

PSY WOJNY KONTRA KUNDLE POKOJU: SIŁA HYBRYDOWOŚCI W POWIEŚCI VIETA THANHA NGUYENA „SYMPATYK”

Aleksandra Hołubowicz

Univerzita Karlova

ORCID: 0009-0002-1430-3259

Wyrażenie „być kundlem” wywołuje negatywne skojarzenia i ciąg dalszych „psych” metafor. Bo choć pies to niby „najlepszy przyjaciel człowieka”, to prowadzi „pieskie życie”, trudniejsze, jeśli brak mu rodowodu. Skundlenie należałoby jednak „odzyskać” na poziomie języka i przewartościować – nieustannie mieszanie się nie tylko genów, ale również idei, myśli czy kultur przynosi wiele korzyści. W moim artykule przyglądam się, w jaki sposób hybrydowość i stan *nepantla* (termin zaczerpnięty od Glorii E. Anzaldúy oznaczający bycie rozdartym pomiędzy dwiema stronami¹), mogą przyczynić się do pogłębiania poczucia empatii koniecznej do zrozumienia Innego i w konsekwencji osłabić nastroje militarystyczne. Analizę opieram na nagrodzonej w 2016 roku Pulitzerem powieści *Sympatyk* Vieta Thanha Nguyena – Amerykanki wietnamskiego pochodzenia, który jako dziecko doświadczył wojny. Po przyjeździe do USA wraz z rodziną znalazł się w obozie dla uchodźców, a następnie spędził kilka miesięcy oddzielony od rodziców i brata, żyjąc z amerykańską rodziną „sponsorów”. Jak tłumaczy w jednym z wywiadów, posiadanie sponsora – swoistego opiekuna uchodźcy – było jedyną drogą do legalnego funkcjonowania w społeczeństwie amerykańskim. Jednak trudno było znaleźć chętnych do zaopiekowania się całą rodziną zbiegłych z Wietnamu – stąd rozdzielanie członków rodziny i ulokowanie ich w różnych domach².

¹ G.E. Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera. A New Mestiza*, San Francisco, 1999, s. 78.

² T. Gross, *Author Viet Thanh Nguyen Discusses 'The Sympathizer' And His Escape From Vietnam*, „National Public Radio”, 2016, <https://www.npr.org/2016/05/17/478384200/author-viet-thanh-nguyen-discusses-the-sympathizer-and-his-escape-from-vietnam> [dostęp: 23.05.2023].

W artykule zacznę od nakreślenia kontekstu historyczno-społecznego Wietnamu, aby spróbować pełniej zrozumieć niuanse narracji bohatera. W rozważaniach zamierzam jednak wyjść poza ramy czasu i świata przedstawionego w powieści. Sylwetkę bezimiennego narratora postrzegam w kategoriach uniwersalnych – staje się pretekstem do rozważań dotyczących tożsamości narodowej, nacjonalizmu i militarystyki jako zjawisk społecznych, również na gruncie polskim. Uniwersalizm rozumiem za Susan Buck-Morss – nie jako kategorię lekceważącą warunki bytowe czy lokalną specyfikę, ale próbę przewartościowania uniwersalizmu i ocalenia go od sposobów, w jaki wykorzystwała zjawisko dominacja białych kolonizatorów³.

SYMPATYK

Akcja książki zaczyna się podczas ewakuacji wojsk amerykańskich z Wietnamu po upadku Sajgonu. Protagonista-narrator jako adiutant generała Armii Republiki Wietnamu, zwanego Wietnamem Południowym, to jeden ze szczęśliwców, którym udaje się wejść na pokład samolotu odlatującego do USA; większość wietnamskich popleczników Stanów Zjednoczonych nie ma szansy zbiec przed odwetem zwycięskiej Armii Północnego Wietnamu. Narrator to postać o „dwóch umysłach” – syn Francuza i Wietnamki, komunistyczny szpieg infiltrujący elitę wojska Republiki, kształcony w USA, więc świetnie posługujący się angielszczyzną. W związku z czym, jak twierdzi, posiada specjalny talent, może jedyny, z którego nie da się nie skorzystać: umiejętność spojrzenia na każdą kwestię z obu stron⁴. Autor, wkładając w usta narratora ten rodzaj umniejszania swoich mocnych stron, trochę się z czytelnikami droczy – owa umiejętność współodczuwania czy wczucia się w pozycję innego, to rzadka cecha. Ponadto sposób opowiadania ujawnia liczne zdolności narratora, w tym erudycję, dowcip i ciętą ironię, które w zderzeniu z tematyką podejmowaną w powieści przyprowadzają czytelniczkę o gęsią skórce. Zastosowanie chłodnej, ale również zabawnej relacji z życia w postkolonialnym Wietnamie, z perspektywy chłopca wychowywanego w biedzie przez niewykształconą samotną matkę, który gdy dorasta, znajduje się w epicentrum wojennej zawieruchy, pełniąc również funkcję kata – oficera biorącego udział w torturowaniu szpiegów Wietkongu – może wywołać w odbiorcy stan przerażenia czy pewnego zakłopotania wynikającego z tego, że narrator nie tai swoich przewinień. Nie umniejsza ich znaczenia przez próby ukazania siebie jako człowieka, który zachował się nieetycznie przymuszony okolicznościami.

Alicja Górka, jedna z niewielu polskich recenzentek książki, widzi wady takiego sposobu snucia opowieści:

Chłód i zdystansowanie, które dają się odczuć we fragmentach opisujących wojnę i jej okrucieństwa jest zapewne zamierzony, ale nie pozwala czytelnikowi emocjonalnie zaangażować się w historię. Szczególnie, że miejscami autor przełamuje to sarkastycznym, wręcz żartobliwym tonem wypowiedzi protagonisty, wydającym się kompletnie z innej bajki⁵.

Nie mogę zgodzić się z recenzentką. Ironia i czarny humor, graniczące z groteską, to narzędzia tworzenia dystansu, w sytuacji doświadczenia osobiście lub pośrednio potworności

³ S. Buck-Morss, *Hegel and Haiti*, „Critical Inquiry”, 26, 4 (2000), s. 865.

⁴ T.V. Nguyen, *Sympatyk*, przeł. R. Madejski, Warszawa, 2016, s. 9. Dalsze odniesienia do tej książki – numer strony w nawiasie.

⁵ A. Górka, *Recenzja książki „Sympatyk” (autor: Viet Thanh Nguyen). Jestem szpiegiem, śpiochem, kretem*, „Krytyk”, <https://krytyk.com.pl/literatura/recenzja-ksiazki-sympatyk-autor-viet-thanh-nguyen/> [dostęp: 22.05.2023].

wojny – nieustannego strachu, napięcia, bólu fizycznego związanego z walką zbrojną, stanu klaustrofobicznego, zamknięcia w obozie reedukacyjnym, w salach przesłuchań, wreszcie tortur, śmierci i straty. Pozornie lekki styl opowiadającego – jak się okazuje, przygotowującego samokrytykę, którą ma przedłożyć komendantowi obozu reedukacyjnego – poprzez silny kontrast sytuacji wszechogarniającej przemocy, potęguje jej potworność. Alicja Górską ekstrapoluje na „odbiorcę” swoje wrażenia z lektury, utrzymując, że „jest tak złakniony akcji, że wszelkie bardziej dynamiczne fragmenty przyswaja w tempie ekspresowym i kolejne, stonowane opisy wydają mu się wyjątkowo rozwlekłe”⁶. Czytając powieść trochę inaczej, w miejscu przydługich opisów można odnaleźć liczne odniesienia do klasyki literatury amerykańskiej czy pisanej po angielsku – np. Ralpa Elisona, T.S. Eliota czy Grahama Greene’a, rozkoszować się kunsztem literackim i podążać za przemyśleniami natury filozoficznej. Przychyłam się zatem do entuzjastycznej oceny Jonathana Dee, że

nazwanie tej książki powieścią szpiegowską jest mniej więcej tak trafne, jak nazwanie *Zbrodni i kary* raportem ze śledztwa. [Powieść] jest krytyczna w więcej niż jednym sensie; zawiera i ucieleśnia zdrową dawkę teorii politycznej i literackiej (Nguyen ma doktorat z języka angielskiego i jest profesorem na U.S.C.), i jest zjadliwa nie tylko wobec działań Ameryki podczas wojny, ale także wobec późniejszych kulturowych przedstawień tych działań⁷.

