania o Trzech Światach, za którym Dirlik opowiada się wyżej⁴⁴,

40 Tamże, s. 160.

41 N. Lazarus *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 78.

42 M. Sprinker *Introduction*, w: *Late Imperial Culture*, red. M. Sprinker, E.A. Kaplan, R. de la Campa, Verso, New York 1995, s. 7.

43 A. Dirlik *The Postcolonial Aura*, s. 176-177.

44 Dirlik uznaje owo zapominanie kolonializmu za konstytutywną cechę konkretnego rozumienia postkolonialności.

tym zaś, co przypuszczalnie należy zapamiętać z Trzech Światów, jest fakt, że „były tym, czym były” według określenia Lazarusa: kolonializm i imperializm były kolonializmem i imperializmem, nadzieje Trzeciego Świata i na Trzeci Świat były nadziejami, walki o wyzwolenie były walkami.

Między pamięcią a zapomnianiem może istnieć rodzaj stawiającej opór pamięci, która jest w stanie uznać i odzyskać przeszłość, jednocześnie nie dając się jej uwieść. Renato Rosaldo znajduje nastrój nostalgii imperialistycznej nie tylko w pisarstwie kolonialnych urzędników i w popularnych filmach z lat 80., takich jak *Droga do Indii* i *Bogowie muszą być szaleni*, ale także w pisarstwie własnym i swojej żony. Choć Rosaldo nie ufa transformacji dokonywanej przez nostalgię imperialistyczną, zmieniającą współuczestnictwo w niewinność, opowiada się nie za jej odrzuceniem, lecz za krytycznym przyjęciem. Autor pisze: „poddanie się takim wspomnieniom i uznanie naszego współuczestnictwa pozwoli nam nie ominąć, ale przejść przez, i – przy odrobinię szczęścia – wyjść poza nostalgię imperialistyczną”⁴⁵. To „poddanie się” wspomnieniom wywołującym nostalgię imperialistyczną, które ostatecznie stanowi odmowę poddania się samej imperialistycznej nostalgii, może dać odpór formom kolonialnej amnezji opisanej przez Dirlika i Sprinkera. Wyjście poza nostalgię imperialistyczną nie jest krokiem w kierunku nostalgii antyimperialistycznej. Ale skrajny krytycyzm nostalgii antyimperialistycznej opiera się na podobnym imperatywie pamiętania, na odmowie odrzucenia czy dyskredytowania wizji przyszłości z przeszłości, nawet jeśli uznaje się nieuchronną różnicę między teraźniejszością a przeszłością. To rozpoznanie pozwoliłoby nostalgii antyimperialistycznej przejść przez przeszłość i wyjść poza nią w przyszłość bez wpadania w pułapkę zarówno zapomnienia o przeszłości, jak i romantyzowania jej.

Fakt, że nostalgia antyimperialistyczna nie jest pozbawiona pułapek, objawia się wyraźnie w eseju Fredrica Jamesona *Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism*, w którym chcąc wskazać na osłabienie funkcji intelektualisty w Pierwszym Świecie, autor stwierdza jej uniwersalność w Trzecim Świecie, tym samym praktykując błędną pamięć o całej literaturze Trzeciego Świata jako narodowej alegorii. Nostalgiczne elementy projektu Jamesona pojawiają się w jego odpowiedzi na krytykę Aijaza Ahmada:

W zamierzeniu esej ten miał stanowić głos w sprawie sytuacji literackiej i krytycznej „Pierwszego Świata”, w której wydawało się ważne [...]

⁴⁵ R. Rosaldo *Imperialist Nostalgia*, s. 119.

podkreślenie zaniku pewnych funkcji literackich [...] na współczesnej scenie amerykańskiej. Przydatne wydawało się udramatyzowanie tego zaniku poprzez pokazanie konstytutywnej obecności tych rzeczy [...] w innych częściach świata.⁴⁶

Linda Hutcheon, charakteryzując ironię i nostalgię, zauważa, że połączenie przestrzeni i czasu dokonujące się w sercu nostalgii ułatwia – w innych okolicznościach niemożliwy – zabieg cofnięcia czasu: używając słów Jamesona, powiedzielibyśmy zatem, że współczesny Trzeci Świat staje się lustrem dla bezpowrotnie utraconej przeszłości „sceny amerykańskiej”. To dynamika, którą dobrze rozumiałby Conradowski Marlow⁴⁷.

