



HALKA / HAITI



18°48'05"N 72°23'01"W

C.T. JASPER
JOANNA MALINOWSKA







HALKA / HAITI



18°48'05"N 72°23'01"W

C.T. JASPER
JOANNA MALINOWSKA

POD REDAKCJĄ
MAGDALENY MOSKALEWICZ



ZACHĘTA

- 7** **WSTĘP**
Hanna Wróblewska
- 9** **HALKA/HAITI — OPERA**
- 57** **ZA GÓRAMI WIĘCEJ GÓR**
Magdalena Moskalewicz
- 74** *Wilso Annulysse*
75 *Paweł Passini*
- 77** **CHŁOPKA I ZEMSTA. TRZY WERSJE HALKI**
Katarzyna Czczot
- 86** *Colette Armenta Pérodin*
87 *Barbara Kaja Kaniewska*
- 89** **ROZWÓJ CAZALE. PRZESZŁOŚĆ, TERAŹNIEJSZOŚĆ, PRZYSZŁOŚĆ**
Géri Benoît
- 106** *Wasly Simon*
107 *Weronika Pelczyńska*
- 109** **JAK POLACY STALI SIĘ BIALI**
Kacper Pobłocki
- 123** **ROZMOWA Z C.T. JASPEREM I JOANNĄ MALINOWSKĄ**
Trevor Smith
- 144** *Bernadette Stela Williams*
145 *Grzegorz Wierus*
- 147** **HISTORIA NIE DO POMYŚLENIA. REWOLUCJA HAITAŃSKA JAKO NIE-WYDARZENIE**
Michel-Rolph Trouillot
- 181** **HALKA/HAITI — PROCES**
- 213** **NOTY BIOGRAFICZNE**
217 **UCZESTNICY PROJEKTU NA HAITI**



WSTĘP

HANNA WRÓBLEWSKA

Pierwsze angielskie wydanie niniejszej książki pod redakcją Magdaleny Moskalewicz towarzyszyło prezentacji projektu C.T. Jaspera i Joanny Malinowskiej w Pawilonie Polskim na 56 Międzynarodowej Wystawie Sztuki w Wenecji. Biennale weneckie pozostało jedną z niewielu wystaw sztuki wciąż mierzących się z figurą pawilonów narodowych. Podczas gdy inne cykliczne imprezy artystyczne dawno odeszły od „olimpijskich” podziałów na reprezentacje narodowe, poddając się unifikującemu tematowi kuratorskiemu bądź prostemu podziałowi na „reprezentujące” galerie (jak w przypadku rosnących w siłę targów sztuki), to Biennale — choć świadome istniejących reguł — z pietyzmem pielęgnuje swój konserwatywno-awangardowy charakter. Co roku we wszystkich relacjach z dumą podaje się rosnący wskaźnik uczestnictwa reprezentacji narodowych, celebrytuje otwarcia kolejnych wystaw w pawilonach narodowych, a wśród nagród utrzymana została również ta za „najlepszą” reprezentację/pawilon.

Paradoksalnie, ten nieco staroświecki podział od lat umożliwia uczestnikom krytyczną analizę, przyjrzenie się pojęciom tożsamości narodowej (i w ogóle tożsamości) z perspektyw lokalnych, ale też uniwersalnych czy uniwersalistycznych idei i teorii. Pawilon narodowy staje się pewnym medium, którego używają wystawiający tam artyści. Pokazując w 2015 roku w Pawilonie Polskim sfilmowane przedstawienie *Halki* dla mieszkańców haitańskiego Cazale, C.T. Jasper i Joanna Malinowska zaproponowali widzom Biennale podróż w czasie i przestrzeni. Jednocześnie postawili pytanie o to, czy dziewiętnastowieczna forma opery, i to opery narodowej, może zaoferować coś mieszkańcom innej półkuli, dzielącym z Polską tylko niewielki wspólny fragment historii sprzed ponad 200 lat?

Projekt wydawał się być ryzykowny: w ramach ogromnej wystawy, czy raczej zbiorowiska wystaw, które walczą o uwagę widza, artyści zdecydowali się na pokaz mało znanej poza granicami Polski opery, kierując uwagę na również mało znany nawet w Polsce epizod historyczny łączący poprzez osobę

Napoleona Bonaparte dwa odległe punkty na mapie — Polskę i haitańskie Cazale. Libretto dziejącej się pomiędzy szlacheckim dworem a góralską chatą *Halki* oraz decyzja, by pokazywać ją z pewnymi tylko skrótami (jako ponad godzinny, linearny pokaz) również nie ułatwiała odbioru zagranicznej publiczności. Lecz mimo to, a może właśnie dzięki temu, projekt spotkał się z żywiołowym odbiorem nie tylko widzów, lecz także krytyków i kuratorów, co rozwiało obawy o jego hermetyczność czy zbytnią lokalność. Jeszcze podczas trwania Biennale w Wenecji kolejna edycja tej pracy została pokazana w ramach Krasnojarskiego Biennale Muzealnego na Syberii, później na wystawie *Imagined Communities, Personal Imagination* w Kiscelli Múzeum w Budapeszcie oraz jako jednorazowy pokaz podczas Międzynarodowego Biennale Sztuki Współczesnej w Göteborgu. Projekt powrócił również na Haiti w ramach Ghetto Biennale odbywającego się w Port-au-Prince w grudniu 2015 roku. Szczególnie ważna dla nas wszystkich była jednak mająca miejsce na początku tego roku w Centrum Sztuki Współczesnej w Wilnie wystawa zatytułowana *Halka/Haiti: Z powrotem w Wilnie* — bo właśnie w tym mieście odbyła się prapremiera opery Stanisława Moniuszki w roku 1848.

W Zachęcie projekt *Halka/Haiti* pokazywany jest jeszcze w innym kontekście — w ramach wystawy *Podróżnicy* przygotowanej przez Magdalенę Moskalewicz, kuratorkę zeszłorocznej wystawy w Pawilonie Polskim w Wenecji i autorkę idei tej książki. Jest to ekspozycja prac współczesnych artystów, dla których formującym stało się doświadczenie podróży, wędrówki czy emigracji. Jak pisze kuratorka wystawy:

Prezentowane na wystawie prace opowiadają o wyjazdach wakacyjnych, ale i dalekich wyprawach oraz migracjach, koncentrując się na okresie od połowy XX wieku do dziś, od zamkniętych granic podzielonej, zimnowojennej Europy do napędzanego przez kapitalizm przyspieszenia pierwszych dekad XXI wieku. Oferują spojrzenie współczesnych artystów pochodzących z tego regionu — krajów byłego Bloku Wschodniego, dawnego ZSRR i dawnej Jugosławii — na kilka ostatnich dziesięcioleci w historii Europy Środkowo-Wschodniej. Wielu z nich jest migrantami w pierwszym i drugim pokoleniu, używających nam perspektywy swojego wielostronnego spojrzenia.

Z okazji tej wystawy i niejako w jej ramach zdecydowaliśmy się wydać polską wersję niniejszej książki. Podobnie jak projekt C.T. Jaspera i Joanny Malinowskiej w Wenecji okazał się uniwersalny mimo swej lokalności, tak wierzymy, że zawarte w tej książce problemy, pytania, czy proponowane odpowiedzi daleko wykraczają poza jedną historię, jedno dzieło czy jedną wystawę. I pozwolą nam, jak pisze kuratorka, „odkryć i zrozumieć wartość innych miejsc i narodów, ale także spojrzeć na siebie jak na obcego”. Tu i teraz.

Hanna Wróblewska
Dyrektorka Zachęty — Narodowej Galerii Sztuki



HALKA / HAITI



18°48'05"N 72°23'01"W

OPERA

OSOBY

HALKA	wiejska dziewczyna	SOPRAN
JONTEK	młody góral, przyjaciel Halki	TENOR
JANUSZ	szlachcic, dawny kochanek Halki, ojciec jej dziecka	BARYTON
ZOFIA	szlachcianka, przyszła żona Janusza	SOPRAN
STOLNIK	szlachcic, ojciec Zofii	BAS
DZIEMBA	majordomus Stolnika	BAS

oraz goście ze szlachty, družby, druhny, wieśniacy, górale, góralki, służba itd.

Rzecz dzieje się u schyłku XVIII wieku.













AKT I, SCENA 1

DZIEMBA

Niechaj żyje para młoda
Przy zaręczyn tych obrzędzie!
Wieczna miłość, wieczna zgoda
W młodem stadle niechaj będzie!

Wszak-ci to są dwa klejnoty,
Starodawnej godła cnoty,
W jedno godło dzisiaj wiążą:
Pomian, panie, z Odrowążą!

Spojrzyć na nich, aż drży dusza,
Jaka u nich godność równa:
Jak stworzona dla Janusza,
Nasza Zofia Stolnikówna!

A oboje równi stanem,
Jak urodą, tak i wianem.
Niech im szczęście pasmo wije!
Niechaj żyją! Niechaj żyje
Cny Odrowąż z cnym Pomianem!





AKT I, SCENA 2

JANUSZ Pobłogosław, ojcze panie!
Bo już cię tak nazwać śmiem.

ZOFIA Twoja dobroć to wybrała,
Co ja pieszczę w sercu mym.

STOLNIK Ten serc waszych związek błogi
Dawno moja chęć uznała.

ZOFIA I JANUSZ

RAZEM Pobłogosław, ojcze panie!
Oto prośba nasza cała.



AKT I, SCENA 4

HALKA

Jako od wichru krzew połamany,
Tak się duszyczka stargała.
Gdzieżeś, ach gdzieżeś, wianku różany,
Gdzie w nim lilijko ty biała?

Zabrał mi wszystko Jaśko, mój sokół,
Zabrał mnie całą niebogę.
A ja go szukam, szukam naokół,
A ja go znaleźć nie mogę!











AKT I, SCENA 4

HALKA O mój sokole, o słonko moje,
 Jak dawniej czule ty uśmiechasz się!
 O mój sokole, o słonko moje,
 Jak dawniej wiernie, zawsze kochasz mnie!

JANUSZ Przekłęta chwila! ach, jak tu kłamać,
 Gdy łąza jej każda tak dręczy mnie!
 O Halko moja, o szczęście moje,
 Jak dawniej czule Kocham cię!







AKT II, SCENA 2

JONTEK

I ty mu wierzysz, biedna dziewczyno,
Że cię nie zwodzi, ty wierzysz mu?
Jak wicher świszczy nad poloniną,
Jak z gór potoki płyną i płyną,
Tak skłamał on, nie przyjdzie tu!

A ty mu wierzysz, biedna dziewczyno!
Ty nie wiesz, co miłość panicza
Z biedną poddanką, nie wiesz ty:
U niego będzie słodycz oblicza
I mowa słodka, jak twarz dziewicza —
W sercu on gład na twoje łzy,
A ty chcesz wierzyć w miłość panicza!!!







AKT II, SCENA 4

JANUSZ

I skądże ty tak wodzić śmiesz
Z dalekich gór cierpiące, biedne dziewczę?
Więc we wsi tam
Niedobrze wam?
Więc jej tam krzywda?
Mówże prędzej, czego chcesz?

Ta biedna chyba jest w oblędzie.
Odwieziesz ją, natychmiast zabierz ją,
Usłużność twą pan ci twój pamiętać będzie!







AKT IV, SCENA 2

JONTEK

Szumiają jodły na gór szczycie,
Szumia sobie w dal...
I młodemu smutne życie,
Gdy ma w sercu żal.

Z innych ludzi do nikogo,
Jeno do ciebie niebogo,
Oj, Halino, oj, jedyna,
Dziewczyno moja!

Już w dziecinnie lata nasze
Jam do czarnych skał
Szedł w przepaście, bym ci ptaszę
Małe z gniazdka dał.

Zawszem tobie najwonnejszych
Kwiatów przyniósł z gór
A z odpustu najpiękniejszych
Dawał koralików sznur.

Rośnie krzaczek, w drzewko rośnie,
Ty urosłaś gdyby czar.,
Ach, za tobą bym radośnie
Wskoczył w ognia żar!

Lata jakby wichry biega,
Jak potoki mkną...
Przybył panicz — i dla niego
Pogardziłaś mną...

Nie mam żalu do nikogo,
Jeno do ciebie, niebogo,
Oj, Halino, oj jedyna,
To winna twoja!