Nguyen w wywiadzie dla National Public Radio (NPR) komentuje wybór formy literackiej, wskazując na inspiracje samokrytykami, które osadzeni w wietnamskich czy chińskich obozach reedukacyjnych mieli za zadanie spisać. Połączenie spowiedzi z polityczną samokrytyką wydało się autorowi ciekawą formą literacką, ponadto odsyła również do chrześcijańskiej tradycji spisywania wyznań już od świętego Augustyna⁸. Tym sposobem Nguyen wskazuje na silny wpływ katolicyzmu na sposób postępowania w placówkach reedukacyjnych, choć nominalnie komuniści odnosili się wrogo do religii. Olga Dror powtarza to, co brzmi znajomo:

Podobnie jak wydarzyło się to w wielu innych krajach, w których partie komunistyczne doszły do władzy, wietnamscy komuniści odrzucili istniejące wcześniej bóstwa, gdy ustanowili swoje rządy na Północy, ponieważ nie odpowiadały one ich ideologii i celom politycznym⁹.

⁶ Górską, *Recenzja...*

⁷ J. Dee, *How Viet Thanh Nguyen Turns Fiction Into Criticism*, „The New Yorker”, 01.03.2021, <https://www.newyorker.com/magazine/2021/03/01/how-viet-thanh-nguyen-turns-fiction-into-criticism> [dostęp: 22.05.2023]. Wersja źródłowa: „calling the book a spy novel is about as helpful as calling *Crime and Punishment* a police procedural. It is critical, indeed, in more than one sense; it contains and embodies a healthy dose of political and literary theory (Nguyen holds a Ph.D. in English and is a professor at U.S.C.), and it is scathing not only about America’s acts during the war but also about its subsequent cultural depictions of those acts”, tłumaczenie autorskie.

⁸ T. Gross, *Author Viet Thanh Nguyen Discusses ‘The Sympathizer’ And His Escape From Vietnam*, „National Public Radio”, 2016, <https://www.npr.org/2016/05/17/478384200/author-viet-thanh-nguyen-discusses-the-sympathizer-and-his-escape-from-vietnam> [dostęp: 23.05.2023], „And to me it seemed like this was a great literary form, to try to adapt and to integrate with the spy story that is a part of the novel because the confession certainly has other roots – Christians have been writing confessions since Saint Augustine, at the very least – and it meshed very well with the idea of a political confession, too. And my narrator struggles with both what it means to be a communist and what it means to be a Catholic”.

⁹ O. Dror, *Establishing Ho Chi Minh’s Cult: Vietnamese Traditions and Their Transformations*, „The Journal of Asian Studies”, 2, 75 (2016), s. 433, „As occurred in many other countries where communist parties came to power, the Vietnamese communists dismissed preexisting deities when they established their rule in North for these did not correspond to their ideology and policy goals”, tłumaczenie autorskie.

Autorka konstatuje, że reżimy oparte na ideologii komunistycznej ustanawiały swoje nowe panteony, na których szczycie stał lokalny lider (Lenin, Stalin, Mao Zedong, Enver Hodža), w przypadku Wietnamu – Ho Chi Minh. Na kulcie ostatniego skupia się w swoim artykule, ukazując proces jego idealizacji i mitologizacji. Pomimo że niektórzy badacze uważają, że kult jednostki wyrósł z inspiracji otoczenia przywódcy (na co dowodem ma być na przykład fakt, że wbrew jego woli, jego ciała po śmierci nie poddano kremacji, ale zabalsamowano), Dror uznaje Ho Chi Minha za głównego inicjatora sakralizacji własnej osoby. Podejrzewa, że biografie przywódcy dostępne w Wietnamie w latach pięćdziesiątych to różne tłumaczenia tej samej książki z francuskiego. Przypuszcza również, że książka ze wstępem w formie panegiriku ku czci „Wujka Ho”¹⁰, mogła wyjść spod jego pióra. Według badaczki fakt, że ostatecznie – kiedy już się zestarzał i podupał na zdrowiu – „Ho Chi Minh stał się niewolnikiem własnego kultu, który wciąż służył [celom] partii i rządowi”¹¹, nie świadczy o tym, że za początkiem gloryfikacji polityka stał jego „dwór”. Dror twierdzi także, że rytuały rozpowszechnione w Wietnamie stały się przedłużeniem tych stosowanych w Związku Radzieckim i w „świecie marksistowsko-leninowskim”, a niewiele wspólnego miały z tradycyjnymi praktykami związanymi z wierzeniami w Wietnamie¹².

Czytając *Sympatyka*, nie można się oprzeć wrażeniu, że mamy do czynienia ze spowiedzią – osobistą, kierowaną do spowiednika, którym równie dobrze mógłby być ksiądz katolicki. Choć trudno znaleźć materiały wskazujące na wpływ katolicyzmu na ideologię komunistyczną w Wietnamie, intuicja podpowiada, że religia kolonizatora w jakimś stopniu odcisnęła swoje piętno na mentalności mieszkańców.

Warto tu przywołać pracę rosyjskiego filozofa Mikołaja Bierdiajewa *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, w której zauważył, że pomimo rzekomego materializmu Marksa, w wydaniu rosyjskim „komunizm sam chce być religią, zastąpić chrześcijaństwo, pretenduje do tego, by dać odpowiedź na problemy o charakterze religijnym, nadać sens życiu”¹³. Według autora tezy ściśle naukowe nie powodują fanatyzmu, jak w przypadku doktrynerstwa leninizmu, a za ten rodzaj podejścia do ideologii niby odrzucającej religię wini właśnie „rosyjski temperament religijny”¹⁴. Tezy Bierdiajewa tyczą się głównie społeczeństwa rosyjskiego, oferują jednak ciekawy trop myślowy dotyczący tego, jako udało się skonstruować doktrynę tak, aby przypominała religię.

KILKA UWAG O KATOLICYZMIE W WIETNAMIE

Reżimy oparte na ideologii komunistycznej wprowadzały prawa ograniczające w znacznym stopniu swobodę działalności kościołów i związków religijnych, czy wręcz prześladowały hierarchów i wiernych. Jednak kontekst, w jakim Kościół katolicki funkcjonuje w Wietnamie, różni się znacząco od polskiego czy europejskiego. Organizacje monitorujące sytuację chrześcijan na świecie, wciąż wymieniają Wietnam jako jedno z dwudziestu najbardziej opresyjnych wobec owej religii państw¹⁵. Peter Hansen wskazuje jednak na o wiele dłuższy – niemal

¹⁰ *Ibidem*, s. 439.

¹¹ *Ibidem*, s. 457, „Hô Chi Minh turned into an employee of his own cult that was still serving the Party and the government”.

¹² *Ibidem*, s. 436.

¹³ M. Bierdiajew, *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, przeł. H. Paprocki, Kęty, 2005, s. 116.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ The Catholic World Report, Catholic Vietnam Growing Despite Communist Oppression, 5 grudnia 2016,

czterystuletni – okres wzajemnej nieufności, antypatii i podejrzliwości w relacjach pomiędzy państwem a Kościołem katolickim, nacechowany prześladowaniami katolików i męczeństwem¹⁶. Badacz podważa skrajne przekonania dotyczące stosunków między władzą świecką i kościelną: nie przychyła się ani do poglądu, że katolikom odmawia się prawa do praktykowania religii, jak twierdzą członkowie *Viet Kieu* – wietnamskiej diaspory, ani nie podziela opinii, że zagwarantowana konstytucyjnie wolność wyznania skutkuje brakiem jakichkolwiek ograniczeń w tej sferze¹⁷. Autor obserwuje znaczną różnicę w pozycji kościoła w Wietnamie i Chińskiej Republice Ludowej – np. władze Wietnamu nigdy nie wymagały od obywateli wypowiedzenia wierności Watykanowi¹⁸, choć określały jasno, że obowiązki wynikające z obywatelstwa stoją wyżej w hierarchii od tych, które łączyły się z przynależnością do wspólnoty religijnej. Innymi słowy, tożsamość wietnamska traktowana jest jako nadrzędna wobec katolicyzmu¹⁹. Hansen zgadza się, że prawo gwarantujące swobodę wyznania nie jest w pełni egzekwowane i opisuje przypadki dyskryminacji ze względu na religię, zauważa jednocześnie, że narracja o męczeństwie i prześladowaniach staje się ważną częścią składową katolicyzmu i źródłem jego siły duchowej²⁰.