Przykład Jamesona przypomina nam o mechanizmach projekcji i selekcji łączonych z pamięcią w ogóle, ale przede wszystkim, i najczęściej lekceważąco, z nostalgią. W żadnym razie nie uznałabym precyzji za wartość pamięci; pamięć i reprezentacja, jak sugestywnie pisał Andreas Huyssen, wzajemnie się konstituują, a czasowe rozdarcie właściwe im obu oferuje więcej w sferze „kreatywności” i żywotności niż w sferze „autentyczności” czy „weryfikowalnego dostępu do tego, co rzeczywiste”⁴⁸. Na początku powieści Barbary Kingsolver *Biblia jadowitego drzewa* Orleana Price zastanawia się, jak mogły potoczyć się losy jej rodziny, jak inaczej mogła potoczyć się historia:

46 A. Ahmad *The Politics*, s. 26-27.

47 Warto pamiętać, że książka Raymonda Williama *The Country and the City* (Oxford University Press, New York 1973) rozpoczyna się od rozważań na temat kolejnych odstępów nostalgii odczuwanej wobec „dawnej Anglii”, którym towarzyszy wprowadzenie literackiego problemu sielankowości, a kończy się przeniesieniem dynamiki miasto-wieś na globalną skalę relacji między państwami narodowymi i ich „wiejskimi” koloniami, funkcjonującymi m.in. jako „idylliczne zaciszce” (s. 281). Relacja między nostalgią a sielankowością i związane z tymi zagadnieniami połączenie czasu i przestrzeni (pojmowane ambiwalentnie jako „postęp” albo „rozwój”) jest widoczne także w książce Williama Empsona *Some Versions of the Pastoral* (New Directions, Norfolk, CT, n.d. [1950]), gdzie „proces pastoralny” zostaje zredefiniowany jako „przedstawienie tego, co złożone, w sposób prosty” (s. 23). Warto też odnotować, że Ian Baucom (por. tegoż *Globalit, Inc.; or, The Cultural Logic of Global Literary Studies*, PMLA 2001 no. 1 (116), s. 158-172) wypowiedział się na temat eseju Jamesona w podobnym duchu, co ja, z tym że Baucom sytuuje ów esej nie w kontekście nostalgii, lecz „paradygmatycznej narracji romansu historycznego”, która opiera się na „sferach niewspółczesności” (s. 171, p. 4), co stanowi jeszcze inną odstonę powiązania przestrzeni i czasu.

48 A. Huyssen *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*, Routledge, New York 1995, s. 4-5.

Spójrz na to, co się wydarzyło z każdej strony i rozważ wszystkie inne drogi, jakimi to mogło się potoczyć. Wyobraź sobie nawet, że Afryka nie została podbita. Wyobraź sobie tych pierwszych portugalskich poszukiwaczy przygód, którzy zbliżają się do wybrzeża [...]. Wyobraź sobie, że zstąpił na nich cud zgrozy lub czci, skutkiem czego opuścili lunety, odwrócili się, przebrasowali żagle, odpłynęli. Wyobraź sobie, że wszyscy, którzy przybyli później, zrobili to samo. Jaka byłaby dzisiaj Afryka?⁴⁹

Choć można zapewne łatwo zlekceważyć ten fragment jako przykład myślenia życzeniowego, to kieruje on mimo wszystko w stronę rewizjonistycznej, wyobrażonej pamięci „niepodbitej Afryki”, która w historiografii Arifa Dirlika fikcjonalnie – albo kontrfaktycznie – rozgrywa wyparte alternatywy terażniejszości. Ten rodzaj „kreatywnego” (by zapożyczyć termin Huysseena), a jednocześnie krytycznego myślenia odróżnia nostalgię antyimperialistyczną od innych rodzajów nostalgii. Nostalgia antyimperialistyczna to tęsknota za tym, co nigdy nie istniało, tęsknota w pełni świadoma, że obiekt jej pragnienia to jeden ze „scenariuszy, jakie mogły się wydarzyć, ale się nie wydarzyły”. Ta świadomość zakłada konfrontację z siłami, które uniemożliwiły utraconą przyszłość; konfrontację, która ma potencjał „uodpornienia” na podobne siły w terażniejszości (według określenia Rosalda) albo wytworzenia oporu wobec nich⁵⁰.

