

Manufactura Hispánica Lodziense

13

Agnieszka Kłosińska-Nachin

Pogłosy

Polska i hiszpańska proza potransformacyjna
z perspektywy postzależnościowej



Manufactura Hispánica Lodziense

13

Pogłosy

**Polska i hiszpańska proza potransformacyjna
z perspektywy postzależnościowej**



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

[Kup książkę](#)

Manufactura Hispánica Lodziense

13

Agnieszka Kłosińska-Nachin

Pogłosy

**Polska i hiszpańska proza potransformacyjna
z perspektywy postzależnościowej**



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

Łódź 2022

[Kup książkę](#)

Agnieszka Kłosińska-Nachin – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filologiczny
Katedra Filologii Hiszpańskiej/Universidad de Łódź, Facultad de Filología
Departamento de Filología Española, 90-236 Łódź, ul. Pomorska 171/173

Seria/Colección “Manufactura Hispánica Lodziense”

Redaktor naczelny/Director
Włodzisław Nowikow

Rada Redakcyjna/Comité de Redacción
*Marek Baran, Agnieszka Kłosińska-Nachin, Ewa Kobylecka-Piwońska, Agnieszka Kruszyńska Antonio
López González, Marta Pawlikowska, Amán Rosales Rodríguez, Witold Sobczak
Anna Wendorff, Maria Judyta Woźniak*

Komitet Naukowy/Comité Científico
*Urszula Aszyk-Bangs (Warszawa), Beata Baczyńska (Wrocław), Janusz Bień (Lublin), Rafael Cano
Aguilar (Sevilla), Silvia Dapía (New York), Santiago Fortuño Llorens (Castellón de la Plana)
Francisco García Marcos (Almería), Joaquín García-Medall (Soria), Mario García-Page
(Madrid), Justino Gracia Barrón (Paryż), Tomás Jiménez Juliá (Santiago de Compostela)
Silvia Kaul de Marlangeon (Río Cuarto), Margarita Llisteras (Valladolid), Rocío Luque (Udine)
Juan de Dios Luque Durán (Granada), Lucía Luque Nadal (Córdoba), Luis Luque Toro (Wenecja)
Alfonso Martín Jiménez (Valladolid), Emilio Montero Cartelle (Santiago de Compostela), Antonio
Narbona (Sevilla), Antonio Pamies Bertrán (Granada), Janusz Pawlik (Poznań), Magda Potok
(Poznań), José Luis Ramírez Luengo (Querétaro), Emilio Ridruejo (Valladolid), Guillermo Rojo
(Santiago de Compostela), Manuel Romero Oliva (Cádiz), Anna Sawicka (Kraków), Piotr Sawicki
(Wrocław), Saúl Sosnowski (Maryland), Ewa Stala (Kraków), Jerzy Szalek (Poznań)
Alexandre Veiga (Lugo), Edyta Waluch-de la Torre (Warszawa), Joanna Wilk-Racięska (Katowice)
Andrzej Zieliński (Kraków), Bożena Żaboklicka (Barcelona)*

Recenzentki/Reseñas
Beata Baczyńska, Katarzyna Moszczyńska-Dürst

© Copyright by Agnieszka Kłosińska-Nachin, Łódź 2022
© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2022

Książka powstała w ramach dofinansowania projektu badawczego
z Funduszu Rozwoju Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Łódzkiego

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego/
Publicado por la Editorial de la Universidad de Łódź
Wydanie I/Edición I. W.10148.20.0.M

ISBN 978-83-8220-661-6
e-ISBN 978-83-8220-662-3

SPIS TREŚCI

WSTĘP	7
1. „Ani jednej piędzi ziemi”. Lęki komparatysty	7
2. Zwrot etyczny	12
3. Perspektywa postzależnościowa	15
4. Hiszpania – na południe od zachodu. Transfer wtórny	25
5. Korpus	47
 ROZDZIAŁ I. PANOPTYZM I PRZEMOC	 49
1. Od wzmianki Saida do panoptyzmu Foucaulta	49
2. Koszary. <i>Ardor guerrero</i>	55
3. Spojrzenia. <i>Visión del ahogado</i>	84
4. Więzienie. <i>Mury Hebronu</i>	100
5. Analogie. <i>Czytało</i>	118
 ROZDZIAŁ II. KAPITALIZM PO PRZEJŚCIACH	 137
1. Trudne genealogie	137
2. (Bez)wstyd Stasia Bombiaka. <i>Homo Polonicus</i>	147
3. Między Wschodem a Zachodem. <i>Niskie Łąki</i>	164
4. Rewolucji nie było. <i>Morza południowe</i>	184
5. Model neopikarejski. <i>Amado amo</i>	206

ROZDZIAŁ III. POGŁOSY KOBIET	227
1. Mapowanie	227
2. Pisanie fantomowe. <i>El cuarto de atrás</i>	249
3. Utracone głosy. <i>La ópera cotidiana</i>	269
4. Narracja pączkująca. <i>Absolutna amnezja</i>	290
5. Inicjacja <i>à rebours</i> . <i>Wojna polsko-ruska</i>	309
 PODSUMOWANIE	 331
 BIBLIOGRAFIA	 341

WSTĘP

1.

„Ani jednej piędzi ziemi” Lęki komparatysty

Jest połowa XVI wieku. Cipriano Salcedo, członek tajnego protestanckiego zgromadzenia z Valladolid, przybija do brzegów Hiszpanii pełen lęków, bowiem wraca z podróży do Niemiec, skąd przywozi księgi związane z luterąską doktryną. Kapitan okrętu, wtajemniczony w misję swego pasażera, spogląda przez lornetkę w stronę portu i powiada: „Wydaje się, że nie ma Maurów na wybrzeżu” (Delibes 2018)¹.

A oto inna scena, której akcja rozgrywa się na powojennym Śląsku:

Dom na jej oczach złożył się w try miga w gruz, wpadł w dziurę podmytą, przegniłe fundamenty tego domu poddały się i całość nagle stała się rozsypką, w błocie, wodzie i gnoju zatopioną [...]. Wyraz zdumienia [starego K. – przyp. A.K.-N.], że zbawienie tak boli; zapis tych ułamków sekund, w których pojął, że piekło to nie inni (Kuczok 2003: 207–210).

¹ „No parece que haya moros en la costa”. Wszędzie tam, gdzie nie dysponuję polskim przekładem hiszpańskich tekstów, przytaczam ich fragmenty we własnym tłumaczeniu.