Historycznie od XVII wieku w Azji Południowo-Wschodniej misjonarze zakładali małe społeczności chrześcijańskie o charakterze mniejszościowym na poziomie lokalnym. Jak twierdzą Bernardo E. Brown i Claire Thi Liên Tran odgrywały one istotną rolę węzłów w transazjatyckich sieciach katolickich²¹. Zakony chrześcijańskie – w przeciwieństwie do buddyjskich i muzułmańskich – rozbudowywały ofertę usług społecznych, w tym sierocińców, szkół, hospicjów i szpitali²², co w kolejnych latach doprowadziło do wytworzenia się elit katolickich²³.

Za czasów kolonializmu francuskiego, pomimo często przytaczanej deklaracji że „antyklerykalizm nie jest na eksport” Léona Gambetty (premiera Francji w latach 1881–1882), urzędnicy republikańscy i duchowni odnosili się do siebie z niechęcią²⁴, jak uważa Charles Keith. Tym niemniej z uwagi na zaledwie ośmioprocentową populację katolików w Wietnamie nie zdecydowano się na egzekwowanie praw laickich wprowadzanych we Francji w latach 1901–1905, ostatecznie wiążących się z rozdziałem państwa i kościoła w metropolii. Głównym problemem religijnym na terenie kolonii pozostawały tzw. wierzenia pogańskie, w tym szerzący się od lat dwudziestych XX wieku kaodaizm – synkretyczna religia łącząca konfucjanizm, buddyzm, taoizm z chrześcijaństwem²⁵. Władze kolonialne widziały religię jako nio-

<https://www.catholicworldreport.com/2016/12/05/catholic-vietnam-growing-despite-communist-oppression/> [dostęp: 17.06.2023].

¹⁶ P. Hansen, „The Vietnamese State, the Catholic church and the law”, w: *Asian Socialism and Legal Change*, ed. J. Gillespie and P. Nicholson, s. 310, „The relationship between Catholicism and the state has through the long duree of almost 400 years, been fraught with conflict, mutual suspicion, antipathy, anti-Catholic persecution and martyrdom”.

¹⁷ *Ibidem*, s. 311.

¹⁸ *Ibidem*, s. 313.

¹⁹ *Ibidem*, s. 318.

²⁰ *Ibidem*, s. 330.

²¹ B.E. Brown i C. Thi Liên Tran, *Introduction: Global Catholicism in Southeast Asia: Mobilities and Networks*, „Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia”, 35, 2 (2020), s. 200.

²² *Ibidem*, s. 199.

²³ *Ibidem*, s. 202.

²⁴ C. Keith, *Protestantism and the Politics of Religion in French Colonial Vietnam*, „French Colonial History”, 13 (2012), s. 141–142.

²⁵ *Ibidem*, s. 165.

sącą ze sobą idee buntu przeciwko porządkowi społecznemu; w końcu uznano ją za legalną w latach trzydziestych. Ale jak dodaje Keith

Podobnie jak miało to miejsce od pokoleń we francuskim życiu politycznym, argumenty odwołujące się do wolności religijnej były nierozdzielnie związane z implikacją, wyrażoną wprost lub nie wprost, że katolicyzm ma status religii faworyzowanej przez państwo²⁶.

Jak zauważa Keith w innym artykule, od zakończenia pierwszej wojny światowej Kościół katolicki zaczął również propagować zwiększenie liczby lokalnych duchownych. Watykan podejrzewał od dłuższego czasu, że ostatecznie ludność rdzenna rzuci jarzmo kolonizatora, a w konsekwencji misjonarze będą utożsamiani z wrogimi władzami. W interesie Watykanu leżało stopniowe przeprowadzanie autochtonizacji hierarchii kościelnej w Azji, aby zachować swoje wpływy²⁷.

Nakreślony wyżej kontekst ma na celu ukazanie, że pewne praktyki – w tym chrześcijańska spowiedź – zadomowiły się wśród ludności lokalnej i prawdopodobnie przyczyniły się do używania podobnych technik przez władze komunistyczne po przejściu władzy. Pisanie samokrytyki w obozach reedukacyjnych wydaje się bliskie wyznawaniu grzechów, odkupieniu ich pokutą i obietnicy poprawy.

WYZNANIE KUNDLA

Wyznanie narratora liczy wiele stron i składa się z kolejnych wersji, które piszący – podobnie jak w procesie wydawniczym czy przy pisaniu pracy naukowej – ma za zadanie poprawiać i przystosować do wymagań gatunku, co sprawia, że powieść nabiera charakteru autotematycznego. Komendant niczym wydawca czy promotor zwraca kolejne wersje nanosząc komentarze i pytania, które dotyczą na przykład doprecyzowania terminów używanych w tekście. Piszący zeznania stara się odnieść do uwag lub uzasadnić użycie takiego, czy innego wyrażenia:

Dziękuję panu, drogi komendancie, za uwagi, w których pan oraz komisarz odnieśliście się do moich zwierzeń. Zapytaliście mnie, co miałem na myśli mówiąc „my” albo „nas”, jak w tych momentach, gdy identyfikuję się z żołnierzami Południa i uciekinierami, których miałem za zadanie szpiegować. Czy nie powinienem mówić o tych ludziach „oni”, jak o swoich wrogach? (s. 53)

Narrator przywołuje słowa swoich re-edukatorów i próbuje wytłumaczyć, co dokładnie rozumie przez stosowane pojęcia, a także dlaczego decyduje się na konkretne rozwiązanie. Wyjaśnia, że pomimo pracy wywiadowczej na rzecz komunistycznego Wietnamu, nie jest w stanie wyrzec się uczucia sympatii dla ludzi, których rozpracowuje. Łączy tę „słabość do solidaryzowania się z innymi” ze swoim „statusem bękarta”. Zdaje sobie jednak sprawę, że to nie automatyczne następstwo i wskazuje na rolę matki, która wpoila mu „przekonanie, że zacieranie między nami i nimi to postawa godna szacunku”. I podsumowuje: „Zresztą gdyby sama nie zatarła granicy między służącą i księdzem albo nie dopuściła do jej zatarcia, nie byłoby mnie na świecie” (s. 53).

²⁶ *Ibidem*, s. 168, „As had been the case for generations in French political life, arguments invoking religious freedom were inseparable from the implication, implicit or explicit, of state favoritism for Catholics”, tłumaczenie autorskie.

²⁷ C. Keith, *Annam Uplified: The First Vietnamese Catholic Bishops and the Birth of a National Church, 1919–1945*, „Journal of Vietnamese Studies”, 3, 2 (2008), s. 133.

Owo zacieranie granic społecznych miałoby być spójne z egalitaryzmem, który rzekomo leży u podstaw teoretycznych komunizmu, nie zdaje się jednak przekładać się na praktykę. Nawet „strażnik o dziecinnej twarzy, który codziennie kontroluje celę [narratora], nazywa [go] bękartem, kiedy przyjdzie mu ochota” (s. 33). Choć protagonista przyzwyczaił się do owej obelgi, wyjawia, że wciąż sprawia mu ona przykrość i proponuje inną etykietkę:

Może dla odmiany mógłby nazywać mnie kundlem albo mieszańcem, jak niektórzy już robili? Albo metysem, bo takiego określenia używali Francuzi, kiedy nie nazywali mnie Euroazją? To ostatnie słowo dodawało mi romantycznego poloru w oczach Amerykanów, ale na Francuzach nie robiło wrażenia. Nadal od czasu do czasu widywałem ich w Sajgonie, nostalgicznych kolonizatorów, którzy uporczywie tkwili w tym kraju nawet po upadku swojego imperium (s. 33).

