

*Wojciech Józef Burszta*

Uniwersytet SWPS w Warszawie

Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk w Poznaniu

## Uciszanie przeszłości – niewolnictwo – antropologia

Susan Buck-Morss w swojej ważnej i przenikliwej książce dokonuje swoistej wivisekcji dwuznacznego stosunku wybitnych Europejczyków, filozofów i intelektualistów XVII i XVIII w., do zjawiska niewolnictwa. Zadaje pytanie zasadnicze: czy niewolnictwo w ogóle mogło się zakorzenić w metropoliach Europy, a więc na kontynencie *in intra muros*?<sup>1</sup> Natychmiastowa odpowiedź zdaje się w oczywisty sposób negatywna. Ale jeszcze na przełomie XVII i XVIII w. pomysł zniewolenia Europejczyków jako siły roboczej był jak najbardziej rozważany:

Niewolnictwo w swoim kraju aprobowali Thomas Hobbes, John Locke czy Samuel Pufendorf; traktowali je jako zbawienny sposób dyscyplinowania społeczeństwa, szczególnie rosnącej liczby „luźnych ludzi” – włóczęgów, kryminalistów, próżniaków i nędzarzy. Karną pracę niewolniczą stosowano wówczas powszechnie. Umowa terminowej pańszczyzny była przyjętym środkiem dostarczania do kolonii robotników. Sprzedawano ich jako siłę roboczą, a ich pracę wykorzystywano z taką samą bezwzględnością i bezdusnością jak pracę niewolników.<sup>2</sup>

Już jednak w drugiej połowie XVIII w. podobnie pomyślany utylitaryzm „wewnętrzny” niewolnictwa został zarzucony; conceptualna bariera separowała Europę od jej kolonii; w tej pierwszej wartością dla wszystkich miała być wolność, w tych drugich – zniewolenie niższych ras. Niewolnictwo kolonialne to szczególnie fenomen, który wpisuje się w dzieje nowoczesnego kapitalizmu, dążącego do osiągnięcia maksymalnego zysku poprzez rabunkową eksploatację zasobów naturalnych, także i ludzkich, po to, by zaspokoić nienasycony popyt konsumentów – zwłaszcza wobec produktów uzależniających, takich jak papierosy, cukier, kawa,

<sup>1</sup> S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, przeł. K. Bojarska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014, s. 101. W niniejszym artykule odwołuję się, porządkuję i rozwijam argumentację zawartą w mojej książce *Preteksty*, WN Katedra, Gdańsk 2015.

<sup>2</sup> S. Buck-Morss, *op. cit.*, s. 102-103.

herbata czy rum. Plantacje, rozsiane po całym imperialnym terytorium Europy *extra muros* i w amerykańskich stanach południowych, były funkcjonalne i wydajne.

Nie wszyscy wszakże są zgodni, że kolonializm od samego początku zakładał w sposób konieczny niewolnictwo. David Van Reybrouck, zgadzając się, że uprzemysłowienie zdecydowanie przysłużyło się ekspansjonizmowi europejskich mocarstw, stara się dowieść, iż nie musiało to prowadzić do kolonizacji, zgodnie z kapitalistyczną zasadą: „Kto dąży do maksymalnie wysokich zysków, nie zakłada kosztownej kolonii”<sup>3</sup>. Belgijski archeolog i filozof twierdzi, że w Afryce Środkowej wolny handel, oczywiście na prawach europejskich, istniał niemal do początków XX w. – wymieniano bale bawełny na kość słoniową *etc.* Niewolnictwem trudnili się Arabowie i plemiona afrykańskie i dopiero wzrost nacjonalizmów imperialnych spowodował, że gorączka kolonialna od roku 1850 opanowała wszystkie europejskie państwa narodowe: „Patriotyzm prowadził do żądzy władzy, a ta z kolei do zachłanności terytorialnej”<sup>4</sup> i – bardzo szybko – do przekonania o nieuchronności systemu niewolniczego jako funkcjonalnego typu gospodarki.

Skądinąd wiemy doskonale, że w XVIII w. niewolnictwo stanowiło źródłową metaforę zachodniej filozofii polityki, pojęciową antytezę wolności, która dla oświecenia była wartością naczelną. Działo się to w tym samym czasie, kiedy niewolnictwo stawało się ważną praktyką gospodarczą, obejmującą bardzo złożony kapitalistyczny system zniewolenia nie-Europejczyków jako siły roboczej w koloniach. Wbrew temu, co pisze Van Reybrouck, cały system gospodarczy Europy był nie do pomyślenia bez rozwijania kolejnych niewolniczych agend kapitalizmu *extra muros*. W rezultacie:

Ci sami myśliciele, dla których wolność stanowiła naturalny stan człowieka i jego niezbywalne prawo, akceptowali jako element status quo wyzysk milionów niewolników pracujących w koloniach. Nawet wówczas, gdy teoretyczne rozszczenie wolności przełożyło się na działania rewolucyjne, rozgrywające się na scenie politycznej, okazało się, że napędzaną niewolnictwem kolonialną gospodarkę, która funkcjonuje za kulisami, można pogрузić w ciemności.<sup>5</sup>

Rozbieżność między dyskursem wolności a praktyką niewolnictwa naznaczyła dominację kilku narodów europejskich już od czasów wczesnonowoczesnej gospodarki, którą śmiało możemy nazwać globalną. Z rozmachem i wielką erudycją pisze o tym w swoim fundamentalnym dziele Eric Wolf. Jego książka to wielka panorama triumfu kapitalizmu opartego na globalnym handlu niewolniczym, w który zaangażowane były wszystkie podmioty – Europejczycy, Arabowie i Czarni<sup>6</sup>. Kolejnych dowodów dostarczył Michel-Rolph Trouillot, do którego jeszcze

<sup>3</sup> D. Van Reybrouck, *Kongo. Opowieść o zrujnowanym kraju*, przeł. J. Jędryas, WAB: Warszawa 2016, s. 55.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> S. Buck-Morss, *op. cit.*, s. 31-32.