Czy możliwa jest metodologia, która uchwyciłaby pokrewieństwo między ostatnią, historyczną powieścią Miguela Delibesa z 1998 roku i *Gnojem* Wojciecha Kuczoka z 2003 roku? Wyrażenie „nie ma Maurów na wybrzeżu” pochodzi z czasów, gdy na Półwyspie Iberyjskim obawiano się arabskiego najazdu, zaś strażnicy pilnujący ze specjalnie wzniesionych wież dostępu do lądu obwieszczali mieszkańcom, że wybrzeże wolne jest od obcego niebezpieczeństwa. Dziś wyrażenie to oznacza, w formie afirmatywnej („Hay moros en la costa”), że istnieje zagrożenie, należy więc postępować ostrożnie. Scena z powieści Delibesa obrazuje pewną znamioną relokację: Cipriano Salcedo spodziewa się zagrożenia od wewnątrz swego kraju, on sam zaś staje się tytułowym heretykiem, zdradzonym przez swoich, torturowanym przez Świętą Inkwizycję i skazanym na śmierć w swym rodzinnym mieście przy aplauzie tłumnie zgromadzonych rodaków, szczerze obrzucających obelgami jego i innych stracenców. Relokacja, o której mowa, polega na tym, że niebezpieczeństwo spodziewane od wroga z zewnątrz (wroga innego, bo innowiercy) kryje się teraz wewnątrz Hiszpanii. Dopełnieniem tego procesu będzie heretyzacja bohatera, który przypłaci swoją inność okrutną śmiercią na stosie.

Przytaczany fragment *Gnoju* Kuczoka jest oniryczną wizją kataklizmu, w którym dom starego K. zalany zostaje gnojówką, pochłaniając swego właściciela. W tej wizji stary K. tuż przed śmiercią zrozumiał, że piekło to nie inni. Znamienne jest przywołanie znanego cytatu z Sartre’a („L'enfer c'est les autres”), który traci swą uniwersalizującą egzystencjalną moc interpretacyjną wobec rzeczywistości *Gnoju* (włączając w rzeczywistość rozmaite jej fantazmaty). Piekło jest nasze, dzieje się w nas i nie zostało nam zgotowane przez obcych z zewnątrz. Obcych stwarzamy bowiem sami, tak jak w powieści Delibesa. Autorzy *El hereje* i *Gnoju* zadbali o to, aby uwewnętrznioną przemoc i okrucieństwo zaopatrzyć w atrybuty lokalności i ustrzec się przed ciągłotami totalizujących lektur. Oba teksty łączy coś jeszcze innego: jej bohaterowie nienawidzą swych ojców. W ten symboliczny sposób dokonuje się w *El hereje* Miguela Delibesa i *Gnoju* Wojciecha Kuczoka obnażenie rodzimego – ojczyzstego – porządku nasta-

wionego na wytwarzanie posłuszeństwa wewnątrz wspólnoty za pomocą przemocy.

W potransformacyjnej literaturze polskiej i hiszpańskiej ślady wieloletnich autorytarnych rządów są rozliczne. W mojej książce podejmuję się zadania polegającego na wypracowaniu literaturoznawczej perspektywy badawczej, która pozwoli te ślady rozpoznać i wstępnie usystematyzować. Chodzi o takie instrumentarium, które zaaplikowane do wyżej wspomnianych literatur, wykaże się odpowiednią czułością na historycznie zakorzenione różnice między obydwiema kulturami. Poszukiwania odpowiedniej metody prowadzą nieuchronnie w kierunku rozważań z kręgu literatury porównawczej.

Badacz, który śledzi losy literatury porównawczej od XIX wieku po współczesność, nie może bez podejrzliwości spoglądać na przedmiot jej dociekań, stosowane metodologie oraz nomenklaturę. W istocie komparatystyka przewartościowała większość kategorii, jeśli nie wszystkie, którymi zwykli posługiwać się badacze działający w jej kręgu, stwarzając wrażenie, że w jej polu badawczym najistotniejsza jest refleksja nad samą sobą. Choć więc krytyk czy historyk literacki pragnący podjąć trud porównania mógłby, w pierwszej chwili, ucieszyć się, że w tym gąszczu meta-refleksji bez trudu znajdzie metodę bliską swemu doświadczeniu badawczemu, jego radość szybko gaśnie wobec stwierdzeń, że „komparatystyka nie może być traktowana jako dyscyplina naukowa” i że „zasadza się [ona – przyp. A.K.-N.] na indywidualnym działaniu komparatysty” (Hejmej 2013: 9). Konkluzja szkicu Przemysława Czaplińskiego o następczyni komparatystyki, literaturze światowej, również nie pozostawia złudzeń dotyczących gotowego instrumentarium, do którego można by sięgnąć bez podejrzliwości: „Rzec można, że współczesny badacz literatury światowej nie dostaje nawet jednej piędzi świata, na której mógłby twardo stanąć: metoda, język i przedmiot jego badań to raczej ruchome współrzędne, które musi wyznaczyć sobie sam” (Czapliński 2014: 39).

Historia komparatystyki jest więc historią przesilen, kryzysów i cyklicznych śmierci. Pomimo to – a może właśnie dzięki temu – mapowanie współczesnej, ponowoczesnej komparatystyki

nie oznacza odcięcia się od jej tradycyjnych nurtów. Dociekania dotyczące związków faktycznych (*rapport de faits*) między literaturami, wzajemnych wpływów i recepcji jednej literatury przez inną (czyli „szkoła francuska”, zwana w tradycji hispanistycznej *la hora francesa*) współlistnieją z wyłonioną na przełomie lat 60. i 70. komparatystyką interdyscyplinarną, obejmującą zjawiska pozaliterackie i międzyartystyczne, oraz z komparatystyką kulturową, powstałą na przełomie lat 80. i 90. w wyniku zwrotu kulturowego w humanistyce. Od początku XXI wieku natomiast to kategoria literatury światowej zdaje się koncentrować uwagę krytyków, wyznaczając nowy tryb czytania w obrębie literatury porównawczej, po części zaś w opozycji do niej. Ten komparatystyczny wielogłos jest tym bardziej uzasadniony, że nakreślenie precyzyjnych linii demarkacyjnych między wymienionymi tendencjami czy strategiami porównania wydaje się zadaniem wielce karkołomnym. Dla przykładu, trudno nie dostrzec, że tzw. komparatystyka tradycyjna jest w dużej mierze działaniem w obrębie kultury, zaś komparatystyka kulturowa, określana czasami mianem „nowej” lub „literackiej”, z natury swojej ma charakter interdyscyplinarny². Przenikanie się strategii porównań widać doskonale w polskiej i hiszpańskiej komparatystyce, które łączy skądinąd duża żywotność komparatystyki tradycyjnej (Hejmej 2010: 59) oraz podejrzliwość w stosunku do komparatystyki kulturowej i literatury światowej (Valdés 2012: 9–12; Guillén 2005: 17–20; Villanueva Prieto 2008: 12–14).