AKT IV, SCENA 4

STOLNIK, JANUSZ, ZOFIA

Ojcze z niebios, Boże, Panie,
Tu na ziemię, ześlij nam
Twoje święte zmiłowanie,
Tu na ziemię, ześlij nam.



AKT IV, SCENA 4

HALKA

Ha! dzieciątko nam
Umiera, z głodu umiera!
A matka tu — a ojciec tam!...
Dziecię wyciąga rączęta
I miłosiernie spoziera...
A matka tu — a ojciec tam!...
Ha — i ptak drapieżny swe pisklęta
Karmi, otula i lula...
A moje dziecię umiera!!!!...

O mój maleńki,
Któż do trumienki
Ubierze cię?
Spowije cię?

Kto, mój maleńki,
Kto do trumienki
Położy cię?
Kto ułoży
Na wieczny sen?

AKT IV, SCENA 4

HALKA

Jaż-bym cię zabić miała, mój drogi,
Jaśka i pana mojego?
O przebacz, przebacz łzom twej niebogi,
Śmierci dzieciątka naszego!

O żyj szczęśliwy, żyj, choć nie dla mnie,
Z tą piękną panią raduj się ty,
A tylko czasem pomódl się za mnie...
Umieram — lecz przebaczam ci!























ZA GÓRAMI WIĘCEJ GÓR



MAGDALENA MOSKALEWICZ

UWERTURA

Ciemne chmury zaczęły zbierać się nad górami otaczającymi Cazale już wczesnym rankiem tej soboty, kiedy w wiosce miało się odbyć przedstawienie, co wzbudziło niepokój polskiej ekipy. *Halka* Stanisława Moniuszki miała być wystawiona w plenerze tylko jeden raz, na drodze biegnącej pomiędzy domami w kierunku wyższych partii gór. Ten jednorazowy pokaz planowany od wielu miesięcy, efekt współpracy zespołu operowego z Polski oraz muzyków i tancerzy z Haiti, przygotowany został specjalnie dla miejscowej publiczności i miał zostać sfilmowany w całości, w jednym długim, panoramicznym ujęciu. Oczywiście, istniał plan awaryjny, ale deszcz i tak pokrzyżowałby wszystkie plany.

Składane krzesła pożyczone z pobliskiego kościoła episkopalnego na piątkową próbę generalną zostały na miejscu w oczekiwaniu na powrót orkiestry. Ukryty za drewnianymi domami gigantyczny generator prądu też stał w gotowości, by ponownie zasilić elektryczny fortepian i głośniki. Instrumenty muzyczne i pulpity miały dojechać w sobotę rano z hotelu Cosmos, miejsca pobytu ekipy produkcyjnej, położonego przy wjeździe do wioski, na przeciwnym brzegu rzeki Bretelle.

Zespół filmowy opuścił hotel jeszcze przed świtem, by uchwycić wschód słońca — filmowy prolog opery. Zespół operowy, który przyleciał z Poznania kilka dni wcześniej, dojeżdżał na miejsce z hotelu w Ouanga Bay, nadmorskiej miejscowości położonej na północ od miejsca, gdzie górską drogą prowadząca do Cazale biegnie się z autostradą. Z kolei haitańska orkiestra wyruszyła dwoma autobusami z Port-au-Prince, stolicy kraju położonej na południe od tego miejsca. Dwaj mężczyźni, którzy dzień wcześniej dostarczyli fortepian, i dwaj technicy, którzy przyjechali ze sprzętem elektrycznym, zostali na nocleg

w Cazale, żeby uniknąć porannych korków na drodze ze stolicy. Tancerzami byli miejscowi, więc mogli zwyczajnie przyjść piechotą.

Rozpoczęcie spektaklu wyznaczono na drugą po południu, więc publiczność zgodnie z miejscowym zwyczajem zaczęła się schodzić koło trzeciej. Pierwszymi gośćmi spoza Cazale byli trzej mężczyźni z pobliskiej miejscowości Cabaret, którzy dowiedzieli się o wydarzeniu z gazety — przedstawiciele orkiestry wysłali do prasy ogłoszenie o spektaklu. Z pomocą lokalnego sędziego pokoju polska ekipa rozesłała również imienne zaproszenia do znaczniejszych członków społeczności: nauczycieli i przywódców duchowych różnych wyznań, łącznie z księżmi katolickimi, protestanckimi pastorami oraz kapłanem wudu. W całej miejscowości rozlepiono też plakaty.

Opera miała być wykonana po polsku, w języku oryginału, więc zanim orkiestra zagrała pierwsze takty otwierającego poloneza, akcja i bohaterowie *Halki* zostali przedstawieni ponad stuosobowej publiczności po angielsku i kreolsku. „Ta historia to polska *Choucoune!*” — oznajmił reżyser, przywołując tytuł popularnego haitańskiego poematu, również będącego dziewiętnastowieczną opowieścią o nieszczęśliwej miłości zniweczonej przez różnice klasowe. Publiczność zrozumiała. Zareagowała też z widocznym entuzjazmem, kiedy dwóch polskich solistów odtańczyło do dźwięków polskiego mazurka lokalny taniec o nazwie kokoda. (Tak jak miejscowi tancerze opanowali kroki poloneza w trakcie warsztatów odbywających się kilka dni wcześniej, tak Polacy nauczyli się od starszych czalczyków tańczyć kokodę i kompę). Wśród tych wielorakich wymian kulturowych — tanecznych, językowych, historycznych — jeden aktor pasował jak ulał do obu przestrzeni: faktycznej i wyobrażonej. Była to koza, naturalny element zarówno staropolskiej scenerii ukazanej w *Halce*, jak i codziennego widoku w dzisiejszym Cazale.

W miarę jak opera zbliżała się do tragicznego finału, dzień chylił się ku zachodowi. Kiedy Halka w końcu spotkała się ze swoim przeznaczeniem i nadeszła kolej na ukłony oraz toast wzniesiony wódką i coca-colą, nad górami zapadł już zmierzch. Tego dnia nie padało w Cazale.

PIERWSZA PIEŚŃ

W 1802 i 1803 roku około 5500 żołnierzy z Legionów Polskich we Włoszech zostało wysłanych z Livorno i Genui na Karaiby, by walczyć u boku Francuzów w kolonii San Domingo, zwanej Perłą Antyli.

Wojna o niepodległość kraju, który miał stać się przyszłą Republiką Haiti, rozpoczęła się powstaniem niewolników w 1791 roku i przechodziła różne fazy¹. W jej wyniku w 1794 roku Francja zniosła na krótko niewolnictwo we wszystkich swoich koloniach (sic!), lecz Napoleon doprowadził do wznowienia kon-

fliktu, wysyłając na wyspę w 1801 roku ekspedycję wojskową pod dowództwem swojego szwagra, generała Charlesa Leclerca. To właśnie jej siły miał wzmocnić polski kontyngent przybyły na wyspę w kolejnych latach.

Nie była to wojna o sprawę polską. Polska nigdy nie posiadała zamorskich kolonii i sama dopiero co zniknęła z mapy świata. Po trzecim rozbiórce kraju w 1795 roku, dokonanym przez sąsiadujące z nią mocarstwa — Rosję, Austrię i Prusy — głównym celem jego obywateli stała się walka o odzyskanie niepodległości. Osiągnięciu tego celu miało służyć między innymi utworzenie Legionów Polskich we Włoszech w 1797 roku. Gdy rozpoczęła się kampania napoleońska, Polacy zdecydowali się walczyć u boku francuskiego cesarza, z nadzieją, że pomogą mu zwyciężyć swoich zaborców. Legiony Polskie we Włoszech były nietypową formacją: oddziały składające się z ochotników miały własnych dowódców, własną flagę i mundury, ale walczyły dla Napoleona.

Większość polskich żołnierzy przybyłych na Ayiti — co w taïno, języku rdzennych mieszkańców wyspy, oznacza „kraj wysokich gór” — poległa w krwawych walkach lub zmarła na żółtą febrę. Legenda głosi jednak, że około 200–300 Polaków zdezerterowało i przeszło na stronę czarnych powstańców². Ze względu na skąpy materiał archiwalny i sprzeczne relacje historyczne, nie można jednoznacznie stwierdzić, czy historie o zwrocie Polaków odnoszą się do faktycznej dezercji dokonanej w dobrej wierze, w efekcie której walczyli oni *przeciwko* Francuzom, czy też powstały na bazie odmowy wykonania przez polskich żołnierzy rozkazu nakazującego masakrę nieuzbrojonych czarnych żołnierzy pod Saint-Marc w 1802 roku. Możliwe też, że wzmiankowani Polacy byli po prostu jeńcami wojennymi i dlatego zakończyli wojnę po haitańskiej stronie.

Niewykluczone, że każdy z tych scenariuszy opisuje losy innego batalionu³. Jeśli Polacy rzeczywiście zdezerterowali z armii francuskiej i przeszli na stronę przeciwnika, zrobili to w trakcie generalnej zmiany stron uskutecznionej przez Haitańczyków. W istocie sam generał Jean-Jacques Dessalines, jeden z haitańskich dowódców i późniejszy pierwszy cesarz Haiti, walczył po stronie francuskiej przez całe sześć miesięcy, od kwietnia do października 1802 roku, zanim postanowił powrócić na stronę rewolucjonistów⁴. Możliwe, że część Polaków zwróciła się przeciwko Francuzom właśnie wraz z Dessalines'em⁵. Inna polska grupa mogła składać się z jeńców wojennych kolejnego generała, który przeszedł na stronę Haitańczyków — późniejszego króla, Henri'ego Christophe'a. Znany jest fakt, że Dessalines posiadał gwardię złożoną z polskich żołnierzy, zwanych *Le Poloné*. To właśnie on był autorem konstytucji haitańskiej z 1805 roku, na mocy której przyznał Polakom obywatelstwo nowo ustanowionej republiki i nadał im ziemię pod osadnictwo⁶.

By zilustrować wyjątkowo dezorientujący charakter wojny, w której lojalni poddani Francji walczyli przeciwko mniej lojalnym poddanym, historycy

podkreślają, że zarówno żołnierze dowodzeni przez Leclerca, jak i Haitańczycy stojący po przeciwnej stronie, śpiewali w czasie bitwy te same francuskie pieśni rewolucyjne — ku obopólnemu zdziwieniu ⁷.

Jeśli Polacy również śpiewali, to z pewnością pieśń Legionów Polskich we Włoszech, znaną również jako Mazurek Dąbrowskiego; radosną melodię podtrzymującą nadzieję na powrót do wolnej ojczyzny. Napisany specjalnie dla Legionów przez generała Józefa Wybickiego i wykonany po raz pierwszy w roku 1797 Mazurek śpiewany był we wszystkich polskich powstaniach, by ponad 100 lat później stać się polskim hymnem narodowym — którym jest ponownie dzisiaj. W jego drugiej zwrotce pojawia się sam Napoleon:

Przejdziem Wisłę, przejdziem Wartę,
będziem Polakami.
Dał nam przykład Bonaparte,
jak zwyciężać mamy.

Bycie Polakiem jest tutaj uwarunkowane powrotem do kraju; ten rzeczywisty, fizyczny powrót podkreśla użyta w tekście metonimia — przekroczenie polskich rzek. Jest też uwarunkowane odrobieniem „zwycięskiej” lekcji Napoleona Bonaparte. Jako hymn narodowy Mazurek Dąbrowskiego ma nadal ważne znaczenie symboliczne; oba te aspekty charakterystyczne są więc także dla dzisiejszego rozumienia polskości. Ale co z Polakami, którzy nie poszli za przykładem Napoleona? Co z tymi, którzy nigdy nie wrócili?

GMACH OPERY

Tytułowy bohater filmu *Fitzcarraldo* Wernera Herzoga z 1982 roku marzy o zbudowaniu opery w amazońskiej dżungli. Irlandczyk zamieszkały w Peru epoki rewolucji przemysłowej na początku XX wieku zamierza sfinansować swój projekt, zbijając fortunę na handlu kauczukiem. Fitzcarraldo nabywa parowiec i kieruje go w stronę nowo zakupionych terenów; jednakże to, co miało być jedynie środkiem do zrealizowania operowego celu, ostatecznie całkowicie go pochłania, dominując filmową opowieść.

