

Luis Martínez Andrade

Centrum handlowe jako paradygmatyczna figura dyskursu neokolonialnego : rasizm i władza w Ameryce Łacińskiej

Nowa Krytyka 26-27, 59-81

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Luis Martínez Andrade

Centrum handlowe jako paradygmatyczna figura dyskursu neokolonialnego Rasizm i władza w Ameryce Łacińskiej*

W rzeczywistości społecznej na procesy fetyszyzacji i defetyszyzacji składają się liczne *dyskursy*, które legitymizują je i wzmacniają, konfigurując jednocześnie logikę dominacji. Podlegają one nieustannym przekształceniom, gdyż charakteryzuje je walka, napięcie i zmiany układu sił pomiędzy władzą i kontrwładzą. Po ponad pięciuset latach dominacji, wyzysku kolonialnego i kapitalistycznego odnotowujemy, że polityczna asymetria, nierówności gospodarcze oraz niesprawiedliwość etniczno-rasowa są wciąż szczególnie wyraźne w społeczeństwach peryferyjnych. Czy to możliwe, że „grzech strukturalny” (*pecado estructural*) – aby użyć sformułowania teologów wyzwolenia – nadal wstrząsa duszami uciskanych trzeciego świata?

Paradygmaty kolonialne i logika kapitału nadały ton i rytm dyskursywnym praktykom hegemonicznym w kontekście latynoamerykańskim. Władza, wiedza i czyn zostały zdominowane przez *telos* imperialnych potęg. Następstwa geopolityczne, jak i kulturowe konsekwencje procesu neokolonializacji wskazują na jego transcendentalne znaczenie w kontekście militarnej globalizacji, mer-

* Artykuł L.M. Andrade *El centro comercial como figura paradigmática del discurso neocolonial. Racismo y poder en América Latina* zajął pierwsze miejsce w Międzynarodowym Konkursie Eseistycznym *Myśleć pod prąd* (Kuba 2009).

kantylizacji życia, macdonaldyzacji społeczeństwa i oczywistego „ekocydu” (*ecocidio*)¹.

Obecny *system-świat* tworzy asymetryczne społeczeństwo, w którym 20% globalnej populacji kontroluje/konsumuje zasoby pozostałej jego części. Poziom ubóstwa wzrósł w ostatnich latach o 100%. Społeczno-ekonomiczne różnice pomiędzy krajami Północy i państwami Południa są zastraszające. „Humiliokracja”² (*edhalloukratia*) imperialnych potęg, jej neokolonializacyjne projekty i *dyskursy* cywilizacyjne zasługują na „wyzwolenczą dekonstrukcję” ze strony teorii krytycznej płynącej z peryferii. W tym celu pragniemy rozłożyć na części pierwsze jeden z najbardziej reprezentatywnych elementów narracji neokolonialnej – *the mall*, czyli centrum handlowe, którego istota jest nierozłączna z dynamiką kapitału. Kolonializm i kapitalizm są bowiem częścią socjohistorycznego procesu, złożonego z napięć i nieustannych rekonfiguracji.

Analiza roli centrum handlowego w procesie neokolonializacji w Ameryce Łacińskiej pociąga za sobą ukazanie sposobu, w jaki dyskursywne obrazy nowoczesnej narracji, zrodzone w XVI wieku, uczestniczą w wyobrażeniach współczesnego społeczeństwa. Pojęcia cywilizacyjne, w opozycji do barbarzyńskich, zacofanych i groteskowych, oraz *habitus* klasowy odsyłają nas do czegoś, co przypomina nowy system kast. W deklaracjach ideologicznych niektórych grup społecznych można z łatwością zauważyć zrekonfigurowane mity kolonialne. Pierwsze centra handlowe (*malls*) pojawiły się w XX wieku w Stanach Zjednoczonych³, ich funkcja teleologiczna miała polegać na składowaniu, promocji i sprzedaży towarów zgodnie z regułami nowej logistyki. Reklama oraz

¹ Poziom szkód środowiskowych spowodowanych przez kapitał jest bardziej niż oczywisty. Globalny wzrost temperatury, efekt cieplarniany, powiększająca się dziura ozonowa, aby przytoczyć kilka przykładów, są dowodem czysto utylitarne go stosunku wobec natury. Kapitał jest ekocydem (ostatnią fazą całkowitego zniszczenia środowiska naturalnego na danym obszarze w wyniku działalności człowieka; w szerszym ujęciu także w wyniku przyczyny naturalnej [przyp. tłum.]).

² Humiliokracja – z łac. *humiliare* – upokorzyć. Stosujemy to pojęcie za socjologiem Mahdim Elmandjra [2004], aby podkreślić istnienie systemu zarówno etycznego, jak i polityczno-kulturowego, w którym na nierównościach strukturalnych zyskują klasy hegemoniczne. Elmandjra podtrzymuje, że *humiliokracja* przekształcała się w pewną formę rządów. Asymetryczne stosunki władzy pomiędzy centrum i peryferiami są coraz bardziej namacalne nie tylko na poziomie ekonomicznym, ale i politycznym.

³ Mimo że już Walter Benjamin [2002] analizował pod koniec XIX w. filozoficzny i symboliczny aspekt wielkich sklepów, północnoamerykańskie „centrum handlowe”, jako takie, zaistniało dopiero na początku XX w.

masowe środki komunikacji stały się głównymi elementami witryn pełnych felicystycznych⁴ obietnic i marzeń o posiadaniu.

W latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku nastąpił *boom* centrów handlowych. Państwa rozwinięte nie oszczędzały na budowaniu nowych świątyn kapitału, na scenie pojawił się *jednowymiarowy człowiek* Marcusego, zaś społeczeństwo konsumpcyjne stało się kolejnym wyrazem hegemonicznej *formy* społecznej. Analizy szkoły frankfurckiej wykazały, że masowy konsumizm przyczynił się do reifikacji systemu kapitalistycznego. Dla Marcusego społeczeństwo, poprzez rozrywkę i zabawę, było posłusznym uczestnikiem homogenizacji burżuazyjnych wartości. Kultura masowa przekształcała społeczną subiektywność i tym samym dawała początek ciągłości semantycznej, która ujednolicała gusta, preferencje i antypatie. Kultura stawała się konsumpcją, a towar nabierał znaczenia figury poetyckiej.

Obecność centrum handlowego w krajobrazie Ameryce Łacińskiej jest coraz bardziej widoczna. Xavier Pumarejo, dyrektor oddziału na Meksyk i Amerykę Środkową Międzynarodowej Rady Centrów Handlowych, poinformował, że Meksyk zajmuje pierwsze miejsce w ich rozwoju w całej Ameryce Łacińskiej. W roku 2004 zainwestowano w nie prawie półtora miliarda dolarów. Według ekspertów warunki są korzystne dla otwierania nowych centrów handlowych ze względu na wzrost inwestycji zagranicznych instytucji finansowych oraz na konkurencję między sieciami supermarketów, dużych sklepów i kompleksów kinowych.

Centrum handlowe jako przedmiot dyskursu kolonialnego zasługuje na analizę, gdyż jego obecność ujawnia transfigurację modelu kontroli, dominacji i wyzysku kulturowego. To dlatego z perspektywy krytycznej podejmiemy próbę wyjaśnienia ideologicznego *telos* paradygmatu cywilizacyjnego. Aby czytelnik nie uznał tego zjawiska za lokalne i typowo latynoamerykańskie, zacytujemy: *de te fabula narratur!*

⁴ Franco Berardi [2003] ideologią felicystyczną nazywa kapitalistyczny dyskurs neoliberalnej globalizacji. Jego analiza krąży wokół symboliczno-dyskursywnej kolonizacji cyberprzestrzeni i wszystkiego, co jej dotyczy: bombardowania kulturowego, biowładzy, wirtualnej alienacji *etc.* Dla Berardiego system kapitalistyczny, w swojej logice korzyści, tworzy potrzeby, potęgując w ten sposób wyalienowanie społeczne i reifikując dominację.