<sup>6</sup> E.R. Wolf, *Europa i ludy bez historii*, przeł. W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.

wrócimy<sup>7</sup>. Także staranna wivisekcja wielkich dzieł filozoficznych pokazuje, że oburzenie Locke’a na niewolnictwo, które jest „kajdanami całej Ludzkości” jawiło się raczej jako metafora legislacyjnej tyranii i było skierowane ku wewnętrznym problemom Anglii. Nie było bowiem protestem przeciwko losowi czarnych Afrykańczyków, tym milionowym rzeszom niewolników rozsianych po plantacjach Nowego Świata, zwłaszcza w koloniach brytyjskich! Sam filozof posiadał przecież akcje Królewskiej Kompanii Afrykańskiej i potrafił starannie oddzielać dyskurs polityczny o wolności i umowie społecznej od chłodnej kalkulacji ekonomicznej własnego gospodarstwa, w ramach którego niewolnictwo Murzynów było jak najbardziej słuszną i wydajną instytucją. Zarówno Locke, jak Hobbes traktowali niewolnictwo jako nieunikniony element logiki władzy, a Murzyni byli po prostu ich własnością prywatną, a ta musi być zawsze chroniona jako rękojmia wolności. W całej pełni przejęli ten dyskurs rewolucyoniści w amerykańskich koloniach, wyzwalający się spod władzy Anglii, by z czasem – jak wiemy – wpisać niewolnictwo do konstytucji Stanów Zjednoczonych<sup>8</sup>.

Podobne rozdziwienie cechowało Wielkich Francuzów, także Jana Jakuba Rousseau, dla którego niewolnictwo było obrazą uczuć i rozumu. Francuski *Le Code Noir*, kodeks prawny regulujący stosunek do czarnej ludności w koloniach francuskich, ustanowiony w 1685r. pod auspicjami Ludwika XIV, obowiązywał bez zmian do roku 1848. Na jego kartach Murzyni nie tylko są niewolni, ale podaje się w wątpliwość ich człowieczeństwo, co otwierało drogę do tortur, okaleczeń czy wręcz „funkcjonalnych zabójstw”. Próżno szukać o nim wzmianek w pismach Rousseau, zachwycającego się abstrakcyjnym, szlachetnym dzikusiem. Co więcej, mimo znajomości faktów, co starannie zostało zbadane w ostatnich latach<sup>9</sup>, filozof nigdzie nie wspominał, że Francuzi wykorzystują niewolnictwo dla zysku, że niewolnicy afrykańscy są własnością w prywatnych domach, co nijak ma się do haseł o bezwzględnej równości ludzi i własności prywatnej jako głównego źródła nierówności.

Stąd rodzi się zasadniczy paradoks, ściśle związany z tym, co chcę powiedzieć dalej, a więc z zasadą *silencing the past*. Pisze bowiem Buck-Morss:

Choć zniesienie niewolnictwa stanowiło jedyne logiczne następstwo ideału uniwersalnej wolności, nie doszło doń dzięki rewolucyjnym ideom ani nawet rewolucyjnym dokonaniom Francuzów, ale dzięki działaniom samych niewolników. Epicentrum tej walki była kolonia San Domingo. W 1791 roku, podczas gdy nawet najbardziej zagorzali przeciwnicy niewolnictwa we Francji wciąż się ociągali, pół miliona niewolników na wyspie, będącej nie tylko najzamożniejszą kolonią Francji, ale

<sup>7</sup> M.-R. Trouillot, *Global Transformations. Anthropology and the Modern World*, Palgrave Macmillan, New York 2003.

<sup>8</sup> Zob. H. Zinn, *Ludowa historia Stanów Zjednoczonych. Od roku 1492 do dziś*, przeł. A. Wojtasik, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2016.

<sup>9</sup> Mam na myśli przede wszystkim przenikliwe studium L. Sala-Molinsa *Le Code Noir*, Presses Universitaires de France, Paris 2012; zob. także krótkie studium jego autorstwa, przełożone na język angielski: *Dark Side of Light: Slavery and the French Enlightenment*, University of Minnesota Press: Minneapolis 2006.

całego kolonialnego świata, wzięło walkę o wolność we własne ręce. Nie pisali petycji, lecz wznieśli brutalną, zorganizowaną rewoltę.<sup>10</sup>

Losy tej rewolty na Haiti są wielce skomplikowane, mamy nawet tutaj „wątek polski”<sup>11</sup>, opowiada o niej szczegółowo książka Buck-Morss oraz antropologiczne studium Michela-Rolpha Trouillot *Silencing the Past*<sup>12</sup>.

Haitański badacz, w sposób nowatorski łączący kompetencje historyka postkolonializmu i antropologa, nie ma wątpliwości, że rewolucja na jego rodzinnej wyspie przeszła do historii jako coś niewyobrażalnego, nawet w momencie, kiedy się działa. Stąd „uciszanie” tej historii i pamięci o niej, zarówno wówczas, jak obecnie, choć z różnych powodów. Europejczycy końca XVIII w. myśleli o rewolucji na Haiti przede wszystkim dlatego, że podważała ona utrwalone opinie o porządku moralno-ekonomicznym świata, ergo o nowoczesności i modernizacji. Stało się oto bowiem coś niebywałego – niewolni, zwierzęco ukształtowani Murzyni i Mulaci stworzyli własne państwo; z niewolników przemienili we właścicieli, gospodarzy, prawodawców. W 1801 r. powstała konstytucja państwa, autorstwa Toussainta L’Ouvrera, obejmująca zasadą wolności wszystkich obywateli bez względu na rasę. To było trudne do pojęcia nawet dla Hegla i jego koncepcji pana i niewolnika:

Nie sposób przecenić znaczenia tych posunięć dla kresu niewolnictwa. Skończyło się przyzwolenie na tortury i przemoc fizyczną wszelkiego rodzaju. Odtąd liczył się status prawny. Jednak haitańskie doświadczenie nauczyło Europę również czegoś zupełnie innego; tego mianowicie, że praca ludzi wolnych nie musi oznaczać braku dyscypliny, konstytucyjne wyeliminowanie segregacji rasowej nie usunie hierarchii społecznych opartych na kolorze skóry czy klasie, o czym świadczyła dominacja Mulatów i sankcjonowane przez państwo przywileje w społeczeństwie haitańskim.<sup>13</sup>

Trouillot właśnie z rewolucji na Haiti, której nie waha się nazwać „najbardziej radykalną rewolucją tamtego stulecia”, uczynił główny pretekst do zajęcia się zjawiskiem uciszania różnych zjawisk historycznych w procesie produkcji wiedzy o przeszłości. Dzieje się to w czterech wymiarach: w momencie doboru faktów (tworzenie źródeł), w momencie ich gromadzenia (tworzenie archiwów), w momencie ich ujawniania (budowanie narracji), co ostatecznie prowadzi do przydawania, w sposób retrospekcyjny, znaczenia wybranemu zbiorowi twierdzeń historycznych, co zwie się pisanie historii<sup>14</sup>. Inaczej mówiąc, każda narracja historyczna jest równoczesnym procesem objawiania i zestawem przemilczeń, a te ostatnie domagają się dekonstrukcji po to, aby wpisać je w pewien

<sup>10</sup> S. Buck-Morss, *op. cit.*, s. 47-48.

<sup>11</sup> R. Orizio, *Zaginione białe plemiona*, przeł. J. Ugniewska i M. Salwa, Wydawnictwo Czarne, Wołówiec 2009, s. 153-213; w książce znajdziemy opis skomplikowanych losów polskich żołnierzy w armii napoleońskiej (mieli pomóc przywrócić niewolnictwo), wysłanych na San Domingo i opowieść o ich dzisiejszych potomkach; zob. też J. Pachonski, R.K. Wilson, *Poland's Caribbean Tragedy: A Study of Polish Legions in the Haitian War of Independence 1802-3*, Columbia University Press: New York 1986.

<sup>12</sup> M.-R. Trouillot, *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Beacon Press: Boston 1995.

<sup>13</sup> S. Buck-Morss, *op. cit.*, s. 109.

<sup>14</sup> M.-R. Trouillot, *op. cit.*, s. 26.

szerszy proces konstruowania wyobrażeń o logice dziejów. Niezbywalnym elementem każdej historycznej opowieści, która rości sobie prawo do bezstronności i obiektywizmu, jest kwestia władzy, tak jak chciał to widzieć Michel Foucault. Słowem, historia dostarcza nam „śladów” i tropów, tworzy je wszakże w obliczu uciszania i przemilczania tego wszystkiego, co uważa się za fakty mniej znaczące.

Tak stało się w wypadku Haiti. Po pierwsze, łańcuch zdarzeń składających się na całość zwaną „Rewolucja Haitańska” był nie do pomyślenia, nim dokonały się te wydarzenia, historia nie знаła podobnego „zestawu” faktów. Po drugie, w momencie, kiedy doszło do wydarzeń, były one systematycznie przekształcane zgodnie z dotychczasową logiką postrzegania niewolnictwa w koloniach. Stąd – jak pisze haitański antropolog – albo starano się to zdarzenie „wymazać” ze zbiorowej pamięci Europejczyków, albo maksymalnie strywalizować i zbanalizować<sup>15</sup>. Obie strategię to sposoby i metody – w istocie – uciszania i przemilczania. Trouillot nie waha się znaleźć ekwiwalencji między rewolucją na Haiti a Holokaustem, pisząc, że w obu wypadkach strategia uciszania ma analogiczny charakter: albo „nic się nie wydarzyło”, albo „to nie było aż tak straszne, nie aż tak istotne w obliczu ważniejszych zdarzeń”.

Istotnym tropem, jaki mnie interesuje w tym kontekście, jest przytaczana przez Trouillot formuła banalizowania znaczenia buntu na San Domingo, która w bardzo szczególny sposób ucisza problem jego niezwykłości i odziera z nimbu wyjątkowości<sup>16</sup>. Oto bowiem owe „nie do pomyślenia” zdarzenia z Karaibów wpisują się w strategię narracyjną, wskazującą, że niewolnictwo to nie tylko zjawisko dotyczące czarnych, ale także białych. Jak haitański antropolog pisze w innym tekście, pojęcie nowoczesności i modernizacji, należące do kanonu gramatyki „uniwersaliów kultury północno-atlantyckiej” (bo nie tylko o Europę chodzi), mają zdolność uciszania własnej historii w tym także sensie, że globalna ekspansja kolonialna wytwarza dwie konkurencyjne geografie – geografie wyobraźni i geografie zarządzania<sup>17</sup>. Ta pierwsza sprawia, że pojęcie nowoczesności objawia się w istocie w liczbie mnogiej, wymaga bowiem swojego przeciwieństwa, odniesienia do czegoś, co nowoczesnością nie jest, odwołania do przed- albo nienowoczesności. Tym koniecznym odniesieniem stają się społeczeństwa i kultury poddane kolonizacji. Po to się je właśnie „unowocześnia”, zarządza nimi, odwołując do geografii drugiego rodzaju. Pojęcie Zachodu nie tkwi jedynie w obrębie kultury euroatlantyckiej, jest raczej przestrzenią, a nie konkretnym miejscem. Europa porzuca szybko „wewnętrzną” koncepcję niewolenia ludzi, ale to wszystko, co dzieje się w Europie *extra muros*, wpisuje w geografie wyobraźni o zmaganiach nowoczesności i nienowoczesności, a tym samym w poetykę uzasadniania ko-

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 96.