Warto zatem porównać obraz t e r a ż n i e j s z o ś c i właściwy nostalgii antyimperialistycznej z obrazem charakterystycznym dla nostalgii imperialistycznej. W opublikowanej niedawno książce etnograficznej na temat byłych belgijskich urzędników kolonialnych, zatytułowanej *Recalling the Belgian Congo*, Marie-Bénédicte Dembour opowiada, „z jakim smutkiem [jej rozmówcy – J.W.] reagowali na wieści o Zairze” i że ich „rozgoryczenie [dotyczące aktualnych sposobów rozumienia ich kolonialnych przedsięwzięć] rośnie, gdy są zmuszeni patrzeć, jak kraj, w którym pracowali, popada w coraz głębszą niedolę”⁵¹. Jeden z rozmówców Dembour ubolewał, że wysiłki jego

49 B. Kingsolver *Biblia jadowitego drzewa*, przeł. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 12.

50 Rosaldo zapożycza ideę uodpornienia na nostalgię od Marshalla Bermana i pisze: „Moja rozmontowująca strategia analityczna ma na celu zainfekowanie czytelnika, by tak rzec, niewielką próbką ideologicznej siły perswazji, po to, by zapewnić odporność na bardziej patologiczne przypadki”. Tegoż *Imperialist Nostalgia*, s. 110.

51 M.B. Dembour *Recalling the Belgian Congo: Conversations and Introspection*, Berghahn, New York 2000, s. 124, 183.

kolegów „prawdopodobnie pójdą na marne – chyba że nastąpi kolejna kolonizacja, co jest nie do pomyślenia”⁵². Moim zdaniem obecny stan Konga nie wygląda aż tak bardzo inaczej z perspektywy nostalgii antyimperialistycznej: zakłada ona, że projekt dekolonizacji nie dokonał się w pełni, podczas gdy zdaniem belgijskich urzędników kolonialnych niekompletny pozostał projekt kolonizacji. Tym, co odróżnia nostalgię imperialistyczną od antyimperialistycznej, jest idea przyszłości oraz rozumienie relacji między przeszłością a teraźniejszością. W odróżnieniu od innych typów nostalgii nostalgia antyimperialistyczna stanowi pragnienie nie przeszłego momentu w sobie i dla siebie, lecz raczej przeszłej obietnicy alternatywnej teraźniejszości: przeszłego obrazu przyszłości.

Ale z czym pragnieniem łączy się antyimperialistyczna nostalgia? Czy jest ona, tak jak Conradowski sposób postrzegania Konga jako jądra ciemności, przypadłością pochodzącą przede wszystkim spoza Afryki⁵³? Być może mniej oczywiste pytanie dotyczy pokolenia czy grupy: większość moich studentów nie pamięta czasów, kiedy Południowa Afryka nie miała czarnego prezydenta, podczas gdy ja z kolei zastanawiam się, czy moja reakcja na oglądanie kroniki filmowej przedstawiającej walki wyzwolencze i ceremonie ogłoszenia niepodległości w Afryce (lub Indiach) z połowy XX wieku została ukształtowana przez fakt, że nie byłam świadkiem tych wydarzeń w trakcie ich trwania. Sposób użycia takich nagrań w wystawie *The Short Century: Liberation and Independence Movements in Africa 1945–1994* zachęca do stawiania takich pytań. W katalogu do wystawy kuratorka Lauri Firstenberg zauważa, że ruchy dekolonizacyjne w Afryce i rozwój manipulacji rzekomo wartościową dokumentalną fotografią pojawiły się w tym samym czasie. Powstałe w rezultacie obrazy z jednej strony prezentują coś, co nazywa ona „politycznym spektaklem udramatyzowanego realizmu socjalistycznego”, a z drugiej uczestniczą jednocześnie w „produkcji idoli i męczenników niepodległości”⁵⁴.

52 Tamże, s. 183.

53 Warto również rozważyć relację między nostalgią antyimperialistyczną a współczesnym afropesymizmem: czy dzisiejsi rzecznicy afropesymizmu powitali moment dekolonizacji Afryki z „afrooptymizmem”, czy może z pewnym niepokojem (wyrażanym jako lęk o rozpowszechnienie komunizmu) o to, co prawdziwie wyzwolona Afryka mogłaby oznaczać dla Pierwszego Świata?