W znanych scenach widzimy białowłosego bohatera odtwarzającego arie operowe z gramofonu na pokładzie swojego statku — jak gdyby nawracał wyimaginowanych słuchaczy ukrytych w lesie deszczowym albo, przeciwnie, chronił się przed ich ewentualnym atakiem. Jego główną motywacją wydaje się być wiara w niekwestionowaną moc opery. „Ten bóg nie przybywa z działami armatnimi” — oświadcza Fitzcarraldo, gdy zostaje porównany do „białego boga” oczekiwanego przez rdzenne plemiona. „On przybywa z głosem Carusa!”.

Z uwagi na sposób prowadzenia filmowej opowieści — z naciskiem na kurozonalną, choć udaną próbę przeniesienia statku parowego przez górę — *Fitzcarraldo* opowiada nie tylko o operze, ale także o układzie sił w postkolonialnej Ameryce Łacińskiej. Bohater Herzoga „nie może patrzeć” na „kaczkowatych baronów” — faktycznych oligarchów w Peru — którzy znajdują przyjemność w grze w karty i wyrażają ją w niemal orgiastycznych okrzykach („*Das ist Extase!*”). Dla *Fitzcarraldo* źródłem ekstazy jest jedynie opera. Ale jego droga do rozkoszy nie będzie inna od tej, którą podążają kaczkowaci baronowie. Pieniądze na zakup statku *Fitzcarraldo* otrzymuje od swojej kochanki, właścicielki domu publicznego — to dochód uzyskany dzięki pracy peruwiańskich prostytutek. Również rdzenni Peruwiańczycy jako dostawcy bezpłatnej siły roboczej zwycięsko przeniosą jego statek przez górę na własnych barkach. „Zgodnie ze znanym scenariuszem, w którym Stary Świat spotyka się z Nowym Światem, *Fitzcarraldo* [...] nie pytając rdzennych mieszkańców, co myślą o całym przedsięwzięciu, rekrutuje ich do pracy, pozbawia ich naturalnego środowiska i cywilizuje przy użyciu śpiewu *Enrica Carusa*”⁸.

Fitzcarraldo jest niewątpliwie szaleńcem; momentami szaleńcem życzliwym — jak wtedy, gdy obiecuje ulubionej świni łożę w swojej operze; momentami nieustraszonym — kiedy niszczy sobie dłonie, wiosłując przez 1200 mil w dół Amazonki z Iquitos do Manaus jedynie po to, by posłuchać *Carusa*; a innym razem okrutnym — gdy obdarowuje wodza miejscowego plemienia blokiem lodu, nie uprzedzając go o ulotnym charakterze tego prezentu. „Rzeczywistość waszego świata jest tylko nędzną karykaturą świata wielkiej opery!”⁹ — wykrzykuje wściekły w stronę grubiańskich baronów, ujawniając tym samym swój światopogląd na rzeczywistość społeczną w ogóle.

Niezależnie od tego, jaka kombinacja szaleństwa, naiwności i arogancji kieruje *Fitzcarraldem*, ostatecznie postanawia on zbić fortunę, używając tych samych środków co kaczkowaci baronowie. Herzog nie daje odpowiedzi na pytanie, czy kulturalny cel jego bohatera jest wystarczająco szlachetny, by te środki uświęcić.

Pod koniec filmu, niejako mimochodem, *Fitzcarraldowi* udaje się wystawić operę na pokładzie statku, co wydaje się ujawniać błędne założenia całego przedsięwzięcia. Ale to właśnie ta różnica — pomiędzy wystawieniem przedstawienia operowego i wzniesieniem gmachu opery — zdradza sedno jego motywacji. Gmach opery był przez setki lat zarówno symbolem statusu, jak i miejscem lokowania tożsamości, „fizyczną manifestacją politycznego, społecznego i ekonomicznego statusu państwa — i do tego długotrwałą, niezależną od zmieniających się układów władzy politycznej”¹⁰. Architektoniczny charakter wizji bohatera podkreśla związek pomiędzy mocą opery i mocą dzieł armatnich; *Fitzcarraldo* postępuje zgodnie z ustaloną logiką kolonialnej dominacji.

PREMIERA

W 1858 roku, około 55 lat po przybyciu polskich oddziałów na San Domingo, w Teatrze Wielkim w Warszawie odbyła się premiera *Halki* Stanisława Moniuszki. Tragiczna historia góralskiej dziewczyny uwiedzionej i porzuconej przez młodego dziedzica została entuzjastycznie przyjęta przez publiczność i krytyków i natychmiast okrzyknięta „operą narodową”. *Halka* okazała się jednak więcej niż prostym ludowym romanssem; opera cieszyła się niesłabnącym powodzeniem i zawładnęła zbiorową wyobraźnią Polaków na długie lata.

Halka wydaje się uosabiać typową bohaterkę z ludu, tak charakterystyczną dla europejskiej literatury XIX wieku. Uwiedziona i pozostawiona z nieślubnym dzieckiem dziewczyna początkowo próbuje odzyskać dawnego kochanka Janusza, podczas gdy ten dopełnia zaręczyn ze szlachcianką Zofią. W misji towarzyszy Halce wierny przyjaciel i adorator, góral Jontek, który staje się świadkiem jej obłądu, postępującego wraz uświadomieniem sobie przez bohaterkę tragizmu jej sytuacji. Po tym, jak umiera jej dziecko, *Halka* postanawia podpalić kościół w trakcie zaślubin Janusza i Zofii. Ostatecznie jednak opamiętuje się — w zamian popełnia samobójstwo. W końcowej scenie opery bohaterka rzuca się do rzeki, podczas gdy w kościele trwa niczym niezakłócona ceremonia zaślubin.

Według pierwszych miłośników *Halki* sukces opery wynikał z idealnego odzwierciedlenia polskiego ducha narodowego. Muzyka i tekst miały wyrażać typowo polski temperament i w mistrzowski sposób ukazywać obyczaje polskich górali¹¹. Dzieło cieszyło niesłabnącą popularnością przez kolejne dekady — do tego stopnia, że w 1919 Aniela Koehlerówna mogła stwierdzić:

Halka od pierwszego razu podbiła serca słuchaczy i wzbudziła zachwyty wszystkich. Odczuto w niej pierwszą operę prawdziwie polską, narodową. Odczuto różnicę pomiędzy *Halką* a grywanymi dotąd operami polskimi. W tych pierwszych odzywały się tylko piosenki swojskie. Tu przemówił duch muzyki polskiej. W muzyce odzwierciedlił się naród, cechy jego właściwie zadźwięczały żywo w pieśni w ustach ludzi żywych, z których każdy przemawia swoim językiem¹².

Rzeczywiście, Moniuszko osadził akcję opery w polskich górach i wzbogacił spektakl tradycyjnymi polskimi tańcami: polonezem, mazurem i „tańcem góralskim” o niejasnym rodowodzie¹³. W *Halce* trudno jednakże wskazać jasne, bezpośrednie odniesienia do polskiej muzyki ludowej¹⁴. Polskojęzyczne libretto, zamówione przez kompozytora u socjalistycznego poety Włodzimierza Wolskiego, ukazuje skomplikowaną dynamikę społeczną epoki.

W opowieści pobrzmiewają echa krwawej rabacji galicyjskiej z 1846 roku, przypominając o napiętych relacjach klasowych między polską szlachtą i poddanym jej chłopstwem. Rewolucyjne wątki opery analizuje w swoim artykule zamieszczonym w niniejszej książce Katarzyna Czczot, która prześledziła literackie pierwowzory libretta i jego późniejsze interpretacje¹⁵.

Warszawska premiera *Halki* miała miejsce 60 lat po trzecim rozbiórce Rzeczypospolitej Obojga Narodów — ten sam rozbiór bezpośrednio przyczynił się do powstania Legionów Polskich we Włoszech. Skromna, dwuaktowa wersja opery została wystawiona w wersji koncertowej w Wilnie już w 1848 roku. Została jednak wówczas odrzucona przez warszawski Teatr Wielki — niewykluczone, że rząd carski obawiał się obecnego w operze i mogącego podżęgać do buntu wątku konfliktu klas. By móc wystawić *Halkę* w Warszawie, Moniuszko rozbudował operę do czterech aktów i dodał wspomniane sceny baletowe. Złagodził tym samym nieco wymowę *Halki* na premierę, która odbyła się ostatecznie w 1858 roku i okazała wielkim sukcesem.

Co ciekawe, te same elementy, które wydawały się problematyczne podczas zaborów i budziły niepokój carskiego reżimu, przysporzyły *Halce* popularności 100 lat później, gdy Polska znajdowała się w sowieckiej strefie wpływów. Opowieść o walce klas, mocno zakorzeniona w lokalnej specyfice, doskonale wpasowywała się w socrealistyczną doktrynę, zgodnie z którą sztuka powinna być „socjalistyczna w treści i narodowa w formie”.

Jednak jeżeli w 1858 roku warszawska publiczność dostrzegła w *Halce* obraz polskiego ducha narodowego, to również dlatego, że potrzebę taką dyktował szczególnie moment historyczny. Kolejne rozbiory podzieliły kraj na trzy części. Polska inteligencja, poddana rządów trzech różnych mocarstw, usiłowała zdefiniować własną tożsamość narodową, dążąc jednocześnie do jej zachowania — i podążając tym samym za dziewiętnastowiecznym duchem epoki, która wyniosła ideę narodu ponad inne formy organizacji społecznej. Nie bez znaczenia dla recepcji *Halki* był również fakt, że Moniuszko dał się już wcześniej poznać jako autor pierwszego *Śpiewnika domowego* (1843). Ten niezwykle popularny zbiór pieśni objął ostatecznie 12 tomów, dyktując kwintesencję muzycznej polskości całym pokoleniom Polaków — zarówno amatorów, jak i profesjonalistów.

Podobnie jak *Śpiewnik Halka* okazała się mieć wielką siłę oddziaływania. Uwielbiana w Polsce międzywojennej i wysoko ceniona — choć z innych powodów — w czasach PRL, do dziś uznawana jest przez wielu za „najcenniejszy klejnot w koronie dzieł polskich kompozytorów”¹⁶. Do końca XIX wieku operę wystawiono 500 razy, a do 2008 roku, w którym przypadła 150 rocznica jej premiery, w samej tylko Warszawie odbyło się dwa tysiące przedstawień!¹⁷

TOURNÉE

Halkę, polską operę narodową, wystawiano także za granicą. Jeszcze za życia Moniuszki obejrzano ją w Pradze, Moskwie i Petersburgu, na przełomie wieków odbyły się spektakle w Wiedniu i Nowym Jorku; a w latach trzydziestych XX wieku można było ją zobaczyć między innymi w Chicago i Helsinkach¹⁸. Z późniejszą historią *Halki* wiąże się nazwisko Marii Fołtyn, słynnej polskiej sopranistki, która przez całe życie popularyzowała dzieło Moniuszki z niemal misjonarskim zapałem. Światowa ambasadorka polskiej muzyki z bardzo konkretną misją, Fołtyn zadebiutowała w roli *Halki* w 1949 roku, by u progu lat siedemdziesiątych rozpocząć karierę reżyserską. Ze względu na bezkrytyczne oddanie dziełu kompozytora znana była nawet jako „wdowa po Moniuszce”. W 1971 roku Fołtyn — prawdziwy Fitzcarraldo *avant la lettre* — wystawiła *Halkę* w Hawanie, po czym nastąpiły kolejne zagraniczne przedstawienia, m.in. w Mexico City (1974), Ankarze (1979), Nowosybirsku (1984), Toronto (1986) i Kurytybie (1990)¹⁹. Fołtyn, niczym żeńska wersja Herzogowskiego bohatera w bardziej dobrodusznym — oraz odnoszącym sukcesy — wydaniu, przez wiele lat była orędowniczką opery Moniuszki i niosła ją niczym dobrą nowinę publiczności na całym świecie.