<sup>16</sup> Trouillot dziwi się słabemu zainteresowaniu polskiej historiografii nieomal 5 tys. Polaków uwikłanych w kampanię na San Domingo.

<sup>17</sup> M.-R. Trouillot, *The Otherwise Modern. Caribbean Lessons for the Savage Slot*, [w:] B.M. Knauff (ed.), *Critically Modern. Alternatives, Alterities, Anthropologies*, Indiana University Press: Bloomington 2002, s. 220.

nieczności niewolnictwa, nieuchronnie uwikłaną także w kwestie rozważań nad rasą, co z kolei – i tutaj zgoda z tezą Reybroucka – w rywalizację nacjonalizmów europejskich, które tworzą „wspólny rasowy front”.

Rolą Europy jest misja cywilizacyjna, która uzasadnia wszystko, co należy dla jej spełnienia uczynić. Rozkwitowi cywilizacji przemysłowej towarzyszyły podboje i kolonizacja Afryki, a wyobrażenia europejska nierozzerwalnie połączyła ze sobą te dwa wątki. Jak pisze Enzo Traverso, którego argumentację warto szczególnie przeanalizować:

Wartość świata maszyn, pociągów i produkcji przemysłowej stawała się w pełni zrozumiała jedynie w zestawieniu ze swym przeciwieństwem, żywym obrazem mrocznego i dzikiego świata przedhistorycznego.<sup>18</sup>

Jest znamienne, że w zachodniej kulturze XIX w. kolonializm, misję cywilizacyjną, prawo podboju i praktyki eksterminacyjne wobec tubylczej ludności bardzo często, oficjalnie i mniej się z tym obnosząc, traktowano jako synonimy. Biały człowiek, dokonawszy wprzód niebywałych rzeczy w Europie, miał moralny obowiązek zmieniać w tym samym – kapitalistycznym – kierunku wielkie połacie Azji i Afryki.

Malutką cegiełkę do podobnego obrazu świata wniosła także etnologia niemiecka. Friedrich Ratzel, geograf i etnolog z Monachium, autor monumentalnego dzieła *Völkerkunde*, przywoływany w każdym podręczniku antropologii, był konsekwentnym nacjonalistą. To jemu zawdzięczamy mroczne, bo kojarzone z nazizmem, pojęcie „przestrzeni życiowej” (*Lebensraum*). Według Ratzla pojęcie przestrzeni życiowej jest konieczne z punktu widzenia społecznego darwinizmu: Europa jest przestrzenią zamkniętą, ograniczoną, nasyconą kapitalistycznym modelem gospodarki, który po to, aby mógł się dalej rozwijać, potrzebuje nowych terytoriów ekspansji. Świat pozaeuropejski jest taką właśnie przestrzenią w istocie „niczyją”, oczekującą na skolonizowanie przez grupy cechujące się wyższym stopniem biologicznego rozwoju. Ratzel miał na względzie przede wszystkim rozkwitające cesarstwo wilhelmińskie i jego imperialne ambicje. Posiadanie kolonii w Afryce umożliwiło realną rywalizację z potęgą Anglii i Francji, a samym Niemcom – marzył Ratzel – odtwarzanie harmonijnych stosunków z przyrodą i pielęgnowanie skłonności do uprawiania ziemi, której coraz mniej było w Niemczech *intra muros*<sup>19</sup>. Ekspansja kolonialna była ideologicznie jak najbardziej uzasadniona na mocy powszechnie przyjmowanego poglądu, że despotyzm jest uprawnioną metodą rządzenia barbarzyńcami; ci ostatni zajmują ziemie różnych części świata, ale ich nie posiadają, czekając na przybycie Europejczyków, pra-

---

<sup>18</sup> E. Traverso, *Europejskie korzenie przemocy nazistowskiej*, przeł. A. Czarnačka, Książka i Prasa: Warszawa 2011, s. 67.

<sup>19</sup> F. Ratzel, *Lebensraum. Eine biogeographische Studie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996 (ideę przestrzeni życiowej niemiecki badacz ukuł w roku 1901). Na temat sposobu realizacji tych idei można przeczytać w pracy: D. Olusoga, C.W. Erichsen, *Zbrodnia Kajzera*, przeł. P. Tarczyński, Wielka Litera, Warszawa 2012 (tytuł oryginalny jest mocniejszy: *Kaiser's Holocaust*).

wowitych właścicieli. To pogląd wyrażony jasno zarówno przez Johna Stuarta Milla, jak i Alexisa de Tocqueville’a.

Ogromna dziewiętnastowieczna literatura naukowa i popularna, w tym także prace antropologiczne, propagowała jako zasadę zachodniego prawa do dominowania nad światem, misję kolonizacji całej planety i podporządkowanie sobie dzikich ludów, nawet jeśli oznaczało to ich eksterminację, która z malthuzjańskiego punktu widzenia była „zbawienną krucjatą na przeludnienie”. Zasada ta w modelowy sposób była realizowana w Stanach Zjednoczonych, co zresztą zauważał właśnie de Tocqueville. Jak pisze Traverso:

W 1850 r., w szczytowym okresie parcia Stanów Zjednoczonych na Zachód, amerykański antropolog Robert Knox w książce *The Race of Men* napisał, że „eksterminacja” jest niczym innym jak „prawem obowiązującym w anglosaskiej Ameryce”. Uczeni w wiktoriańskiej Anglii nie bywali tak szczerzy – o kwestii tej mówili chętniej jako o „wyniszczeniu niższych ras”. Mniej więcej w połowie XIX w. idea ta ukorzeniła się w europejskiej kulturze, zyskując status ustalonego faktu, który darwinizm społeczny starał się udowodnić naukowo.<sup>20</sup>