54 Można zauważyć podobny związek między demokratyczną transformacją w Południowej Afryce w latach 90. i powstaniem Internetu jako archiwum dokumentalnego albo jako najważniejszego narzędzia w walce, jak to jest w przypadku ruchu zapatystów z Chiapas w Meksyku. Por. L. Firstenberg *Postcoloniality, Performance, and Photographic Portraiture*, w: *The Short Century*:

Kiedy wiosną 2002 roku wystawa gościła w Nowym Jorku, była pokazywana w P.S. 1 Contemporary Art Center w Queens. Przewodnik poradził mi zacząć zwiedzanie na trzecim piętrze tej dawnej szkoły, od części zatytułowanej „Dokumentacja historyczna i polityczna”, a potem kierować się w dół. W pierwszej sali znajdowało się sześć ekranów telewizyjnych, umieszczonych poziomo, po trzy na dwóch ścianach. Na ekranach wiszących na pierwszej ścianie odtwarzane były nagrania z ruchów niepodległościowych w Ghanie, Nigerii i Senegal – każde państwo na osobnym ekranie. Na sąsiadującej ścianie jeden ekran pokazywał nagrania z Malawi, Zimbabwe, Tanzanii i Zambii, dwa pozostałe przedstawiały Kongo i Kenię. (W wywiadzie przeprowadzonym przez Jeffreya Browna kurator *The Short Century*, Okwui Enwezor, odróżnił sztukę postniepodległościową z krajów, które zapewniły sobie niepodległość przede wszystkim w wyniku negocjacji, od sztuki tych krajów, które doświadczyły bardziej brutalnych walk o wyzwolenie. Ekran-y mogły zostać tak pogrupowane, by odzwierciedlić ten podział. Jednak w samej instalacji umieszczono niewiele kuratorskich wskazówek, nie licząc nazw krajów prezentowanych na poszczególnych ekranach). Na trzeciej ścianie znajdowała się fotografia wielkości muralu, przedstawiająca żołnierzy ustawionych w szeregu podczas nigeryjskiej proklamacji niepodległości. Na dwóch ścianach z ekranami były też namalowane cytaty z Frantza Fanona, Alioune'a Diopa, Ahmeda Sékou Touré i Kwame Nkrumaha.

Filmy były zapętlone, a ponieważ miały różną długość, efekt trzech ekranów ułożonych w rzędzie przypominał historyczny automat do gier, wyświetlając nieskończone kombinacje zestawionych ze sobą obrazów: kolonialni władcy i ich afrykańscy następcy, przemowy, przyjęcia w ogrodzie, wybory, kolonialna przemoc, antykolonialny opór, martwe ciała, nowe flagi. Tak oto pojawiały się ogólne konwencje niepodległościowej kroniki filmowej⁵⁵. Ale fakt, że filmy były puszczane w kółko – bez tytułów i napisów końcowych, bez zaznaczonego początku i końca, chyba że ktoś znał przedstawiane wydarzenia

Independence and Liberation Movements in Africa 1945-1994, ed. O. Enwezor, Prestel, Munich 2001, s. 175.

55 W artykule *Great Expectations and After: The Politics of Postcolonialism in African Fiction* („Social Text” Winter/Spring 1986 no. 13/14) Neil Lazarus opisuje ceremonię ogłoszenia niepodległości Ghany jako „prototyp”, który „był odtwarzany ciągle od nowa w Afryce [...], wraz z tym, jak państwo za państwem uzyskiwało polityczną niepodległość od europejskich mocarstw” (s. 49). Wydaje się, że charakterystyczne cechy ceremonii w Ghanie – zmiana flag i poruszające przemowy, kierowane o północy do tłumów nowych obywateli – były wzorowane na ceremonii ogłoszenia niepodległości przez Indie w 1947 roku.

– przynosił ciekawy efekt zatarcia relacji przyczynowych między przemocą a niepodległością: czy przemoc prowadzi do niepodległości? A może niepodległość prowadzi do przemocy? Co było początkiem, a co końcem? Symultaniczność tych odrębnych narracji wywoływała sensoryczne przeciążenie, choć jedyny dźwięk pojawiał się, kiedy film na temat Konga dochodził do momentu przemowy belgijskiego króla Baldwina podczas ogłoszenia kongijskiej niepodległości oraz do fragmentu wywiadu z Lumumbą, w którym zapytano go: „Czy sądzi Pan, że poradzi sobie z rządzeniem Kongiem bez Europejczyków?” (trudno sobie wyobrazić bardziej tendencyjne pytanie).