Choć autor osadził powieść w Wietnamie podczas wojny, po zwycięstwie Armii Północnego Wietnamu i w USA po ewakuacji, rozważania narratora dotyczące złożonej tożsamości nie tyczą się jedynie tego konkretnego „mieszańca” w latach siedemdziesiątych XX wieku, ale cały czas nie tracą na aktualności zarówno we współczesnym USA, jak i w innych częściach świata, w tym w Polsce. W Stanach Zjednoczonych studia nad sytuowaniem się „pomiędzy” to nic nowego – istnieje obszerna literatura nad „mieszaniem się ras” na osi „czarnych” i „białych”²⁸. Szczegółowe przedstawienie różnych trendów w badaniach nad rasą nie mieści się w ramach tego artykułu, ale na jego potrzeby warto przywołać W.E.B. Du Bois’a i jego pojęcie *double consciousness* – podwójnej świadomości – objaśnianej następująco:

To osobliwe doznanie, ta podwójna świadomość, to poczucie, że zawsze patrzy się na siebie oczami innych, że mierzy się swoją duszę miarą świata, przyglądającego się temu z rozbawieniem, pogardą i politowaniem. To wieczne poczucie podwójności – bycia Amerykaninem i Murzynem; dwie dusze, dwa toki myślenia, dwa niepokodzone dążenia; dwa walczące ideały w jednym ciemnym ciele, które jedynie niezłomna siła chroni przed rozdarciem²⁹.

Intelektualista pisał tak już na przełomie XIX i XX wieku – pracę *The Souls of Black Folk* pierwszy raz wydano w 1903 roku. Owo zjawisko nie jest identyczne z opisaną przez Nguyena hybrydalną formą tożsamości, ale niewątpliwie warto przywołać kategorię dwoistości w przypadku osób, których świadomość i tożsamość kształtują się ponad granicami dzielącymi różne światy, ideologie, klasy społeczne, grupy etniczne czy rasy. Swoją drogą użyty przez Du Bois’a przymiotnik w wersji oryginalnej – „dogged” – określający siłę, również wpisuje się w siłą metaforykę.

Najtrafniej do rozszczepionej tożsamości narratora pasować będzie jednak kategoria nepantla – stan znajdowania się pomiędzy. Terminu używała Gloria E. Anzaldúa w swoich pracach, dotąd nieprzetłumaczonych na język polski – *Borderlands/La Frontera: A New Mestiza* czy *This Bridge Called My Back*. Na polskim gruncie można znaleźć pracę Grażyny Zygałdo „Zmieniając siebie – zmieniam świat”. *Gloria E. Anzaldúa i jej pisanstwo zaangażowanego rozwoju w ujęciu społeczno-kulturowym*, będącą opracowaniem myśli pisarki identyfikującej się jako *Chicana*. Jak objaśnia Zygałdo:

²⁸ Używam pojęć w cudzysłowie, aby podkreślić konstrukcję kulturową i niedookreśloność tych pojęć.

²⁹ W.E.B. Du Bois, *The Souls of Black Folk*, ed. B. H. Edwards, Oxford, 2007, s. 8, „It is a peculiar sensation, this double-consciousness, this sense of always looking at one’s self through the eyes of others, of measuring one’s soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity. One ever feels his two-ness, –an American, a Negro; two souls, two thoughts, two unreconciled strivings; two warring ideals in one dark body, whose dogged strength alone keeps it from being torn asunder”, tłumaczenie autorskie.

Chicano/a – termin odnoszący się do ludności meksykańsko-amerykańskiej zamieszkującej USA. Historycznie termin ten jest związany z ruchami społeczno-obywatelskimi z lat 60.–70. i działalnością polityczną zaangażowanych w ten ruch działaczy partii La Raza, w późniejszym okresie zaczęto go używać do określenia literatury, która pojawiła się wraz z ruchami obywatelskimi, i która od lat 80. przeżywa w Stanach swój renesans. Chicano to forma męska, a Chicana żeńska³⁰.

We wstępie do *Borderlands/La Frontera* Anzaldúa pisze:

Mosty przerzucane są przez liminalne przestrzenie pomiędzy światami, przestrzenie, które określam jako *Nepantla*, słowem pochodzącym z języka náhuatl i oznaczającym ‘ziemię pomiędzy’. Tutaj, w tej niestabilnej, nieprzewidywalnej, niepewnej, pozbawionej wyraźnych granic i będącej zawsze w procesie przemiany, przestrzeni dokonują się metamorfozy. *Nepantla* to ziemia nieznaną, a życie w niej oznacza bycie w ciągłym stanie przemieszczania się – niekomfortowe, a nawet niepokojące uczucie. Większość z nas mieszka w *Nepantli* tak długo, że stała się ona swego rodzaju domem³¹.

Bycie „pomiędzy” wiąże się z pewnym rozdarciem – poczuciem „rozkraczenia” między dwiema wzajemnie się wykluczającymi pozycjami. To doświadczenie jednoczesnego poruszania się w dwóch lub większej liczbie wspólnot wyobrażonych jako esencjalnie odmienne i brak pełnej przynależności do żadnej z nich. Skutkuje to swego rodzaju kondycją bezdomności. Na poziomie metaforycznym pojęcie *in-betweenness* można zastosować do perspektywy metodologicznej czy może „antymetodologicznej”. Z filozofii poststrukturalistycznej wyłonił się pogląd, że ściśle trzymanie się raz obranej metodologii w humanistyce nie przynosi tak interesujących wniosków jak *post-qualitative inquiry* – podejście oznaczające odrzucenie z góry określonych założeń dotyczących metodologii badawczej³².

Bohater powieści *Sympatyk* zamieszkuje właśnie strefę „pomiędzy” i sam pełni funkcję mostu między zwaśnionymi stronami Wietnamu. Jego dwaj przyjaciele ze szkoły stoją na przeciwnych biegunach – Man zajmuje wysokie stanowisko w służbach wywiadowczych Demokratycznej Republiki Wietnamu, a Bon jest zadeklarowanym antykomunistą i to ten reżim wini za śmierć swojej rodziny, nie stan wojny, w której czynny udział brały obie części Wietnamu i Amerykanie. Bezimienny narrator przede wszystkim deklaruje lojalność swoim bliskim – głównie dwóm przyjaciółom, jako że po śmierci matki innej rodziny już nie posiada. Choć ideologicznie opowiedział się po stronie komunizmu, nie jest w stanie widzieć świata podzielonego na „nas” i „ich”, a tym drugim odmawiać człowieczeństwa i postrzegać jedynie jako wroga – a zatem cel wojskowy. *Sympatyk* to *Nepantlero* (aby ponownie posłużyć się terminem zaczerpnięty od Anzaldúa) – mieszkaniec pograniczny poruszający się swobodnie na tym terenie – rozumianym zarówno przenośnie, jak i dosłownie. Jako adiutant generała Armii Południowego Wietnamu balansuje na granicy prawa i bezprawia (s. 34), by umożliwić ewakuację części wojskowych i ich rodzin po upadku Sajgonu. Jako uśpiony agent, nie miał szansy się wypaść – zresztą musi się poruszać między dniem a nocą, wedle reguły, że „dzień jest nasz, ale w nocy rządzi Charlie” (s. 163), gdzie „nasz” oznacza w dużej mierze amerykańskie wojska, a Charlie – żołnierzy Armii Północnego Wietnamu. Po przyjeździe do USA uży-

³⁰ G. Zygadło, „Zmieniając siebie – zmieniam świat”. *Gloria E. Anzaldúa i jej pisarstwo zaangażowanego rozwoju w ujęciu społeczno-kulturowym*, Łódź, 2019, s. 17.

³¹ G.E. Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: A New Mestiza*, San Francisco, 1999, s. 1. Fragment w tłumaczeniu G. Zygadło za „Zmieniając siebie – zmieniam świat”. *Gloria E. Anzaldúa i jej pisarstwo zaangażowanego rozwoju w ujęciu społeczno-kulturowym*, Łódź, 2019, s. 110.

³² E.A. St. Pierre, *Why Post Qualitative Inquiry?*, „Qualitative Inquiry”, 27, 2, (2021), s.164.

skuje status uchodźcy, co nie pozwala na normalne funkcjonowanie w społeczeństwie – bez prawa do pracy, musi korzystać z zasiłku, a w obozie reedukacyjnym w Wietnamie jest *de facto* więźniem. Jako nieślubne dziecko skazany jest na stan kawalerski, „gdyż w większości rodzin nie uchodz[ie] za dobrą partię” (s. 53), w związku z czym szuka towarzystwa prostytutek.

Przezeń, w której się porusza, jest efektem tego, że nie może zadomowić się w oficjalnych strukturach społecznych. Jest to także uwarunkowane jego brakiem jasnej przynależności do grupy społecznej, wyobrażonej jako jednoznacznie określona i hegemoniczna. Anzaldúa zaproponowała wytworzenie nowej świadomości *mestizy*, która umożliwi zaakceptowanie stanu rozdarcia między kulturami i zainspiruje próbę budowy mostów między wzajemnie wykluczającymi się elementami tożsamości. Tylko w ten sposób można doczekać się zbliznienia rany pograniczności – jako że granicę Anzaldúa nazywa otwartą raną – *una herida abierta*³³.