Konsumpcja i dystynkcja zdefiniowane geopolitycznie

Nie ulega wątpliwości, że proces globalizacji uruchomił cykl wymian symboliczno-kulturowych pomiędzy krajami na obu półkulach, należy jednak zauważyć, że w niektórych przypadkach wymiany te zostały odgórnie narzucone przez państwa centralne. Dlatego właśnie waga studiów nad kolonializmem polega na ukazaniu form i mechanizmów narzucania imperialnej władzy wizjom świata (*Weltanschauungen*) peryferii.

Kapitalizm nie jest jedynie sposobem produkcji zdeterminowanym przez pewną specyficzną relację społeczną. Aby zgłębić procesy tej *formy* społecznej, należy poznać dynamikę i logikę jej funkcjonowania. Dlatego też analiza jednego z jej przejawów, w tym przypadku konsumpcji, powinna być skontekstualizowana i skorelacyjonowana z hegemonicznym *telos*.

Pod koniec XIX wieku Thorstein Veblen napisał swą słynną *Teorię klasy próżniaczej*, aby ukazać ostentacyjne praktyki klasy dominującej⁵. Tekst Veblena wydaje się interesujący ze względu na sugestywną analizę konsumpcji i jej relacji z procesami różnicowania społecznego. Veblen analizuje różnice między arystokratycznym – lub ostentacyjnym – a przemysłowym, popularnym stylem życia (*barbarian culture*). Wskazuje, w jaki sposób ostentacyjna konsumpcja i rozrywka wyznaczają prestiż i honor jednostek. Relacja ta jest fundamentalna w nowoczesnym społeczeństwie i w konfiguracji klas społecznych.

Konsumpcja jako wyraz pozycji społecznej jest kwestią kluczową w zwyczajach klas. Dla przykładu, podczas gdy klasy dominujące – klasa próżniacza – szczycą się rozrzutnością i wydawaniem pieniędzy, klasy popularne są ostrożne w administrowaniu swoimi dochodami. Te pierwsze poszukują prestiżu ponad użytecznością, klasy popularne – liczą każdy wydawany grosz. Veblen analizuje różne aspekty życia społecznego, jak muzyka, sport, moda, sposób odżywiania itp., aby ukazać różnice w kształtowaniu gustu poszczególnych klas.

Praktyki dyskursywne lub – jak powiedziałby Veblen: maniery – wyrażają kapitał kulturowy, to znaczy kombinację cech intelektualnych stworzoną przez system szkolnictwa lub przekazany przez rodzinę nie tylko jednostce, ale także

⁵ Świadomi ostrej krytyki, jakiej Adorno poddał podstawowe założenia *Teorii klasy próżniaczej*, posługujemy się centralną tezą Veblena, mówiącą o procesie różnicowania społecznego, związanego ze zwyczajami i z zachowaniami zarówno indywidualnymi, jak i/lub społecznymi.

całym klasom społecznym. Należy podkreślić, że dla Veblena klasy dominujące narzucają przestrzeganie norm, reguł, konwencji oraz kanonów zachowań.

Oczywiste jest, że teza Veblena powinna być skontekstualizowana geograficznie, jej potencjał zawiera się bowiem w odwołaniu logiki *dystynkcji* pomiędzy klasami. Dla Veblena obyczaje i praktyki świadczą o pozycji społecznej jednostki. Tymczasem na peryferiach, gdzie królują nierówności strukturalne, zauważamy, że praktyki dyskursywne próbują imitować model dominacji kolonialnej i wyrażają podporządkowanie paradygmatom cywilizacyjnym.

W Ameryce Łacińskiej, już od XVI wieku, paradygmaty kolonialne kształtowały stosunki władzy, wiedzę i zachowania społeczeństwa. Praktyki dyskursywne miały za cywilizacyjne punkty odniesienia zwyczaje, zachowania i maniere społeczeństw europejskich, dlatego też wyobrażenia społeczno-kulturowe zabarwione były wpływem ówczesnych metropolii. *Kolonializacja czynu* jest obecna w stosunkach społecznych latynoamerykańskich peryferii, gdzie praktyki dyskursywne powodują rozróżnianie klas społecznych i stadiów cywilizacyjnych. Odnośnikiem jest tu bez wątpienia imperium i jego kolonialne wymysły.

Jednym z najbardziej reprezentatywnych dzieł Pierre'a Bourdieu jest bezsprzecznie, opublikowana w 1979 roku, *Dystynkcja* – bardzo dokładne studium społecznego podziału kulturowych gustów. Prowadząc badania na społeczeństwie francuskim, Bourdieu podjął próbę wykazania, że praktyki kulturowe są podstawą formowania się poszczególnych grup społecznych. *Dystynkcja* ukazuje proces narzucania politycznej dominacji sferze kultury, dlatego właśnie w tej ostatniej możemy zaobserwować symboliczny konflikt pomiędzy grupami społecznymi. Teleologiczną funkcją tego konfliktu nie jest po prostu utrzymanie dominacji i obrona wzorców (standardów piękna, estetycznych kanonów i reguł dyskursu), ale tworzenie różnic społecznych. Stąd wniosek, że logika praktyk kulturowych nie jest ani wolna, ani spontaniczna, lecz zapisana w historii społecznej i powinna być rozumiana w kategoriach kultury dominującej. Istotne jest, że praktyki kulturowe aktorów są nierozzerwalnie związane z teorią dominacji, dlatego, jak twierdzi Bourdieu, to głównie poprzez kulturę klasy rządzącej zabezpieczają swoją dominację.

Zdaniem Bourdieu dobry gust (*bon goût*), „piękne myśli” (*belle pensée*) i odpowiedni sposób wypowiedzania się (*beau parler*) definiowane są przez dominację. Tym samym ustanawiają wykluczające przeciwieństwa, takie jak dobro–zło, prawda–fałsz, rozum–szaleństwo, cywilizowany–barbarzyński. Musimy być zatem świadomi, że grupy społeczne, które odwiedzają muzea, chodzą

do opery i korzystają z bibliotek, to te obdarzone wysokim kapitałem społecznym. Nierównomierny dostęp do dóbr kultury jest kolejnym wyrazem asymetrycznych stosunków hegemonicznej *formy* społecznej.

Głównym założeniem dystynkcji jest to, że praktyki kulturowe, jak na przykład szkolnictwo, pełnią ustawową funkcję atrybucji, czyli klasyfikowania aktorów (*logique de classement*) w przestrzeni społecznej. Innymi słowy, praktyki kulturowe są uosobieniem procesu wcielania historii, a co za tym idzie, wyrażają określony *habitus*.

Bourdieu analizuje różnicę pomiędzy wyrafinowanym gustem wysokiej kultury i gustem popularnym, aby odsłonić hipokryzję klas dominujących. Podczas gdy elity nie przywiązują wagi do użyteczności, antykantowska estetyka gustu popularnego przyznaje pierwszeństwo funkcji przed formą. Z tego powodu *habitus* jest osadzaniem *doksy* lub *histerezy* nabytej w procesie edukacji szkolnej, rodzinnej i kulturowej.

Strukturalna zależność pomiędzy praktykami kulturowymi jest sama w sobie wyrazem walki klas, dlatego też praktyki dyskursywne są klasyfikowane według logiki pola⁶, w które są wpisane. Studium gustów i praktyk kulturowych nie może być oderwane od analizy warunków ich powstawania, dlatego zauważamy, że walka klas jest nie tylko polityczna, ale również kulturowa.