W maleńkiej sąsiedniej sali, która wcześniej była pewnie szatnią, ale w ramach wystawy funkcjonowała jako przejście między dwiema salami, projektor w zupełnej ciszy wyświetlał nieruchome fotografie, po jednej naraz, pochodzące z wybranych historii niepodległości. Większość zwiedzających oglądała jeden lub dwa obrazki, a potem szła dalej. Ponieważ jednak obejrzałam całą sekwencję, zobaczyłam obrazy z Afryki, ale pomieszane, tak jakby archiwum slajdów przewróciło się na podłogę i zostało pozbierane w losowej kolejności. Ruchome i nieruchome obrazki uzyskały ten sam efekt dzięki użyciu innych środków: zarówno symultaniczność odrębnych narracji na ekranach wideo, jak i odrębne, pojedyncze obrazy, wyświetlane pozornie losowo, uniemożliwiały jakiegokolwiek (określone narodowo) poczucie chronologii czy geografii, zamiast tego przywołując na myśl kontynentalną Afrykę, uchwyconą w ogólnym momencie dekolonizacji.

Ponieważ sale te zostały mi przedstawione jako miejsce, od którego powinienam zacząć, zastanawiałam się nad ich funkcją. Doceniam ukłon w stronę kontekstu historycznego, ale ta instalacja nie byłaby w stanie pomóc komukolwiek nadrobić historię dekolonizacji i niepodległości. Kiedy zwiedzałam wystawę po raz drugi, ciszę przerywali nie tylko Baldwin i Lumumba, ale także inny zwiedzający – starszy biały mężczyzna, który tłumaczył ruchome obrazki dwóm osobom towarzyszącym. Usłyszałam dwa fragmenty jego wyjaśnień: „od tego momentu wszystko się popsulo” oraz „byli gigantami”. Jego reakcja mogła być właśnie tym, o co chodziło kuratorom: te sale miały za zadanie przede wszystkim stworzyć nastrój, choć pewnie nie tak pesymistyczny. W kolejnej długiej, wąskiej sali wystawy znajdował się mural przedstawiający liderów ruchów niepodległościowych, którzy wyglądali na tej ścianie jak giganci, ponieważ ich fotografie zostały powiększone tak, że przekraczały naturalne rozmiary.

Uwagi zwiedzającego mężczyzny współgrają z tymi wyrażonymi przez Manthiego Diawarę w eseju *African Cinema and Decolonization*, włączonym do

katalogu *The Short Century*. Ramę argumentacji Diawary stanowi rozmowa z mężczyzną, który brał udział w gwinejskim ruchu niepodległościowym. Starszy człowiek powiedział mu: „Nie próbuj zajmować naszego miejsca. Kontynuuj pracę dekolonizacji, którą my zaczęliśmy”⁵⁶. Diawara twierdzi, że „zwycięstwo niepodległości, bez względu na swoją krótkość, było najlepszym momentem Afryki”. Zarówno zimna wojna, jak i zamachy stanu miały „wymazać z ludzkich umysłów pamięć o niepodległości” i przychyliły obietnicę, którą dawał ten moment – stanowiły radykalne oderwanie od niego⁵⁷. Dlatego w tej chwili drogą naprzód nie może być kolejne zerwanie z przeszłością, ale uznanie tego „najlepszego momentu” i budowanie na pracy, która została wówczas rozpoczęta: innymi słowy, powrót do przeszłych obrazów przyszłości.