Mimo że żadna ze szkół nie stanowi zamkniętego rozdziału w dziejach komparatystycznych badań, można pokusić się o nakreślenie historycznej dynamiki w następstwie trybów porównań. Pierwszą siłę napędową stanowi widoczny od końca lat 50. XX wieku zwrot antypozytywistyczny, dostrzegalny w krytyce szkoły francuskiej, oraz poszukiwanie precyzyjnych metodologii (Wellek 1968; Etiemble 1963). Linia sporu między różnymi

² Określenie „nowa komparatystyka” funkcjonuje szczególnie wśród badaczy anglojęzycznych (zob. np. Apter 2006). Odnośnie do rozbieżności terminologicznych dotyczących komparatystyki kulturowej zob. Hejmej (2010: 57).

podjęciami biegnie również wokół problemu przekładu, nieakceptowanego w tradycyjnych podejściach (komparatysta musiał badać teksty w językach oryginalnych, a wymóg ten znacznie ograniczał korpus porównywanych dzieł), zaś w komparatyście kulturowej stanowiącego jeden z zasadniczych punktów badawczych dociekań. Zainteresowanie przekładem pozwala wręcz mówić o zwrocie translologicznym, widocznym choćby w raporcie Bernheimera z 1993 roku (Bernheimer 2010: 144). Problem translacji, niejednokrotnie bardzo szeroko rozumianej, ogniskuje również spory wokół literatury światowej, jak wyrażnie widać w ataku przypuszczonym przez Emily Apter (2013) na *world literature*, do którego przyjdzie mi jeszcze wrócić. Kierunek przekształceń w obrębie współczesnej komparatystyki wydaje się również wyznaczać, być może w sposób najbardziej spójny, lęk przed powielaniem mechanizmu władzy i wzmacnianiem schematu dominacji jednej kultury nad inną. Pod tym względem przełomowa okazała się publikacja *Orientalism* Edwarda Saïda (1978), ujawniająca – na podstawie poststrukturalistycznych dociekań dotyczących związków między wiedzą a władzą – że imperium jest również praktyką tekstualną. W ten sposób w badaniach komparatystycznych uruchomiona została postkolonialna wrażliwość. I tak, szkole francuskiej zarzuca się eurocentryzm, ponieważ wektor „wpływu” w tym trybie porównań przebiega zazwyczaj od kultury „silnej” (najczęściej angielskiej, niemieckiej i francuskiej, w pewnym tylko stopniu włoskiej i hiszpańskiej) do słabszej, a taki tryb badawczy utrwała pozaliteracki mechanizm światowej dominacji. Pewną odmianą badań w obrębie tej szkoły jest sprowadzanie korpusu tekstów, nawet najbardziej szerokiego, do znaczeń utrwalonych w grecko-łacińskiej tradycji starożytności, funkcjonującej jako pierwotna, nadrzędna i uniwersalna matryca kulturowa. Dzięki badaniom jednego z najważniejszych hiszpańskich komparatystów Claudia Guilléna (1924–2007)³ tradycja ta jest szczególnie mocno obecna

³ Omawiana tendencja widoczna jest na przykład w jednym ze sztandarowych dzieł Guilléna *Múltiples moradas. Ensayo de Literatura Comparada* (1998).

w hiszpańskiej komparatystyce (Villanueva Prieto, Monegal, Bou 1999). U progu nowego wieku komparatystyka – pomimo swych niezaprzeczalnych związków z badaniami spod znaku postkolonializmu – w opinii jej krytyków grzeszy nadmierną czujnością i podejrzliwością, postawami przejawiającymi się segregowaniem („grodzeniem”, Pratt 2010: 357–366) przestrzeni kulturowych na dominujące i marginalne (wśród tych ostatnich wymienia się literatury Europy Wschodniej i półkuli południowej) oraz będące schedą po polityce zimnowojennej (Spivak 2010: 164). I wreszcie, współcześni antagoniści literatury światowej mówią o jej „gargantuicznej” zachłanności (Apter 2013: 3), powodującej utratę lokalnych właściwości poszczególnych literatur, sprowadzonych do zuniformizowanej, asymilowalnej całości, co w konsekwencji często oznacza wzmocnienie dominacji zachodnich narracji.

Ten lękotwórczy charakter metarefleksji komparatystycznej dość trafnie ilustrują, jak sądzę, metaforyczne obrazy spod znaku wież, pojawiające się jako figury komparatystyki (Hejmej 2013: 83–94). Porównywanie dokonywane pod znakiem wieży Eiffla – choć to nieco kontrowersyjna metafora – miałoby być operacją przeprowadzaną w cieniu idei dominacji i nowoczesności, i odpowiadać zakusom komparatystyki tradycyjnej. Z kolei metafora zburzonych wież World Trade Center odwołuje się do konieczności inkorporacji *innego*, podejmowanej w warunkach zagrożenia i traumy (Apter 2010: 559–570). Ostatnia z figur architektonicznych – wieża Babel, najmniej lękotwórcza, ale niepozbawiona frustracji – sytuje porównanie w kontekście odczytywania różnorodności i wielokulturowości zakotwiczonych w nieprzetłumaczalnych językach (Steiner 2010: 511–529).

2.

Zwrot etyczny

Czy da się więc jeszcze porównywać? Szukając sensu w następstwie trybów porównań, wskazałam na uwikłania w mechanizmy dominacji i wpływające stąd obawy towarzyszące tej

praktyce badawczej. Jednak historyczną dynamikę literatury porównawczej można, jak sądzę, ująć w bardziej afirmatywny sposób. Myślę tutaj o zaangażowaniu etycznym w świat *innego*, w jakimś sensie determinującym każdy wysiłek porównania, poczynając od tradycyjnej „szkoły francuskiej”, poprzez czytanie w ramach literatury światowej czy perspektywy postkolonialnej. Zaangażowanie to staje się zaś lekturą (jeśli ciągle myśleć o historycznej dynamice trybów porównywania) stopniowo rezygnującą z poszukiwania uniwersaliów wspólnych dla badanych kultur – czy to w pokładach treści starożytności, czy to w teorii literatury – na rzecz ugruntowania perspektywizmu i akcentowania różnicy i odrębności. I w tym jednak względzie nie trudno ustrzec się zagrożeń, jakie niesie z sobą epistemologiczna kategoria niewspółmierności, która zawładnęła naukowym dyskursem humanistycznym w drugiej połowie XX wieku, mniej więcej od publikacji w 1962 roku *Struktury rewolucji naukowych* Thomasa Kuhna. Niewspółmierność zastąpiła dziewiętnastowieczną ideę uniwersalnej nauki, niwecząc trud szeroko rozumianej translacji. Kiedy nic nie daje się z niczym porównać, triumfuje polityka tożsamości, a nieredukowalna różnica nie jest uszanowaniem *innego*, lecz kategorią sankcjonującą ślepą plemienność i niepluralistyczny relatywizm (Waters 2010: 57–104).

