

## Zderzenie cywilizacji. Latynoamerykańskie *versus* zachodnie rozumienie kategorii postępu, rozwoju i nowoczesności

Celem artykułu jest analiza cywilizacji latynoamerykańskiej w kontekście odmiennego postrzegania niż w cywilizacji zachodniej takich pojęć, jak postęp, rozwój i nowoczesność. Ameryka Łacińska była miejscem niezwykle wydarzenia, jakim było przeniesienie obcej cywilizacji, a następnie wytworzenie własnej. Region ten, jak twierdzi Tadeusz Łepkowski, w XIX i XX wieku przeszedł proces autokreacji, stając się cywilizacją „dla siebie” i wymykając się bezpośredniej kontroli swojego dotychczasowego nauczyciela i nadzorcy — Europy. Mimo że Latynoameryka wciąż odczuwa kolonialne piętno we wszystkich sferach rzeczywistości społecznej, to jest ona odrębnym jakościowym tworem, który wyemancypował się w wielogeneracyjnej ewolucji, zachowując część z tego, co istniało w tamtejszej kulturze przed europejskim panowaniem. Mówienie o cywilizacji latynoamerykańskiej jest uzasadnione dojrzewaniem świadomości o tym, że do przekraczania podziałów i pokonywania trudności niezbędna jest wiedza o przeszłości i jej akceptacja.

Cywilizacje często pojmują się i przedstawiają na podobieństwo imperiów, jako bloki geopolitycznej konfrontacji. Jan Kieniewicz, pisząc o cywilizacji hispanoamerykańskiej, twierdził, iż cywilizacją jest ogólne przeświadczenie ludzi zamieszkujących jakiś zwarty obszar, że tworzą wspólnotę odczuwalną. Zdaniem tego historyka może to być przekonanie o tym, że cywilizacja jest wskazaniem sposobu życia. Cywilizacja jest taką formą rzeczywistości, którą jacyś ludzie przyznają i postrzegają jako należytą do określenia swojej tożsamości. Według Kieniewicza jesteśmy w stanie określić, że jacyś ludzie należą do różnych kultur, ponad podziałami językowymi, etnicznymi, narodowymi czy politycznymi, uznają wspólny dla wszystkich zbiór wartości, umożliwiając im określenie przynależności do wspólnoty pozbawionej organizacji, struktur, granic, na końcu zaś tożsa-

mości. Badacz ten skłania się ku przekonaniu, że ludzie w dążeniu do identyfikacji i w potrzebie formowania wspólnot potrafią dokonywać wyboru przynależności do niezbyt jasno określonej rzeczywistości o większym zasięgu<sup>1</sup>. Taką rzeczywistość, która pozwalała na dokonywanie tych wyborów, wytworzyła zdaniem autora Ameryka Łacińska.

Cywilizacja w rozumieniu Kieniewicza jest tworem historycznym — to zbiór cech, wartości, pojęć i postaw, które występują wprawdzie w tożsamościach wspólnot, ale nie są wyłączne dla danej wspólnoty. Tak jak wspólnoty narodowe czy kultury nie powstały z podziału większych jednostek, tak suma kultur nie tworzy cywilizacji. Cywilizacje powstają w wyniku wyborów podejmowanych przez jednostki i są w istocie stanem świadomości, tożsamością ponadkulturową<sup>2</sup>. Kieniewicz przekonany jest, że istotne znaczenie ma w tym miejscu nie tylko występowanie tego rodzaju identyfikacji ponadkulturowej, lecz także szansa objęcia spojrzeniem zjawisk wykraczających poza kultury: „można utrzymywać, że wartości są uprzednie w stosunku do wspólnot, że kultury z zasady czerpią z cywilizacji. Skłania to badaczy do identyfikowania cywilizacji z religiami. Nie sądzę, by tak było. Religie są uniwersalne lub mają takie przekonanie o sobie. Cywilizacja uniwersalna jest nie możliwa”<sup>3</sup>.

Wykształceniu się odmiennego rozwoju Ameryki Łacińskiej od Europy nie przeszkadza, iż to właśnie Europa ją stworzyła i zbudowała, narzucając trwałe struktury zależności, to ona wprowadziła do Nowego Świata nową religię, europejskie języki, a także nowy, oprócz europejskiego, afrykański czynnik rasowo-etniczny. Jak pisze Tadeusz Łepkowski, „stworzyła i zbudowała” nie oznacza bynajmniej, że ów twór nowy i żywy nie stał się czymś jakościowo odrębnym, że nie wyemancypował się w toku wielowiekowej ewolucji i nie uniezależnił, że nie zachował w pamięci zbiorowej, w kulturze części tego, co istniało przed europejskim najazdem<sup>4</sup>.

Zdaniem Tadeusza Palecznego w procesach rozwoju latynoamerykańskich społeczeństw obywatelskich, narodów-kultur i narodów-cywilizacji wyróżnić można cztery fazy. Fazę pierwszą charakteryzują: etnocentryzm, iberokonformizm, dominacja iberyjskich wzorców kulturowych, asymilacjonizm. Faza ta, jak pisze Paleczny, przypadająca na cały okres kolonizacyjny oraz początek niepodległości krajów Ameryki Łacińskiej, czyli między początkiem XVI i końcem XIX wieku, cechowała się absolutną dominacją konkwistadorów-kolonizatorów hiszpańskich (kastylijskich, aragońskich) i portugalskich (luzytańskich, luzytańsko-azorskich).