Dla Diawary zmarli liderzy, jak Nkrumah, Lumumba i Sékou Touré „stali się mitami; symbolizują Afrykę jako całość; stanowią marzenie o afrykańskiej jedności. Ale nasza świetlista prawda tkwi w ruchach niepodległościowych, którym przewodzili. To właśnie tutaj nasze dążenie do wolności i równości w świecie musi mieć swój początek”⁵⁸. Jednak to dziedzictwo nie należy do prostych: Diawara przyznaje się również do czegoś, co określa jako „winę” związaną z „ciągłym podziwem dla Touré za to, że powiedział «nie» de Gaulle’owi, mimo iż został jednym z najgorszych dyktatorów postkolonialnej Afryki”⁵⁹. Wśród sił, które powstrzymały spełnienie dekolonizacji, są sami liderzy, zszargani bohaterowie, jak Jomo Kenyatta czy, w bliższej przeszłości, Robert Mugabe. Diawara jasno pisze, że stawianie Sékou Touré w roli bohatera i ignorowanie jego roli dyktatora pociąga za sobą ryzyko „otrzymania łatki kogoś, kto usprawiedliwia jego zbrodnie”⁶⁰. Jednak złożoność poczucia winy, jakie odczuwa Diawara z powodu praktykowania pamięci o bohaterze, płynie z przekonania, że Afrykanie byli w ogromnej mierze przymuszani do zapominania albo odrzucania momentu niepodległości, a obraz dyktatora nazbyt poręcznie przysłania nadzieję, którą żywiono w odniesieniu do bohatera: według Diawary demonizowanie przeszłości wydaje się bardziej prawdopodobnym niebezpieczeństwem niż jej romantyzowanie.

56 M. Diawara *African Cinema and Decolonization*, w: *The Short Century*, s. 346.

57 Tamże, s. 348.

58 Tamże, s. 350.

59 Tamże, s. 350.

60 Tamże, s. 348.

Podstawowym przedmiotem zainteresowania Diawary są „opowieści o dekolonizacji”, historyczne narracje, które mogą z kolei być reprezentowane w sztuce, ale nie zainspirowały jeszcze silnej tradycji w kinie afrykańskim, częściowo dlatego, że „zimna wojna i zamachy stanu przeszkodziły opowiadaniu takich historii, czyniąc je nieprzedstawialnymi i zagrażając ich istnieniu”⁶¹. Diawara wyraża paradoksalny pogląd, że z jednej strony same ruchy niepodległościowe były kinematograficzne, melodramatyczne, już zestetyzowane, i tym samym pozornie dostępne jako obiekt fascynującej sztuki, a mimo to wraz z upływem lat rozwój narracji na temat dekolonizacji został powstrzymany i przerwany. Afrykański film i proza podjęły zamiast tego opowieści o postniepodległościowym rozczarowaniu. Ten paradoks pomaga wyjaśnić pełne obrazów sale na wystawie *The Short Century*: euforyczne obrazy nowych flag migoczą cały czas w powietrzu, ale trudno je przekształcić w pojedynczą historyczną trajektorię, która wiodłaby do wyzwolonej przyszłości, a nie w nieskończoną pętlę, która prowadzi z powrotem do kolonialnych upokorzeń, w pierwszej kolejności motywujących pragnienie wyzwolenia. W kontekście wystawy *The Short Century* obrazy niepodległości wydają się niemal nadmiernie kuszące, właśnie dlatego, że tak trudno połączyć je z teraźniejszością. Ale Diawara sugeruje, że w historii Afryki XX wieku obrazy te były zbyt łatwo odrzucane: uznanie i odzyskanie siły tego „najlepszego momentu” niepodległości i skonfrontowanie jego związku z teraźniejszością to jego sposób na „kontynuowanie pracy dekolonizacji”, którą zaczęło wcześniejsze pokolenie.

Szukając w wystawie *The Short Century* odpowiedzi na pytanie, czy anty-imperialistyczna nostalgia może mieć jakieś znaczenie dla afrykańskich intelektualistów, odkryłam, że jej odbiorcy nie pochodzą głównie z Afryki: zanim wystawa została pokazana w Nowym Jorku, odwiedziła Chicago, Monachium i Berlin. Okwui Enwezor, kurator wystawy, zasugerował w wywiadzie, że jego niepokój związany z obrazem Afryki przypominającym *Jądro ciemności*, z którym zetknął się, kiedy przybył do Stanów Zjednoczonych, zainspirował próbę „skonstruowania współczesnej «biografii krytycznej» Afryki w *The Short Century*”⁶². Jego projekt wykracza jednak poza walkę z amerykańską ignorancją. Enwezor twierdzi, że teraz „czytać Afrykę” w świetle „podstawowych tekstów i działań” okresu niepodległości „to pojawiać się po drugiej

61 Tamże, s. 347.

62 O. Enwezor *Interview with Jeffrey Brown*, „Online Newshour”, April 2002, http://www.pbs.org/newshour/bb/entertainment/jan-june02/short_century/enwezor2.html, s. 10.