We wspomnieniach zatytułowanych wymownie *Żyłam sztuką, żyłam miłością*²⁰ Maria Fołtyn szczegółowo sprawozdaje ze swoich licznych podróży i kolejnych romansów. Rozdział poświęcony wystawieniu *Halki* na Kubie rozpoczyna historią przystojnego Ricardo, który podobno chciał ją poślubić. Dopiero w drugiej kolejności reżyserka wymienia przygotowania towarzyszące całemu przedsięwzięciu: rozmowy między przedstawicielami kubańskiej Opery Narodowej, Ambasady Polskiej i Ministerstwa Kultury; transport kostiumów i scenografii; tłumaczenie libretta na hiszpański; współpracę z kubańskim baletem narodowym oraz — co znamienne — swoją osobistą prośbę do Fidela Castro o wyrażenie zgody na obsadzenie w tytułowej roli konkretnej czarnoskórej śpiewaczki.

Jak na prawdziwą *divę* przystało Fołtyn mówi od serca o swojej wielkiej miłości do kompozytora i o pragnieniu, by nieść jego muzykę światu. W jej opowieściach publiczność zawsze docenia te starania — Fołtyn opisuje m.in. meksykańską ekipę poruszoną do łez muzyką Moniuszki i płaczącą za kulisami podczas uwertury²¹. Motywacje Marii Fołtyn wydają się również szczerze, co zadziwiająco bezkrytyczne. Postrzega ona *Halkę* jako dzieło „niosące ojczyznę”, a mimo to uniwersalne — dość uproszczone odczytanie jak na kogoś, kto wielokrotnie reżyserowała tę operę na przestrzeni ponad 40 lat. Upór, z jakim reżyserka twierdziła, że opera jest całkowicie niezależna od polityki — na przykład kiedy w 1986 roku Polacy z emigracji postsolidarnościowej zbojkotowali spektakl, który przywozła do Stanów Zjednoczonych w ramach tournée finansowanego przez władze PRL — podsuwa na myśl zaślepienie godne samego Fitzcarralda²².

Ze swoją energią i poświęceniem Maria Fołtyn mogłaby wznosić nowe gmachy operowe — ale nie było takiej potrzeby. Jej spektakle były organizowane w ramach istniejących struktur świata operowego, z ich gotowymi gmachami i salami koncertowym, z profesjonalnymi zespołami i doświadczoną publicznością. Kubańskie przedstawienie *Halki* odbyło się na przykład w reprezentacyjnym gmachu kolonialnego Gran Teatro de La Habana otwartego w 1837 roku. Zdarzało się, że w monumentalnych tournée Fołtyn brało udział ponad 100 osób, co wydaje się szczególne w kontekście ówczesnej sytuacji politycznej. W PRL instytucją umożliwiającą tego rodzaju wyjazdy była Polska Agencja Artystyczna PAGART założona na fali politycznej odwilży w 1957 roku. To PAGART organizował wszystkie zagraniczne wyjazdy polskich artystów scenicznych, oferując im rzadki przywilej podróżowania w czasach, gdy mobilność pozostałych obywateli była ściśle kontrolowana i ograniczała się głównie do krajów bloku wschodniego.

W misji Marii Fołtyn niosącej Moniuszkę w odległe zakątki świata o wiele ważniejsze niż dalekie miejsca przeznaczenia było specyficzne miejsce, z którego artystka wyruszała. Wszak diwa operowa wraz ze swoimi zespołami działała oficjalnie w imieniu socjalistycznego państwa, dostarczając uprzednio zaaprobowaną wersję polskiej kultury narodowej do krajów po drugiej stronie żelaznej kurtyny.

OPERA NARODOWA

Moniuszko chciał, żeby jego opery wystawiano również poza Polską, ale zdawał sobie sprawę, że mogą być niezrozumiałe i nieatrakcyjne dla zagranicznych odbiorców ze względu na swój lokalny rodowód²³. Polskie środowisko operowe wciąż czasem ubolewa nad brakiem *Halki* w światowych repertuarach, badacze jednak oceniają owo pominięcie jako częściowo zasłużone. Na przykład mało entuzjastyczne hasło w Oxford Music Dictionary podaje, że *Halka* „pozostała dziełem przeznaczonym dla rodzimego odbiorcy. Charakterystyczne połączenie włoskich idiomów muzycznych i polskich rytmów tanecznych skutkuje muzyką o rzeńskim uroku, która jednak nie wykracza ponad przeciętność”²⁴.

Skąd więc jej niesłabnąca popularność w Polsce?

Przyczyn dawnego i obecnego powodzenia opery jako instytucji można się doszukiwać w „specyficznym, ale wielorakim fantazmacie narodu”. Bycie częścią publiczności operowej zawsze było dla jednostki sposobem budowania i wyrażania swojej przynależności do wspólnoty²⁵. Vlado Kotnik pisze, że „opera zawsze stanowiła zaszczytne miejsce do odgrywania fantazji na temat wspólnoty mitycznej bądź *wspólnoty wyobrażonej*”²⁶. Teza ta w specyficzny sposób wykorzystuje proponowane przez Benedicta Andersona antyesencjalistyczne

rozumienie narodu jako konstruktu społecznego. Anderson opisał, jak na wyłonienie się narodów wpłynęła popularyzacja drukowanych mediów, co pozwoliło na szerokie rozpowszechnianie się języków narodowych. Masowa produkcja gazet w tych językach przyczyniła się poczucia pokrewieństwa pomiędzy grupami ludzi, których dotychczas nie łączyły wspólne doświadczenia czy wspólna tożsamość²⁷. To samo można powiedzieć o dziewiętnastowiecznej operze — ustanowiła ona obszar dzielenia doświadczeń i wspólnego kreowania tożsamości na innym, bardziej wyrafinowanym poziomie.

Państwowotwórcza funkcja opery nabrała szczególnego znaczenia w Europie po Wiośnie Ludów 1848 roku, kiedy to opera „została zobowiązana do potwierdzania i upoważniania rzeczywistości politycznej, społecznego przekazu i politycznej misji nowo powstałych narodów”²⁸. W gmachu opery publiczność widziała teraz nie tylko symbol statusu społecznego — jak niegdyś — ale również symbol tożsamości narodowej. Kiedy więc w 1833 roku w Warszawie otwarto operę, premierowym spektaklem musiał być *Cyrulik sewilski*, ponieważ władze carskie nie zgodziłyby się na rozpoczęcie jej działalności premierą polskojęzycznego dzieła. Ta zachowawcza decyzja pokazuje, że już wówczas było oczywiste, iż „chodzenie do opery jest wyraźną oznaką uczuć narodowych i przynależności narodowej i tym samym rytualnym potwierdzeniem politycznej emancypacji”²⁹.

Ten ogólnoeuropejski fenomen uwidocznił się szczególnie mocno w Polsce, gdzie „upadek niepodległości zbiegł się z europejskimi procesami kształtowania się świadomości nowoczesnych narodów”³⁰. Stąd też *Halka* została przyjęta do panteonu polskich arcydzieł bardziej z powodów narodowych niż estetycznych. Okazuje się jednak, że nawet ten narodowy charakter może zostać podważony. Paradoksalnie — jak uważa Ryszard Golianek — *Halka* nie spełnia podstawowych wymogów muzycznych „oper narodowej”. Są to wykorzystanie istniejących rytmów i melodii ludowych, idiomów wokalnych i specyfiki instrumentalnej oraz takie harmonijne połączenie słów i muzyki, w którym melodyka i rytmika wynikają z naturalnej intonacji danej mowy. Dopiero takie połączenie pozwala na odbieranie dzieła jako naturalnego wytworu samodzielnej kultury³¹. Jednak publiczność lekceważy tego typu estetyczne rozważania i — jak w przypadku *Halki* — okrzykuje utwór operą narodową, bazując na trudnych do zdefiniowania, „uczuciach narodowych”. Ostatecznie więc o statusie opery decydują jej funkcje polityczne, społeczne i psychologiczne³².

Halka stała się wyrazem archetypicznych wzorów kultury, tworem postrzeganym przez polskie społeczeństwo jako nośnik wspólnego kapitału symbolicznego. Motywy z *Halki*, uświęcone mocą wszechobecných, wielokrotnych powtórzeń, stały się jednocześnie reprezentacją i fundamentem polskiej tożsamości narodowej. Nie znaczy to wcale, że jej nieustająca obecność jest wysoko

ceniona. O ile w XIX wieku *Halka* służyła wyrażaniu i podtrzymywaniu ducha narodowego, to w wieku XXI ten jej potencjał wydaje się już mocno wysłużony. Utrzymujący się przez długie lata bezkrytyczny podziw dla dzieła Moniuszki sprawił, że Polacy często nie traktują *Halki* poważnie; muzykom z kolei umożliwiał bardziej nowatorskie podejście do spuścizny kompozytora. Mimo że *Halka* jest stale obecna w polskim repertuarze operowym, to eksperymentalne inscenizacje należą do rzadkości³³. Młodsze pokolenie muzyków i muzykologów deprecjonuje wartość dzieła Moniuszki i stroni od niego, również ze względu na jego wielką popularność w czasach PRL³⁴.

Jeśli opera narodowa jest skostniała — co mówi to o samym narodzie?

Wizerunek polskiego narodu ukształtował się wokół przebrzmiałych form dziewiętnastowiecznej kultury literackiej, co trafnie opisała Maria Janion³⁵. Sięgając do teorii postkolonialnej, głównie w ujęciu Edwarda Saïda, Janion opisuje Polskę jako naród o paradoksalnie postkolonialnej mentalności, której źródła upatruje ona zarówno w okupacji kraju przez obce państwa w XIX wieku i XX wieku, jak w niespełnionych polskich marzeniach o posiadaniu własnych kolonii³⁶. Według Janion, obecną sytuację Polski charakteryzują z jednej strony fantazmaty moralnej i duchowej wyższości nad Zachodem, z drugiej zaś, poczucie cywilizacyjnej misji na Wschodzie — są to bezpośrednie manifestacje polskiego kompleksu niższości³⁷. Poczucie niezasłużonego peryferyjnego statusu połączone z mesjanistyczną dumą z cierpienia tworzy błędne koło poniżania i wywyższania i prowadzi do stanu całkowitej niemożności. To właśnie te fantazmaty sprawiają, że polska kultura nieustannie powtarza takie same narracje i kurczowo trzyma się anachronicznych reprezentacji polskiej tożsamości narodowej³⁸.

Co ciekawe, Janion nie wzywa bynajmniej do całkowitego wyrzeczenia się romantycznych form. Apeluje tylko o ponowną ocenę tych fundamentalnych dzieł polskiej kultury, które nadal kształtują narodową tożsamość Polaków³⁹. Do tego, aby Polska mogła przezwyciężyć swój kompleks niższości i stać się bardziej różnorodna kulturowo, potrzeba jednak nowych narracji — takich, które uwzględnią również reprezentacje innych, w celu ukształtowania nowego polskiego imaginarium⁴⁰.

CISZA

„Rewolucja haitańska stała się częścią historii jako niemożliwa do pomyślenia, mimo że się dokonała” — napisał wpływowy antropolog Michel-Rolph Trouillot⁴¹. Żaden człowiek żyjący pod koniec XVIII wieku — obojętnie, biali czy czarni — nie był w stanie wyobrazić sobie zwycięskiego powstania niewolników w europejskich koloniach, myśląc przy pomocy istniejących pojęć

filozoficznych wprowadzonych przez oświecenie. W swoim eseju *Historia nie do pomyslenia. Rewolucja haitańska jako nie-wydarzenie* Trouillot wyjaśnia, że rewolucja haitańska podważyła ontologiczne i polityczne założenia epoki, nawet te najbardziej radykalne, poprzez wywrócenie do góry nogami całej konceptualnej struktury, w ramach której myślano o rasie, niewolnictwie i kolonializmie⁴². Autor wyjaśnia, że w ramach tych założeń niewolnicy nie byli ludźmi (czarnych mieszkańców kolonii nie wliczano nawet do ogólnego stanu populacji). Przysługiwał im inny stopień człowieczeństwa, w który na stałe wpisane było niewolnictwo, nie dający im dostępu do oświeceniowych praw człowieka i obywatela. Klęska istniejących pojęć prowadziła do późniejszego negowania rewolucji i jej skutków: wiele państw wprost odmówiło uznania Haiti za niepodległą republikę. Jej następstwem była też klęska narracji.