<sup>1</sup> J. Kieniewicz, *O cywilizacji hispanoamerykańskiej*, „Ameryka Łacińska” 2004, nr 3–4 (45–46), s. 5–6.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 6.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> T. Łepkowski, *Cywilizacja latynoamerykańska*, [w:] *Dzieje Ameryki Łacińskiej*, red. R. Stempłowski, t. 3, Warszawa 1983, s. 594.

Inne mocarstwa europejskie, Francja, Anglia i Holandia rywalizowały z Hiszpanami i Portugalczycami o wpływy w obu Amerykach. O ile kontynent północnoamerykański zdominowany został z upływem czasu przez wpływy brytyjskie, o tyle południowa jego część pozostała w sferze wyłącznych wpływów kultur iberyjskich. Podział administracyjny kolonii iberyjskich w Ameryce Południowej, na wicekrólestwa w hiszpańskojęzycznych i kapitanie w portugalskojęzycznych dominiach, zakładał eksploatacyjny ich charakter. Z upływem czasu nastawienie eksploatacyjne zaczęło być równoważone przez orientację osiedleńczą<sup>5</sup>.

Meksykański filozof Leopold Zea w swojej pracy pt. *Filozofia dziejów Ameryki* postawił tezę, iż:

w okresie pierwszej fali ekspansji konkwistadorzy iberyjscy — Hiszpanie i Portugalczycy — próbowali narzucić swoje idee podbitym Indianom, głównie zaś chodziło o ich schryścianizowanie. Nie zabiegano o zachowanie ich tożsamości kulturowej, uważano bowiem, iż wyższe formy kultury nie mogą mieszać się z niższymi. Duchowy świat Indian był do tego stopnia obcy kulturze chrześcijańskiej i nieprawidłowy, że uważano go nawet za szatański. Dlatego próbowano wykorzystać ich wartości i narzucić przyniesioną przez konkwistadorów kulturę iberyjską. [...] Celem podboju iberyjskiego było całkowite wchłonięcie tubylca, co stanowiło część projektu ekspansji. Jednocześnie pogrzebane miały być jego wzorce i przekonania. Chodziło o to, by uniknąć skażenia kultury chrześcijańskiej. Wykorzenienie jednak miejscowych tradycji i wyobrażeń, mimo że zniszczono świątynie i usunięto bogów, okazało się niemożliwe<sup>6</sup>.

Paleczny pisze, że drugą jest faza nacjonalizmu, homogenizacji kulturowej, ideologii i polityki narodotwórczej. Charakterystyczne, iż jest to faza niepodległościowa i republikańska we wszystkich krajach Ameryki Łacińskiej. Autor podaje, że przypada ona na pierwszą połowę XX wieku.

Największe kraje kontynentu, Meksyk i Brazylia, formułują zasady budowy nowego, homogenicznego społeczeństwa obywatelskiego, przekształcającego się w kierunku kultury narodowej. Punktem zwrotnym tej fazy stała się polityka nacjonalistyczna Porfirio Diaza i Francisco I. Madery w Meksyku oraz Getulio Vargasa w Brazylii<sup>7</sup>.

Cały region latynoamerykański stanął przed trudnym wyzwaniem zbudowania własnego projektu cywilizacyjnego, uwzględniając moment dominacji cywilizacji europejskiej. Według Leopolda Zei:

Narody znajdujące się pod iberyjskim panowaniem kolonialnym będą usiłowały przekształcić ten projekt w swój własny. Rewolucja w USA w 1776 roku i rewolucja francuska z 1789 roku dostarczają ideologicznych uprawomocnień latynoamerykańskiemu projektowi wyzwolenicemu bądź wolnościowemu. Hiszpańska metropolia zajmuje jednak nieprzejednane stanowisko w kwestii przyznania Hispanoamerykanom równych praw z Hiszpanami. Hiszpania będzie usiłowała podtrzymać projekt kolonialny, wokół którego w XVI w. toczyła się gwałtowna polemika pomiędzy Juanem Ginesem de Sepulveda a Bartolome de las Casasem. Zwolennicy projektu wyzwoleniczego będą opowiadali się za jednym z dwóch wariantów: zachowawczym lub cywilizacyjnym. Projekt zachowawczy wobec nieprzejednanego stanowiska metropolii proponuje

<sup>5</sup> T. Paleczny, *Procesy narodotwórcze w Ameryce Łacińskiej — czy nowy model integracji?*, „Kultura—Historia—Globalizacja” 2009, nr 4, s. 15.

<sup>6</sup> L. Zea, *Filozofia dziejów Ameryki*, wyb. i oprac. J. Wojcieszak, przeł. J. Hintz, Warszawa 1993, s. 48–49.

<sup>7</sup> T. Paleczny, *op. cit.*, s. 17.

utrzymanie systemu kulturowego i politycznego odziedziczonego po kolonizacji iberyjskiej, ale uniezależnionego już od metropolii. Taki będzie projekt różnych latynoamerykańskich grup konserwatystów w wielu miejscach tej Ameryki<sup>8</sup>.

Trzecia fazę określają: wielokulturowość, pluralizm i „otwarte” społeczeństwa obywatelskie.