Kontekstualizując geopolitycznie Veblena i Bourdieu, zauważamy, że w Ameryce Łacińskiej proces społecznej dystynkcji jest zarówno kulturowy, jak i cywilizacyjny. Innymi słowy, logika podziałów klasowych odpowiada wyobrażeniom kolonialnym. Odróżniać się od jakiejś grupy społecznej znaczy jednocześnie postrzegać się w innym stadium cywilizacyjnym.

Castro-Goméz zaznacza, że w krajach latynoamerykańskich, podobnie jak istnieje bezpośrednia zależność między językiem i obywatelstwem, istnieje również relacja między sposobem mówienia i pisaniami a stosowaniem podręcznika *savoir-vivre*'u. Związki te są podstawą w konstrukcji nowoczesnych/kolonialnych wyobrażeń w całej Ameryce Łacińskiej. Według Castro-Goméza kulturę „odpowiedniego wyrażania się” uzyskano poprzez stopniowe zmiany zasad pisowni, mające na celu unikanie niezręcznych praktyk oralnych i barbarzyńskiego sposobu wyrażania się plebsu. Człowiek cywilizowany umie jeść, roz-

⁶ Pojęcie pola było bardzo krytykowane za przedstawianie obrazu rzeczywistości statycznej, dwuwymiarowej i posegregowanej. Niemniej jednak uważamy, iż znaczenie teorii pola polega na ograniczeniu specyficznych interesów istniejących w poszczególnych dziedzinach. Nawet Enrique Dussel [2006] stosuje tę figurę analityczną w swoich *20 tesis de política*.

mawiać, ubierać się i poruszać w sposób wyrafinowany, jego zachowanie odróżnia go zatem od klas popularnych, od hołoty, od innych...

Proces społecznej dystynkcji na latynoamerykańskich peryferiach odpowiada logice zachowań kolonialnych. Kolonializacja *czynu* wzmocniła kulturową zależność i symboliczną dominację państw rozwiniętych. Dlatego praktyki dyskursywne wyrażają nie tylko przymus geopolityczny, ale i ukryty konflikt między poszczególnymi narodami i ich wizjami świata.

Katedra marki i mekka towarów

Centrum handlowe jest miejscem skupiającym towary i znaki (logo i marki) hegemonicznej narracji. Proces jego powstawania Vattimo określił jako opanowanie i homogenizację naszej planety. Centrum handlowe stało się nie tylko katedrą marki, mekką towarów i świątynią kapitału, ale też najbardziej złowrogim wyrazem *pauper ante festum*. To wspólne miejsce imperialnych znaków i triumfalne źródło dóbr materialnych. Jego obecność i *raison d'être* tłumaczy potrzebę narzucania modeli, obrazów i dyskursywnych figur na horyzoncie współczesności. Zaczynając od Harrods'a, a na galeriach Lafayette skończywszy, wszędzie spotykamy obiekty dyskursywne.

Jean Baudrillard twierdzi, że społeczeństwo konsumpcyjne może być pojmowane jako zbiór znaków, gdyż dyskurs kształtowany jest przez przedmioty. Dla Baudrillarda system społeczny jest zatem zespołem znaków (denotacyjnych) i symboli (konotacyjnych) znajdujących się pod stałym napięciem. Podobnie jak Veblen, utrzymuje on, że dynamika konsumpcji jest logiką ostentacyjną i z tego względu również logiką dystynkcji. Baudrillard jest przekonany, że przedmiot (towar) łączy cztery logiki. Pierwsza z nich to funkcjonalna logika wartości użytkowej, rządzona użytecznością; druga to logika merkantylna oparta na wartości wymiany i regulowana przez rynek; trzecia logika ma wartość symboliczną i odnosi się do daru, do wzajemności i oznaczeń symboli; czwarta jest logiką znaku, która umacnia status i hierarchię, innymi słowy wyraża dystynkcję. Dlatego też Baudrillard analizuje konsumpcję dwuwymiarowo: w jej aspekcie symbolicznym oraz w procesie klasyfikacji i społecznej dystynkcji.

W społeczeństwie konsumpcyjnym, jak twierdzi Baudrillard, próbujemy kupić sobie szczęście; idea jednostki jest w tym wyobrażeniu kluczowa. Alienacja i konsumpcja tworzą autoreferencyjny system znaków. Jednostka przemie-

nia się w nośnik przedmiotów, dlatego też nieprzypadkowo Baudrillard zaznacza, że ciało staje się najpiękniejszym obiektem konsumpcji.

Pragnie również wykazać, że współczesne struktury produkcji/konsumpcji skłaniają podmiot do dwojakiemu sposobu użycia swojego ciała. Z jednej strony jest ono traktowane jako kapitał, z drugiej zaś jako fetysz. Ciało objawia się w sobie jako centralny obiekt narracji kapitalizmu, jego reappropriacja nie jest autonomicznym celem podmiotu, lecz normatywną zasadą hedonistycznej opłacalności. Dlatego też za bardziej wyobcowanych Baudrillard uznaje ekstrawagantów przykładających dużą wagę do estetyki i fizycznego piękna, niż tych wykorzystujących swe ciało jako siłę roboczą.

Ciało jest znakiem, a tym samym wyraża pewne różnice społeczne. Hegemoniczna narracja traktuje ciało jako ruchomy *billboard*, którego celem jest reklamowanie imperialnych znaków. Mówiąc językiem Baudrillarda, można by stwierdzić, że marki i logo nadają ciału *wartość dodaną*.

Według Naomi Klein, w ostatnich latach na całym na świecie dużo większe sumy zostały zainwestowane w reklamy niż w jakość produktów. Logo stało się obrazem firmy i chociaż nadal pozostaje znakiem, jego właściwości odróżniają je od podobnych elementów dyskursywnych. Logo i marka posiadają cechy semiotyczne określające *status*, aktywnie uczestniczą więc w procesie społecznej dystynkcji.

W centrum handlowym spotkać możemy imperialne znaki kolonialnego dyskursu (marki i logo międzynarodowego kapitału) oraz towary i produkty, które nie tylko definiują statusy społeczne, ale jednocześnie wyrażają strukturalną nierówność pomiędzy państwami. Paradygmatyka *czynu* jest ograniczona przez wzory dominacji i wyzysku narzucone geopolitycznie przez państwa zachodnie. Inaczej mówiąc, dynamika centrum handlowego wyraża logikę światowego rynku umacnianą przez gospodarczą asymetrię i polityczny brak równowagi.

Imperialne znaki firmowe towarów „postmodernistycznych” – jak nazywa je Lyotard⁷ – jawią nam się jako rezultat wzniesłego procesu społecznego wykańczania. Tymczasem ciekawe wydaje się również pytanie o „tajemnicę” ich

⁷ Dla Lyotarda [1998] postmodernizm jest czasem eklektyzmu kulturowego, to znaczy stopniem zerowym współczesnej kultury generalnej. Lyotard utrzymuje, że główne symbole (lud, rozum *etc.*) wielkich narracji zostały zniszczone, dlatego też pojawiają się nowe przedmioty dyskursywne (McDonald's), mające na celu rozpoznanie metanarracji. Ze swojej strony Enrique Dussel [2002] dodaje, że ta eurocentryczna wizja rzeczywistości jest niebezpieczna, gdyż pomija emancypacyjną rolę rozumu i prawdopodobieństwa rewolucji społecznej.

powstawania. Naomi Klein wykazała, że wielkie międzynarodowe firmy nie posiadają własnych fabryk, w których produkowałyby swoje wyroby, lecz zatrudniają podwykonawców dostarczających towary za niższą cenę. Praca wykonywana wcześniej w państwach zachodnich zintensyfikowała się w krajach peryferyjnych, stając się jednocześnie ich brzemieniem. Praca w *maquiladoras* – lub strefach produkcji na eksport, jak pisze Naomi Klein – jest kolejnym wyrazem *formy* produkcji nowoczesnego, neokolonialnego i kapitalistycznego systemu-świata, który nie tylko pochłania zobiektywizowaną pracę mieszkańców peryferii, ale także ich zasoby i surowce, nie wspominając nawet o powodowanym przy tym ekocydzie.