Aby wyjść z impasu niewspółmierności, warto przyrzeć się bliżej wspomnianej już polemice, jaką podejmuje Emily Apter z literaturą światową, a w szczególności jej niezgodzie na wymywanie różnic z literatur lokalnych – zabieg, który ma na celu wprowadzenie ich w globalny obieg i zwiększenie stanu posiadania kultury „eksportującej” swoje teksty. Wyraźnie widać tu niechęć do zdystansowanego (bezstronnego) zaangażowania Davida Damroscha, zakładającego, że *world literature*, rozumiana jako pewien tryb lektury, musi pociągać za sobą „eliptyczną refrakcję” (zniekształcenie, załamanie; Damrosch 2014: 100–130). To sformułowanie Damroscha oznacza w istocie akceptację transferu wykluczającego aspekty nieprzetłumaczalne. Dokładnie w tym samym duchu, co protest Emily Apter, dokonuje się zresztą hiszpańska recepcja *world literature*. W rozumieniu Mario J. Valdésa jednym z efektów stosowania kategorii literatury światowej jest

„[...] usunięcie tego, co dziwne i obce, jak również dzieł, które to [co dziwne i obce – przyp. A.K.-N.] wyrażają, wyeliminowanie ich historii, czyli skazanie elementów autochtonicznych na wieczne wygnanie” (Valdés 2012: 11)⁴. Polemika ta okazuje się pouczająca, ponieważ w ideę nieprzetłumaczalności, jaką posługuje się Apter – parafrazując Steinera, hiszpańskie słowo „pan” nigdy nie odda tego, co „chleb” (Steiner 2010: 521) – wpisana jest nie paraliżująca siła niewspółmierności, lecz pewna przestrzeń, w której translacja (w szerokim rozumieniu tego pojęcia) możliwa jest mimo wszystko, tj. mimo zasadniczego nieprzystawiania porównywanych systemów. Warunkiem tych operacji jest namysł nad nieprzekładalnym i przywrócenie chropowatości tłumaczonemu (transferowanemu) tekstowi. Porównanie zaś jest czytaniem zaangażowanym, uwrażliwionym na różnicę i na to, co lokalne i peryferyjne; to umiejętność *reading closely*, odziedziczona po „starej komparatystyce” (Spivak 2010: 169)⁵. Takie czytanie nie spuszcza z oka świata, w którym tekst został wygenerowany. Aby zastąpić projekty totalizujące, które spłaszczają różnicę, wyprowadza się ideę planetaryzacji (Spivak 2003: 71–102), będącej pielęgnowaniem odmienności.

Szczególną wrażliwość na komparatystyczne zaniechania, polegające na wykluczających strategiach porównywania, przyniósł postkolonializm⁶. Nie sposób dziś czytać i porównywać w odezwaniu od postkolonialnej wrażliwości, która – aplikowana konsekwentnie do obecności *innego* – każe nam „uinnić” i zdestabilizować swój świat, tj. spojrzeć nań oczyma barbarzyńcy (Spivak 2010: 182–184). Akt czytania/porównywania staje się aktem po-

⁴ „[...] erradicar lo extraño, lo extranjero y las obras que son su expresión, eliminar su historia y, por lo tanto, expulsar todo lo autóctono a un exilio permanente”.

⁵ W tym kontekście nie sposób nie wspomnieć o oryginalnej i skrajnie różnej propozycji „czytania z dystansu” Franca Morettiego, badającego literaturę (nie teksty) w skali makro (zob. Hejmej 2013: 282–284).

⁶ Paradoksalnie, nurt ten przyniósł również wzmocnienie eurocentryzmu. Wracam do tego aspektu w dalszych częściach wywodu, omawiając założenia polskich studiów postzależnościowych.

znawczym, interpelacją i komitywą (Markowski 2010: 29–38) nie tylko dla czytającego podmiotu, lecz także dla czytanych tekstów, które wzajemnie udzielają sobie gościny, obdarzając się innością. Porównywane teksty nie są przedmiotem poznany – porównujący nie dysponuje pełną wiedzą na ich temat (Sławek 2004–2005: 62) – ale ponieważ są one jednocześnie „zniecierpliwione swą narodową tożsamością” (Spivak 2010: 171), ich sensy nie dają się zamknąć w ramach przypisywanej im tożsamości kulturowej. Literatura porównawcza, poczynając od jej najbardziej tradycyjnego odłamu aż po „nową komparatystykę”, pokazuje, że gorset narodowej tożsamości jest nazbyt ciasny, by można było w nim zmieścić lekturę tekstu. Cervantesa na przykład nie sposób zrozumieć bez odwołania się do kontekstu włoskiego (Guillén 2005: 33); badania nad translacją pokazują zaś, że tekst ujawnia swoją złożoność, jeśli wziąć pod uwagę aspekty utracone w tłumaczeniu (Spivak 2010: 179–180). W ten sposób komparatystyczna defamiliaryzacja staje się zarówno etyką czytania (zakotwiczoną w rzeczywistości wrażliwością na różnicę), jak i metodą czytania (sposobem formułowania pytań). Tak sformułowane *credo* chroni, jak sądzę, zarówno przed zagrożeniem uniwersalizmu i dekontekstualizacji, jak i przed fetyszyzacją tożsamości narodowej.

3.

Perspektywa postzależnościowa

Zasadnicza trudność porównywania polega na znalezieniu odpowiedniej płaszczyzny badawczej, która ma być punktem wyjścia w refleksji komparatysty, a w istocie jest już pewnym punktem dojścia, tzn. jest efektem konfrontacji z odpowiednio szerokim korpusem tekstów. W moim przekonaniu zestawianie hiszpańskiej i polskiej prozy potransformacyjnej wymaga wypracowania płaszczyzny *tertium comparationis* bardziej precyzyjnej niż tylko literackie odwołania do określonych uwarunkowań polityczno-społecznych, wyznaczonych przez różne przeciw procesy

transformacyjne. Ta ścieżka badawcza, będąca faktycznym punktem wyjścia w moich badaniach komparatystycznych nad współczesną prozą polską i hiszpańską (zob. np. Kłosińska-Nachin 2019: 3–16), bez wątpienia prowadzi do ciekawych zestawień horyzontalnym motywów literackich, które można by zebrać wspólną klamrą literackich obrazów transformacji. Takie podejście jest jednak rozpoznawaniem prowadzonym niejako „po omacku” i nie pozwala stawiać pytań w głąb badanej rzeczywistości.