Triumfujący kapitalizm i jego *ethos* chętnie odwoływały się do idei Smitha, Malthusa, Darwina, Comte’a i Spencera, fascynowano się determinizmem i teorią ewolucji społecznej, odkrywając przy okazji, jakże przecież logicznie i racjonalnie dającą się uzasadnić, ideę wyniszczenia ras niższych. I znowu pomocni okazali się ówcześni antropolodzy. Temu tematowi poświęcono w roku 1864 specjalną sesję londyńskiego *Anthropological Society*, w trakcie której wypracowano fundamenty solidnej teorii imperializmu. Warto poczytać na ten temat więcej:

Dyskusję otworzył dr Richard Lee, przedstawiając przykład Nowej Zelandii. Skonstatował on „szybkie ginięcie aborygeńskich plemion w obliczu postępu cywilizacji” i wyciągnął stąd wniosek, że „przeznaczeniem Europy” jest „zaludnienie świata na nowo”. Według doktora Lee wysoki poziom śmiertelności wśród Maorysów i Polinezyjczyków z pewnością miał wiele wspólnego r ó w n i e z z chorobami przyniesionymi przez Europejczyków, ale w istocie przyczyny tego zjawiska leżały znacznie głębiej: „Powinniśmy postrzegać to – konkludował – jako ilustrację ludzkości w swojej najbardziej rudymen tarnej postaci – pewne grupy cofają się i znikają w obliczu innych, wiedzionych światłem inteligencji i charakteryzujących się intelektualną wyższością”.<sup>21</sup>

Zgromadzonych antropologów upewniał w podobnych poglądach Alfred Russel Wallace, współtwórca teorii doboru naturalnego, który zniknięcie z powierzchni ziemi Indian obu Ameryk, Tasmańczyków, Maorysów i wielu innych rdzennych populacji Australii i Nowej Zelandii tłumaczył biologiczną, oczywistą wyższością Europejczyka, który w ciągu kilku stuleci przebył drogę od nomadyzmu do cywilizacji; kolonizacja innych ludów jest jak przesadzanie europejskich roślin na grunt Ameryki Północnej i Australii – nowi „przybysze” w obu przypadkach „duszą” lokalną roślinność i populację wigorem swoich organizmów (większa siła,

<sup>20</sup> E. Traverso, *op. cit.*, s. 77.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 78.

długowieczność i dietność). To jest tak oczywiste, pisał w jednej ze swoich prac Wallace, że przyszłość globu jest już z góry określona: w nieodległej całkiem epoce świat zamieszkiwać będzie tylko jedna, dość homogeniczna rasa, pod warunkiem wszakże, że Europejczyk nie będzie „mieszał” się z ludzkimi organizmami niższej rasy, bo to zawsze powoduje degenerację silniejszego.

Dobrze podsumowuje ów fantazmat naturalistycznego dyskursu darwinistyczny pogląd innego jeszcze antropologa, powszechnie zresztą przyjmowany i realizowany w praktyce. Niejaki Benjamin Kidd oznajmiał przeto autorytatywnie, że trzeba w ogóle dać sobie spokój z etycznymi rozterkami białego chrześcijanina i jakkolwiek filantropią wobec dzikich, jako że reguła kontaktu kulturowego jest prosta i uniwersalna:

Wszędzie tam, gdzie rasa wyższa kontaktuje się z niższą i zaczyna z nią konkurować, prowadzi to do jednego i tego samego rezultatu, czy to surowymi metodami wojny i podboju, czy też bardziej wyrafinowanymi, acz równie skutecznymi, do których przyzwyczyła nas nauka.<sup>22</sup>

Inni antropolodzy, w tym najwybitniejsi z ewolucjonistów, nie byli aż tak jednoznaczni, co świetnie pokazuje Grażyna Kubica w swoim ważnym tekście. W pełni zgadzam się z jej diagnozą, że

[...] we wczesnej antropologii ówcześni ewolucjonistyczni teoretycy posługiwali się atrybutywnym rozumieniem kultury, które nie pozwalało na skonceptualizowanie ludzkiej różnorodności i właśnie tę rolę pełniło pojęcie rasy. Pozwalało ono opisać zróżnicowanie form egzystencji człowieka. Gdy pojawiło się nowe rozumienie kultury – mianowicie dystrybutywne, przy jego pomocy można było z powodzeniem ująć ludzką różnorodność i pojęcie rasy stało się zbędne. W dodatku zostało ono w międzyczasie obciążone użytkowaniem w niemieckiej Rassenkunde i innych mało chwalebnych kontekstach. Spora część antropologów (i socjologów) zaczęła się od niego dystansować, jednak inni – nadal trwali uparcie w tym dyskursie.<sup>23</sup>

Przestrzeń życiowa dla Europy *extra muros* miała się zatem powiększać, a w efekcie należało „wytepić całe to bydło”, jak powiadał bohater *Jądra ciemności*. W sposób przejmujący najważniejsze epizody tej wielkiej krucjaty, wręcz filozofii unicestwienia, przedstawia Sven Lindqvist w książce, która powinna być lekturą obowiązkową dla każdego<sup>24</sup>. Tam znajdziemy dalsze tropy wstydlivej historii wczesnej antropologii, jak choćby klasyfikację ras, dokonaną przez Fredricka Farrara, dziwnie jakoś aktualizowaną obecnie w odmiennych artykułach. Dla Farrara rasy dzielą się na trzy grupy – dzikie, częściowo cywilizowane i ucywilizowane. Do tych ostatnich należą wyłącznie rasy aryjska i semicka, nie spełniając ostrych kryteriów Chińczycy, niegdyś wielcy, ale w XIX w. zahamowani w rozwoju. Rasy dzikie nasz antropolog nazywa „nierokującymi nadziei”, żyjącymi

<sup>22</sup> B. Kidd, *Social Evolution*, Macmillan: New York 1894, s. 48-49 (cyt. za E. Traverso, *op. cit.*, s. 80-81).