Neoliberalny sofizmat sugeruje, że *maquiladoras* przyczyniają się do rozwoju społeczno-ekonomicznego krajów pogrążonych w biedzie; tymczasem rzeczywistość pokazuje, że to właśnie ten typ fabryk wpływa na pogłębianie przepaści pomiędzy bogatymi i biednymi. Relacje centrum–peryferie są nadal obecne w dynamice kapitału, zaś kolonizacja władzy jest związana z rozwojem systemu-świata. Jak stwierdza Wallerstein [2003: 119], pewne *jest to, że kapitalizm historyczny nadal jest systemem bardzo zróżnicowanych rekompensat, zarówno jeśli chodzi o klasy, jak i o geografię.*

W *maquiladoras* produkowane są w bólu, a nieraz i we krwi⁸, przedmioty dyskursywne kolonialnej narracji: postnowoczesne towary. *Maquiladora* jest fundamentalną i zarazem „ukrytą” – podobnie jak „wartość” towaru – częścią międzynarodowych firm. W tym sensie stwierdzamy – wykraczając już poza teorię Baudrillarda – że istnieje pewna logika dodana do przedmiotu (towaru), i jest to dynamika strukturalnej asymetrii. Za sklepowymi witrynami i za markami produktów odnajdujemy nie tylko proces obiektywizacji żywej pracy, ale także historyczną praktykę materialnego wyzysku peryferii przez centrum.

13 lutego 2006 roku, podczas *Innej Kampanii*, podkomendant Marcos odwiedził wieś San Miguel Tzinacapan w gminie Cuetzalan, w Puebli, w Meksyku, gdzie wysłuchał głosu ofiar neoliberalnego systemu kapitalistycznego. Pracownicy *maquiladoras* ujawnili niesprawiedliwość, przemoc i nadużycia, których są przedmiotem przez *principium oppressionis* klasy dominującej. Marcos wskazał relację pomiędzy przedmiotami-towarami dyskursu kapitalistycznego

⁸ Na porządku dziennym są skargi składane przez maltretowanych psychicznie i fizycznie pracowników *maquiladoras*. Warto przeczytać *Tehuacán la capital de los jeans* („Tehuacán stolica dżinsów”) J.R. Cuevasa, [w:] „Masiosare dominical”, dodatku to meksykańskiej gazety „La Jornada”, 29 czerwca 2001.

i bólem pracowników, a przez nią również obiektywizację wartości, jaką znajdujemy w imperialnych znakach: *Kiedy kupujemy na przykład spodnie, nie widzimy, co się stało. W tych spodniach nie jest zapisana historia wyzysku, którą opowiedzieli nam nasi koledzy i koleżanki. Nie ma ponaddwunastogodzinnych dni roboczych, nie ma upokorzenia ze strony szefów czy zarządców. Za wyzysk, którego są ofiarami, pracownicy dostają tylko niewielkie wynagrodzenie. I to tu właśnie znajduje się pułapka systemu. Pojawiają się produkty, a nie widać tego, kto je wyprodukował, tego, kto cierpiał, żeby je wytworzyć. Przede wszystkim zaś nie widać, do kogo trafiają pieniądze, które na te spodnie wydajemy. Na pewno nie do tych, którzy wyprodukowali te towary, nie do koleżanki, kolegi, którzy szyli te spodnie, którzy je ufarbowali i przykleili etykietkę. To do właściciela firmy trafiają nasze pieniądze. I w najlepszym wypadku dowiemy się, że jest on jednym z tych wielkich polityków lub jednym z krewnych tych wielkich polityków, którzy w dolinie Tehuacán noszą nazwisko Gil. I co najwyżej, gdy zdrapiemy te nazwiska, odkryjemy, że za nimi kryją się wielkie przedsiębiorstwa z innych państw. W tych spodniach zapisana jest historia, przykryta warstwą koloru w momencie, gdy zabarwiono je na niebiesko. Tą samą farbą zanieczyszczono później wodę w dolinie Tehuacán, co dotknęło indiańskie wioski i ludność, która od tej wody zależy. W godzinie, w której tracą wodę i ziemię, mieszkańcy muszą emigrować do Stanów Zjednoczonych i tam szukać pracy. Przemierzają pieszko wielkie miasta Stanów Zjednoczonych i widząc na wystawie spodnie z wyeksponowaną północnoamerykańską marką i ceną w dolarach, wiedzą, że zostały wyprodukowane przez kogoś z rodziny [...]. Wyobraźcie sobie, że każdy towar przemienia się w agitatora i zaczyna krzyczeć, że w tym kraju nie ma sprawiedliwości [...]. W każdej parze dżinsów przekazywana jest historia nie tylko wyzysku, ale i buntu, który rozpoczął się w lutym 2006 w Altepeixi, i razem z innymi ruchami oporu, które powstały w pozostałych częściach kraju, oświecił Meksyk i dał lekcję miłości najpiękniejszej, jakiej doznały te ziemie: miłości tego, który walczy razem z innymi, żeby wszyscy mieli sprawiedliwość, demokrację i wolność⁹.*

⁹ H. Bellinghausen, *Respalda el delegado Zero las luchas de los trabajadores de maquiladoras* („Wsparcie delegata Zero dla walk pracowników maquiladoras”), „La Jornada”, wtorek, 14 lutego 2006, Meksyk.

Hegemoniczna nowoczesność i proces wykluczenia

Michel Foucault sugeruje, że nowoczesność nie powinna być rozważana jako emancypacja, lecz jako inna forma represji, której *modus operandi* jest stałym zaprzeczeniem zdeterminowanej otwartości na inność (*alterité*)¹⁰. Dla Foucaulta każdy dyskurs jest wpisany w ciąg praw, które wywierają na niego presję, oddziałują i kierują nim. Dlatego też wytwarzanie dyskursu jest kontrolowane we wszystkich społeczeństwach.

Nowoczesny dyskurs przeszyty jest stosunkami władzy, które umacniają trzy specyficzne systemy wykluczenia: to, co zakazane; diametralne przeciwieństwo pomiędzy rozumem i szaleństwem oraz manichejską wizję zależności między prawdą i fałszem. Ponadto proces dyscyplinowania jest kluczowy dla porządku tego dyskursu (*ordre du discours*).

W nowoczesnych wyobrażeniach dyscyplina i władza są ze sobą nierozdzielnie związane, ponieważ materializują się w kontroli nad duchem i ciałem. To dlatego Foucault rozróżnia dwa typy biowładzy: anatomopolitykę, która odnosi się do ciał ludzkich, oraz biopolitykę, reprezentowaną w kontroli populacji, terytoriów, przestrzeni publicznej *etc.* Podążając za Foucaultem, możemy utwierdzić się w przekonaniu, że dyscyplina nie tylko kontroluje ciała, przestrzenie i czas, ale ponadto legitymizuje porządek dyskursu (*police discursive*). Istnienie zdyscyplinowanego społeczeństwa jest imperatywem nowoczesnych form dominacji i wyzysku¹¹.

Henri Lefebvre rozważał przestrzeń w podobny sposób, w jaki Marks rozważał produkcję towarów, to znaczy że każdy produkt lub konstrukcja zawiera, ale i ukrywa, historyczne stosunki społeczne. Dla François Chesnais i Claude'a Serfatiego historia kapitalizmu pokazuje, iż burżuazja nie konstruuje przestrzeni tylko w zależności od swoich potrzeb ekonomicznych, ale także w celu politycznym; aby klasa robotnicza nie znalazła, w koncentracji przestrzeni, siły niezbędnej do emancypacji.