Jako alternatywa do mapowania horyzontalnego, w moim polu badawczym pojawiła się perspektywa postzależnościowa, którą chcę zaaplikować do czytania współczesnej potransformacyjnej prozy polskiej i hiszpańskiej. Perspektywa ta ma tę zaletę, że rozwiązuje kilka metodologicznych trudności – w tym, w pewnym sensie, rozwiewa obawę przed niewspółmiernością – oraz do pewnego stopnia dostarcza gotowego instrumentarium badawczego. Nieuchronnie wytycza jednak nowe aporie, a zasadnicza z nich wynika z wykorzystania potencjału tego podejścia do badania kultury niewywodzącej się z kręgu krajów postkolonialnych. Do tej ostatniej kwestii przyjdzie mi wrócić, przechodząc do casusu Hiszpanii w kontekście badań postkolonialnych i postzależnościowych.

Badania postzależnościowe są emanacją założeń i metodologii postkolonializmu, aplikowanych do kultury krajów bloku postsowieckiego i, podobnie jak postkolonializm, od Frantza Fanona poczynając (*Peau noire, masques blancs*, 1952; *Les damnés de la terre*, 1961), poprzez kluczowe prace Edwarda Saïda (*Orientalism*, 1978; *Culture and Imperialism* 1993), teksty Homiego Bhabhy (np. *Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse*, 1984) czy Gayatri Chakravorty Spivak (np. *The Postcolonial Critic*, 1990), zostały wypracowane z perspektywy komparatystycznej. Transfer postkolonializmu do Europy Wschodniej rozpoczął się w latach 90. XX wieku, a więc po ustaniu sytuacji zależności i z wyraźnym opóźnieniem w stosunku do głównych ośrodków postkolonializmu. Ważne rozpoznania dotyczące tego opóźnienia, choć również pewne uproszczenia, przyniósł artykuł Clare Cavanagh (2003: 60–71), poetki i tłumaczki literatury polskiej na język angielski. Autorka wskazuje w nim na

lewicowe przekonania wielu badaczy z kręgu postkolonializmu (przypomnijmy, że pionierzy pokroju Fanona wpisują walkę z kolonializmem w globalny kontekst wojny między kapitalizmem a socjalizmem), którym z powodów ideologicznych nie było na rękę wytykanie kolonialnych praktyk stosowanych przez Związek Radziecki. Aby oddać jednak choć częściowo sprawiedliwość Edwardowi Saidowi, nie wyklucza on ogólnie rozumianej perspektywy rosyjskiej z kręgu badań postkolonialnych (1993: XXI, 4, 8). Kolejnym argumentem, który wyjaśnia opóźnienie omawianego transferu, a jednocześnie legitymizuje zastosowanie perspektywy postkolonialnej, jest niezwykle skuteczność literatury rosyjskiej w przekazywaniu obrazu Rosji uduchowionej i głębokiej. W konsekwencji pozwala to usunąć z pola widzenia imperialne praktyki tego kraju wobec państw ościennych (i nie chodzi tu wyłącznie o historię Związku Radzieckiego), co najlepiej chyba obrazują słynne słowa Winstona Churchilla, że „Rosja jest tajemnicą” (Thompson 2000: 45). Mówię tu o niezwyklej skuteczności, ponieważ w odróżnieniu od Rosji państwa takie, jak Francja czy Wielka Brytania nie zachowały przywileju niezależności w promowaniu własnego obrazu świata. Skuteczność ta nie pozostała również bez wpływu na amerykańską akademię, która tradycyjnie minimalizuje literatury krajów Europy Wschodniej, zawężając niejednokrotnie pole badań slawistycznych do literatury rosyjskiej (Skórczewski 2006: 103). A o skuteczności amerykańskiej akademii nie trzeba nikogo przekonywać. Dlatego nie sposób przecenić szczególnych zasług w przenoszeniu koncepcji Edwarda Saida na terytoria słowiańskie, jakie wniosła książka Ewy Thompson *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm* (2000). Autorka dokonała demaskacji kolonialnego substratu rosyjskiej kultury i pokazała, że potencjał postkolonializmu wykracza poza ideologiczne (kapitalistyczne) implikacje imperium. Transfer postkolonializmu do krajów byłego bloku komunistycznego zbiegł się w czasie z oznakami wyczerpywania się głównego nurtu postkolonialnego, a ukierunkowanie na postradziecką Europę stanowi jedną z tendencji przemodelowania nazbyt ogólnego paradygmatu (Hundorowa 2016: 55–56). Krytycy polscy dostrzegli w nowej perspektywie

badawczej (tj. w studiach postkolonialnych zaadaptowanych do lokalnych uwarunkowań) szansę na wyprowadzenie literatury polskiej na głębokie wody literatury i krytyki światowej (Skórczewski 2006: 112). Warto jednocześnie zauważyć, że alternatywne wizje postkolonializmu zostały również wypracowane przez twórców pochodzenia latynoamerykańskiego. Mam tu na myśli teorię *transnowoczesności* Enrique Dussela, kładącą nacisk na potrzebę dialogu między kulturami zepchniętymi przez panujące „centrum”, oraz koncepcję *dekolonizacji* Waltera Mignola i Rolanda Vázqueza, ukierunkowaną na odbudowę tożsamości kultur oddelegowanych na margines⁷. Obydwie teorie zostały skonstruowane w opozycji do europocentryzmu i do idei nowożytności, i postuluje się w nich nowe przemyślenie świata nowożytnego, koncentrujące się wokół trzech centralnych kategorii: kolonialności władzy, kolonialności wiedzy i kolonialności bycia. Celem nowo wypracowanych paradygmatów – tzw. zwrotu dekolonialnego⁸ – byłoby osiągnięcie pełnej i niedokończzonej dekolonizacji (Kubiacyk 2013: 10).

Podobnie jak badacze latynoamerykańscy, polscy teoretycy z kręgu studiów postależnościowych zachowują krytyczny dystans wobec teorii postkolonialnej. Adaptacji postkolonializmu do uwarunkowań krajów Europy Wschodniej i Środkowej towarzyszy polemika dotycząca adekwatności tego instrumentarium w badaniach nad kulturą krajów postkomunistycznych. W pierwszej kolejności wspomnieć należy, że badaczom spod znaku postkolonializmu zarzucono swego rodzaju prowincjonalizm i – paradoksalnie – europocentryzm (Kołodziejczyk 2010: 31–32), który zredukował Europę do jego imperialnego centrum. W ten sposób akademia, próbująca zaszczerpić postkolonialną świadomość, powieliła schemat kolonizacji. Jednym z przeja-

⁷ Polski czytelnik znajdzie syntetyczne omówienie tych koncepcji w tekście Hundorowej (2016: 55–66).