W tej fazie zaczynają dominować zjawiska amalgamacji rasowej, pluralizmu, jednorodności językowej, synkretyzmu religijnego, hybrydalizmu. Brak jednorodności rasowej, etnicznej i narodowej, jako podstawowa cecha nowych społeczeństw narodowych w Ameryce Łacińskiej, stanowił barierę w procesach integracji społecznej i homogenizacji kulturowej. Narzucone przez europejskich kolonistów ideologiczne wzorce procesów narodotwórczych wykluczały w pierwszych fazach, wypychały poza margines wspólnoty obywatelskiej i kulturowej liczne zbiorowości autochtoniczne i afrykańskie. Rasa była główną przeszkodą na drodze do akulturacji do hiszpańskich i portugalskich standardów narodowych. Zanim pojawiła się idea nowego państwa-narodu, sformułowana przez Libertadora Simona Bolívara, dominowały wąskie, partykularne, ekskluzywne ideologie dominacji kulturowej Kreoli i Luzytanów, potomków białych kolonistów w Ameryce Łacińskiej<sup>9</sup>.

Jak zaznacza Leopold Zea:

różnorodność ras, kultur i ludzi, która w Europie nie przeszkodziła tworzeniu się kultur i imperiów, w Ameryce będzie przeszkodą ze względu na sposób podboju i kolonizacji prowadzonej przez Europę w tej części świata. Ta sama różnorodność, która w Europie przyczyniła się do zespolenia sił i utrwalenia charakterów narodowych, w Ameryce spowoduje tylko podziały, a wraz z nimi nie kończące się wojny domowe<sup>10</sup>.

Ostatnią fazę charakteryzuje globalizacja, uniwersalizm i latynoamerykanizacja. Zdaniem Tadeusza Palecznego zjawiska integracji politycznej, ekonomicznej, funkcjonowania Organizacji Państw Amerykańskich czy wiele innych inicjatyw integracyjnych, jak na przykład Mercosur, prowadzą do wzrostu poczucia więzi cywilizacyjnej, kontynentalnej<sup>11</sup>. Z kolei Samuel Huntington w swoim *Zderzeniu cywilizacji* twierdził, że Amerykę Łacińską wyróżnia własna i niepowtarzalna konfiguracja więzi międzypaństwowych, terytorialnych i historycznych, które znajdują przeważnie podporę w języku i religii i przyczyniają się do funkcjonowania społeczeństw obywatelskich w „przestrzeni cywilizacyjnej”.

Paleczny jest zdania, że Ameryka Łacińska w długim procesie historycznym wypracowała własną, ponadpaństwową, cywilizacyjną tradycję jedności kulturowej<sup>12</sup>. W podobny też sposób wiele lat wcześniej pisał meksykański filozof Leopold Zea: „tak więc z jednej strony mamy historię europejską, historię wchłaniania i asymilacji, z drugiej — historię latynoamerykańską, nałożenia się różnych rzeczywistości, tak czy inaczej obcych podmiotowi, który je odrzuca i adaptuje”<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> L. Zea, *op. cit.*, s. 23.

<sup>9</sup> T. Paleczny, *op. cit.*, s. 20.

<sup>10</sup> L. Zea, *op. cit.*, s. 95.

<sup>11</sup> T. Paleczny, *op. cit.*, s. 21.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> L. Zea, *op. cit.*, s. 19.

Z kolei w nowych ruchach politycznych i społecznych widać wyraźnie antykolonialny, a przez to antyeuropejski bunt, na którym Latynoamerykanie od XIX wieku stopniowo budują między innymi swoją tożsamość. Jak stwierdzają Hanna Schreiber i Marcin F. Gawrycki, koncepcja jednostki i jej udziału w życiu społecznym jest różna od europejskiej.

Jeżeli za wartości europejskie uznaje się wolność osobistą, demokrację, rządy prawa, ideologię praw człowieka, to w Ameryce Łacińskiej dużo silniejsze są: wspólnotowość, patriarchy, machismo, caudillismo (sprawowanie władzy przez jednostkę niezależną praktycznie od nikogo) i wynikająca z tego rola wojska oraz autorytaryzm<sup>14</sup>.

W debacie intelektualnej w Ameryce Łacińskiej widoczny jest często postulat stworzenia jedności cywilizacyjnej regionu, gdyż zdaniem zwolenników tej idei to w jedności tkwi jego potencjał. Część intelektualistów, jak między innymi Fernando Ainsa twierdzi, że używanie hiszpańskiego słowa *unico* w odniesieniu do Latynoameryki z jednej strony znaczy niezwykle, jedyny, z drugiej zaś jednolity, ponieważ jego zdaniem to właśnie różne kraje stanowią element jednej spójnej całości. „Ameryka Łacińska jest wyjątkowa w tym znaczeniu, że nie ma drugiej takiej samej, że jest tylko ta jedna, chociaż ma równocześnie świadomość, że nie jest jedna w takim sensie, że stanowi jedność”<sup>15</sup>. Dla części polityków jedność stała się celem działania, potwierdzeniem tego są chociażby postawy Simona Bolívara czy Víctora Haya de la Torre. Z kolei filozof dominikański Pedro Henríquez Ureña zaznaczał:

wspólnota dziejów, wspólnota celów w życiu politycznym i intelektualnym spaja naszą Amerykę, czyniąc z niej *magna patria*, związek narodów, których przeznaczeniem jest coraz ściślejsza więź. Gdybyśmy zachowali tę dziecięcą zuchwałość, z jaką nasi przodkowie każde miasto Ameryki zwali Atenami, nie wahałbym się porównać nas z politycznie podzielonymi, ale duchowo zjednoczonymi narodami starożytnej Grecji czy renesansowych Włoch. [...] Nasza Ameryka powinna umacniać wiarę w swe przeznaczenie, w przyszłość cywilizacji<sup>16</sup>.