¹⁰ Dla Foucaulta szaleństwo jest pierwszym dyskursem zanegowanym przez nowoczesność. Rok 1656 był według niego znaczącą datą w nowoczesnych wyobrażeniach, gdyż to wówczas ukończono budowę głównego paryskiego szpitala psychiatrycznego. Szaleństwo zostało wykluczone i odseparowane od dyskursywnej narracji. Nasze zdanie różni się jednak w tym miejscu od zdania Foucaulta, gdyż pierwszą figurą zanegowaną przez nowoczesność był *Indianin* z roku 1492 [Dussel 1994].

¹¹ W rozdziale XII *Kapitału*, zatytułowanym *Podział pracy i manufaktura*, Marks przeanalizował zależność pomiędzy kontrolą i dyscyplinowaniem kapitalistycznej *formy*.

Z punktu widzenia swojego „materializmu historyczno-geograficznego” David Harvey argumentuje, że chociaż nowoczesność i postnowoczesność są sobie przeciwstawne, istnieje między nimi pewna ciągłość, gdyż nawet jeśli po roku 1973 nastąpiły w kapitalizmie jakieś zmiany, logika zysku (wartość dodana) i tendencja do kryzysu są nadal takie same. Dla Harveya przejście od „fordyzmu” do „reżimu elastycznej akumulacji” było kluczowe w procesie transformacji czasoprzestrzennej, dlatego też w centrach handlowych, w których króluje moda, dynamika kapitału wyraża się w tym, co chwilowe, efemeryczne, ulotne i rozproszone w obrazach. Nawet jeśli w czasie i przestrzeni zachodzą zmiany, reprodukcja kapitalistycznej *formy* pozostaje ta sama. Wydawałoby się, że dla Harveya nowoczesność i postnowoczesność leżą na jednej prostej o dychotomicznych kategoriach estetycznych i kulturowych.

W centrach handlowych zachodzą procesy dyscyplinowania i kontroli społecznej. Ich organizacja przestrzenna jest dokładnie zaplanowana, a poszczególne strefy, jak na przykład restauracyjna (a w niej zarówno fast foody, jak i eleganckie lokale), znajdują się w wyznaczonych miejscach. Terytorium, jak nadmieniał Foucault, powinno być uporządkowane zgodnie z zasadami normatywnymi, które zapewniają regularność dyskursu. To stosunki władzy wyznaczają „porządek rzeczy i dyskursu”. Odwiedzając centrum handlowe, możemy zauważyć – narzuconą przed kapitał – specyficzną organizację czasoprzestrzenną. Praktyki dyskursywne powstające między podmiotami w centrach handlowych Ameryki Łacińskiej są podyktowane przez wzory władzy kolonialnej. *Mall* konsoliduje hegemoniczny opis dominacji, przyczynia się do macdonaldyzacji społeczeństwa i pogłębia ujednoczenie planety.

Ruchy oporu i walki przeciw tym formom dominacji powinny być analizowane i wyrażane w projektach politycznych [Fanon 1985], etycznych [Dussel 2003] oraz epistemicznych [Santos 2003] społecznej transformacji. Nieufność wobec „jedynej myśli” wymaga wysiłku indywidualnego i kolektywnego, dlatego też nasz horyzont ontologiczny, egzystencjalny i gnoseologiczny musi znaleźć się *ponad* wyzwoleniem społecznym.

Z okopów bólu ofiary kapitału wyzywają na pojedynek imperialne znaki; francuska Konfederacja Chłopska (*Confédération paysanne*) pokazała, że w tym kontekście nawet fakt jedzenia przybiera formę aktu politycznego¹², ruch

¹² 12 sierpnia 1999 r. w Millau na południu Francji grupa chłopów zakłóciła budowę restauracji McDonald's [Martínez Andrade 2004].

altermondialistyczny udowodnił, że nawet organizacja pociąga za sobą momenty ludyczne, natomiast Indianie zapatyci nauczyli nas, że nawet powstanie jest imperatywem etycznym, żywym, godnym. Zerwanie z horyzontami cywilizacyjnymi i mitami kolonialnymi musi być wymogiem politycznym i epistemicznym. Zbuntowana godność uciśnionych i nadzieja „wyklętego ludu ziemi” mobilizują nas do dalszej walki.

Teoretycy władzy, zarówno ci z centrum, jak i kolonizowani intelektualiści z peryferii, zaproponowali termin „postkolonizacja”, odwołujący się do okresu historycznego, w którym została pokonana okupacja i dominacja terytorialna jednego narodu nad drugim¹³. Tymczasem poprzez postkolonizację – jak mówi Walter Mignolo – należy rozumieć nie zniknięcie, ale mutację i transformację wzorów wyzysku, dominacji i kontroli. Mimo że narody wyrażają suwerenność w swych konstytucjach, kolonizacja nadal jest zjawiskiem determinującym logikę stosunków społecznych.

Zamiarem analizy symboliczno-kulturowej kolonizacji jest wykazanie, że za projektem neoliberalnym stoi dyskurs zachodniej i imperialnej kontroli. Proponuje on *proces cywilizacyjny* [Dussel] jako metę do osiągnięcia w sensie fizycznym, ontologicznym i lingwistycznym. Marokański myśliciel Mahdi Elmandjra ostrzega wręcz przed niebezpieczeństwami tej wojny cywilizacyjnej. Projekt kolonizacji przekazywany jest z centrum władzy przez ideologiczne mechanizmy kontroli/dominacji, jak np. radio, telewizję, Internet, i interioryzowany przez młodzież krajów peryferyjnych, która pragnie poczuć własne uczestnictwo w procesie cywilizacyjnym¹⁴.

Cielesność i socjalizacja

Refleksja nad cielesnością przez wieki była nieobecna w zachodniej myśli filozoficznej. Jak twierdzi Enrique Dussel, antropologiczny dualizm świata helleńskiego, z charakterystyczną dla siebie pogardą dla ciała, wrażliwości, pasji

¹³ Taką ideę sugeruje np. teza broniona przez Antonia Negriego i Michaela Hardta [2002].

¹⁴ Prywatna telewizja oraz kablówka zyskały wielu konsumentów właśnie dzięki młodzieży. Czasopismo wenezuelskie „Producto 20” przeprowadziło badanie wśród młodych pomiędzy 18. i 24. rokiem życia, które wykazało, że z 9 najczęściej oglądanych programów, 7 jest nadawanych przez telewizję kablową. Najczęściej wskazywane były programy *Sony Entertainment*, *Mtv Music*, *Seinfeld* oraz *Warner Channel*, wszystkie wyprodukowane i emitowane w Stanach Zjednoczonych.

i seksualności, przeniknął do tradycji gnostyczo-rzymskich, objawił się w manicheizmie łacińskim, wśród Katarów, a także u Kartezjusza (*ego* odcieleśnione) i Kanta. Dlatego też Dussel stwierdza: *to, co empiryczne, cielesne lub apetyczne, będzie dla Kanta „patologiczne”, gdyż człowiek należy do „dwóch światów”: świata duchów oraz świata dusz i ciał. Dualizm ten leży u podstaw racjonalistycznych „formalizmów”, powodując ignorancję cielesności i ekonomiki* [2003: 47]. Dlatego właśnie niezbędne jest pogłębienie refleksji na temat społecznych aspektów cielesności.

Cielesność powinna być analitycznie uznawana za podstawę stosunków społecznych. Bez popadania w empiryzm myślimy, że analiza cielesności może nasunąć nowe pytania nie tylko w dziedzinie filozofii, ale także w myśli społecznej. Ciało jest nośnikiem nie tylko komórkowych procesów filogenetycznych, ale i kulturowych historii. Aby podać przykład „pozornie” niewiele znaczący: co innego znaczy w Europie być Maghrebczykiem, a co innego Szwajcarem, podobnie jak nie to samo znaczy być Lacandonem czy Mapuchem, a Kreolem¹⁵ w Ameryce Łacińskiej.