Jedną ze strategii stosowanych w celu przemilczania rewolucyjnej narracji jest nazywanie wydarzeń na San Domingo „butem” bądź „rebelią”, podczas gdy w istocie miała tam miejsce realna rewolucyjna walka o niepodległość. Inna strategia zwyczajnie pomija Haiti podczas pisania historii globalnej — w ramach ignorancji „wytwarza milczenie trywializacji”⁴³. Opisując strategię przemilczania, Trouillot wspomina również o polskich historykach, którzy — podobnie jak Francuzi i Anglicy — nie nadają rewolucji odpowiedniego znaczenia⁴⁴.

W XIX wieku Polacy wielokrotnie powstawali przeciwko swoim zaborcom, ale wszystkie te powstania kończyły się klęską; kraj odzyskał niepodległość dopiero w 1918 roku. Jak na ironię, epizod haitański może być jedynym dziewiętnastowiecznym przypadkiem zwycięskiej walki o niepodległość z udziałem Polaków — co tym bardziej czyniłoby go wydarzeniem godnym zapamiętania. Jeśli jednak opowiedzieć ją z polskiej perspektywy, historia rewolucji haitańskiej może łatwo przerodzić się w historię o chwale polskiego oręża, podkreślającą zasługi polskich bohaterów, którzy rozpoznali słuszną sprawę i sprzeciwili się niecnym zamiarom europejskich kolonizatorów. Taka perspektywa niebezpiecznie zbliża się do jednej ze strategii przemilczania — tej, która uzasadnia rewolucję czynnikami zewnętrznymi, umniejszając rozstrzygającą rolę samych Haitańczyków⁴⁵.

Trouillot potępia przemilczanie rewolucji, ale jednocześnie przestrzega jej interpretatorów przed retoryką heroizmu — popularną wśród haitańskich historyków — gloryfikującą rewolucyjnych przywódców. Takiej perspektywie brakuje krytycyzmu; służy ona też nader często legitymowaniu aktualnej władzy⁴⁶. Podobne ostrzeżenie daje się skierować również do Polaków, dla których ta na wpół mityczna historia łatwo może stać się bezkrytycznie bohaterską opowieścią kompensującą polski kompleks niższości, jak opisała go Maria Janion. Ponowienie apelu Trouillota — poprzez zamieszczenie w niniejszej książce przedruku jego eseju sprzed 20 lat — nie ma służyć wezwaniu polskich hi-

storyków do spóźnionego uznania polskich zasług w tej wyjątkowej walce. Jest wezwaniem do spojżenia na ten udział we właściwym kontekście.

Małe przesunięcie perspektywy pozwala na nowo ocenić historyczne znaczenie polskiego udziału w rewolucji haitańskiej i spojrzeć na polskich żołnierzy nie jako na zmitologizowanych bohaterów, ale jako na jednostki świadomie działające we własnej sprawie. W tej perspektywie jest szczególnie istotne, że większość z kilkuset Polaków pozostałych na Haiti było szeregowymi żołnierzami piechoty wywodzącymi się z chłopstwa. Być może więc do opisywanej solidarności z haitańskimi niewolnikami nie pchnęła ich tęsknota za niepodległością własnej ojczyzny — jak chce popularna narracja — ale wspólne doświadczenie ucisku; to ono mogło skłonić polskich chłopów do zwrócenia bagnatów przeciwko Napoleonowi. System pańszczyźniany w Europie miał w swojej społeczno-politycznej strukturze wiele wspólnego z instytucją niewolnictwa (czego przekonująco dowodzi Kacper Pobłocki w publikowanym w tej książce eseju). Spojrzenie z tej perspektywy pozwala podejrzewać, że tym, co zjednoczyło polskich żołnierzy i czarnych powstańców oraz spowodowało, że Polacy pozostali na Haiti mogła być walka o niepodległość — nie tyle od obcych mocarstw, co od własnych dziedziców i właścicieli.

Przyznając Polakom obywatelstwo nowej republiki, Jean-Jacques Dessalines miał również skłonić do ich zmiany chłopskich nazwisk na polskie nazwiska szlacheckie. To pokazuje, że nadanie obywatelstwa, a co ważniejsze — ziemi, oznaczało dla tych żołnierzy radykalną zmianę pozycji społecznej. W Polsce byłaby ona możliwa dopiero kilkadziesiąt lat później; w pierwszej kolejności na ziemiach zaboru austriackiego, gdzie zniesienie pańszczyzny było następstwem rabacji galicyjskiej z 1846 roku. Tej samej, której echa pobrzmiwiają w libretcie *Halki*.

Podążając za apelem Trouillota, należałoby zatem nie tyle podkreślać, że Polacy dzielnie wspierali Haitańczyków w walce o niepodległość, zostając w zamian obdarowanymi specjalnymi przywilejami. Raczej, przeciwnie, kłaść nacisk na to, że to Polacy potrzebowali czarnych Haitańczyków i ich walki o obalenie niewolnictwa, by uzyskać własną wolność — której nie mogli otrzymać we własnym kraju.

PRZEDSTAWIENIE

W tym odnalezionym na powrót polsko-haitańskim pokrewieństwie⁴⁷ tkwi olbrzymi potencjał na obrócenie narodowocentrycznej perspektywy. Współczesnej Polsce, w której wszelka różnorodność nadal często bywa postrzegana jako zagrożenie dla wąsko rozumianej tożsamości narodowej, mało znany fakt zaangażowania Polaków w rewolucję haitańską dostarcza koniecznego punktu

obserwacyjnego, z którego możemy spoglądać na polską „postkolonialną” mentalność, jak zdefiniowała ją Maria Janion. Pozwala on nam, Polakom, zobaczyć siebie w roli aktywnych (nawet, jeśli pomniejszych) uczestników kluczowych wydarzeń z historii kolonializmu, a nie tylko w roli ofiar imperialnego ucisku.

Fakt, że wielu potomków polskich żołnierzy nadal mieszka na Haiti, w Cazale, stwarza rzadką okazję do tego, żeby „przyjąć zewnętrzny punkt widzenia i skonfrontować go z naszym wewnętrznym, doniosłym obrazem nas samych”⁴⁸. Jeśli myślimy o wspólnocie narodowej jako czymś ukształtowanym poprzez zbiór wspólnych doświadczeń, to historia pochodzenia czalczyków — jak opisuje ją Géri Benoît w eseju opublikowanym w tej książce — jest szczególnie poruszająca, ponieważ opowiadają oni o polskich walkach niepodległościowych z przełomu XVIII i XIX wieku jako o elemencie *swojej* historii.

To właśnie dla tych potomków żołnierzy, którzy nigdy nie wrócili do ojczyzny, jak również dla ich przyjaciół i sąsiadów, w sobotę, 7 lutego 2015, w górskiej wiosce Cazale odbyła się haitańska premiera *Halki*.

Ostateczny kształt spektaklu był efektem długotrwałej współpracy z tamtejszą społecznością, w trakcie której oryginalna forma dzieła została zaadaptowana do lokalnych warunków. Decydujące dla całego projektu przygotowanego przez Joanną Malinowską i C.T. Jaspéra wspólnie z piszącą te słowa było pozyskanie zaufania czalczyków i ich gotowość do współdziałania; projekt ten rozpoczął się jako oparty na badaniach twórczy eksperyment, a z czasem przerodził w bardziej złożoną wymianę kulturową. Ostatecznie opera została wykonana przez pięciu solistów i dyrygenta z Teatru Wielkiego im. Stanisława Moniuszki w Poznaniu, 21 muzyków z Orkiestry Filharmonicznej im. Św. Trójcy z Port-au-Prince i 18 tancerzy z Cazale dla publiczności liczącej ponad 100 osób. Polscy i haitańscy uczestnicy projektu mieli również swój wkład w powstanie niniejszej książki, udzielając krótkich wywiadów na temat tożsamości narodowej, mocy sztuki i tego, jak rozumieją wymowę i znaczenie tego wspólnego przedsięwzięcia.

Projekt *Halka/Haiti* wykroczył poza granice typowej, zinstytucjonalizowanej sieci światowych oper, wyznaczonej przez oficjalne gmachy — to one wspierały procesy narodotwórcze w dziewiętnastowiecznej Europie, ale w Nowym Świecie powiązane były blisko z historią kolonialnej dominacji. Wystawiony dla szczególnej publiczności haitański spektakl stał się kolejnym przyczynkiem do złożonej historii recepcji *Halki* — recepcji już wcześniej uwarunkowanej zmieniającymi się systemami politycznymi. Zmiana przestrzennego i kontekstualnego usytuowania dzieła uznawanego wciąż za „operę narodową” tworzy zamierzoną przeciwwagę dla jego licznych, utrwalających powtórzeń. Wystawić tę operę w Cazale to przeobrazić samą *Halkę*. Właśnie dlatego, że status *Halki* jest tak mocno zakorzeniony w tym, co „narodowe”, ustawienie jej współrzędnych na 18 48'05"N 72 23'01"W przeorientowuje również narodowe

znaczenie opery. W *Halce* wystawionej w Cazale wątek napięć klasowych wybrzmiewa wspólnie z polsko-haitańską historią faktycznej rewolucji społecznej, by choć na chwilę połączyć dwie społeczności odległe od siebie geograficznie i kulturowo.

Podczas spektaklu wykonano dokumentację filmową z przeznaczeniem na wystawę w Pawilonie Polskim na 56 Międzynarodowej Wystawie Sztuki w Wenecji. Prezentowany w pawilonie w formie wielokanałowej instalacji filmowej przywołującej na myśl malarskie panoramy projekt *Halka/Haiti* bada moc tradycyjnych gatunków artystycznych w konstruowaniu tożsamości narodowych w XXI wieku. Opowiadając o społeczności Cazale oraz relacjach pomiędzy Polakami i *Le Poloné*, zarówno spektakl, film, jak i niniejsza książka mają na celu naświetlenie mało znanego epizodu polsko-haitańskiej historii. Projekt powstał specjalnie na Biennale weneckie, główną światową imprezę artystyczną opartą na kluczu narodowych reprezentacji, i odnosi się bezpośrednio do zasady organizacyjnej Biennale poprzez skomplikowane zestawienie dwóch tożsamości narodowych.

CODA

Dèyè mòn gen mòn to haitańskie przysłowie, które oznacza „za górami (jest) więcej gór”. Powiedzenie to może przywołać na myśl stałość i nierozstrzygalność każdego wysiłku, gdzie zdobycie jednego szczytu prowadzi jedynie do spotkania z następnym. Ale jest też coś kojącego w tym obrazie w kraju, którego nazwa pochodzi od piętrzących się tam gór. Frazę tę można również tłumaczyć jako „fortuna kołem się toczy”. Prawdę mówiąc, każdy zapytany przeze mnie Haitańczyk wyjaśniał to powiedzenie inaczej. Zostawmy więc tłumaczenie, zgadzając się tylko na generalną zasadę: za górami z filmu *Fitzacarraldo* możemy odnaleźć polskie góry z Moniuszkowskiej *Halki*; a te z kolei mogą nas poprowadzić ku szczytom otaczającym Cazale.

Z angielskiego przełożyła Izabela Suchan

- 1 Zob. Michel-Rolph Trouillot, *Unthinkable History: Haitian Revolution as Non-Event*, w: *Silencing the Past: Power and Production of History*, Beacon Press, Boston 1995, s. 70–107. Przedruk polskiej wersji eseju w tej publikacji, s. 147–180.
- 2 Jan Pachonski, Reuel K. Wilson, *Poland's Caribbean Tragedy: A Study of Polish Legions in the Haitian War of*

Independence 1802–1803, Columbia University Press, New York 1986. Różne relacje historyków, dotyczące potencjalnych dezercji polskich żołnierzy omawia Sebastian Rypson; podaje też literaturę przedmiotu, zob. Sebastian Rypson, *Being Poloné in Haiti*, ASPRA-JR, Warszawa 2008, s. 51–62.