<sup>23</sup> G. Kubica, *Antropologiczny dyskurs rasowy. Jego twórcy i dekonstruktorzy*, [w:] W krainie metarefleksji. Księga poświęcona Profesorowi Czesławowi Robotyckiemu, J. Barański, M. Golonka-Czajkowska, A. Niedźwiedz [red.], Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, s. 88.

<sup>24</sup> S. Lindqvist, *Wytepić całe to bydło*, przeł. M. Haykowska, W.A.B., Warszawa 2009.



w mroku, gnuśności i ignorancji, bliższe zatem zwierzętom. Ich rolą jest ginąć lub służyć, a służąc też w końcu wyginać<sup>25</sup>. To zatem problem zniewolenia i swobodnego udomowienia tych ras, który także domagał się uzasadnienia.

Jest znamienne, że spore, powiększające się grono przedstawicieli współczesnej antropologii społeczno-kulturowej ostatnich dwóch dekad, coraz chętniej i z wielką skwapliwością pochyla się nad przeszłością swojej dyscypliny, czyniąc to dzisiaj przede wszystkim z troską o jej przyszłość. I są ku temu powody, bardzo różnej zresztą natury. Wyczerpał się, nie ma co do tego wątpliwości i sporów, pewien zasadniczy sposób widzenia świata, którego antropologia była jedną z fundatorek. To, co Michael Kearney nazywa archaiczną strukturą postrzegania przestrzenno-czasowego usytuowania badacza w kontekście konfrontacji z etnograficznym Innym, wyznacza główne pole dzisiejszych konfuzji, jak ma wyglądać transformacja tego tradycyjnego modelu<sup>26</sup>. Jest to także proces odpominania tych wszystkich uciszonych epizodów z przeszłości kultury euroatlantyckiej, które zostały w dużej mierze wyparte. Wysyp reportaży historycznych i antropologicznych o dawnej polityce kolonialnej nie jest przypadkowy i układa się w konsekwentną linię antropologii pamięci, jak chciałbym ten nurt wiwisekcji nazywać.

W tym miejscu, na koniec rozważań, wróćmy jedynie do Kearneya. Wyznacza on cztery okresy rozwoju antropologii, świetnie korespondujące z tym, co twierdzi Trouillot. Nazywa je w kolejności: formatywnym, klasycznym, modernistycznym i globalnym<sup>27</sup>. Każdy z nich wiąże się ze zmianami w światowej ekonomii politycznej, co skutkowało także ewoluującym stosunkiem do kategorii Innego. O pierwszych dwóch okresach da się powiedzieć tyle, że na etapie formatywnym i klasycznym zarówno „człowiek prymitywny” (w ramach dziewiętnastowiecznego ewolucjonizmu utożsamiany ponadto z „pierwotnością”), jak i europejski wieśniak (którym Kearney się nie zajmuje) żyją poza społeczeństwem nowożytnym, stanowią *exempla virtutis* tych modeli kulturowych, które nazwano „kulturą prymitywną/trybalną” i „kulturą ludową/chłopską”.

Johannes Fabian w swojej ważnej książce opowiedział szczegółowo, w jaki sposób w antropologii postewolucjonistycznej stosowano trzy różne pojęcia czasu. Pierwszym z nich było pojęcie czasu fizycznego, stanowiącego rodzaj niezbędnego parametru, swobodnego wektora przy opisywaniu zjawisk kulturowych. W sposób najbardziej oczywisty ujawnia się on we wszelkich rekonstrukcjach prahistorycznych, ale jest także obecny jako podstawa tworzenia „obiektywnych” względnie „neutralnych” skali czasowych służących mierzeniu zmian demograficznych i ekologicznych<sup>28</sup>. Aby ową pożądaną neutralność osiągnąć, trzeba przyjąć założenie, iż

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 183-184.

<sup>26</sup> M. Kearney, *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*, Westview, Boulder 1996, s. 44.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 23.

<sup>28</sup> J. Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Objects*, Columbia University Press, New York 1983, s. 22-23.

ten parametryczny czas, pozwalając widzieć zmienność zjawisk w czasie, sam nie podlega zmianie kulturowej. Jeśli archeolog mówi, że może coś datować jedynie relatywnie, ma na myśli nie względność kulturową, a jedynie niepewność co do precyzyjnego usytuowania zjawiska wobec określonych obiektywnie punktów w obrębie stałej i jednolitej sekwencji. Obecnie trwają debaty, na ile ten utrwalony sposób datowania zjawisk musi zostać skonfrontowany z osiągnięciami w analizie ludzkiego DNA. I tak możemy przeczytać, że być może utrwalone wyobrażenia na temat etnogenezy Słowian trzeba będzie zrewidować:

Wchodzimy w pewną dyskusję z archeologami, którzy w znacznej większości utrzymują, że etnogeneza Słowian to sprawa stosunkowo niedawna. Według nich Słowianie jako *ethnos* pojawili się w Europie dopiero we wczesnym średniowieczu. Wnioski takie mogą wynikać z obiektów kultury materialnej odnajdywanych w Europie. Tymczasem my na podstawie badań genetycznych stwierdziliśmy, że niektórzy przodkowie Słowian pojawili się w Europie znacznie wcześniej – nawet 4 tys. lat temu – opowiada w rozmowie z PAP członek zespołu badawczego, prof. Tomasz Grzybowski z CM UMK.<sup>29</sup>

Jakkolwiek by było, można rzec, że naukowa koncepcja ludzkiej ewolucji w czasie wyrasta z oświeceniowego odrzucenia chronologii biblijnej, jako że odwołuje się do wskaźników czasu o charakterze pozakulturowym.