W analitycznych ramach filozofii percepcji zaproponowanej przez Maurice’a Merleau-Ponty’ego, pojęcie *a priori corporal* odnosi się do kapitału somatycznego determinującego specyficzne miejsce wypowiedzi. A zatem, reasumując: jesteśmy ciałem, które jako organizm naznacza i jest naznaczane przez procesy społeczne.

Theodor W. Adorno w swej filozofii negatywnej zakładał, że *nie ma bytu bez istnień*, że ontologia potrzebuje fundamentów faktycznych lub ontycznych, aby myśleć o „bycie”. Dlatego też analiza hegemonicznej cielesności jest warunkiem *sine qua non* w studiach nad kolonializmem. Panująca cielesność jest estetycznie uznana w obowiązującym systemie, tj. wyraża to, co piękne i atrakcyjne, w opozycji do wszystkiego, co brzydkie, nieprzyjemne i groteskowe. Sigifredo Marín [2006: 8] pisze: *współczesne debaty przywołują, explicite lub implicite, ciało i jego reprezentacje. Zarówno na ulicy, jak i w telewizji można wyczuć dyktaturę kanonów piękna i estetyki ciała, które strukturyzują (jednocześnie de-strukturyzując) naszą subiektywność.*

W kolonialnym kontekście peryferii kapitał cielesny osób białych jest dużo większy niż kapitał metysów, czarnych czy Indian. W stratyfikacji somatyczno-

¹⁵ Lacondoni i Mapuche to nazwy indiańskich plemion w Meksyku i Chile. Kreolami (*Criollos*) określa się ludność pochodzenia hiszpańskiego urodzoną w Ameryce Łacińskiej (przyp. tłum.).

-rasowej biały zajmuje uprzywilejowane miejsce wypowiedzi. Miejsce, w którym powstaje dyskurs, zdeterminowane przez *a priori corporal*, jest podstawą społecznych relacji peryferii. Uczucie cielesności i jej tożsamości z bytem znajduje na Zachodzie swój ostateczny wyraz w filozofii litewsko-francuskiego myśliciela Emmanuela Lévinasa. W *Humanizmie drugiego człowieka* filozof doprowadził do ekstremum teorię Merleau-Ponty'ego mówiąc, że *ciało jest również przedstawicielem bytu* [2001a: 33]. Lévinas jednak na tym nie poprzestał – założył, że jeśli ciało jest przedstawicielem bytu, ten sam byt przejawia się tylko i wyłącznie w twarzy. *Oblicze posiada jakiś sens nie ze względu na swoje relacje, ale ze względu na siebie samo* [2001b: 87]. W tym znaczeniu „twarz” jest nośnikiem wiedzy, manifestacją całości. O tak ogromnym zbiorze informacji fenotypicznych, genetycznych, somatycznych, a nawet ontologicznych, Lévinasowi nie pozostało nic innego, jak tylko powiedzieć: *twarz jest przedstawieniem istnienia jako istnienia, swoją osobistą prezentacją* [2001b: 87].

Twarz jest przede wszystkim miejscem, w którym „ja” nabiera świadomości własnej odmienności. Po cytacie, jak ten powyżej, dziwna wydaje się wizja otwartości na inność (*alterité*) wyrażona z pozycji uprzywilejowanej. Lévinas wychodzi od ontologii zachodniej i renesansowej, w której człowiek jest biały, cywilizowany, jest chrześcijaninem. Ponadto, jak twierdzi Enrique Dussel, Lévinas *nigdy nie myślał, że 'innym' mógłby być Indianin, Afrykańczyk, Azjata* [Mignolo 2001: 29]. Dla europejskiej ontologii Lévinasa innym jest tylko i wyłącznie semita.

Jeśli rzeczywiście „innym” jest Latynoamerykanin, Afrykańczyk, kolonizowany, biedny, uciśniony, „wyklęty” i jeśli byt wyraża się przez oblicze, co zatem mówi nam twarz tego radykalnie „innego”? Odpowiedź podsuwa Enrique Dussel [2001: 65]: *Oblicze innego, przede wszystkim biednego i uciśnionego, wyraża najpierw lud, a dopiero po nim – pojedynczą osobę. Indiańska twarz poorana zmarszczkami pięciusetletniej pracy, hebanowe oblicze afrykańskiego niewolnika, oliwkowa twarz Hindusa, blade oblicze Chińczyka są wybuchem historii, ludu [...] Każda niepowtarzalna twarz, niezgłębiona tajemnica niepodjętych jeszcze decyzji, jest obliczem płci, pokolenia, klasy społecznej, narodu, grupy kulturowej, wieku historii.*

Pierwszym widocznym przekazem twarzy jest rasa – dla Anibala Quijano jedna z głównych osi wzorca światowej władzy kapitalistycznej, kolonialnej/nowoczesnej i eurocentrycznej. Idea rasy jest bezpośrednio związana ze

społeczno-historycznym podziałem pracy: biały jest opłacanym pracownikiem, wszystkie pozostałe rasy, gorsze dla europejskiej wspólnoty, nie są godne stałej pensji. Te rasy przez kolor skóry wyrażają swoje przeznaczenie: służbę. Stąd popularne powiedzenie: *pracować jak czarny, lecz żyć jak biały*.

Analiza hegemonicznej cielesności w Ameryce Łacińskiej pozwala zaobserwować interioryzację kanonów piękna oraz recepty na to, co może być uznane za estetyczne w kontekście postępującej kolonizacji. Rasa, ciało i twarz determinują stosunki społeczne peryferii¹⁶, dlatego też uważamy za nieuniknione wprowadzenie do dyskusji pojęcia „kapitału cielesnego”. Jako centralny element kolonizacji nie tylko władzy, ale i czynu, w Ameryce Łacińskiej kapitał cielesny konfiguruje i podtrzymuje stosunki społeczne, które powstają, utrwalają i reprodukują się w asymetrycznym kontekście władzy i nierówności społecznych.

Jako narzędzie konceptualne, odpowiednio skontekstualizowany kapitał cielesny pozwala odsłonić geopolityczne cechy stosunków na latynoamerykańskich peryferiach. Przez kapitał cielesny rozumiemy zatem cechy fenotypiczne i rysy somatyczne, które determinują miejsce wypowiedzi w stosunkach społeczno-kulturowych. W ten sposób kapitał cielesny ogranicza, rozróżnia, klasyfikuje i umożliwia *habitus* aktora.

Do konceptu socjalizacji możemy zbliżyć się, definiując go jako zespół form i postaw jednostek w relacjach z ich społeczno-kulturowym otoczeniem. Socjalizacja implikuje konflikty między jednostkami i ich wizjami świata. Stosunki społeczne – władzy – nie są oderwane od dynamiki kapitału, gdyż sam kapitalizm jest specyficznym stosunkiem społecznym. Dlatego właśnie socjalizacja implikuje kryzys i sprzeczność, a jednocześnie urzeczowienie.

Specyficznymi miejscami socjalizacji klas średnich, a zwłaszcza młodzieży, są dziś dyskoteki i bary, a przed wszystkim centra handlowe kultury północnoamerykańskiej. W miejscach tych dominuje logika kolonialna, determinująca interakcje podmiotów. Aby uzyskać prawo wstępu do tego typu lokalu, nie wystarczą pieniądze. Należy odpowiadać zachodniemu modelowi estetycznemu – w „prestżowej” dyskotece spotkamy nastolatków rasy białej lub metysów, których kolor skóry nie jest zbyt ciemny. W ten sposób rasa (kolor skóry) jest zawsze obecna w socjalizacji peryferii. Fernando Coronil [2000: 97] pisze: *ide-*

¹⁶ Fanon [1995] przeprowadził badanie nad stosunkami powstającymi w kontekście kolonialnym. Dla niego relacje somatyczne są determinujące nie tylko w *habitusie* podmiotów, ale i w konfiguracji społecznej i symbolicznej grup.

ał równości rasowej został wymazany przez rosnącą segregację i dyskryminację, włączając w to wydarzenia codzienne, które pokazują, w jaki sposób granice rasowe się redefiniują, jak na przykład wykluczenie osób o ciemniejszym odcieniu skóry z dyskotek klas średnich i wyższych. Zdobycie prestiżu na peryferiach, poza przynależnością do odpowiedniej klasy społecznej i byciem wyplacalnym, wymaga, po pierwsze, kapitału cielesnego, a po drugie symbolicznego, który pozwala upodobnić się do hegemonicznego stereotypu kolonialnego.