⁸ Mignolo upatruje początków zwrotu dekolonialnego w myśli politycznej szesnastowiecznego kronikarza pochodzenia indiańskiego Wamana Pumy i osiemnastowiecznego abolicjonisty Ottobaha Cugoano (Mignolo 2020: 15–29).

wów tak rozumianego europocentryzmu jest fakt, że postkolonialni badacze nie dostrzegali na czas dekolonizującej się Europy Wschodniej (Kołodziejczyk 2010: 30). To zaniechanie z kolei skutkowało bezkrytycznym przyjęciem w krajach potransformacyjnych sztywnego neoliberalnego (zachodniego) modelu nowoczesności, potęgując zjawisko specyficznego podwójnego skolonizowania. Relacja Europy Wschodniej z zachodnią częścią kontynentu wykazuje bowiem szereg symptomów postkolonialności, przejawiających się w dążeniu do zbliżenia się do „lepszego” wzorca, zaś pragnienie to współlistnieje ze skłonnościami emancypacyjnymi. Polska wraz z innymi krajami swojego obszaru byłaby więc podwójnie peryferyjna – wobec odwiecznego, wschodniego imperium oraz wobec zachodniej myśli, jako bierna strefa eksportu idei (Miłosz 1999: 66–69; Kieniewicz 2009b: 42–43; Tötösy de Zepetnek 2002: 8).

Krytycy sceptycznie podchodzący do hipotezy o postkolonialnej właściwości polskiego piśmiennictwa i polskiej historii przypominają o warunku zewnętrznej orientalizacji (w takim znaczeniu, jakie nadaje jej Edward Said w *Orientalizmie*), który musi zostać spełniony, żeby można było mówić o postkolonialnej kondycji (Borkowska 2010: 41). Tej ostatniej nie należy rozciągać, jak sygnalizują, na każdą relację zależności i imperialnej przemocy. Wskazuje się również na tradycyjne przekonanie o wyższości polskiej kultury – ciężącej ku zachodowi – nad rosyjską, która nie stanowiła modelu do naśladowania (Janion 2007: 231⁹; Borkowska 2010: 42–43; Koczanowicz 2010: 12), co również stoi w sprzeczności z klasyczną sytuacją skolonizowania, choć otwiera ścieżkę dostępu do badania swoistego skolonizowania naszej części Europy, o którym już wspominałam.

Argumenty te bez wątpienia sygnalizują konieczność stworzenia badawczego potencjału postkolonializmu w celu dostosowania go do specyfiki sytuacji podporządkowania w krajach postkomunistycznych. Badania postzależnościowe stanowią właśnie taką próbę krytycznej adaptacji, ze szczególnym

⁹ Maria Janion wykazuje przy tym, w jaki sposób Polacy orientalizują Rosję (2007: 228–235).

uwzględnieniem „przestrzeni różnicy” w strategiach i przejawach inferiorizacji pomiędzy uniwersalizującym postkolonializmem a nowym obszarem badawczym (Kołodziejczyk 2010: 32). Uwrażliwienie na różnicę jest więc wspólne dla badań postzależnościowych i nowszych tendencji z kręgu komparatystryki. W dużym uproszczeniu w badaniach postzależnościowych można wyróżnić kilka obszarów zainteresowań: 1) refleksja metodologiczno-pojęciowa, ukierunkowana na wypracowanie instrumentarium badawczego; 2) refleksja polityczno-historyczna, koncentrująca się nad dominantami w mentalności opresjonowanych w różnych okresach zdominowania; 3) refleksja społeczno-kulturowa, ujmująca kwestie tożsamości w odniesieniu do sytuacji mniejszości; 4) refleksja typologiczno-antropologiczna, systematyzująca cechy kultury władzy i kultury zdominowanej (Nycz 2011: 8–9). Ponadto istnieje również komparatystyczna typologia geograficzna (lub ściślej, oparta na geopoetyce, wiążącej sztukę z jej uwarunkowaniami terytorialnymi), wyróżniająca cztery policentryzmy (wschodnioeuropejski, bałtycki, środkowo-wschodnioeuropejski, środkowoeuropejski), rozumiane jako obszary konstruowane przez wspólną historię, która w specyficzny sposób ukształtowała dyskurs postzależnościowy (Bakuła 2011: 141–145). W poszczególnych pracach z kręgu badań postzależnościowych powyższe kategorie wzajemnie się inspirują i krzyżują.

Studia postzależnościowe zakładają badanie kultury w poszukiwaniu skutków długotrwałego pozostawania w stanie zależności w stosunku do zewnętrznego hegemonu, którego wroga obecność, zagrażająca tożsamości i autonomii, pozostawiła trwałe ślady, utrzymujące się po ustąpieniu obcej dominacji. Dla dyskursu postzależnościowego istotne jest bowiem charakterystyczne ciążenie ku czasom minionej podległości, w których znajduje się klucz do zrozumienia współczesności (Czapliński 2011: 40). Choć dla polskiego korpusu tekstów najistotniejszym odniesieniem będzie okres komunizmu, należy pamiętać, że w historii Polski wyróżnić należy dwa inne okresy uzależnienia: czas zaborów i okupację hitlerowską, a ich wieloletnie trwanie przyczyniło się do utrwalania tożsamościowych schematów do-

minacji¹⁰. Układ zdominowany – dominujący, będący zasadniczą relacją organizującą życie społeczne i jednostkowe w okresie uzależnienia, zostaje przeniesiony do czasu wolności, który w ten sposób zostaje naznaczony skazą minionej dominacji. W stosunkach międzyludzkich tworzy się przy tym pewna konfiguracja, będąca przetworzeniem strategii przetrwania z czasów niepełnej suwerenności (w odniesieniu do polskiej inteligencji zwanych „sytuacją”; Kieniewicz 2008b: 62–72), przeniesionych i dostosowanych do rzeczywistości demokratycznej. Z tej perspektywy badania obejmują przejawy trwania kondycji subalterny, zaś czas postzależnościowy (Gosk 2014: 301–312) wykazuje szereg właściwych sobie cech, takich jak afektywny charakter (czas zmiany uwalnia emocje, takie jak wina, chęć zemsty, odreagowywanie upokorzeń, wściekłość i wstyd; Zieniewicz 2019: 275–291), nieciągłość (czas postzależnościowy jest dziurawy, pełen niedomówień i przemilczeń) czy hybrydyczność (tj. zdradza obecność/trwanie dyskursu obcego). To właśnie swoiście rozumiana czasowość, nasycona przeszłością i dla której przyszłość – wbrew projektom nowoczesności – jest słabo widoczna, stanowi jeden z głównych wyznaczników polskiego dyskursu postzależnościowego (Nycz 2011: 11).