Niejednokrotnie jednak inicjatywy zjednoczeniowe ponosiły klęski, wystarczy wspomnieć o niespełnionej wizji federacji latynoamerykańskiej Bolívara czy późniejszych inicjatywach kończących się fiaskiem, jak chociażby rozpad Wielkiej Kolumbii lub Federacji Ameryki Środkowej.

Pisanie i mówienie o danej cywilizacji, według Schreiber i Gawryckiego, jest zawsze pewną konwencją<sup>17</sup>. Jest także wyrazem potrzeby klasyfikacji, typologii lub istnienia szerszego punktu odniesienia, niekoniecznie bezwzględnie prawdziwego dla wszystkich jednostek grup czy narodów. Zarówno dzieje Ameryki Łacińskiej, jak i jej obecne problemy zdają się potwierdzać taką diagnozę.

<sup>14</sup> H. Schreiber, M.F. Gawrycki, *Cywilizacja latynoamerykańska — zarys problematyki*, [w:] *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, red. M.F. Gawrycki, Warszawa 2009, s. 21.

<sup>15</sup> F. Ainsa, *Jedność latynoamerykańska jako utopia*, „Ameryka Łacińska” 2001, nr 1 (31), s. 29–30.

<sup>16</sup> P.H. Ureña, *Utopia Naszej Ameryki*, Warszawa 1995, s. 10.

<sup>17</sup> H. Schreiber, M.F. Gawrycki, *op. cit.*, s. 21.

Potwierdza to też Samuel Huntington, który w swojej pracy pt. *Zderzenie cywilizacji wśród głównych cywilizacji współczesności*, wraz z chińską, japońską, hinduistyczną, buddyjską, islamską, afrykańską, prawosławną, zachodnią, wymienił także latynoamerykańską. Stwierdził on, że

sami Latynosi rozmaicie określają swoją tożsamość. Jedni mówią, że należy do Zachodu. Inni twierdzą, że mają własną, jedyną w swoim rodzaju kulturę [...]. Cywilizację Ameryki Łacińskiej można uznać albo za podgrupę w ramach cywilizacji zachodniej, albo za byt odrębny, ściśle związany z Zachodem, przy czym niejednomysłny co do tego, czy należy do Zachodu, czy też nie<sup>18</sup>.

Nie ma wątpliwości, że z założenia Ameryka Łacińska była projektem europejskim. Jednakże Ameryka Łacińska zdecydowała się na podążanie własną drogą. Procesy kreolizacji w tym regionie, co prawda pozostające pod wpływem europejskim, stopniowo włączały do tego projektu cywilizacyjnego kolejne grupy: Metyśów, Indian, czarnych, Azjatów i migrantów z Europy. Wytworzyły przez to swoją oryginalność, zdolność do „rozdzielania się” i definiowania tego, co „amerykańskie”, jako coś, co jest wyjątkowe i różne od tego, co jest europejskie i północnoamerykańskie<sup>19</sup>. To czerpanie zarówno z „imitacji”, jak i „oryginalności” znacząco utrudnia badanie latynoamerykańskości. Zdaniem Hanny Schreiber i Marcina F. Gawryckiego istnienie pierwiastka europejskiego podkreśla dwuznaczność latynoamerykańskiego projektu cywilizacyjnego. Jednakże, jak wskazuje Leopoldo Zea, kultura autochtoniczna dla przeciętnego Latynosa nic nie znaczy, jest więc pozbawiona sensu, kultura europejska — znaczy, ale nie jest własna, jest obca. Dlatego też Ameryka Łacińska znajduje się na rozdrożu, próbując zlepić z wielu różnych pierwiastków jeden spójny projekt cywilizacyjny.

Leopold Zea stał na stanowisku, że latynoamerykański projekt cywilizacyjny, ignorując własne doświadczenia, będzie dążył do przyswojenia sobie doświadczeń, które nigdy przedtem nie były w jego zasięgu. W opozycji do projektu europejskiego, jak pisze Zea, stoi inny

projekt cywilizacyjny, który odrzuca całe dziedzictwo iberyjskiej kolonizacji w Ameryce. Zgodnie z takim założeniem, postuluje się konieczność przekształcenia się, korzystając z wzorów obcej teraźniejszości, przy jednoczesnym zerwaniu z własną przeszłością. Mieści się to dokładnie w projekcie ekspansji zachodnioeuropejskiej zapoczątkowanej w XVII wieku, po okresie ekspansji iberyjskiej. Projekt ten, wychodząc od koncepcji purytańskiej, przedstawiał swoich autorów jako uprzywilejowane podmioty, predestynowane do prowadzenia działalności daleko wykraczającej poza to, co tymczasowe i wynikające z okoliczności. Filozofie oświeceniowe XVIII wieku przekształcały ten projekt w misję cywilizacyjną, która w pełni będzie realizowana w XIX wieku, kiedy ukształtują się wielkie imperia zachodnioeuropejskie. Stany Zjednoczone Ameryki Północnej ze swoim jawnym przeznaczeniem, jako kraj reprezentujący najwyższą formę imperializmu, wezmą udział w nowym podziale świata. Tymczasem Latynoamerykanie opowiadający się za projektem cywilizacyjnym przyswoją sobie projekt zachodni i będą dążyli do jego realizacji w Ameryce zdominowanej do niedawna przez anachroniczny,

<sup>18</sup> S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2000, s. 51.