W krajach peryferyjnych, zgodnie z logiką narzuconą przez kapitalizm doby globalizacji, centra handlowe zaczęły stawać się uprzywilejowanym miejscem socjalizacji. To tam właśnie obserwujemy wzory wykluczenia i kolonizacji z największą wyrazistością. To w tych miejscach panują koncepty tak bliskie kapitalizmowi, jak moda, aktualne tendencje kulturowe czy bardziej ogólnie: idea nowości.

W pierwszej połowie XX wieku, jeszcze przed pojawieniem się centrów handlowych, Walter Benjamin przepowiedział potrzebę stworzenia miejsca, przestrzeni handlowej, która połączyłaby wielką różnorodność towarów. Dzisiaj, na początku XXI wieku, możemy zaobserwować, że w centrum handlowym współżyją wielkie marki, międzynarodowe sieci oraz różnego rodzaju kulturowe imperia. Centrum handlowe jest świątynią konsumpcji, natomiast towar – nowym złotym cielcem.

W centrach handlowych młodzi ludzie zdobywają prestiż – jednym z jego symboli jest markowa odzież. Moda, według semiologa Rolanda Barthes'a, jest złożonym systemem; każda część ubrania jest znakiem lub przesłanką pewnych treści. Logo marki jest sygnałem statusu. Zgodnie z tą logiką Naomi Klein wzmiankuje, że konsumenci w Ameryce Północnej kupując odzież, nie tyle szukają ubrań, aby zaspokoić swoje potrzeby, ile szukają marki lub nazwiska projektanta, a zatem prestiżu. Jak łatwo zauważyć, dla konsumenta najważniejsze jest logo.

Praktyki dyskursywne nigdy nie są neutralne. W przypadku peryferii odpowiadają one zazwyczaj wzorom kolonizacyjnym, wielkie międzynarodowe firmy handlowe zawłaszczają ziemie, ale też złudzenia i nieszczęścia ich mieszkańców. Nie wolno zapomnieć o tym, że Shell jest zamieszany w zabójstwo przywódcy plemienia Ogoni w Nigrze, który przeciwstawiał się polityce firmy, ani o tym, że Nike ma podpisane umowy ze środkowoamerykańskimi *maquila-*

doras i wykorzystuje dzieci do pracy w fabrykach, ani też o tym, że Pepsi wspiera dyktatury, na przykład tę w Nigerii [Klein 2004].

Centrum handlowe jest miejscem rozwoju kolonizacji, przestrzenią symboliczną i zorientowaną na konsumpcję. Współżyją w nim różnorodne towary i usługi: żywność, gry wideo, kino, odzież, sprzęt elektroniczny, banki, kafejki internetowe itp., wszystkie związane z *American way of life* [Ritzer 1997]. Podążając za Marksem, możemy stwierdzić, że towar odzwierciedla przede wszystkim szczególny typ asymetrycznej relacji społecznej nie tylko między podmiotami, które tworzą społeczeństwo, ale również między różnymi krajami. Stosunki społeczne powstałe w dyskotecie czy w centrum handlowym odpowiadają rozwojowi kapitalistycznej *ekonomii-świata*, czyli innymi słowy projektom międzynarodowych firm – prawdziwych panów systemu-świata.

Dlatego właśnie w Ameryce Łacińskiej możemy obserwować znaczenie Kreoli, ich przewagę ekonomiczną, uprzywilejowane miejsce w środowisku intelektualnym i w aktywności społecznej. Ich prestiż umacnia się dzięki istnieniu pozostałych grup rasowych: Metysów, Indian, Czarnych. Grupy białych (Kreoli) w Ameryce Łacińskiej doświadczają tzw. podwójnej świadomości¹⁷; żal niebycia Europejczykami miesza się u nich z dumą, że nie należą do gorszej rasy. Ta idea najpełniej pozwala nam zrozumieć kolonizację czynu.

W krajach latynoamerykańskich istnieje wiele pejoratywnym terminów na określenie Indian oraz „niższej” kultury popularnej. I tak, *naco* lub *cholo* to osoba rasowo zbliżona do fizjonomii rdzennych mieszkańców tych ziem lub też osoba odznaczająca się *habitusem* klas popularnych.

W kolonialnych społeczeństwach Ameryki Łacińskiej istnieje szczególny rodzaj *apartheidu*, to znaczy mamy tam do czynienia z formą segregacji opartą na cechach somatycznych, ekonomicznych i kulturowych. Przykładem niech będą obcokrajowcy i Kreole żyjący w zamkniętych, chronionych dzielnicach, korzystający z prywatnej opieki zdrowotnej oraz uczęszczający do szkół i na uniwersytety o wyższym niż inne statusie. *W koloniach infrastruktura ekonomiczna jest jednocześnie superstrukturą. Przyczyna jest skutkiem: jest się bogatym, bo jest się białym, jest się białym, bo jest się bogatym*, wyjaśnia Franz Fanon [1985: 23].

¹⁷ Pojęcie ukute przez W.E.B. Du Bois [1990].

Wyzwolenie peryferii jest warunkiem *sine qua non* zarazem politycznym, jak i etycznym. Może się ono dokonać przez *antropofagie*¹⁸ zachodnich praktyk dyskursywnych, czyli przez asymilację rewolucyjnej siły rozumu. Jak podkreśla Eduardo Galeano [1983: 11]: *Nie sposób jednak osiągnąć cel, gdy odrzuca się jedyne środki, które do niego prowadzą. Kto sprzeciwia się wyzwoleniu Ameryki Łacińskiej, przekreśla jedyną możliwość naszego odrodzenia i tym samym akceptuje obecny stan rzeczy.*

Procesy społeczne przenikane są przez stosunki władzy, która, jak podkreślał Foucault, nie jest metafizyczną całością, lecz społeczną relacją skonstruowaną historycznie. Poprzez władzę tworzymy pewne dyskursy, natomiast negujemy lub wykluczamy inne. Dlatego właśnie istnieją dyskursy hegemoniczne i antyhegemoniczne, z których te pierwsze są skonfigurowane przez praktyki społeczno-indywidualne, zapewniające *continuum* dyskursu, podczas gdy dyskursy antyhegemoniczne prowokują przewroty.

Logika hegemonicznego dyskursu jest ściśle związana z dynamiką kontroli, dominacji i wyzysku. Jej *telos* ontologiczny, kulturowy lub epistemiczny jest geopolitycznie naznaczony przez nierówności strukturalne zrodzone u zarania XVI wieku. Stosunki władzy materializują się nie tylko w *habitusie* lub praktykach, indywidualnych lub społecznych, ale także w znakach lub przedmiotach dyskursywnych. Stąd nasze zainteresowanie krytyczną analizą symbolu imperializmu: centrum handlowym.