- 3 Haitański historyk z XIX wieku
Beaubrun Ardouin łączy nieposłu-
szeństwo Polaków pod Saint-Marc
z ich przejściem na stronę Dessalines'a
i utworzeniem polskiej gwardii. Por.
Sebastian Rypson, op. cit., s. 51–52.
- 4 Laurent Dubois, *Haiti: The Aftershocks of
History*, Picador, New York 2012, s. 37–40.
- 5 Jan Pachonski, Reuel K. Wilson, op. cit.,
s. 101–108.
- 6 Zob. w tej publikacji: Géri Benoît,
*Rozwój Cazale: przeszłość, teraźniejszość,
przyszłość*, s. 89–105.
- 7 Laurent Dubois, op. cit., s. 37
- 8 Richard John Ascarte, „Have You Ever
Seen a Shrunken Head?: The Early Modern
Roots of Ecstatic Truth in Werner Herzog's
Fitzcarraldo”, „PMLA” marzec 2007,
t. 122, s. 484.
- 9 Holly Rogers, *Fitzcarraldo's Search for
Aguirre: Music and Text in the Amazonian
Films of Werner Herzog*, „Journal of the
Royal Musical Association” 2004, t. 129,
nr 1, s. 93.
- 10 Vlado Kotnik, *The Adaptability of Opera:
When Different Social Agents Come to
Common Ground*, „International Review
of the Aesthetics and Sociology of
Music” grudzień 2013, t. 44, nr 2, s. 312.
- 11 Ryszard Daniel Goliańek, *Twórczość
operowa Stanisława Moniuszki a idea opery
narodowej*, w: *Opera polska w XVIII i XIX
wieku*, red. M. Jabłoński, J. Staszewski,
J. Tatarska, PTPN, Poznań 2000, s. 119–128.
- 12 Aniela Koehlerówna, *Stanisław
Moniuszko 1819–1919. Ku czci mistrza
w stuletnią rocznicę urodzin*, Księgarnia
Św. Wojciecha, Poznań–Warszawa 1919,
s. 35. Cyt. za Ryszard Daniel Goliańek,
op. cit., s. 121.
- 13 Na problematyczność związku *Tańców
góralskich* z muzyką polskich górali
wskazywał już przed laty Zdzisław
Jachimecki”, ibidem, s. 127.
- 14 Ibidem, s. 126–128.
- 15 Zob. w tej publikacji: Katarzyna Czczot,
Chłopka i zemsta. Trzy wersje Halki,
s. 77–84.
- 16 Jim Samson, *Halka*, The New Grove
Dictionary of Opera, Grove Music Online,
Oxford Music Online, Oxford University
Press, [http://www.oxfordmusiconline
.com.proxy.libraries.rutgers.edu](http://www.oxfordmusiconline.com.proxy.libraries.rutgers.edu)
/subscriber/article/grove/music/
0003834, dostęp 25 lutego 2015.
- 17 Janusz Pietkiewicz, nota w: *W 150-lecie
prapremiery w Teatrze Wielkim.
4 stycznia 2008. Stanisław Moniuszko.
Halka*. Program operowy z okazji 150 rocz-
nicy spektaklu w Operze Narodowej
w Warszawie, 4 stycznia 2008.
- 18 Ibidem.
- 19 Pierwsze anglojęzyczne przedstawienie
Halki miało miejsce w Chicago w 1949
roku. Fołtyn wystawiła też *Straszny dwór*
Moniuszki, m.in. w Bukareszcie, Tokio
i Osace.
- 20 Maria Fołtyn, *Żyłam sztuką, żyłam miło-
ścią*, Wydawnictwo i Zakład Poligrafii
Instytutu Technologii Eksploatacji,
Warszawa–Radom 1997.
- 21 Ibidem, s. 153.
- 22 Ibidem, s. 200.
- 23 Ryszard Daniel Goliańek, op. cit., s. 119.
- 24 Jim Samson, *Halka*, op. cit.
- 25 Vlado Kotnik, op. cit., s. 308–309.
- 26 Ibidem, s. 321.
- 27 Benedict Anderson, *Imagined
Communities: Reflections on the Origin
and Spread of Nationalism*, Verso,
London–New York 1983.
- 28 Vlado Kotnik, op. cit., s. 313.
- 29 Ibidem.
- 30 Maria Janion, *Niesamowita Słowiańszczy-
zna. Fantazmaty literatury*, Wydawnictwo
Literackie, Kraków 2007, s. 259.
- 31 Ryszard Daniel Goliańek, op. cit.,
s. 124–128. Za trzeci niezbędny warunek,
jaki powinna spełniać opera narodowa,
autor uznaje włączenie do opowieści
tematów narodowych, co odnosi się
wszak tylko do libretta.
- 32 Ibidem.
- 33 Jednym z niewielu wyjątków od tej
reguły przed 2015 rokiem jest spek-
takl wyreżyserowany przez Natalię
Korczakowską w Teatrze Wielkim —
Operze Narodowej w Warszawie, któ-
rego premiera odbyła się w grudniu 2011
i wzbudziła mieszane opinie krytyki.
Zob. Marcin Bogucki, *Nieszczęsna Halka*,
„Krytyka Muzyczna” 2012, nr 7.
- 34 Pisz o tym Jarosław Mianowski, *O trzech
kręgach Moniuszkowskiej mitologii.
Apologeci, krytycy i socrealiści*, w: *Opera
polska w XVIII i XIX wieku*, op. cit., s. 154.

- 35 Maria Janion, op. cit.
- 36 Ibidem, s. 11–12.
- 37 Ibidem, s. 322–329.
- 38 Przemysław Czapliński, *Ścieżka w narodowej bibliotece Babel*, „Gazeta Wyborcza”, 23.01.2007, s. 13.
- 39 Maria Janion, op. cit., s. 12, 328.
- 40 Ibidem, s. 329.
- 41 Michel-Rolph Trouillot, op. cit., s. 149.
- 42 Ibidem, s. 156.
- 43 Choć od czasu publikacji tekstu Trouillota dwadzieścia lat temu amerykańska badaczka Susan Buck-Morss umieściła Haiti w samym centrum swojej narracji w eseju *Hegel, Haiti i historia uniwersalna* (2000) i w książce pod tym samym tytułem (2009), to nie można uznać, że cisza została przerwana; wciąż powinno się zwracać uwagę na historyczne przemilczanie rewolucji haitańskiej wraz z jego skutkami.
- 44 Ibidem, s. 168. Trouillot podaje jako wyjątek w procesie przemilczania rewolucji studium Pachońskiego i Wilsona pt. *Poland's Carribean Tragedy* poświęcone udziałowi Polaków (por. przypis 2 i 5).
- 45 Ibidem, s. 171–172.
- 46 Michel-Rolph Trouillot, op. cit., s. 173–174. W przypisie 65 Trouillot krytykuje historyczkę Carolyn Fick za takie stanowisko, s. 180.
- 47 Książka Sebastiana Rypsona z 2008 jest najmocniejszym przykładem ponownego zainteresowania tym tematem; godne uwagi są tu również relacje Jerzego Grotowskiego z pobytu w Cazale w 1980. Por. Leszek Kolankiewicz, *Grotowski w gąszczu narracji haitańskich*, „Konteksty” 2012, 1–2, s. 107–117.
- 48 Ryszard Nycz, *Polish Postcolonial or Post-Dependence Studies*, „Teksty Drugie” 2014, nr 1, s. 9.

CO ZNACZY DLA CIEBIE BYCIE HAITAŃCZYKIEM?

Moim zdaniem bycie Haitańczykiem oznacza przede wszystkim to, że ma się haitańską narodowość, haitańską tożsamość i haitańską duszę. Również to, że jest się dobrym patriotą. Ale patrząc globalnie, można powiedzieć, że bycie Haitańczykiem dzisiaj jest jednoznaczne z byciem biednym, poniżanym i niewykształconym. W 2015 roku w mediach było głośno o publicznym powieszeniu pewnego Haitańczyka w Republice Dominikany. W takim kontekście bycie Haitańczykiem nie jest powodem do dumy. Cały świat patrzy na nas z góry. Dla mnie bycie Haitańczykiem oznacza więc konieczność stawienia czoła problemom całego świata. Nie możemy się okłamywać, musimy być świadomi naszej sytuacji. Na pewno jestem dumny z bycia człowiekiem, bo to znaczy, że własnymi siłami mogę zmienić coś na lepsze — ale nie jestem zbyt dumny z bycia Haitańczykiem. W życiu można się doskonalić niezależnie od tego, gdzie się mieszka.

CZY SZTUKA MA MOC REPREZENTOWANIA TOŻSAMOŚCI?

Po pierwsze, trzeba zapytać, co znaczy słowo „sztuka”. Według definicji w słowniku Larousse’a sztuka wyraża ideał piękna obowiązujący w danej cywilizacji. Odnosi się również do całego zespołu środków i tradycji, które mogą być wykorzystane w celu osiągnięcia pewnego estetycznego efektu. W tym sensie można ją uznać za synonim umiejętności, komunikowania się i wiedzy. Zgodnie z taką definicją sztuka może reprezentować tożsamość. Sztuka to wielka rzecz — jest efektem ludzkiej aktywności, w którym idea oddziałuje bezpośrednio na nasze zmysły, emocje i intelekt. Z tych właśnie powodów sztuka może z powodzeniem reprezentować cywilizację czy naród.

PO CO WIEŻĆ OPERĘ NA DRUGI KONIEC ŚWIATA?

Aby zawieźć operę na drugi koniec świata, trzeba najpierw wyjechać z Europy i przebyć tysiące kilometrów do Ameryki Łacińskiej; potrzebne są też pieniądze. Do Cazale przyjechały przecież nie dwie czy trzy osoby, ale spora grupa, ponadto zespół śpiewaków i orkiestra. Przedsięwzięcia operowego nie da się zorganizować w jeden dzień. Poprzez spektakl można opowiedzieć o swoim narodzie, ukazać związki z krajem, w którym opera jest wystawiana. Bez wątplenia Halka to ważna lekcja: wiejska dziewczyna zakochuje się w szlachcicu i popada w rozpacz, gdy żeni on się z kobietą ze swojej klasy społecznej. Chciałbym pogratulować całemu zespołowi i podziękować za wystawienie tej pięknej tragedii.

CO ZNACZY DLA CIEBIE BYCIE POLAKIEM?

Polska to przestrzeń spotkania, to Brama Wschodnia, zaślubiny swojego z obcym. Być Polakiem to znaczy należeć do narodu, który definiuje swoją tożsamość przez wspólnotę języka i historii. Polska kultura nie odwzorowuje naszej tożsamości, ona nią jest. Mieszkamy w języku, w naszych pieśniach i książkach, cudownie heterogenicznej kulturze. Być Polakiem to być głosem wielu. Polskość jest współbrzmieniem.

CZY SZTUKA MA MOC REPREZENTOWANIA TOŻSAMOŚCI?

Sztuka nie tyle reprezentuje tożsamość, co stawia jej pytania. I są to pytania ostateczne. Któż wie o tym lepiej niż my, dzieci Grotowskiego i Kantora?

PO CO WIEŻĆ OPERĘ NA DRUGI KONIEC ŚWIATA?

W mojej pracy w teatrze to właśnie śpiew — wciąż od nowa — okazuje się być najczystsza i zarazem najbardziej uniwersalną energią. Kiedy śpiewasz — jesteś dla mnie. Nagle, w twoim istnieniu, jest miejsce na moje czułe ucho, moją skupioną obecność, powstaje przestrzeń spotkania, a ono choć przez chwilę może być pełne i piękne. Śpiew jest jak otwarcie ramion — gest powtarzany do znudzenia przez pokolenia polskich śpiewaków operowych, a mający swój początek w skardze Halki i Jontka. Wiemy o tym na nowo po naszej podróży do zapomnianych rodaków na Haiti. I taki jest sens tej podróży — przypomnieć sobie, po co i skąd się wzięły te wytarte gesty. Żeby się spotkać i uwolnić. Jeden z uczestników naszej pracy, który po raz pierwszy w życiu miał do czynienia z teatrem, tak próbował wytłumaczyć sens działania aktora: „Kiedy potrafisz coś zagrać, to znaczy, że potrafisz to przywołać, a to znaczy, że potrafisz to uwolnić”. Dzięki za tę przypomnianą wiedzę!