Na czas fizyczny nakłada się w szczególności sposób inna miara temporalności zjawisk i zdarzeń stosowana w humanistyce, a mianowicie czas typologiczny, mierzony w terminach stanów rzeczy powiązanych w sposób konwencjonalny, a więc uregulowany regułami naukowej konstrukcji świata<sup>30</sup>. Ten rodzaj czasu wskazuje na jakość tych wybranych stanów rzeczy, najczęściej zestawiając je opozycyjnie. Historia nauk humanistycznych pełna jest takich par, jak: prymitywne – nowoczesne, preliterackie – literackie, wiejskie – miejskie, *Gemeinschaft* – *Gessellschaft* itd. Liczba ich nadal zresztą rośnie, ten typ myślenia jest na tyle poręczny i utrwalony, że i dzisiaj widzi się opozycję między kapitalizmem sprzed hegemonii neoliberalnej i po jej zapanowaniu, media analogowe i cyfrowe, nowoczesność i ponowoczesność...

Trzeci rodzaj czasu, jaki znajdziemy w pracach humanistycznych, to czas intersubiektywny. To z niego antropologia modernistyczna uczyniła swojego bożka i znak ikoniczny, który pozwala jej szczerzyć się odrębnością własnych dociekań. Pamiętajmy jednak, że stanowi on w ogóle konstytutywny wymiar społecznej rzeczywistości i nie ma znaczenia, jakiej profesji jest się wyznawcą i jaką teorią czy metodą badawczą się szczerzy. Jest bowiem tak, że od momentu, kiedy czas traktuje się nie tylko jako miarę, ale w y m i a r zjawisk, każda próba wyeliminowania go jest zubożaniem postrzeganej rzeczywistości. Kiedy w trakcie kolonialnej ekspansji Zachód w literalnym sensie zaanektował, jedno po drugim, terytoria, które były dotąd przestrzenią autonomicznych ludów, plemion i narodów,

<sup>29</sup> <http://archeowiesci.pl/2013/01/28/genetycy-o-pochodzeniu-slowian/>

<sup>30</sup> J. Fabian, *op. cit.*, s. 24.

„równość” ludzi wobec czasu fizycznego podana została w wątpliwość. Kultura imperialnego Centrum zdecydowała, iż w ramach jednej przestrzeni geograficznej nie ma w równym stopniu miejsca dla różnych organizmów społecznych zajmujących odmienne jakościowo-typologicznie pozycje. To nam nowoczesność i modernizacja znalazły swego Innego. Chodziło więc o to, że w istocie to nie chronologicznie późniejsza cywilizacja miała dominować nad chronologicznie wcześniejszymi, peryferyjnymi formami kulturowymi, ale typologicznie w y ż s z a kultura nad jej niższymi formami. Tym samym deklaratywnie neutralne pojęcia w rodzaju „społeczeństwa pierwotnego”, „świadomości mitycznej”, „ekonomii epoki kamiennej”, „ludu” i całe mnóstwo technicznych terminów naukowych posiadało atrybuty, które wyznaczały dystans dzielący badacza od Innego. Jak powiada Kearney, zabrakło tutaj zupełnie owego „pośrodku”, a więc neglizowano, nie uwzględniano interweniującej roli związków ekonomicznych i niesymetryczności między Nami a Nimi, co skądinąd nazywa się kolonializmem właśnie<sup>31</sup>. Dlatego można było używać, i używano powszechnie, formuły: Inni żyją w tym samym czasie, co my, ale w odmiennej epoce.

Rozpoznanie przez antropologię wagi czasu intersubiektywnego, co dokonało się w ramach etapu klasycznego, w okresie międzywojnia XX w., zdawało się obiecywać, że przepaść między kulturami, ciągle zakładana przez administrację kolonialną i różne „wyzwalające” Kościoły chrześcijańskie, zostanie raz na zawsze zasypana. Czas intersubiektywny wyklucza jakikolwiek rodzaj dystansu, opierając się na idei równoczesności w czasie stykających się podmiotów. Dzieje się tak niezależnie od tego, przedstawiciele jakich typologicznie odmiennych kultur się spotykają. Kontakt twarzą w twarz, zamieszkiwanie w tej samej przestrzeni w tym samym czasie, miały gwarantować, że spotykały się nie tylko kultury, ale ludzie. To jednak był jeden z mitów fundacyjnych klasycznej antropologii, który przeniknął także, nieco zmodyfikowany, do jej wariantu modernistycznego. Fabian słusznie zauważył, że antropologii trudno było pozbyć się przekonania, że jest nie tylko praktyką starannych badań terenowych i akceptującego rozumienia Inności, ale także praktyką dyskursywną, oddzielającą czas badacza i czas badanych. Nazywa to wręcz zaprzeczeniem współczesnictwa<sup>32</sup>. To nowy wariant podzielenia czasu, ale bytowania w odrębnej „epoce”. Rzecz w tym, iż istnieje różnica między synchronicznością oznaczającą występowanie dwóch lub większej liczby zjawisk w tym samym czasie fizycznym, a „współbyciem” jako współwystępowaniem w tym samym czasie typologicznym.

Czas intersubiektywny byłby tym rodzajem temporalnej kategorii, która wyklucza możliwość ideologicznej manipulacji „używania czasu” przez antropologa.

<sup>31</sup> M. Kearney, *op. cit.*, s. 30.