<sup>19</sup> H. Schreiber, M.F. Gawrycki, *op. cit.*, s. 22.

konserwatywny projekt iberyjski i pogrążonej w indiańskim barbarzyństwie, a w efekcie znajdujące się na marginesie cywilizacji. Do tej marginesowości przyczyniał się również metysaż będący wynikiem realizacji projektu iberyjskiego. Realizacja projektu cywilizacyjnego, obcego doświadczeniom tych, którzy starają się go sobie przyswoić, sprowadzi się do irracjonalnego naśladowania<sup>20</sup>.

Warto odnieść się także do badań Ronalda Ingleharta, który zainicjował powołanie Światowego Sondażu Wartości. W jego ramach dokonano redukcji olbrzymiej liczby danych zebranych w wyniku przeprowadzonych ankiet i podzielono je na dwie grupy: ze względu na nastawienie do władzy i ze względu na wartości. W każdej z tych grup Inglehart wyróżnił dwa zasadnicze podejścia, bieguny, między którymi rozpięta została skala. Odnośnie do stosunku do władzy (oś pionowa) jest dziesięć postaw tradycyjnych (uznawanie tradycyjnych wzorów rodziny, wartości wychowawczych, instytucji i autorytetów, zwłaszcza religijnych, identyfikacja z narodem i duma narodowa) i świecko-racjonalnych (indywidualne osiągnięcia, skuteczność i niezależność, głęboka partycypacja w życiu politycznym). Natomiast w stosunku do wartości (oś pozioma) dwa bieguny stanowią: wartości materialistyczne, sprzyjające przetrwaniu (brak zaufania do obcych, nietolerancja odmienności, niski poziom indywidualnej satysfakcji), oraz przeciwne im wartości postmaterialistyczne, sprzyjające swobodnej ekspresji (samorealizacja i samoekspresja, zainteresowanie jakością i komfortem życia, szczęście osobiste). W odniesieniu do Ameryki Łacińskiej na podstawie diagramu pokazującego wyniki badań Ingleharta, jak zauważają Schreiber i Gawrycki, można wysnuć wniosek, że: po pierwsze, istnieje mocna korelacja wspólnych wartości wyznawanych przez przebadane grupy społeczne w dziesięciu przebadanych krajach wchodzących w skład tego kontynentu; po drugie, ich umiejscowienie na diagramie w pobliżu Hiszpanii i Portugalii świadczy o utrwalonych więzach kolonialnych, zwłaszcza w wyniku masowych migracji. Region Ameryki Łacińskiej może być wyodrębniony od cywilizacji zachodniej/europejskiej, o czym świadczy to, iż jest on pod względem języka i religii jednym z najbardziej homogenicznych na świecie<sup>21</sup>.

Ameryka Łacińska jest rozdarta między potrzebą „doganiania Zachodu” a pragnieniem ostatecznego zrzucenia duchowego jarzma europejskiego kolonializmu, co widać doskonale w latynoamerykańskim postrzeganiu takich kategorii, jak postęp, rozwój czy nowoczesność.

Przykładowo, w andyjskiej kosmogonii nie istnieje koncepcja postępu rozumianego jako proces przeobrażeń, zmian, przechodzenia do stanów lub form bardziej złożonych oraz koncepcja rozwoju widzianego jako wzrost gospodarczy. Osiągnąć *buen vivir*, *sumak kawsay* według andyjskich myślicieli to osiągnąć całkowitą harmonię zarówno ze społecznością, jak i z kosmosem. Część zaś latynoamerykańskich filozofów wzywa do odrzucenia kategorii postępu bądź, jak Arturo Escobar, widzi

<sup>20</sup> L. Zea, *op. cit.*, s. 23.

<sup>21</sup> Por. R. Inglehart, *Kultura a demokracja*, [w:] *Kultura ma znaczenie*, red. L. Harrison, S.P. Huntington, Poznań 2003, s. 146–168; H. Schreiber, M.F. Gawrycki, *op. cit.*, s. 23–24.

rozwój jako przede wszystkim narzędzie dominacji Zachodu nad krajami rozwijającymi się. Istotne jest też przedstawianie nowoczesności od początków XIX wieku w Ameryce Łacińskiej jako alternatywy tożsamości, i to zarówno przez tych, którzy byli przeciw oświeconej nowoczesności, jak i jej zagorzałych zwolenników. Ważnym problemem jest kwestia tożsamości, która jest częścią składową latynoamerykańskich dyskursów na temat nowoczesności, a nie ma miejsca w Europie i USA. Fundamentalne rozszczepienie między nowoczesnością a tożsamością oddziałuje na całą trajektorię historyczną cywilizacji latynoamerykańskiej, co również plasuje cywilizację latynoamerykańską w opozycji do cywilizacji zachodniej. Obecnie latynoamerykańscy intelektualiści (między innymi Enrique Dussel, Walter D'Almeida) wskazują, że nowoczesność jest wyłącznie narracją europejską. Wiązą też to pojęcie z kolonializmem, twierdząc, że są to fenomeny wzajemnie zależne. Dussel w swoich pracach wskazuje na tak zwany europejski mit nowoczesności, w którym Zachód wyraża swoje pretensje do identyfikowania swojej wyjątkowości z uniwersalnością. Ów „fałsz rozwojowości” każe nam myśleć, że „rozwój” dokonany przez Europę powinien być wcielany na całym świecie.