CHŁOPKA I ZEMSTA



TRZY WERSJE HALKI

KATARZYNA CZECZOT

ROMANS SPOŁECZNIE ZAANGAŻOWANY

Tytułowa Halka z opery Stanisława Moniuszki to prosta wieśniaczka, która po porzuceniu przez kochanka, popada w obłąd i rzuca się do rzeki, czyli bohaterka, jakich w dziewiętnastowiecznej Europie naprawdę było wiele. Nie dziwi, że w recenzji z warszawskiej premiery *Halki* z w 1858 roku krytyk muzyczny Józef Sikorski napisał: „Autor tekstu, p. Włodzimierz Wolski nie nałamał sobie głowy nad intrygą [...]. Treść *Halki* niezmiernie pospolita i rzekłbyś niepolska”¹. Miłość, szaleństwo, samobójstwo stanowiły ulubione tematy literatury ówczesnej Europy; cierpienie zakochanej dziewczyny było znakiem rozpoznawczym obecnego na całym kontynencie romantycznego typu wrażliwości. Halka Moniuszki wpisywała się w większy ciąg przedstawień bohaterek, które Elaine Showalter nazywa ofelicznymi².

Jednak w obrębie popularnych w dziewiętnastowiecznej Europie narracji o obłąkanej z miłości dziewczyny *Halka* stanowi szczególnie podtyp, który można by nazwać antyfeudalnym. Historia nieszczęśliwego uczucia zostaje tu zabarwiona krytyką społeczną. U Moniuszki fundamentalne znaczenie ma to, że Halka jest chłopką, a jej uwodziciel — szlachcicem. Stąd całe nieszczęście: Janusz może i kocha wieśniaczkę, ale zaręcza się z kobietą równą stanem. Zostawiona z niesłubnym dzieckiem Halka, obiekt szyderstw we wsi, z chwilą, gdy niemowlę umiera, popada w obłąd i podczas ślubu ukochanego ze Stolnikówną popełnia samobójstwo. Jej przepełnione smutkiem, a potem szaleństwem arie mogą brzmieć jako oskarżenie bezmyślnej i okrutnej szlachty nadużywającej swojej władzy. Znamienne, że w librecie pojawia się wiele wskazówek na temat tego, że los głównej bohaterki nie jest odosobniony. Inny bohater opery, zakochany w Halce chłop Jontek, komentuje postępowanie Janusza słowami „Ach, zwyczajny pański sprzęt”. Trzeba pamiętać, że Janusz jako dziedzic okolicznych wsi jest

nie tylko kimś wyżej postawionym, lepiej urodzonym i bogatszym niż Halka, ale też właścicielem mającym nieograniczony dostęp do jej ciała. Dokonane przez niego nadużycie stanowi de facto jedynie część całego spektrum przemocy seksualnej, jakiej w feudalnej rzeczywistości panowie i ich ludzie dopuszczali się wobec chłopów. Publiczność Moniuszki o tym wiedziała, dlatego w *Halce* mogła zobaczyć nie tylko broniący chłopstwa utwór antyszlachecki, ale również utwór antyfeudalny krytykujący społeczny porządek.

Rówieśnik Moniuszki, poeta, działacz i, co ciekawe, zwolennik zniesienia klasowych przywilejów Karol Baliński uważał *Halke* za dzieło niebezpieczne. W historii uwiedzionej chłopki dostrzegał przede wszystkim konflikt społeczny. W 1848 roku, gdy po raz pierwszy rozważano wystawienie *Halki* na scenie opery warszawskiej, już po premierze w Wilnie, Baliński pisał do Józefa Sikorskiego, wielkiego adoratora Moniuszki, że utwory w duchu Halki „są i nielogiczne (wieśniak czytać ani rozumieć słyszanych nie będzie) albo szkodliwe (gdyby je słyszał i rozumiał), bo tchnące nienawiścią. Mogą być bardzo efektowne, ale nigdy nie będą chrześcijańskie”³.

To właśnie z traktowaniem *Halki* jako skargi uciśnionego chłopstwa czy wręcz diagnozy na temat feudalizmu chciałabym zmierzyć się w niniejszym tekście. Interesuje mnie przede wszystkim pomijane zazwyczaj w literaturze przedmiotu przejście od „antyszlacheckości” do „antyfeudalizmu”. Czy opera Moniuszki postuluje moralną poprawę warstw wyższych, czy zmianę ustroju? I jak te opinie współbrzmia z drugą etykietką, która przyłgnęła do utworu Moniuszki równie wcześnie, bo zaraz po warszawskiej premierze w 1858 roku, i równie skutecznie, bo aż do dziś — etykietką polskiej opery narodowej?

OPERA REWOLUCYJNA?

W PRL na pytanie o antyfeudalną wymowę *Halki* dawano zwykle odpowiedź jednoznacznie twierdzącą. Opera Moniuszki świetnie nadawała się, by wejść do nowego kanonu kultury, tworzonego zgodnie z socjalistycznym porządkiem wartości. Przeszłość ukazywała jako historię walki klas, biorąc w niej słuszną stronę warstw pracujących. Ciekawym świadectwem czasów socrealizmu może być program towarzyszący przedstawieniu w inscenizacji Leona Schillera w 1953 roku. *Halka* to jedna z ostatnich prac reżysera, który debiutował w roku 1917 i aktywny był przede wszystkim w międzywojniu. Jego spektakle uchodziły wówczas za nie tylko nowoczesne formalnie, ale również odważne w podejmowaniu problematyki społecznej. W inscenizacji z 1953 roku Schiller wyraził swoje lewicowe sympatie, starając się nadać operze kształt realistycznego dramatu rozgrywającego się w konkretnym miejscu i czasie i dotyczącego trudnego położenia chłopów. Miała temu służyć wierna pod względem etnograficznym scenografia.

Ponadto w programie do opery Schiller zamieścił znamiennej charakterystykę sylwetki kompozytora. Moniuszko wylania się z niej jako twórca-społecznik, bardzo mocno oddany chłopskiej sprawie: „Od lat dziecięcych miał styczność z ludem wiejskim, poznał dobrze jego obyczaje, jego pieśni, poezję i jego niedolę”⁴. Jak wielu wcześniejszych i późniejszych biografów Moniuszki Schiller przywołuje postać stryja kompozytora, Dominika Moniuszki, który zasłynął zlikwidowaniem pańszczyzny w swoim niewielkim folwarku i wprowadzeniem na jej miejsce nieuciążliwych czynszów przeznaczonych m.in. na szkoły dla wiejskich dzieci. Nazywając jego poglądy radykalno-demokratycznymi, Schiller przypomina, że „zostawił [on] samym właścicielom rządu i sądy nad sobą, zakazując tylko kary cielesnej jako ubliżającej godności człowieka”⁵. Był to eksperyment jak na owe czasy niezwykle. Ideowego wychowania Moniuszki dopełniły, zdaniem Schillera, wypadki polityczne, w tym bunt chłopski w Galicji w 1846 roku. To one miały zadecydować o tym, że po libretto do swojej nowej opery, której bohaterką miała być chłopka, zgłosił się kompozytor do „namiętnego rzeczownika sprawy ludowej”⁶, za którego uchodził Włodzimierz Wolski.

W podobnym duchu o Stanisławie Moniuszce wypowiada się większość publikujących w PRL badaczy kompozytora, spełniając w ten sposób zamówienie władzy na sylwetki twórców zaangażowanych w poprawę losu pokrzywdzonych warstw. Najważniejszą rolę w umacnianiu wizerunku artysty „czulego na kwestię chłopską” odegra chyba Witold Rudziński⁷. W monografii z 1970 roku przekonuje on, że Moniuszko wyróżniał się na tle ówczesnej polskiej lewicy: „Kiedy wielu demokratów, rozczarowanych i rozżalonych, twierdziło, że chłop nie dorósł do wolności, Moniuszko zastanawiał się, jakie były przyczyny nienawiści klasowej dzielącej naród”⁸. Zdanie to współbrzmi z interpretacją *Halki*, którą badacz łączy z rabacją galicyjską w sposób jeszcze bardziej bezpośredni niż Schiller. Temat opery „jest jakby komentarzem do wypadków, ukazaniem głębokich przyczyn nienawiści chłopca do pana” — pisze Rudziński⁹.

Obecny w większości opracowań dotyczących *Halki* kontekst rabacji galicyjskiej, krwawego buntu chłopów przeciwko szlachcie wznieconego w 1846 roku, jest bardzo zastanawiający. Mowa o zrywie, który doprowadził do rozpadu dotychczasowego porządku społecznego; jego bezpośrednich przyczyn wielu historyków upatruje w przemocy seksualnej, jakiej dopuszczali się notorycznie wobec chłopskich córek panowie¹⁰. Pałac dwory i mordując ich właścicieli, chłopci, których status nie odbiegał od statusu niewolników północnoamerykańskich latyfundiów, wywalczyli sobie wówczas wolność. Efektem rabacji była likwidacja pańszczyzny na terenie zaboru austriackiego. Przywoływanie tego wydarzenia w kontekście opowieści o pokrzywdzonej chłopce staje się bardzo wymowne. Świadczy o tendencji traktowania opery Moniuszki jako

czegoś więcej, niż tylko wskazanie niedoskonałości feudalizmu. Schiller wprost nazywa ją dziełem rewolucyjnym. Czy *Halka* rzeczywiście nim jest?

KRWAWE PIERWOWZORY

Bardzo pouczająca okazuje się tu wycieczka do pradziejów *Halki* — poematu, który uchodzi za pierwowzór libretta. Wolski nie ogłosił go za życia, po raz pierwszy wydrukowali go w 1951 roku redaktorzy „Pamiętnika Literackiego”, opierając się na rękopisie, na którym widnieją ślady skreśleń cenzorskich i najprawdopodobniej autorskich, i gdzie nie wszystkie wyrazy są czytelne. Tajemniczy dokument drugi raz opublikowany został w antologii *Cyganeria warszawska*. Jej autor Stefan Kawyn sugeruje, że Wolski nie zdecydował się na publikację tekstu właśnie ze względu na „znaczne, deformujące kształt artystyczny i zawartość ideowo-myślową skreślenia w cenzurze”¹¹. Różnice między poematem a librettem są ogromne i różnego rodzaju. Inne role odgrywają postaci miłosego dramatu, bo we wcześniejszej wersji panicz najwyraźniej dotrzymuje obietnicy, żeni się z chłopką, którą do śmierci doprowadza jego niemogąca znieść mezaliansu matka. Inne jest ukształtowanie też materii fabularnej, ponieważ poemat jest ostentacyjnie achronologiczny, pełen nagłych zerwań i niedopowiedzeń. Ale najważniejszy wydaje się nastrój. *Halka* w wersji z roku 1843 jest ponura, złowieszcza, nie ma nic wspólnego z ekliwym melodramatem. Jej bohaterka nie budzi litości czy współczucia, lecz strach.

Wolski związany był z „Przeglądem Naukowym”, pismem wydawanym przez lewicowego działacza Edwarda Dembowskiego. Zainspirowany ideami Saint-Simona Dembowski, zwany ze względu na swoje sympatie polityczne „czerwonym kasztelanem”, dążył do radykalnej rewolucji ludowej, której efektem byłoby nie tylko odzyskanie przez Polskę niepodległości utraconej wraz z trzecim zaborem w 1795 roku, ale również zniesienie feudalizmu. W 1843 roku wydrukował w „Przeglądzie” poemat Wolskiego *Ojciec Hilary*, prowokacyjną „spowiedź” rozpoczynającą się słowami: „Ja, chłop, niewolnik z imienia i rodu”. Tę relację o niesłychanym upodleniu, w jakim żyje chłopstwo i sen o krwawej zemście, której dopuszcza się tytułowy bohater, Dembowski obwołał arcydziełem. Rodzajem pendant do *Ojca Hilarego* miała być właśnie *Halszka*.