W przypadku narratora *Sympatyka* wewnętrzne sprzeczności jawią się wyraźniej jako skonstruowane politycznie i kulturowo niż w przypadku chicańskiej pisarki: o ile w przypadku Anzaldúy można się „nabrać” na istotne różnice kulturowe rozpowszechnione nie tylko przez stereotypy, ale i na przykład teorię Samuela Huntingtona i jego „zderzenie cywilizacji”, gdzie pogranicze teksańsko-meksykańskie jest jedną z owych linii demarkacyjnych wyznaczonych przez amerykańskiego politologa, gdzie Zachód ściera się z cywilizacją łacińską³⁴, w przypadku bohaterów książki Nguyena mamy do czynienia z przygodnością historyczną, która dotyczy ludzi należących do jednej grupy etnicznej, a zatem tej samej kultury i cywilizacji. Główny bohater powieści nie w pełni jednak do owej zbiorowości przynależy z uwagi na swoje niehomogeniczne korzenie. Dzięki swojemu doświadczeniu – „skundleniu” – jest w stanie zrozumieć i sympatyzować z każdą ze stron, a raczej, współczuć i wyrażać życzliwość – bo tak należy rozumieć słowo *sympathize*. Nim jednak przejdę do argumentacji, dlaczego figura mieszańca – *nepantlero* – może stanowić narracyjne antidotum na militarizm, nakreślę najpierw, co przezeń rozumiem.

PSY WOJNY

O ile polskie znaczenie tego wyrażenia przywołuje najemników, traktuję owo pojęcie jako przenośnię rozpętywania piekła, która zadomowiła się w angielszczyźnie od czasów Szekspira, gdy posłużył się nią w jednym z dramatów. Rozpętywanie wojen jednak nie zaczyna się na polu walki i nie należy winić za nie żołnierzy, niejednokrotnie wcielanych do wojska wbrew swojej woli. Nawet jeśli sami się do niego zaciągają z pobudek ideologicznych – służby dla zbiorowości – bądź ekonomicznych, to nie oni ponoszą winę za wywoływanie konfliktów zbrojnych. Psami wojny nazywam zatem narracje szerzące militarizm.

Militaryzm oraz przeciwdziałanie jego propagacji można rozumieć wielorako. Lynne Segal w swoim artykule badającym związki między płcią, wojną a militarizmem w Izraelu zauważa, że ów kraj jest nie tylko jednym z najbardziej zmilitaryzowanych miejsc świata, ale i jednym z dwóch z obowiązkiem służby wojskowej obejmującym również kobiety³⁵. Autorka nie tłumaczy pojęcia, ale z lektury tekstu wynika, że postrzega militarizm jako jednoznacznie negatywne zjawisko wszechogarniające życie codzienne w Izraelu – przenika podręczniki

³³ Anzaldúa, *Borderlands...*, s. 3.

³⁴ S. Huntington, *Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York, 1996, s. 46.

³⁵ L. Segal, *Gender, War and Militarism: Making and Questioning the Links*, „Feminist Review”, 88, (2008), s. 24.

szkolne, styl życia, ugruntowuje ściśle określone role płciowe pomimo pozorów egalitaryzmu: chłopców szkoli się do żołnierki, dziewczęta do macierzyństwa, którego celem jest urodzenie dużej liczby dzieci – przyszłych żołnierzy. Powszechność służby wojskowej prowadzi do sytuacji, w której byli wojskowi sprawują władzę, co napędza błędne koło.

Badaczka zdaje się nie rozróżniać między militaryzacją a militaryzmem, jak czyni to na przykład Andrew Alexandra. Teoretyk uznaje, że militaryzacja nie jest tożsama z militaryzmem i może okazać się nieunikniona oraz pełnić funkcję skutecznego środka zapobiegawczego chroniącego przeciw konfliktom zbrojnym, jak za czasów zimnej wojny³⁶. Ostatecznie wnioskuje, że należy znaleźć złoty środek: siły zbrojne nie powinny się nadmiernie rozrastać, żeby nie zagrażały wartościom politycznym, na których straży mają stać, ale miałyby być wystarczające do prowadzenia wojny obronnej w przypadku ataku³⁷. Alexandra wskazuje na różne definicje militaryzmu: w swoim najbardziej radykalnym wydaniu wojnę otacza się kultem i traktuje jako dobro samo w sobie – arystotelesowską sztuką czystą, czyli niepodporządkowaną innym celom. Jak przekonuje australijski historyk, ten pogląd wcale nie jest rzadkością i nie pozostaje domeną jedynie ideologii faszystowskich³⁸. Nadmienia jednak, że w sferze filozofii przeważa pogląd, że uprawniona jest jedynie wojna sprawiedliwa, co oznacza głównie walkę obronną, choć niektórzy badacze uznają też walkę o wpływy gospodarcze za słuszną sprawę. W takim ujęciu prowadzenie walki zbrojnej jest narzędziem podporządkowanym celom politycznym³⁹. Badacz rozumie militaryzm jako: „termin pejoratywny, odnoszący się do tych działań instytucji militarnych lub ich form, które są zakrojone na zbyt szeroką skalę lub niestosowne, a także do postaw wspierających owo rozbuchanie i nieprawidłowości”⁴⁰ [tłum. A.H.]. Przez „instytucje” nie rozumie jedynie wojska, ale różne organizacje i podejmowane przez nie działania, które są związane z siłami zbrojnymi. Alexandra nie podaje jednak konkretnych przykładów, co oznacza ów „nadmierny rozrost instytucji militarnych” ani nie wymienia sposobów, jak zapewnić optymalny ich rozmiar i wpływ na życie społeczne.

ESTETYZACJA WOJNY I WALKA O PAMIĘĆ

Z uwagi na to, że tekst poświęcam analizie dzieła literackiego, skupię się na militaryzmie rozumianym jako estetyzacja wojny w dziełach sztuki, głównie w literaturze i w filmie – definicję również wspomnianą przez Alexandrę, ale nierozwiniętą, z uwagi na dziedzinę, jaką się zajmuje. Viet Thanh Nguyen zarówno w swojej teoretycznej pracy *Nothing Ever Dies*, jak i w wielu udzielonych wywiadach powraca do hollywoodzkich produkcji dotyczących wojny w Wietnamie. Szczególną uwagę poświęca filmowi *Czas apokalipsy*, który uznaje za świetny obraz pod względem kinematograficznym, ale również wspomina afektywną moc, pod jaką się znalazł jako Amerykanin z azjatyckim rodowodem – określanym rasistowską obelgą „żółtek” (*gook*):

Moje ciało drżało, a głos się trząsł, co było emocjonalnym świadectwem estetycznej mocy tych prac, a także ich udziału w dyskursie „żółtki”, która sama jest wspomnieniem (*rememory*). Nie chodziło o to, że zapomniano o mnie w tych

³⁶ A. Alexandra, *Militarism*, „Social Theory and Practice”, 19, 2 (1993), s. 220.

³⁷ *Ibidem*, s. 221.

³⁸ *Ibidem*, s. 212.

³⁹ *Ibidem*, s. 215.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 206, „a pejorative term, applicable to those actions of military institutions, or forms of military institutions, that are excessive or improper, and to attitudes supporting such excesses and improprieties”.

historiach lub że nie widziałem swojego odbicia; nie, widziałem siebie, ale jako Innego, „żółtka”, i wiedziałem, że tak mogą mnie widzieć inni, nie tylko widzowie chichoczący w kinach, ale nawet myśliciele tacy jak Baudrillard, dla których zmarli są abstrakcją, którą należy odrzucić na rzecz bardziej interesującego tematu, potęgi maszyny wojennej i jej filmowych eskadr⁴¹.

Nguyen opowiada o momencie, w którym oglądał film jako amerykański nastolatek, ale przy scenach, w których Amerykanie gwałcili i zabijali Wietnamczyków doświadczył rozdwojenia – opisywanych wcześniej jako „podwójna świadomość” albo stan *nepantla*. Chwila, w której zdał sobie sprawę, że nigdy nie będzie postrzegany jako Amerykanin w społeczeństwie „imi-grantów”, gdzie rzekomo wszyscy mają równe prawa i panuje merytokracja. Jednak być może przez swoją rasę na zawsze pozostanie „komunistycznym szpiegiem” z Wietnamu w oczach tak zwanych WASP-ów (*White Anglo Saxon Protestant*), którzy według Huntingtona zbudowali amerykańskie społeczeństwo i do teraz wartości przez nich kulturowane stanowią trzon kultury USA⁴².