Latynoamerykańskie ludy tubylcze nie replikują zachodnich koncepcji rozwoju tak, jak robią to kreolskie elity, głównie dlatego że przeważnie nie znają takiego pojęcia. W ich kosmogonii nie występuje takie rozumienie zmiany, które zakłada zarówno zmianę jakościową, jak i zmianę „na lepsze”, uwzględniającą istnienie jakiegoś stanu wcześniejszego i późniejszego, które należy oceniać w ujęciu porównawczym. Podobnie nie występuje w niej obecne w zachodniej myśli ekonomicznej dychotomiczne rozróżnienie na rozwój i niedorozwój. W tradycji andyjskiej nie są nawet obecne pojęcia biedy i bogactwa rozumiane w kategorii akumulacji dóbr materialnych<sup>22</sup>.

Latynoamerykańskie ludy tubylcze mają o wiele bardziej holistyczną wizję otaczającego je świata (czasu i przestrzeni), w której nadrzędnym celem każdego czło-

<sup>22</sup> „Nie oznacza to, że społeczności te w ogóle nie zakładały możliwości pogorszenia się poziomu życia poszczególnych osób. Na przykład w języku ludu Kiczua, zamieszkującego obecnie ekwadorską prowincję Pastaza, można wskazać dwa określenia zbliżone do zachodniego rozumienia biedy. Pierwsze to *mítsui*, które odnosi się do biedy przypadkowej. Nie jest stanem przejawiającym się w sferze materialnej, nie polega na braku dostępu do pewnych dóbr czy usług — oznacza tymczasowy niedobór produktów rolnych, bez względu na jego przyczynę. Może być on wynikiem zarówno katastrofy naturalnej, jak i błędu danego rolnika, który zaszkodził swoim uprawom. Może dotknąć zarówno pojedynczą rodzinę, jak i całej społeczności i jest tak naprawdę jedynym wskaźnikiem niedostatku, jaki istnieje wśród tego ludu. W nieco innej sytuacji są osoby dotknięte *huaccha* — biedą związaną z brakiem rodziny. W tym przypadku dana osoba nie musiała *stricto* cierpieć niedostatku, była jednak skazana na pomoc swojej społeczności”. K. Cholewińska, T. Rudowski, *La concepción del desarrollo de los países latinoamericanos en perspectiva postcolonial. Teoría y práctica*, artykuł złożony w redakcji czasopisma „Revista del CESLA”, Warszawa 2014; por. też C. Viteri Gualinga, *Visión indígena del desarrollo en la Amazonia*, „Polis. Revista Latinoamericana” 2002, nr 3, <http://polis.revues.org/7678>; R. Sevilla Paños, T. Valiente-Catter, *Pueblos indígenas y desarrollo en América Latina — Hacia la construcción de un futuro propio*, Weingarten (Oberschwaben) 2004, s. 5.



wieka powinno być poszukiwanie takich warunków materialnych i duchowych, które umożliwią mu osiągnięcie „dobrego życia” (hiszp. *buen vivir*, kecz. *sumak káusai* lub *sumak kawsay*), określanego czasami jako „życie w harmonii”. Takie spojrzenie na człowieka, jego miejsce w świecie oraz obowiązki stanowi centralną kategorię filozofii życia latynoamerykańskich ludów tubylczych. „Dobre życie” jest ponadto celem, którego nigdy nie można w pełni osiągnąć, ale do którego można dążyć; jest nieustającym projektem wymagającym pracy nad samym sobą i nad swoim życiem<sup>23</sup>. W kosmogonii andyjskiej, w przeciwieństwie do mentalności zachodniej, nacisk położony jest nie na przyszłość, ale na przeszłość. To przeszłość w końcu kształtuje teraźniejszość, zwłaszcza że pamięć o przodkach jest jednym z centralnych punktów życia duchowego „Indian”. Niezwykle ważne jest też dla nich myślenie kolektywne — nie tylko bowiem czują się oni częścią swojej społeczności, ale uważają, że społeczność jest w pewnym sensie również częścią nich samych<sup>24</sup>.

*Buen vivir* wydaje się ciekawym założeniem także dla myślicieli z innych kręgów kulturowych, ze względu na specyficzne podejście do natury, które ta koncepcja zaleca. Istota ludzka żyje w świecie, który był, jest i będzie, a dewastowanie go jest niejako krzywdzeniem samego siebie<sup>25</sup>.