Ponadto znajdująca się w centrum zainteresowania badań postzależnościowych relacja dominujący – subaltern wykazuje charakter dynamiczny, co oznacza, że podmiot zdominowany nosi w sobie potencjał dominacji, zaś hegemon sam jest tylko częścią łańcucha władzy. Z punktu widzenia historycznego najlepiej tę dynamikę wykazuje dominujący stosunek Polaków do Kresów Wschodnich, zaś badanie dyskursu kresowego stanowi istotny odłam wewnątrz polskich badań postzależnościowych (Borkowska 2010: 46–52; Gosk 2010: 51–92). W polskiej tożsamości pojawiają się więc pierwiastki właściwe dla kolonizującego i kolonizatora (Gosk 2010: 13, 217). Podobnie jak postkolonializm

¹⁰ Jak twierdzi Bolecki, zachęcając do przejmowania odpowiednio dostosowanej perspektywy postkolonialnej do badania kultury polskiej, tematy „postkolonialne” to „po prostu wydarzenia całej polskiej historii doby nowożytnej” (Bolecki 2007: 12).

(Skórczewski 2006: 101), badania postzależnościowe nie ujmują relacji władzy w dwubiegunowym układzie (hegemon – subaltern), lecz wskazują na zachodzące między nimi współzależności, czego przejawem może być namysł nad zjawiskiem *mimikry* (Bhabha 2008: 184–195; Gosk 2010: 64–66).

Podkreślić przy tym należy, że teraźniejszość – mimo że pozbawiona znamion zewnętrznej dominacji – w świetle badań postzależnościowych ujawnia swój przemocowy charakter, będący śladem opresywnej przeszłości (Gosk 2019). Przemocowość rozpatrywana w piśmiennictwie może być rozumiana przymiennie na dwa sposoby: jako skłonność do narratywizowania doświadczeń pełnych przemocy oraz jako tryb funkcjonowania dyskursów w warunkach niepełnej wolności. Ta pierwsza tendencja, polegająca na epatowaniu przemocą, jest niezwykle mocno obecna w polskiej prozie potransformacyjnej i, co charakterystyczne, niejednokrotnie towarzyszy wątkom transplantacji zachodniego kapitalizmu na polski grunt. W drugim przypadku porządek demokratyczny postrzegany jest jako opresyjny, wymuszając na podmiocie blokowanie pewnych treści i/lub narzucając mu narrację wolnościową z czasów przeszłej zależności. Dyskurs postzależnościowy o charakterze przemocowym (w obydwu sygnalizowanych znaczeniach) ma charakter palimpsestowy (Gosk 2010: 147–175), podobnie zresztą jak czas postzależnościowy: narracje typowe dla minionej dominacji (np. dyskurs hegemonia lub narracja wolnościowa) przebijają przez opowieść na temat współczesności. Postzależnościowa opowieść o tożsamości obarczona jest więc skazą dyskursywną odziedziczoną po czasach zależności i nie chodzi tu wyłącznie o skażony przedmiot opowieści (tożsamość subalterną), lecz o dziedziczenie sposobów opowiadania w warunkach, w których nowe tryby narracji nie zostały jeszcze wypracowane.

Skumulowane ślady minionych uzależnień dostrzegalne są w sposobach archiwizowania przeszłości. Jak zostało już powiedziane, czas postzależnościowy nasycony jest przeszłością, jednak jest to przeszłość niepełna, nieciągła, w której część doświadczeń jest słabo obecna. Długotrwała zależność wiązała się na przykład z koniecznością nawiązania współpracy z autorytarną władzą.

Z konieczności społeczeństwo wypracowało szereg strategii ko-laboracji, najchętniej wypieranych ze zbiorowej pamięci po usta-niu zależności. Inną narracją słabo obecną w polskim dyskursie postzależnościowym jest historia Zagłady, będąca kluczowym doświadczeniem powojennej Polski (Leder 2019a: 33–44). Współ-czesną konsekwencją tych doświadczeń, według Andrzeja Ledera, jest lęk przed swobodą myślenia, czyli niechęć do obejmowania refleksją traumatycznych momentów przeszłości. W ten sposób miniony czas uzależnienia odciska piętno na czasie wolności, który wytwarza swoje własne mechanizmy przemocy, mające za zadanie filtrować narracje wstydu poprzez generowanie opowie-sci „bez-wstydných” (Zieniewicz 2019: 291), tj. takich, z których nikczemne zachowania zostały wyeliminowane. Jednocześnie słabo obecne narracje z przeszłości szukają swojego języka, aby wypowiedzieć doświadczenia blokowane, a zarazem trudno wypowiedalne, stwarzając w ten sposób pęknięcia w opowieści o przeszłości lub o współczesności. Schedą po okresie zależności jest więc szczególne zarządzanie pamięcią, połączone z polityką wstydu, którego „dystrybucja” jest funkcją czytania trudnych od-cinków historii.

Kolejnym ważnym aspektem tożsamości postzależnościowej jest jej swoista relacja z *innym*. Jak dotąd, mówiąc o założeniach komparatystyki, uciekałam się do sformułowania „spotkanie z innym” w takim znaczeniu, w jakim *innego* rozumie Emmanuel Lévinas, dla którego jest on bytem, pełniącym funkcję konstytu-tywną w poznawaniu tożsamości podmiotu wchodzącego z *in-nym* w relację. Chodziło o taki byt, którego nie da się zredukować podmiotowi wchodzącemu z nim w kontakt do żadnych znanych kategorii, spotkanie zaś nie przebiega na płaszczyźnie wolności i wobec tego nie stanowi zagrożenia dla poznającego podmiotu: „Inny nie jest bytem, którego spotykamy, który nam zagraża lub chce nas wchłonąć” (Lévinas 1983: 79)¹¹. Otóż, według ustaleń z kręgu badań postzależnościowych podmiot wychodzący z dłu-gotrwałego zdominowania – niejednokrotnie zresztą wpadający

¹¹ „L'autre n'est pas un être que nous rencontrons, qui nous menace ou qui veut s'emparer de nous”.

w tryby innych zależności – postrzega *innego* jako zagrożenie. Miejsce *innego* Lévinasa zajmuje *inny* Saïda – wcielenie gorszości, którego należy poddać procesom inferioryzacji i kontroli, pozbawić pamięci i upokorzyć. W ten sposób *inny* staje się obcy (Gosk 2010: 219–230). Skazę inności może nosić kobieta, Żyd bądź homoseksualista, ale proces orientalizacji jest dynamiczny i, jak wspominałam powyżej, nie istnieją na stałe przypisane miejsca dla subalterna i hegemonu. Wspólnota zbyt długo poddana systemowemu wykorzystaniu wytworzyła twardy rdzeń tożsamości, aby stawić opór hegemonowi. W warunkach wolności narracja emancypacyjna przybrała znamiona narracji dominującej, co z kolei stwarza potrzebę nowego dyskursu emancypacyjnego wobec tożsamości narodowej, postrzeganej jako opresywna (Zajas 2019: 293–308). Jak widać, schedą po latach zależności jest zmaganie się dyskursów wokół definicji autentyku, tj. pytania o jedyną prawdziwą wersję narodowej tożsamości (Koczanowicz 2010: 9–21). W odpowiedziach na to pytanie widać wyraźnie zmagania tendencji do hegemonii z tendencjami do pluralizacji (Zieniewicz 2019: 281), zaś podmiot, ukonstytuowany w czasie postzależności, jest podmiotem dominacji lub wyzwalałym się. Relacje władzy zostały przeniesione do czasów wolności, która w konsekwencji postrzegana jest jako niepełna, ponieważ w sposób mniej czy bardziej widoczny walka wyzwolenicza toczy się dalej (Czapliński 2011: 41).