Mit białych Amerykanów, może z pewną domieszką czarnej mniejszości, jest podtrzymywany między innymi przez produkcje filmowe, które sprzedają się na całym świecie. Jak zauważa Nguyen w *Nothing Ever Dies* Amerykanie, choć przegrali wojnę w Wietnamie, wygrywają „walkę o pamięć” raz po raz na srebrnym ekranie⁴³. Dzięki owemu zwycięstwu amerykańskie ujęcie tematu dociera do wielu odbiorców, co umożliwia hegemonia języka angielskiego na świecie. Produkcje hollywoodzkie nie tylko przedstawiają historie z perspektywy Amerykanów – prezentowanych jako pokolenie wspaniałych biorących udział w słusznej wojnie⁴⁴ – lecz także wymazują z pamięci nie tylko punkt widzenia Wietnamczyków oraz zacierają wspomnienie o zaangażowaniu i losie mieszkańców i żołnierzy w Wietnamie, Laosie i Kambodży. Już na poziomie terminologii powstają spory – wojna wietnamska (*Vietnam War*) usuwa element interwencji USA, ale wojna wietnamsko-amerykańska, na co zwraca uwagę Nguyen, nie uwzględnia konfliktu bratobójczego.

Estetyzacja wojny staje się jednym z narzędzi przejęcia narracji i bronią w walce o pamięć. Dobry film „musi przede wszystkim nas, poruszyć, zauroczyć obrazem, zgiełkiem lub harmonią dźwięków, rytmem następujących po sobie scen, wyrazem twarzy, ruchem i postawą ciał”⁴⁵, jak twierdzi Khac Viet Nguyen w swoim artykule tematyżującym *Czas apokalipsy* Francisa Forda Coppola. W tych kategoriach ocenia film jako wirtuozowski: widz wychodzi z kina „oszołomiony, czując suchość w ustach i brzęczenie w uszach”⁴⁶ po doświadczeniu bodźców oddziałujących na wszystkie zmysły. Recenzent docenia również, że reżyser maluje zniuansowany obraz wojny i zabiera stanowisko wobec polityki zagranicznej USA. Film nie gloryfikuje Amerykanów, wręcz bezlitośnie obnaża okrucieństwo walki ujawniające się na przykład w scenie wypalania napalmem wioski zamieszkałej przez cywilów. Jak podsumowuje Khac Viet Nguyen, widać, że „Coppola ma szeroką wiedzę dotyczącą wojny

⁴¹ T.V. Nguyen, *Nothing Ever Dies, Vietnam and the Memory of War*, Cambridge, s. 65, tłumaczenie autorskie.

⁴² S.P. Huntington, *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, New York 2004, s. 59–80.

⁴³ Nguen, *Nothing...*, s. 15.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 13.

⁴⁵ K.V. Nguyen, *Apocalypse Now viewed by a Vietnamese*, „Framework: The Journal of Cinema and Media”, 14 (1981), s. 42, „Film must first of all captivate us, move us, take us into the charm of images, the hubbub or harmony of sounds, the rhythm of succeeding scenes, the expressions of faces, the movements or attitudes of bodies”.

⁴⁶ *Ibidem*.

[w Wietnamie] ze strony amerykańskiej, ale nie w pełni udaje mu się ją uchwycić ze strony Wietnamczyków i ludności zamieszkującej Indochiny⁴⁷ [tłum. – A.H.].

Viet Thanh Nguyen w *Sympatyku* zwraca również uwagę na pomijanie perspektywy Wietnamczyków przy tworzeniu filmów wojennych. W usta narratora wkłada surową krytykę hollywoodzkich produkcji ekranizujących wojnę. Bezimienny protagonista podczas pobytu w USA zostaje zaproszony do współpracy jako konsultant do spraw realiów Wietnamu przez znanego reżysera i scenarzystę w jednym, również niewymienianego z nazwiska, nazywanego Mistrzem. Wydaje się, że jego postać jest wzorowana na Francisie Fordzie Coppoli, o czym świadczy nie tylko dumnie prezentowana statuetka Oskara w gabinecie artysty, ale również tematyka scenariusza. Inną inspiracją do nakreślenia bohatera zdaje się być Elia Kazan (urodzony jako Kazantzoglou), jako że narrator cierpko konstatuje, że „Mistrz bowiem przyszedł na świat w rodzinie noszącej greckie nazwisko, które przerobił na hollywoodzką modłę, jakby chciał je oczyścić z egzotycznego brzmienia” (s. 167). Rola konsultanta okazuje się być jedynie funkcją nominalną – Mistrz nie chce uwzględnić sugestii narratora, aby chociaż niektórzy z „grupy” czy „tłumu wietnamskich wieśniaków” dostali choć krótkie kwestie do wypowiedzenia, argumentując, że ich nieobecność „w filmie, którego akcja rozgrywa się w Wietnamie, może zostać odczytana jako brak wyczucia” (s. 171). Wskazówki dotyczące znajomości realiów Wietnamu, w tym poprawnych nazw mniejszości narodowych Mistrz lekceważy, odpowiadając: „– Zdradzę Panu pewien sekret. (...) Otóż wszyscy mają to w dupie” (s. 173). Narrator wysnuwa gorzką refleksję, że

Mistrz nakręci swój film według pierwotnej wizji, w której moi rodacy są zaledwie tłem epickiej historii o białych ludziach ratujących dobrych żółtków przed złymi żółtkami. Żal mi było Francuzów, którzy naiwnie wierzyli, że chcąc podbić jakiś kraj należy się do niego udać. Hollywood było pod tym względem dużo skuteczniejsze, tworząc urojone wizje krajów, które podbijało. Byłem bezsilny w starciu z fantazją i przekłamaniami Mistrza i przyprawiało mnie to o furję. Jego arogancja stanowiła przejaw niespotykanej dotąd osobliwości, gdyż po raz pierwszy w dziejach świata historię wojny opowiadali nie zwycięzcy lecz pokonani (s. 173–174).

Viet Thanh Nguyen bada temat pamięci i zapomniania we wspomnianej już wcześniej książce teoretycznej *Nothing Ever Dies*. Pamiętać chcemy „naszych” – „nasze” chwalebne zwycięstwa i „nam” wyrządzone krzywdy, podczas gdy o cierpieniu zadany „innym” chcemy zapomnieć. Gdy „inni” nas pokonają, brak im bohaterstwa – zwykle osiągają swoje cele dzięki nieczystej grze lub swojemu złu. Poprzez estetyzację wojny – nie tylko za pomocą filmów i dzieł literackich, ale również poprzez powtarzalne rytuały: zarówno parady wojskowe czy celebrowanie świąt upamiętniających konflikty zbrojne, jak i pomniki i memoriały, przykładowo tak piękne jak w Normandii, w których brak śladu popełnionej zbrodni⁴⁸ – wspólnie tworzymy pamięć. Autor uznaje, że o ile tendencja do ukazywania siebie samych w dobrym świetle, koncentrowania się na heroizmie i tłumaczenia własnych win koniecznością, przy jednoczesnej demonizacji wroga nie zasługuje na pochwałę, o tyle najcięższym grzechem jest całkowite wymazanie drugiej strony z pamięci⁴⁹. Podaje przykłady zapomnianych i zaniebanych cmentarzy żołnierzy Armii Republiki Wietnamu – zwanego potocznie południowym –

⁴⁷ *Ibidem*, „While Francis Coppola knows the war well from the American side, he does not fully grasp it from the side of the Vietnamese and Indochinese peoples”.