stronie obecnej afrykańskiej kondycji i niedokończonego projektu dekolonizacji”⁶³. W podobny sposób Diawara stawia podwójne wyzwanie: „Zachód” musi uznać „prawdę naszej niepodległości”, podczas gdy afrykańscy artyści powinni wypracować podejście do narracji i do sztuki filmowej, zdolne jednocześnie „powiedzieć prawdę o wyzysku Afryki przez Europę” (który nie skończył się nagle wtedy, kiedy jej flagi zostały opuszczone) i zmierzyć się z wewnętrznymi sprzecznościami dekolonizacji⁶⁴. Choć Diawara nie łączy tych dwóch spraw, rzuca się w oczy paralela między stworzonym przez niego opisem wyrwania Afrykanom opowieści i pamięci o niepodległości w XX wieku a europejską dehistoryzacją Afryki w XIX wieku⁶⁵.

Sama wystawa *The Short Century* może być postrzegana jako ruch w kierunku spełnienia proroczego twierdzenia Patrice’a Lumumby z jego ostatniego listu do żony:

Historia dojdzie jeszcze kiedyś do głosu – nie historia, której uczą w Brukseli, Paryżu, Waszyngtonie czy ONZ, ale historia nauczana w krajach wyzwolonych od kolonializmu i działających na jego rzecz marionetkowych władców. Afryka napisze własną historię i zarówno na północ, jak i na południe od Sahary będzie to historia chwały i godności.⁶⁶

Lumumba patrzy poza swoją śmierć w czas przyszły dokonany, w którym Afryka opowie swoją przeszłość. [...] Neil Lazarus opisuje podobne napięcie, widoczne w książce *The Black Man's Burden* Basila Davidsona, w której autor barwnie opisuje optymizm czasu, kiedy „wydawało się, że cały kontynent

63 Tamże, s. 15.

64 M. Diawara *African Cinema and Decolonization*, s. 348, 350.

65 Opis wynalezienia tropu „Czarnego Kontynentu”, który pojawił się po brytyjskim ruchu abolicjonistycznym, znajduje się w artykule Patricka Brantlingera (tegoż *Victorians and Africans: The Genealogy of the Myth of the Dark Continent*, w: „Race,” *Writing, and Difference*, ed. H.L. Gates Jr., University of Chicago Press, Chicago 1985). Joseph Slaughter w artykule „A Mouth with Which to Tell the Story”: *Silence, Violence, and Speech in Chinua Achebe’s “Things Fall Apart”* (w: *Emerging Perspectives on Chinua Achebe*, ed. E. Emenyonu, Africa World Press, Trenton, NJ 2004) rozważa historyczność Afryki w ramach europejskiej epistemologii i nigeryjskiego dyskursu kolonialnego, omawiając pojęcia rozwoju i „nieprzeniknionej ciemności” (sięgając przez Achebe i Conrada do flamandzkiego teologa Corneliusa Jansena, odnoszącego się do początków rodzaju ludzkiego).

66 Cyt. za: T. Kanza *The Rise and Fall of Patrice Lumumba: Conflict in the Congo*, Schenkman, Cambridge 1977, s. 378.

znów wrócił do życia”, a następnie analizuje ograniczenia nowych afrykańskich państw narodowych jako przyczynę wielu późniejszych rozczarowań⁶⁷. Lazarus ostatecznie stawia jednak wniosek, że ten moment optymizmu zachowuje swoją moc nie „tylko w pamięci”, jak twierdził Dirlik, ale przede wszystkim jako historia, której dziedzictwo jest trwałe [...].

Antykolonializm nie jest jedynie kwestią pamięci; może został zapomniany, ale nie zniknął. Może postkolonialne państwo stanowi raczej wewnętrzne rozwinięcie niż wymazanie systemu kolonialnego i globalnego kapitalizmu, ale fakt ten nie przekreśla istnienia systemu. Krytyki neokolonializmu, choć z pewnością pilnie potrzebne, są narażone na ryzyko innego rodzaju amnezji: zapominania niepodległości (nawet jeśli nie oznaczała ona wyzwolenia), zamiast zapominania kolonializmu. Diawara wskazuje na dziwną zbieżność myślenia, która zachodzi między liderami zamachów stanu a krytykami postkolonialnej Afryki, twierzącymi, że niepodległość nigdy się nie dokonała. Jedni i drudzy opowiadają się za radykalnym zerwaniem z przeszłością dekolonizacji, a nie za ponownym oddaniem się jej niedokończonym sprawom⁶⁸. Kongo jest być może najbardziej rażącym przykładem tego, jak gra dekolonizacji została ustawiona; jednak nawet ta ustawka nie powstrzymała Lumumby przed zwycięstwem w wyborach, a jego nadzieje na Kongo nie umarły razem z nim⁶⁹.