Zarówno w języku potocznym, jak i w większości społecznej i ekonomicznej literatury naukowej „rozwój” ma jednoznacznie pozytywne asocjacje<sup>26</sup>. Jednakże według przedstawiciela szkoły poststrukturalnej Artura Escobara i innych latynoamerykańskich badaczy takie pojęcia, jak „rozwój”, „modernizacja”, „nowoczesność” czy „postęp”, są częściami dyskursu mocarstw postkolonialnych i uznaje się je wręcz za *alter ego* kolonializmu<sup>27</sup>. Jak pisze Bogumiła Lisocka-Jaegermann:

na przelomie XX i XXI wieku w debatach rozwojowych głośno rozbrzmiewały głosy krytyczne. Najbardziej radykalną postawę zaprezentowali przedstawiciele szkoły postrozwojowej, do której należą [...] Gustavo Esteva i Wolfgang Sachs. Poststrukturaliści podważali uniwersalny charakter idei rozwoju i dokonali dekonstrukcji klasycznego dyskursu rozwojowego jako elementu polityki neokolonialnej<sup>28</sup>.

#### Arturo Escobar postrzega rozwój jako

efekt ustanowienia systemu, który składa się ze wszystkich elementów, instytucji i praktyk, tworzących z nich zbiór relacji, zapewniającym im dalsze istnienie. Rozwój jako sposób myślenia

<sup>23</sup> C. Viteri Gualinga, *Ecuador: Concepto de desarrollo según la cosmovisión indígena*, Servicios en Comunicación Intercultural Servindi, <http://servindi.org/actualidad/1015>.

<sup>24</sup> K. Cholewińska, T. Rudowski, *op. cit.*

<sup>25</sup> M. Szkwarek, *O co chodzi w Buen Vivir?*, „Ameryka Łacińska” 2012, nr 2, s. 92.

<sup>26</sup> Z. Dorbska, *Pojęcie rozwoju gospodarczego — analiza wstępna*, [w:] *Rozwój w dobie globalizacji*, red. A. Bąkiewicz, U. Żuławska, Warszawa 2010, s. 23.

<sup>27</sup> M.F. Gawrycki, *Koncepcja (post)rozwoju w ujęciu pozaeuropejskim. Casus Ameryki Łacińskiej*, [w:] *Re-Wizje i Re-Orientacje. Myśl pozaeuropejska w nauce o stosunkach międzynarodowych*, red. M.F. Gawrycki, J. Zajączkowski, A. Bógdał-Brzezińska, Warszawa 2012, s. 187.

<sup>28</sup> B. Lisocka-Jaegermann, *Zamiast zakończenia: krytyczne debaty o rozwoju*, [w:] *Krytycznie o rozwoju. Alternatywne wizje współczesnego świata*, red. M.F. Gawrycki, Toruń 2011, s. 150.

i źródło praktyk szybko stał się wszechobecną rzeczywistością. Biedne kraje stały się celem niezliczonej liczby programów i działań, które wydawały się nieuniknione, a zarazem zapewniały kontrolę nad nimi<sup>29</sup>.

Jego zdaniem zmiana systemu międzynarodowego po drugiej wojnie światowej wymusiła na światowych mocarstwach „wynalezienie” nowych form hegemonii. „Zachód narzucił więc krajom Południa własną interpretację świata, podporządkowaną idei rozwoju i postępu oraz definiowane na Północy programy zmian, reprodukując układ sił z okresu kolonialnego. Nie było mowy o podmiotowości adresatów programów rozwojowych”<sup>30</sup>.

Podsumowując, należy stwierdzić, że zdaniem autora mówienie o cywilizacji latynoamerykańskiej jest uzasadnione. Przemawiają za tym dojrzwane świadomości Latynoamerykanów o własnej tożsamości (antyeuropejski bunt), a także istotne różnice między wartościami europejskimi a latynoamerykańskimi. Świadczyć może o tym zderzenie cywilizacji latynoamerykańskiej z zachodnią w zakresie percepcji takich pojęć, jak postęp, rozwój i nowoczesność.

Jak wspomniano, cywilizacja latynoamerykańska jest pewną mieszanką „imitacji” i „oryginalności”. Imitację stanowi pierwiastek europejski, który przybliży Amerykę Łacińską do Europy, przeciwwagę natomiast oryginalności, czyli pierwiastek nieeuropejski, autochtoniczny, ale też afrykański i azjatycki<sup>31</sup>. Istnienie tych dwóch elementów istotnie utrudnia odpowiedź na pytanie o istotę latynoamerykańskości i uświadamia, że kontynent stoi na swoistym rozdrożu. Ponadto w regionie tym pielęgnowane jest przekonanie o własnej wyjątkowości i poczucie ogólnokontynentalnej wspólnoty. Można zatem doszukiwać się wspólnych cech z cywilizacją Zachodu, a także doszukiwać się prawd świadczących o odrębności cywilizacji latynoamerykańskiej.

Na zakończenie można przytoczyć przekonanie francuskiego historyka czasów nowożytnych, przedstawiciela szkoły Annales, Fernanda Braudela:

cywilizacje znamionuje długie, niewyczerpane trwanie, w którym bez przerwy dostosowują się do swego losu; pod względem długowieczności przewyższają więc wszelkie inne dziedziny życia zbiorowego, żyją dłużej niż one. Podobnie jak w przestrzeni przekraczają one granice określonych społeczeństw [...], tak i w czasie dokonują takiego wykroczenia poza granice<sup>32</sup>.