⁴⁸ Nguyen, *Nothing...*, s. 25.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 32–33.

na terenie Wietnamu, ale również tego jak w USA nie uwzględnia się żołnierzy wietnamskich wojsk sojuszniczych, stawiając pomniki upamiętniające poległych (np. w Waszyngtonie), czy jak odmawiano im prawa do pochówku na cmentarzach przeznaczonych dla bohaterów (np. w Kansas City)⁵⁰. Tego rodzaju praktyki nie wynikają jedynie z nieuwagi, ale stanowią strategię *disremembering* – odpamiętywania⁵¹, definiowanego przez Nguyena jako:

nieetyczny i paradoksalny sposób jednoczesnego zapominania i pamiętania, lub, z perspektywy innego, który jest odpamiętywany (*disremembered*), na skutek czego zarówno się go widzi i nie widzi. Odpamiętywanie pozwala przejrzeć drugą osobę na wylot, co Ralph Ellison doskonale oddał na pierwszych stronach *Niewidzialnego człowieka*⁵².

Owo „przejrzanie na wylot” nie oznacza jedynie automatycznego rozpoznania, z kim mamy do czynienia, ale konotuje patrzenie przez kogoś, tak jakby był przezroczysty, skupiając wzrok na tym, co za nim. Termin również przywodzi na myśl rozczłonkowanie Innego, od angielskiego słowa *dismember*.

Narracje budowane w oparciu o wybiórcze pamiętanie i strategię odpamiętywania nie tylko służą konstrukcji mitologii danej zbiorowości, ale stanowią część tego, co Viet Thanh Nguyen nazywa „przemysłem pamięci” wykorzystywanym przez „machiny wojny”. Ów przemysł definiuje jako

coś więcej niż zestaw technologii lub tworców kultury, za pomocą których tworzone są wspomnienia, takie jak powieści, filmy, fotografie, muzea, miejsca pamięci lub archiwa wypełniające tę książkę [*Nothing Ever Dies*]. Ta branża to coś więcej niż sieć profesjonalistów, którzy pełnią funkcje kuratorów, projektantów i badaczy wspomnień, niż artyści, pisarze i twórcy kulturowych dzieł pamięci. Przemysł pamięci obejmuje te i inne elementy, włącznie z procesami pamięci indywidualnej, zbiorowym charakterem tworzenia pamięci, społeczne konteksty znaczeń pamięci i, ostatecznie, środki produkcji pamięci. Wszystko to określa, w jaki sposób – i czyje – wspomnienia są tworzone oraz jaki jest zasięg i wpływ ich dystrybucji⁵³.

Autor nie definiuje precyzyjnie, jak rozumie „machinę wojny”, ale z tekstu wynika, że jest to wszechogarniająca siła, której nikt w pełni nie kontroluje, choć czerpiący z niej zyski, próbują nią sterować, przynajmniej w pewnym stopniu. W jej skład wchodzi zarówno przemysł zbrojeniowy, obronność narodowa, jak i edukacja czy przemysł rozrywkowy. O ile ogrom napędzających machinę wojny – jednocześnie będących jej trybikami – może wprowadzić w oszołomienie czy rodzić sceptycyzm, w przypadku wojny w Wietnamie autor niewątpliwie się nie myli: świat zna wojnę głównie z perspektywy Amerykanów, włączając w to również

⁵⁰ *Ibidem*, s. 44.

⁵¹ *Ibidem*, s. 40.

⁵² *Ibidem*, s. 63, „the unethical and paradoxical mode of forgetting at the same time as remembering, or, from the perspective of the other who is disremembered, of being simultaneously seen and not seen. Disremembering allows someone to see right through the other, an experience rendered so memorably by Ralph Ellison in the opening pages of *Invisible Man*”, tłumaczenie autorskie.

⁵³ *Ibidem*, s. 107–108, „This industry is more than a set of technologies or cultural forms through which memories are fashioned, like the novels, movies, photographs, museums, memorials, or archives populating this book. This industry is more than the network of professionals who curate, design, and study memories, or the artists, writers, and creators of cultural works of memory. The industry of memory includes these and more, incorporating the processes of individual memory, the collective nature of memory’s making, the social contexts of memory’s meanings, and, ultimately, memory’s means of production. All these determine how—and whose—memories are made and the reach and impact of their distribution”, tłumaczenie autorskie.

rzetelne opracowania naukowe. Ogrom różnych artefaktów kultury obrazujących amerykański (czy zachodni) sposób widzenia tego wydarzenia historycznego, tak przesuwa optykę, że to heroizm czy zbrodnie, dylematy moralne, ruch pokojowy itd. USA znajdują się w centrum uwagi. Głos Wietnamczyków, granych często przez różnych Azjatów niekoniecznie z Wietnamu w amerykańskich produkcjach filmowych, nie ma szansy się przebić, jako że traktuje się ich opowieść tak, jak podchodzi do sprawy fikcyjny reżyser z powieści *Sympatyka*, który nawet „krzyków nie dopracował jak należy” (s. 169), jak zjadliwie mu wytyka narrator powieści.

Nguyenowską „maszynę wojny” rozumiałabym jako rodzaj militarystyki, choć niewątpliwie Andrew Alexandra nie zgodziłby się na tak szeroką definicję pojęcia. Wszechogarniająca moc tak postrzeganego militarystyki jest możliwa nie dzięki wskazaniu na centrum dowodzenia i strategicznego planowania, ale poprzez funkcjonowanie na zasadzie Foucaultowskiej władzy rozproszonej, którą Ewa Bińczyk opisuje jako:

sieć relacji [, która] stanowi mechanizm podtrzymywania ładu społecznego. Z badań Foucaulta wynika, iż nie ma władzy niestowarzyszonej ze swej istoty z polem wiedzy. Władza jest także dystrybucją niewiedzy, tego, co zostaje przemilczane. Prawda jest granicą, wykwitem władzy. To walka o władzę wyznacza strukturę wiedzy, a ta z kolei współtworzy nasz świat. A zatem walka o władzę jest treścią naszego świata, rzeczywistości społecznie konstruowanej⁵⁴.

Nie trzeba udowadniać, że militarystyka jest ściśle powiązana z władzą, która podporządkowuje sobie siły zbrojne i część z wymienianych przez Alexandrę instytucji militarnych, a zatem przychyliłabym się do opinii Nguyena, że skala maszyny wojny stanowi raczej element rzeczywistości niż schizofreniczną iluzję.

PACYFISTYCZNE KUNDLE

W końcu dochodzę do meritum, „kundle pokoju” – inaczej Anzaldúańskie *Mestize* – o ile rozwiną „nową świadomość”, mogą służyć jako antidotum na militarystykę. Przez owe „kundle” rozumiem nie jedynie konkretne postaci literackie, takie jak narrator *Sympatyka*, ale również różne teksty kultury, w tym dzieła literackie, filmy, ale i całe dyskursy, które cechuje mnogość punktów widzenia. Figury takie jak szpieg z powieści Nguyena, łączące w sobie elementy tożsamości pozornie wzajemnie się wykluczające – w tym konkurujące ideologie (komunizm/kapitalizm), sposoby władzy (demokracja/autorytaryzm), rasy (biały/żółty), grupy etniczne, a także role (np. kat/ofiara) ukazują złożoność świata, narracyjność kategorii i przygodność doświadczenia, świadczą na rzecz wielowymiarowości świata, zamiast propozycji redukcjonizmu do „my” kontra „oni”.

„Mieszkańcy” to często pikarejscy bohaterowie, „bezdomni” – zamieszkujący pogranicza, których cechuje stan *nepantla*. Doświadczenie inności, afektywne czy fizyczne pozwala na uruchomienie empatii, bardzo istotnej umiejętności koniecznej, aby dostrzec człowieczeństwo Innego. To dzięki hybrydalnym podmiotom opowiadanie „naszej” historii z punktu widzenia członków innych grup, a nawet kultur, jest możliwe; to ćwiczenie zalecane przez Paula Ricoeura⁵⁵. Częsty trening w przyjmowaniu optyki Innego mógłby się przyczynić do

⁵⁴ E. Bińczyk, *O czym szepcze władza (w ujęciu Michela Foucaulta)*, „Przegląd Artystyczno-Literacki”, 9 (1999), s. 68.