Współczesna komparatystyka, inspirowana m.in. przez badania postkolonialne i postzależnościowe, bierze udział w dostrzegalnym od drugiej połowy XX wieku zwrocie antropologicznym w literaturoznawstwie (Ulicka 2005: 26), niesie bowiem ze sobą świadomość miejsca, z którego powstaje tekst. Uwikłanie literatury w rzeczywistość przestało być przeźroczyste. Podobnie jak dyskursy, takie jak spowiedź czy zeznania świadka w sądzie, tekst fikcyjny nosi nieusuwalne ślady pozycji, z której się mówi. W podejściach antropologizujących literatura traktowana jest jako figura poznania, otwierająca dostęp do prawdziwych bytów i ich tożsamości oraz do nie mniej prawdziwej o nich opowieści. Literatura nie tylko przedstawia rzeczywistość, ale nią jest. Badania postzależnościowe dodatkowo wyostrzyły świadomość

niebezpieczeństw tkwiących w ujęciach totalizujących, wśród których nie sposób nie wymienić pułapki anglojęzycznej akademii, „kolonizującej” – również za pomocą podejścia postkolonialnego – badaczy z kręgów innych filologii. Niemniej jednak należy pamiętać, że część aparatu badawczego, do którego sięgają studia postzależnościowe, wypracowana została właśnie przez badania postkolonialne, wobec czego w analizie sytuacji zdominowania nie może zabraknąć odniesień do nich.

4.

Hiszpania – na południe od zachodu Transfer wtórny

Pomimo że Hiszpania ma za sobą wielowiekową przeszłość kolonialną, badania postkolonialne nie są szeroko aplikowane do analizy kultury hiszpańskiej¹². Perspektywa ta, odpowiednio przetransponowana i poddana akademickiej debacie (Rabasa 2009: 222), znalazła natomiast rozległe zastosowanie do badania kultury krajów Ameryki Łacińskiej (np. pod postacią *estudios subalternos*¹³ czy koncepcji zdecentrowanych¹⁴) i Afryki hiszpańskojęzycznej (Álvarez Méndez 2010). Sytuacja ta może dziwić, zwłaszcza jeśli przypomnimy, że prawdziwa ekspansja

¹² Zob. Spires (2001: 59–74); Colmeiro (2003: 57–83); Rodríguez Guerrero-Strachan (2008: 112–124). Kategoria postkolonialności bywa aplikowana do literatury katalońskiej (zob. Picornell Belenguier 2002).

¹³ Paradoksalnie, temat subalterna w dyskursie akademickim poświęconym Ameryce Łacińskiej przybrał na sile wraz z rozwiązaniem *Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano* (Latynoamerykańskiej Grupy Studiów nad Subalternem) w 2002 roku. Od tego momentu można wręcz mówić o „boomie subalterna” (Beverley 2004: 11).

¹⁴ Takim terminem Hundorowa (2016: 55–66) określa koncepcję transnowoczesności Enrique Dussela oraz teorię dekolonizacji Waltera Mignola i Rolanda Vázqueza.

postkolonializmu w literaturoznawstwie rozpoczęła się od książki *Orientalism* Saïda, wykazującej, że imperium jest praktyką tekstualną właściwą dla literatur krajów kolonizujących, polegającą na stwarzaniu subalterna przez kolonizatora. Niezbyt wyostrzona świadomość postkolonialna widoczna jest na przykład w hiszpańskim dyskursie historycznoliterackim poprzez obecność mało fortunnej według mnie kategorii Pokolenia 98¹⁵, odnoszącej się do grupy artystów/intelektualistów przełomu XIX i XX wieku. Ich twórczość uznaje się za odpowiedź na katastrofę (*el Desastre*) 1898 roku, kiedy to w wyniku wojny ze Stanami Zjednoczonymi Hiszpania straciła dużą część swych kolonii. Choć Azorín, wprowadzając ten termin w 1913 roku, ucieka się do pojęcia buntu wobec sytuacji politycznej, społecznej i artystycznej (Azorín 1996: 85), będącej efektem „katastrofy”¹⁶, ładunek konceptualny, jaki samo sformułowanie „Pokolenie 98” wnosi do współczesnej periodyzacji literatury hiszpańskiej, zasługiwałby w moim przekonaniu na postkolonialne rozbrojenie. W jednym ze sztandarowych opracowań dotyczących tej generacji przeczytać można na przykład o osamotnieniu Hiszpanii po katastrofie 1998 roku oraz o pozbawieniu jej „ciała” jakichkolwiek „lądowych dodatków”¹⁷ (Lain Entralgo 1945: 428). Wprawdzie pojęcie Pokolenia 98 jest od dziesięcioleci krytykowane, lecz argumenty przytaczane w nieco dziś przebrzmiałej polemice odwołują się bądź to do procesu twórczego (chodzi o wskazanie spójności między modernizmem a przedstawicielami tej grupy artystów), bądź do ciągłości zjawisk

¹⁵ W hiszpańskiej historiografii, zwłaszcza tej dotyczącej XX wieku, zwykło się używać polemicznej kategorii pokolenia, nie okresu.

¹⁶ Wśród przedstawicieli opisywanej grupy intelektualistów przełomu wieków nietrudno znaleźć takich, którzy wykazują antykolonialne postawy. Ángel Ganivet na przykład, uznawany za prekursora tego pokolenia, wykazuje w swoim *Idearium español*, że kolonializm był pewną anomalią w historii Hiszpanii. Zauważmy jednak, że w niektórych jego afirmacjach kryją się przekonania typowe dla kultury krajów kolonialnych, takie jak stwierdzenie o cywilizacyjnej roli kolonizującego (Ganivet 1996: 100).

¹⁷ „Con el desastre de 1898 quedó España en exenta soledad. Estaba desnudo su cuerpo peninsular de toda añadidura terrena”.