Podczas ceremonii Dnia Niepodległości w Leopoldville, 30 czerwca 1960 roku, belgijski król Baldwin i nowy premier Republiki Konga Patrice Lumumba wygłosili mowy, które ilustrują przepaść między tym, co imperialistyczne, i tym, co antyimperialistyczne, tak wyraźnie, jak różnica między śmiercią Lumumby i Kabili odróżnia zimną wojnę od tego, gdzie jesteśmy teraz. Młody belgijski król określił niepodległość Konga jako „zwieńczenie pracy rozpoczętej przez geniusz króla Leopolda” i ostrzegł nowy naród, by nie „narażał przyszłości na ryzyko zbyt pośpiesznych reformami ani nie pozbywał się

67 N. Lazarus *Nationalism and Cultural Practice*, s. 105.

68 W artykule *Postcolonialism: What's in a Name?* (w: *Late Imperial Culture*) Aijaz Ahmad zastanawia się nad ograniczeniami badań postkolonialnych w późnych latach 80. i w latach 90., opisując toczącą się w latach 70. debatę na temat państw i społeczeństw „postkolonialnych”, którą wywołało dokonane przez Hamzę Alawiego w 1972 roku omówienie stanu Pakistanu i Bangladeszu po wojnie domowej.

69 Niespełnione nadzieje Lumumby nawiedzają pochodzącą z 1974 roku opowieść malarza Tshibumbi Kandy Matulu, która dotyczy próby spełnienia prośby, z jaką zwrócił się do niego Johannes Fabian. Fabian poprosił artystę, by w epilogu swojej serii *Historia Zairu* namalował przyszłość.

organizacji, które dała wam Belgia, jeśli nie jesteście całkiem pewni, że zdolacie stworzyć lepsze”. Lumumba natomiast mówił otwarcie o kongijskiej walce o „zakończenie upokarzającego niewolnictwa”, które stanowiło wyraz geniuszu belgijskiego króla, oraz o „nowej walce, by pokazać światu, do czego jest zdolny czarny człowiek, kiedy może pracować w wolności, i o dążeniu do tego, by Kongo stało się centralnym punktem całej Afryki”⁷⁰. Czterdzieści lat później Kongo nadal nie spełniło nadziei Lumumby. Patrząc przez soczewkę nostalgii imperialistycznej, moglibyśmy powiedzieć, że Kongijczycy nie wyciągnęli właściwych wniosków z rady króla Baldwina i roztrwonili wysiłki zapoczątkowane przez jego przodka. Alternatywne stanowisko – nostalgia antyimperialistyczna, która patrzy na to, jak przeszłość wyobrażała sobie przyszłość – odmawiałoby odrzucenia momentu obietnicy, który stanowił centralny punkt wizji Konga, żywionej przez Lumumbę; odmawiałoby też zapomnienia przyczyn, dla których wizja ta była nieakceptowalna dla Pierwszego Świata, i zamiast tego uznawałoby przeszłość w imię przyszłości, tak by podróż w górę tej rzeki mogła być czymś innym niż podróż do przeszłości.

Przeł. *Weronika Szwebs*

70 Cyt. za: T. Kanza *The Rise and Fall of Patrice Lumumba*, s. 155, 161-162.

Abstract

Jennifer Wenzel

COLUMBIA UNIVERSITY

Remembering the Past Future: Anti-imperialist Nostalgia and Some Versions of the Third World

The essay scrutinizes “anti-imperialist nostalgia” theoretically by tracing the lasting significance and liberating potential of the unrealized desires for anti-colonial liberation that accompanied the mid-twentieth century decolonization struggles. The article employs “nostalgia” not to define backward yearnings for an idealized past that never happened but to project forward utopian longings for a future – a future of the past – that has never happened yet can still inspire present actions.

Keywords

nostalgia, imperialist nostalgia, anti-imperialist nostalgia, Third World, colonization, decolonization, liberation