⁵⁵ P. Ricoeur, *Memory, Forgetfulness and History*, „The Jerusalem Philosophical Quarterly / ירושלים: רביעון פילוסופי”, 45 (1996), s. 19.

skutecznego sabotowania maszyny wojny. Viet Thanh Nguyen w *Nothing Ever Dies*, bazując również na teoriach Ricoeura, nawołuje do posługiwania się „etyką pamięci” przy re-konstruowaniu wspomnień, pamiętaniu, odpamiętywaniu i zapomnieniu. Powtarza za Ricoeurem, że sprawiedliwość zawsze oznacza pamięć Innego⁵⁶. Do etycznego pamiętania należy jednak wykonać pracę pamięci na poziomie zbiorowości – tu Ricoeur używa pojęcia, którym Freud posługuje się w stosunku do jednostek. Dzięki przepracowaniu krzywd zaznanych od innych i zadanych innym możliwe jest przebaczenie i „sprawiedliwe zapominanie”⁵⁷. Nguyen, inspirowany pracami Ricoeura, przestrzega zarówno przed nadmiernym pamiętaniem, jak i zapomnianiem⁵⁸, jednak takie zalecenie wydaje się dość ogólnikowe. Z drugiej strony być może właśnie powieść *Sympatyka* może stać się instrukcją obsługi, jak się rozprawić z przeszłością własnej zbiorowości? Samokrytyka czy wyznanie grzechów, bezlitosne obnażenie swoich własnych niedociągnięć i zobaczenie w Innym człowieka, nie wroga, okazuje się skuteczną formą przepracowania minionego czasu. Figura rozdartego pomiędzy dwoma konkurującymi tożsamościami tym wyraźniej demonstrowa konflikty, im większa przepaść dzieli owe tożsamości. Jednak nie tylko ci, którzy mają świadomość swojej „odmienności”, nie wpisują się w monolityczny wyobrażony podmiot zbiorowy – oni stanowią jedynie sytuację skrajną, bo – jak w przypadku narratora-szpiega, w zależności od kontekstu postrzegani się na różne sposoby.

Kończąc, chciałabym nie tylko odzyskać figurę kundla, ale dokonać jej apoteozy. O ile fantazmatyczni „czysto-rasowcy” potrafią wzbudzić poczucie jedności, tak konieczne dla prowadzenia wojen w służbie nacjonalizmu czy innych ideologii, mieszańcy symbolizują złożoność, różnorodność i wielowymiarowość. Głębsza refleksja i zniuansowanie potrafią bowiem zachwiać przekonaniem o „naszej racji” i „naszej krzywdzie” i ukazać, że zarówno racje, jak i krzywdy występują po różnych stronach, a także, że nie wiadomo dokładnie, gdzie przebiega granica między owymi stronami. Narrator *Sympatyka* posługuje się słowem „my” bez względu na to, czy mówi o żołnierzach z Południowego Wietnamu, czy o komunistach. Być może to najważniejsza lekcja płynąca z lektury powieści: możliwe jest poczucie wspólnoty z różnymi teoretycznie wrogimi sobie grupami, a figura hybrydy unaocznia zjawisko.

⁵⁶ Nguyen, *Nothing...*, s. 68.

⁵⁷ P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Kraków, 2006, s. 660–666.

⁵⁸ Nguyen, *Nothing...*, s. 279.

BIBLIOGRAFIA:

- Alexandra A., *Militarism*, „Social Theory and Practice”, 19, 2 (1993), 205–223.
- Anzaldúa G.E., *Borderlands/La Frontera: A New Mestiza*, San Francisco, 1987.
- Bierdiajew M., *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, przeł. H. Paprocki, Kęty, 2005.
- Bińczyk E., *O czym szepcze władza (w ujęciu Michela Foucaulta)*, „Przegląd Artystyczno-Literacki”, 9 (1999), s. 67–72.
- Brown B.E., C. Thi Liên Tran, *Introduction: Global Catholicism in Southeast Asia: Mobilities and Networks*, „Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia”, 35, 2 (2020), s. 197–216.
- Buck-Morss S., *Hegel and Haiti*, „Critical Inquiry”, 26, 4 (2000), s. 821–865.
- Dee J., *How Viet Thanh Nguyen Turns Fiction Into Criticism*, „The New Yorker”, 01.03.2021, <https://www.newyorker.com/magazine/2021/03/01/how-viet-thanh-nguyen-turns-fiction-into-criticism> [dostęp: 22.05.2023].
- Dror O., *Establishing Ho Chi Minh's Cult: Vietnamese Traditions and Their Transformations*, „The Journal of Asian Studies”, 2, 75 (2016), s. 433–466.
- Du Bois W.E.B., *The Souls of Black Folk*, ed. B.H. Edwards, Oxford, 2007.
- Górska A., *Recenzja książki „Sympatyk” (autor: Viet Thanh Nguyen). Jestem szpiegiem, spiochem, kretem*, „Krytyk”, <https://krytyk.com.pl/literatura/recenzja-ksiazki-sympatyk-autor-viet-thanh-nguyen/> [dostęp: 22.05.2023].
- Gross T., *Author Viet Thanh Nguyen Discusses ‘The Sympathizer’ And His Escape From Vietnam*, „National Public Radio”, 2016, <https://www.npr.org/2016/05/17/478384200/author-viet-thanh-nguyen-discusses-the-sympathizer-and-his-escape-from-vietnam> [dostęp: 23.05.2023].
- Hansen P., *The Vietnamese State, the Catholic church and the law*, „Asian Socialism and Legal Change”, ed. J. Gillespie, P. Nicholson, 2011, s. 310–334.
- Huntington S.P., *Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York, 1996.
- Huntington S.P., *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, New York, 2004.
- Keith C., *Protestantism and the Politics of Religion in French Colonial Vietnam*, „French Colonial History”, 13, (2012), s. 141–174.
- Keith C., *Annam Uplifted: The First Vietnamese Catholic Bishops and the Birth of a National Church, 1919–1945*, „Journal of Vietnamese Studies”, 3, 2 (2008), s. 128–171.
- Nguyen K.V., *Apocalypse Now viewed by a Vietnamese*, „Framework: The Journal of Cinema and Media”, 14 (1981), s. 42–43.
- Nguyen V.T., *Nothing Ever Dies. Vietnam and the Memory of War*, Cambridge, 2016.
- Nguyen V.T., *Sympatyk*, przeł. R. Madejski, Warszawa, 2016.
- Ricoeur P., *Memory, Forgetfulness and History*, „The Jerusalem Philosophical Quarterly / ״ייע: יפוסוליפ ןועבר”, 45, 1996, s. 13–24.
- Ricoeur P., *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Kraków, 2006.
- Segal L., *Gender, War and Militarism: Making and Questioning the Links*, „Feminist Review”, 88, (2008), s. 21–35.

St. Pierre E.A., *Why Post Qualitative Inquiry?*, „Qualitative Inquiry”, 27,2, (2021), s.163–166

The Catholic World Report, Catholic Vietnam Growing Despite Communist Oppression, 5 grudnia 2016, <https://www.catholicworldreport.com/2016/12/05/catholic-vietnam-growing-despite-communist-oppression/> [dostęp: 17.06.2023]

Zygadło G., *„Zmieniając siebie – zmieniam świat”. Gloria E. Anzaldúa i jej pisarstwo zaangażowanego rozwoju w ujęciu społeczno-kulturowym*, Łódź, 2019.

DOGS OF WAR VS MUTTS OF PEACE: THE POWER OF HYBRIDITY IN VIET THANH NGUYEN'S NOVEL "THE SYMPATHIZER"

SUMMARY:

The protagonist-narrator of Viet Thanh Nguyen's novel, as he often repeats, is a person of two minds. As the child of a Vietnamese woman and a French Catholic priest, he becomes a „hybrid” on the genetic level and later also in the cultural sphere. His upbringing has not only been influenced by the Catholic religion, communist indoctrination but also by the American literary canon, as he has graduated from a literary studies program in the US. He is a communist spy in the South Vietnamese Army during the war, and after the fall of South Vietnam he escapes to the United States as one of the few refugees. Loyal to the communist revolution in the US, he continues his intelligence activities going to any lengths and using any means considered necessary.

The nameless narrator is not only a character that reminds a hero from a Hollywood action movie, but also a hybrid – a man who, through diversity or perhaps the merging of mutually exclusive identities, inhabits the sphere in between. This phenomenon, called *nepantlerismo* by Gloria Anzaldúa, means consciously navigating the gaps between the binary oppositions of those who belong to neither of the two sides.

In the article, I look at the phenomenon of hybridity and consider to what measure it can be seen as an antidote to national chauvinism, imperialism and violence. I also examine what Viet Thanh Nguyen in his scholarly work calls the „industrialization of memory,” viewing Hollywood as a tool for producing memories of the Vietnam War operating within the US military-industrial complex.

KEYWORDS:

Nepantla, Vietnam War, Viet Thanh Nguyen, hybridity, memory