Tak jest też w przypadku Ameryki Łacińskiej. W regionie tym znaczącą rolę w kształtowaniu się cywilizacji odegrały takie procesy, jak: metysaż, kreolizacja, synkretyzm, transkulturowanie, czy szerzej hybrydyzacja kulturowa i przemiany tożsamościowe.

<sup>29</sup> A. Escobar, *Power and Visibility: Development and the Invention and Management of the Third World*, „Cultural Anthropology” 4, 1988, nr 3, s. 340.

<sup>30</sup> B. Lisocka-Jaegermann, *op. cit.*, s. 150.

<sup>31</sup> H. Schreiber, M. F. Gawrycki, *op. cit.*, s. 22.

<sup>32</sup> F. Braudel, *Historia i trwanie*, Warszawa 1999, s. 302.

## Bibliografia

- Ainsa F., *Jedność latynoamerykańska jako utopia*, „Ameryka Łacińska” 2001, nr 1 (31).
- Braudel F., *Historia i trwanie*, Warszawa 1999.
- Cholewińska K., Rudowski T., *La concepción del desarrollo de los países latinoamericanos en perspectiva postcolonial. Teoría y práctica*, artykuł złożony w redakcji czasopisma „Revista del CESLA”, Warszawa 2014.
- Dorbska Z., *Pojęcie rozwoju gospodarczego — analiza wstępna*, [w:] *Rozwój w dobie globalizacji*, red. A. Bąkiewicz, U. Żuławska, Warszawa 2010.
- Escobar A., *Power and Visibility: Development and the Invention and Management of the Third World*, „Cultural Anthropology” 4, 1988, nr 3.
- Gawrycki M.F., *Koncepcja (post)rozwoju w ujęciu pozaeuropejskim. Casus Ameryki Łacińskiej*, [w:] *Re-Wizje i Re-Orientacje. Myśl pozaeuropejska w nauce o stosunkach międzynarodowych*, red. M.F. Gawrycki, J. Zajączkowski, A. Bógdał-Brzezińska, Warszawa 2012.
- Huntington S.P., *Zderzenie cywilizacji*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2000.
- Inglehart R., *Kultura a demokracja*, [w:] *Kultura ma znaczenie*, red. L. Harrison, S.P. Huntington, Poznań 2003.
- Kieniewicz J., *O cywilizacji hispanoamerykańskiej*, „Ameryka Łacińska” 2004, nr 3–4 (45–46).
- Lisocka-Jaegermann B., *Zamiast zakończenia: krytyczne debaty o rozwoju*, [w:] *Krytycznie o rozwoju. Alternatywne wizje współczesnego świata*, red. M.F. Gawrycki, Toruń 2011.
- Łepkowski T., *Cywilizacja latynoamerykańska*, [w:] *Dzieje Ameryki Łacińskiej*, red. R. Stemplowski, t. 3, Warszawa 1983.
- Palczyński T., *Procesy narodotwórcze w Ameryce Łacińskiej — czy nowy model integracji?*, „Kultura-Historia-Globalizacja” 2009, nr 4.
- Schreiber H., Gawrycki M.F., *Cywilizacja latynoamerykańska — zarys problematyki*, [w:] *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, red. M. F. Gawrycki, Warszawa 2009.
- Sevilla Paños R., Valiente-Catter T., *Pueblos indígenas y desarrollo en América Latina — Hacia la construcción de un futuro propio*, Weingarten (Oberschwaben) 2004.
- Szkwarek M., *O co chodzi w Buen Vivir?*, „Ameryka Łacińska” 2012, nr 2.
- Ureña P.H., *Utopia Naszej Ameryki*, Warszawa 1995.
- Viteri Gualinga C., *Ecuador: Concepto de desarrollo según la cosmovisión indígena*, Servicios en Comunicación Intercultural Servindi, <http://servindi.org/actualidad/101>.
- Viteri Gualinga C., *Visión indígena del desarrollo en la Amazonía*, „Polis. Revista Latinoamericana” 2002, nr 3, <http://polis.revues.org/7678>.
- Zea L., *Filozofia dziejów Ameryki*, wyb. i oprac. J. Wojcieszak, przeł. J. Hintz, Warszawa 1993.

## The clash of civilizations. Latin American vs. Western understanding of the categories of progress, development and modernity

### Summary

The main aim of this article is an analysis of the Latin American civilization through the lens of a different perception of the notions of progress, development and modernity in this civilization, and in the Western civilization. The author is going to present the problem of the non-existing concept of progress, perceived as a process of transformation, changes, heading to the more complex states or forms and the concept of development understood as economic growth in the Andean cosmogony as well as the concept of *Buen vivir*. Another problem raised in this article is the issue of the Latin American philosophers who call for refusal of the category of development that is seen as a tool of dominance of the Western world over the developing countries. Another crucial aspect

worth mentioning is modernity of the beginning of the 19th century in Latin America as an alternative for identity, both for those who were against educational modernity and those who were its dedicated supporters. The next important problem is the issue of identity which is a constituent part of the Latin American discourses about modernity and which is not visible in the European or American discourse. The fundamental split between modernity and identity has an influence on the whole historical trajectory of Latin American civilization which places the Latin American civilization in opposition to the Western one. Nowadays Latin American intellectuals (E. Dussel, W. Minoglo) show that modernity is only a European narration.