Wnioski

Centrum handlowe jest dyskursywnym elementem hegemonicznej narracji kolonialnej, ponieważ z jednej strony uczestniczy w symbolicznej konfiguracji społecznych wyobrażeń, z drugiej zaś konsoliduje wpływ ponadnarodowego kapitału na życie codzienne jednostek. Społeczeństwo konsumpcyjne przedstawia się jako nasz podstawowy obowiązek w świecie wysoko rozwiniętym, demokratycznym, a przede wszystkim cywilizowanym. Aktorzy społeczni nie są *tabula rasa*, lecz złożonym zbiorem sytuacji, wydarzeń i faktów, w tym sensie – jak zaznaczał Bourdieu – są historią wcieloną. Znaczenie konceptu *habitus* po-

¹⁸ Pojęcie to zostało zapożyczzone od Harolda de Campos [2000], aby odnieść się do antyhegemonicznego *logos* stworzonego przez ofiary nowoczesności.

lega na ukazaniu warunków materialno-subiektywnych oraz ich wpływu na czyny jednostek. Uważamy, że wkład Foucaulta i Bourdieu pozwala nam rozpoznać i uznać obecność struktur władzy w wyobrażeniach społecznych.

Oczywiste jest, że nie podejmujemy tu próby wyjaśnienia sytuacji latyno-amerykańskiej poprzez teorie społeczne tak dalekie od naszej rzeczywistości. Wręcz przeciwnie, pragniemy tak skontekstualizować geopolitycznie narzędzia analityczne (koncepty i kategorie), aby zdemaskować, wyciągnąć na światło dzienne mechanizmy kontroli, władzy i dominacji hegemonicznych dyskursów. Opieramy się na dorobku takich teoretyków, jak Frantz Fanon, Enrique Dussel czy Anibal Quijano, aby wyjść poza krąg myśli i perspektyw eurocentrycznych.

Ameryka Łacińska musi uznać swą zależność kulturową i ślady pozostawione przez kolonizm, aby skonkretyzować wyzwolenczą walkę we wszystkich wymiarach i osiągnąć prawdziwy status ontologiczny. Ból ofiar nie jest abstrakcyjny, jest owocem *praxis* rzeczywistej dominacji.

Wyzwolenie pociąga za sobą nie tylko zerwanie z hegemonicznym światopoglądem, ale także prawdziwe uznanie innych wizji świata. Nie powinno się ono jednak dokonywać w akcie „uniżenia” (*kenosis*), łaskawego „oddania głosu” wyklętemu ludowi ziemi, jak to sugerują niektóre perspektywy, lecz poprzez symetryczną komunikację między ludźmi.

Bibliografia

- Adorno Theodor, 1984, *Crítica cultural y sociedad*, Madrid.
- Adorno Theodor, 1986, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa.
- Barthes Roland, 2005, *System mody*, przeł. M. Falski, Kraków.
- Baudrillard Jean, 1986, *Amérique*, Paris.
- Baudrillard Jean, 2002, *Crítica de la economía del signo*, México.
- Baudrillard Jean, 2003, *El sistema de los objetos*, México.
- Baudrillard Jean, 2006, *Spoleczeństwo konsumpcyjne*, przeł. S. Królak, Warszawa.
- Berardi Franco, 2003, *La fábrica de la infelicidad*, Madrid.
- Benjamin Walter, 2002, *PARIS: Capitale du XIX siècle*, Paris.
- Bourdieu Pierre, 1990, *Sociología y cultura*, México.
- Bourdieu Pierre, 2006, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądowniczej*, przeł. P. Biłos, Warszawa.
- Campos Haroldo de, 2000, *De la razón antropofágica y otros ensayos*, México.

- Castro-Gómez Santiago, 2000, *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la „invención del otro”*, [w:] *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires.
- Chesnais François, Serfati Claude, 2003, *Les conditions physiques de la reproduction social*, [w:] *Capital contra nature*, Paris.
- Coronil Fernando, 2000, *Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo*, [w:] *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires.
- Du Bois W.E.B., 1990, *The Souls of Black Folk*, New York.
- Dussel Enrique, 1994, *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del „mito de la modernidad”*, La Paz.
- Dussel Enrique, 2001, *Filosofía de la liberación*, México.
- Dussel Enrique, 2002, *Posmodernidad y transmodernidad*, México.
- Dussel Enrique, 2003, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid.
- Dussel Enrique, 2006, *20 tesis de política*, México.
- Elmandjra Mahdi, 2004, *Humiliation. A l'ère du méga-impérialisme*, Casablanca.
- Esquivel L., 2006, *El boom de los centros comerciales*, www.soyentrepreneur.com/chispazos/chis10044.htm.
- Fanon Frantz, 1962, *Algeria zrzuca zasłonę*, przeł. Z. Szymański, Warszawa.
- Fanon Frantz, 1985, *Wyklęty lud ziemi*, przeł. H. Tygielska, Warszawa.
- Fanon Frantz, 1995, *Peau noire, masques blancs*, Paris.
- Foucault Michel, 2002, *Porządek dyskursu*, przeł. M. Kozłowski, Gdańsk.
- Galeano Eduardo, 1983, *Otwarte żyły Ameryki Łacińskiej*, przeł. I. Majchrzakowa, M. Majchrzak, Kraków.
- Harvey David, 1998, *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires.
- Klein Naomi, 2004, *No logo*, przeł. H. Pustuła, Izabelin.
- Lefebvre Henri, 1977, *Critique de la vie quotidienne I*, Paris.
- Lévinas Emmanuel, 2001a, *Humanismo del otro hombre*, México.
- Lévinas Emmanuel, 2001b, *La huella del otro*, México.
- Liotard Jean-François, 1998, *Postmodernizm dla dzieci*, przeł. J. Migasiński, Warszawa.
- Liotard Jean-François, 2000, *La condición posmoderna*, Madrid.
- Marks Karol, 1950, *Kapitał*, Warszawa.
- Marin Sigifredo, 2006, *Pensar desde el cuerpo*, México.

- Martínez Andrade Luis, 2004, *Fenómeno underground. Tesis para obtener el grado de Licenciatura en Sociología*, BUAP, México.
- Martínez Andrade Luis, 2008, *La reconfiguración de la colonialidad del poder y la construcción del Estado-Nación en América Latina*, „Les Cahiers ALHIM”. *Amérique Latine Histoire et Mémoire*, no. 15, Université Paris 8, s. 15–28.
- Merleau-Ponty Maurice, 1998, *Phénoménologie de la perception*, Paris.
- Mignolo Walter, 2001, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires.
- Negri Toni, Hardt Michael, 2005, *Imperium*, przeł. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, Warszawa.
- Quijano Aníbal, 1998, *La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana*, [w:] *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*, Caracas.
- Quijano Aníbal, 2000, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, [w:] *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires.
- Quijano Aníbal, 2001, *Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina*, [w:] *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires.
- Ritzer George, 1997, *Makdonaldyzacja społeczeństwa*, przeł. L. Stawowy, Warszawa.
- Santos de Sousa Boaventura, 2003, *Conhecimento prudente para uma vida decente*, Porto.
- Vattimo Gianni, 1998, *La sociedad transparente*, Barcelona.
- Vázquez Montalbán, 2000, *Marcos: el señor de los espejos*, México.
- Veblen Thorstein, 2008, *Teoria klasy próżniaczej*, przeł. J. Frentzel-Zagórska, Warszawa.
- Wallerstein Immanuel, 2003, *Impensar las ciencias sociales*, México.

**THE SHOPPING MALL AS PARADIGM
OF THE NEOCOLONIAL DISCOURSE.
RACISM AND POWER IN LATIN AMERICA**

Summary

This text aims to show the links between the logic of capital and the process of neocolonialism in South America. The origins of the creation of the myths and models that determine peripheral societies “way to do and act” go back to the 16th century. Progress and development ideas legitimized the political, cultural, economical and sometimes even military domination of one colonial power over another. In this respect, in order to

throw light on the way some discursive objects being part of modern narrative are involved in society's imaginary, our task is to analyze the part played by the mall. The shopping centre has not only turned into the "Cathedral of brands" or the "Mecca of merchandises" but also into a place where you can observe all the contradictions of late capitalism.

Przełożyła Marianna Musiał