<sup>32</sup> J. Fabian, *op. cit.*, s. 31; zob. także *idem*, *Time and the Work of Anthropology*, Harwood Academic Publishers, Chur 1991. Po latach Fabian w innej jeszcze książce pokaże, do jakich konsekwencji owo *denial of coevalness* doprowadziło, m.in. skutkując niedostrzeganiem fenomenu popkultury w Afryce; *idem*, *Moments of Freedom. Anthropology and Popular Culture*, University Press of Virginia, Charlottesville 1998.

Większość badaczy stara się zsynchronizować swój czas z czasem „przeżywanym” w danej grupie czy środowisku. Owo współuczestniczenie komunikacyjne, „życie z innymi” sprawia jednak, że zapomina się o całym zespole uwarunkowań, które decydują o sposobach ich egzystencji. Bycie z innymi staje się jakby czasem szczególnym, pewną abstrakcją dokonywaną przez badającego w tym celu, aby odsłonić jak najgłębiej sensy i przekonania żywione przez badanych. Na takiej zasadzie zwolennicy relatywizmu kulturowego, tacy jak Ruth Benedict choćby, budowali jego obraz jako potrzebę zrozumienia i nieingerowania w całości kulturowe, które nie były powiązane z realiami kapitalizmu i kolonializmu, jawiąc się jako samowystarczalne i niepowiązane z szerszym systemem.

Może ktoś w tym momencie orzec: no dobrze, ale to dawne dzieje, wiele się od tego czasu zmieniło. To prawda, ale nie wszystko i nie zawsze. O tym długim cieniu zalegającym nadal między Nami i Nimi opowiada mądrze książka Kearneya. Szczegółowo zajmuje go historia pojawienia się kategorii chłopca, który postrzegany był w antropologii jako naturalna kontynuacja podlegających zmianie kulturowej ludzi pierwotnych. Wraz z zanikającymi obszarami „prymitywności” rolę uogólnionego Innego przejmują teraz chłopcy jako przedstawiciele kultur słabiej rozwiniętych. Prototypowym *milieu* jego egzystencji stał się Trzeci Świat, który jest swoistym analogonem dawnych peryferii zamieszkałych przez ludy prymitywne. Antropologia staje się także, najczęściej mimowolnym, uczestnikiem wielkiej batalii o przyszłość między Wschodem i Zachodem, ideologicznego i – bywało – militarnego sporu o to, jakim podmiotem historii mają się stać chłopcy w ramach różnych teorii rozwojowych.

Nie chcę opowiadać tej historii szczegółowo, czyni to bowiem Kearney, do którego dzieła odsyłam – sięgam jedynie do konkluzji, którą formułuje amerykański antropolog. Brzmi ona: nowoczesna antropologia, nawet w swoim wariacie globalnym, ma cały czas podstawowy problem z własną archaiczną strukturą, w ramach której podmiot antropologiczny jest czasowym i przestrzennym centrum świata, a na peryferiach tego centrum – czy to będzie kolonia, czy wiejska społeczność, czy jakaś grupa zmarginalizowana – żyją antropologiczni Inni. Historia tej dyscypliny to także opowieść o utracie pewności, dramatycznym rozpięciu między abstrakcją i zdyscyplinowanym empiryzmem oraz narastającą dzisiaj niechęcią do wszelkich działań poznawczych i strategii opowiadania, które odchodzą od zasadniczego modelu uprawiania tej dyscypliny. Antropologia polega na przemieszczaniu się i docieraniu w wybrane miejsca, gdzie zaczyna się badawcze misterium, polegające na jak najstaranniejszym opisie tego, co opisania – z pewnej perspektywy – warte.

Badać jednak także pozostawać w permanentnym ruchu intelektualnym, podróżować w tym metaforycznym sensie nomadycznego ruchu w głąb i wszcz, poprzez fizyczne przemieszczenie się, ale także polegając na intuicji i odwołując do pretekstu, którym może być proza fabularna, mgnienie informacyjnego newsa, film i elektroniczna przestrzeń, to wszystko zatem, co mknie i znika w świecie zdomi-

nowanym przez monokulturę neoliberalizmu. Nomadyczna wędrówka musi więc mieć także charakter porównawczy, odwoływać do pamięci i doświadczeń sprzed lat, konfrontowanych z tu i teraz. Nie chodzi o to, aby dalej w tym świecie śledzić tubylców, chłopów czy jakiegokolwiek kategoryalnie wyodrębnione typy ludzi (choć należą oni do różnych grup i klas), ale próbę zdania raportu z pewnego sposobu widzenia świata, dla którego zasadą naczelną jest ksenogamia i pogłębiająca się metakulturowa świadomość. Ważnym elementem tej wędrówki jest z pewnością antropologiczne archiwum wiedzy i wyobraźni, traktowane wszakże głównie jako zbiór inspiracji i pretekstów do przyjrzenia się dzisiejszej logorei komunikacyjnej i światu neoliberalnemu, który stawia się w roli hegemonu absolutnego, proponując recepty dla wszystkich i na wszelkich obszarach, gdzie pojawia się twór zwany społeczeństwem. Światu, który proponuje także zapomnienie.

*Wojciech Józef Burszta*

### **Silencing the Past – Slavery – Anthropology**

#### *Abstract*

The article shows the relationship between imagination and building the European imperial capitalist economy in the context of colonialism colonial settings on the one side and the ideas of the basic opposition between modernity and modernism (West) and the world of premodernity (Other) on the other. The North Atlantic geographical imagination connects here with a the geography of management in a particular way. Colonies are treated as demanding inclusion to the system of West modernity. Slavery, theories of race and various concepts of time supports support both the geography of the imagination and geography management. One of the effects is the process of silencing the past, symbolized in the text by the revolution of slaves in Haiti. Today's anthropology helps to restore the memory of these phenomena in the context of the geography of the global neoliberal management.

*Keywords:* colonialism, anthropology, history of ideas, slavery, race, Europe.