Halka z 1843 roku tak jak *Ojciec Hilary* opowiada o miłości i zemście. Poemat otwiera makabryczny opis trupa. Nad zwłokami tytułowej bohaterki stoi matka, która rozpaczając, poprzysięga zemstę. Ulokowane dalej retrospekcje informują, jak doszło do śmierci. Gdy mąż Halki wyjechał na wojnę, zaczęła ją prześladować jego matka. Kazała Halkę związać, sieć różgami i nago pędzić przez wieś. Matka dziewczyny mści się za to, wyrwijąc morderczyni córki serce. Jeszcze krwawiące składa przy zwłokach swojego dziecka. Poetyka grozy, jakby z niemieckiej

preromantycznej ballady, przejawia się nie tylko w krwistej frenezji, ale również w opisach przestrzeni nawiedzanej przez duchy zmarłych. U Wolskiego wprowadzie duch zmarłej chłopki przemawia głosem pełnym litości („Nad matką nie mścij się, matko!”). Silniej niż on wybrzmiewa jednak głos należący do miejsca zbrodni. Wolski, kreśląc obraz ziemi przeklętej, przestrzeni splamionej niewinną krwią, obdarza ją prawem do upominania się o sprawiedliwość:

A za oknem echo wyje:
Chłopka żyje, zemsta żyje!¹²

Mroczny nastrój Wolski przejął z „obrazu dramatycznego” Kazimierza Władysława Wójcickiego, zatytułowanego *Góralka* i zamieszczonego w jego zbiorze z 1840 roku. Jak podaje większość badaczy, to właśnie nią miał się inspirować Wolski, pisząc poemat *Halka*.

Kazimierz Władysław Wójcicki, literat o pokolenie starszy od Wolskiego, zasłynął przede wszystkim zbiorowymi portretami środowiskowymi, m.in. warszawskich artystów i studentów, jednak w jego spuściźnie znajdują się też gawędy i podania zbierane podczas wycieczek krajoznawczo-folklorystycznych. Właśnie do tego cyklu należy *Góralka*. Tekst łączący cechy dramatu i prozy narracyjnej powtarza ten sam miłosny dramat. Występuje w nim zblazowany szlachcic (Lutomir), uwiedziona przez niego chłopka (również Halka!) i szlachcianka, z którą młodzieniec ostatecznie się żeni, doprowadzając tym samym dawną kochankę do obłądzenia i samobójstwa. Odstępstwa są niewielkie, ale bardzo znaczące — Lutomir też ostatecznie popełnia samobójstwo. U Wójcickiego nie znajdziemy bowiem motywu chłopskiej zemsty, ale jest za to ludowa zasada symetrii pomiędzy zbrodnią a karą, którą wymierzają pozaludzkie siły. Nie ma chłopki z krwawiącym sercem, ale po okolicy błędzą groźne rusałki i wampiry „łakome na krew młodą”¹³.

Zestawienie tych trzech tekstów jest bardzo wymowne. W *Góralce* sprawiedliwość wymierzają siły spoza ludzkiego porządku, istoty o niejasnym statusie ontologicznym, topielice i upiory. W poemacie Wolskiego domagają się jej sami pokrzywdzeni. W operze natomiast zostaje ona odwołana w bliżej nieokreśloną przyszłość. Libretto zamiast groźnej, mszczącej się matki czy straszącego widma przedstawia łagodną dziewczynę budzącą jedynie współczucie.

Różnie komentowano metamorfozy, jakim uległa opowieść o chłopce, gdy Wolski około 1847 roku na prośbę Moniuszki zaczął przerabiać poemat na libretto. Schiller zupełnie je bagatelizuje. Przyznaje, że poemat przedstawiał krzywdę chłopską „w sposób o wiele drastyczniejszy, może nawet dziko-romantyczny”, niemniej technął on „tą samą ideologią wyzwoleniecko-społeczną, ujawniał tę samą humanistyczną postawę, jaka zadecydowała

o trwałej wartości dzieła Moniuszki¹⁴. Rudziński wręcz docenia wkład muzyka w modyfikację fabuły: przecież „w poemacie mamy do czynienia z wypadkiem wyjątkowym, z panem szlachetnym i odważnym [...] do opery zaś wprowadzono typowego”¹⁵. Podobnie podsumowuje ten problem w *Dziejach scenicznych Halki* Tadeusz Kaczyński: „Dramat stał się mniej krwawy, ale prawdziwszy i przez to bardziej przejmujący”¹⁶.

Trudno pogodzić się z tymi opiniami. Dodatkowe zestawienie poematu Wolskiego z *Górką* Wójcickiego uzmysławia, że opowieść o śmierci wykorzystanej przez panów chłopki przeszła jeszcze inną drogę. Wolski jako autor libretta nie tylko wyciął z niej motyw zemsty — ewentualnie kary — spadającej na krzywdzicieli, ale również oswoił przestrzeń, w której dzieje się chłopska krzywda. Rozjaśnił pejzaż, złagodził koloryt. Usunął z niej wszystko, co mogłoby budzić strach, wyciszając również duchy zmarłych. Wyezgorcyzował.

NARODOWE WYMAZYWANIE

W powojennym piśmiennictwie wiele faktów z życia Moniuszki zostało zmanipulowanych, dostosowanych do spójnej biografii oddanego chłopskiej sprawie społecznika. Jak pokazuje Agnieszka Topolska w swojej pracy doktorskiej o budowaniu mitu Moniuszki jako narodowego wieszczka, notorycznie na przykład pomijano materiały mające świadczyć, że pomysł *Halki* narodził się już w roku 1843, nie mógł więc być komentarzem do wypadków roku 1846¹⁷. Z pewną dezynwolturą również próbowano wybrnąć z faktu, że w dokumentach pozostawionych przez kompozytora nie ma właściwie żadnych odniesień do sprawy uwłaszczenia chłopów. „Nie trzeba [do tego] przywiązywać zbyt wielkiej wagi — pisał Rudziński. — Artysta przecież nie ma obowiązku wyrażania [interesującego go tematu] inaczej jak w swojej twórczości”¹⁸.

Ów brak chłopskiej problematyki mógł być efektem celowego działania Moniuszki: na treść jego listów mogła mieć przecież wpływ carska cenzura. Kompozytor musiał się z nią liczyć tym bardziej, gdy przygotowywał przedstawienie na scenę opery w Warszawie znajdującej się wówczas na terytorium carskiej Rosji. Nie wszystko jednak można i warto tłumaczyć względami cenzury. Zauważmy, że na analogicznym geście egzorcyzmowania przestrzeni zasadza się druga w kolejności za *Halką* opera Moniuszki, pretendująca do miana narodowej, czyli *Straszny dwór*. Wraz z rozwojem fabuły tytułowy dwór przestaje straszyć. Równoległe śluby, jakie składają dwaj bracia Stefan i Zbigniew („nigdy się nie żenić”), zostają złamane i kawalerowie zaręczają się. To, co zapowiadało społeczną transgresję, nieheteronormatywność, zostaje wchłonięte w obręb znanej romansowej fabuły. *Straszny dwór* okazuje się polskim szlacheckim dworem. W kluczowym dla kształtowania się libretta *Halki* procesie osvajania

przestrzeni, oddalenia krwawych widm stawka jest podobna — chodzi o stworzenie wspólnoty narodowej. Choćby kosztem upominających się o swoje prawa chłopów.

Jak słusznie zauważa Przemysław Wielgosz, „liczni historycy i artyści z Wyspiańskim na czele zadbali, żeby rabacja pozostała w świadomości tych, którzy w ogóle ją pamiętają jako coś barbarzyńskiego, nieludzkiego i całkowicie irracjonalnego”¹⁹. Rok 1846 pozostawił w kulturze polskiej drastyczne obrazy mściwego chłopca z kosą czy widłami, szlachciców rżniętych piłą, a nie poczucie triumfu, jakie mogłoby wiązać się ze zniesieniem niewolnictwa. Równolegle dokonywał się drugi proces — wysuwania na plan pierwszy historii narodowej. Rabacja galicyjska znikła w cieniu narracji patriotycznej tożsamej z historią niepodległościowych zrywów przeciw Rosji. Opera Moniuszki dokonuje tego rodzaju wymazywania. Pomimo wysiłków Schillera i innych badaczy, by znaleźć w niej element rewolucyjny, *Halka* okazuje się dziełem symptomatycznym, które piętnując ucisk chłopów, wyklucza możliwość ich oporu.

W wielu opracowaniach zaznacza się podobieństwo *Halki* do *Niemiej z Portici*, opery Daniela François Esprit Aubera²⁰. Rzeczywiście, początkowa scena jest niemal identyczna: uroczystość zaślubin Księcia z Elwirą zakłóca wtargnięcie uwiedzionej i porzuconej przez niego rybaczki. Takie samo jest również zakończenie: niema z Portici rzuca się do wulkanu. Jednak u Aubera krzywda rybaczki staje się zarzewiem rewolucji, neapolitańscy robotnicy powstają przeciw uciśkającym ich hiszpańskim Habsburgom. W zakończeniu *Halki* z kolei, szlachcic i chłop podają sobie ręce. Rewolucja zostaje odwołana.

1 Józef Sikorski, *Halka. Opera w czterech aktach do słów Włodzimierza Wolskiego, muzyka Stanisława Moniuszki*, „Ruch Muzyczny” 1858, nr 1.

2 Elaine Showalter, *The Female Malady: Women, Madness, and English Culture, 1830–1980*, Penguin Books, New York 1985.

3 Cyt. za: Tadeusz Kaczyński, *Dzieje sceniczne Halki*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1969, s. 14.

4 Leon Schiller, *Stanisław Moniuszko, w: Halka. Program opery*, Państwowa Opera w Warszawie, Warszawa 1953, s. 6.

5 Ibidem, s. 6.

6 Ibidem, s. 11.

7 Agnieszka Topolska, *Mit wieszca. Stanisław Moniuszko w piśmiennictwie lat 1858–1989*, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Poznań 2014, s. 199.

8 Witold Rudziński, *Moniuszko*

i jego muzyka, Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, Warszawa 1970, s. 62.

9 Witold Rudziński, przedmowa do: Zdzisław Jachimiecki, *Moniuszko*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Warszawa 1983, s. 7.

10 Przemysław Wielgosz, *Pięćset lat kacetu. Ojczyzna-pańszczyzna*, lewica.pl, 19.06.2012, <http://lewica.pl/index.php?id=26675&-tytul=Przemys%B3aw-Wielgosz:-Pi%EA%E6set-lat-kacetu.-Ojczyzna-pa%F1szczyzna>, dostęp 18.02.2016.

11 Stefan Kawyn, komentarze do: *Cyganeria warszawska*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2004, s. 161.

12 Włodzimierz Wolski, *Halka, w: Cyganeria warszawska*, op. cit., s. 204

- 13 Kazimierz Władysław Wójcicki, *Stare gawędy i obrazy*, t. II, Nakładem Gustawa Sennewalda Księgarza, przy ulicy Miodowej, Warszawa 1840, s. 201.
- 14 Leon Schiller, *Stanisław Moniuszko*, op. cit., s. II.
- 15 Witold Rudziński, „*Halka*” *Stanisława Moniuszki*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Warszawa 1972, s. 17.
- 16 Tadeusz Kaczyński, *Dzieje sceniczne Halki*, op. cit., s. II.
- 17 Agnieszka Topolska, *Mit wieszczą*, op. cit., s. 182.
- 18 Witold Rudziński, *Stanisław Moniuszko. Studia i materiały*, cz. I, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1955, s. 24–25.
- 19 Przemysław Wielgosz, *Pięćset lat kacetu*, op. cit.
- 20 Kazimierz Nowowiejski, *Fenella i Halka*, „*Życie Literackie*” 1958, nr 36.

CO ZNACZY DLA CIEBIE BYCIE HAITANKĄ?

Bycie Haitanką oznacza, że jest się nosicielem pamięci o historii pełnej heroizmu i humanizmu, i że trzeba opowiadać o niej światu. Oznacza to również bycie spadkobiercą wielkiego dziedzictwa kultury metyskiej zakorzenionej w wyjątkowej tradycji przodków. Wreszcie to także duma z bycia Haitanką, pomimo moich niedoskonałości i słabości.

CZY SZTUKA MA MOC REPREZENTOWANIA TOŻSAMOŚCI?

Każda kultura wyraża się zawsze poprzez tradycję i zwyczaje, będące ważnym składnikiem danej tożsamości. Okazuje się, że na całym świecie ludzie wyrażają je przez taniec, śpiew, muzykę, malarstwo, teatr itd.

PO CO WIEŻĆ OPERĘ NA DRUGI KONIEC ŚWIATA?

Wydarzenia artystyczne realizowane w ramach wymiany kulturalnej zawsze pomagają ludziom lepiej się poznać. Promują także różnorodność kulturową. W przypadku waszego projektu chodzi o odnowienie relacji z potomkami polskich żołnierzy walczących w armii napoleońskiej, którzy przyłączyli się do czarnych powstańców podczas wojny o niepodległość Haiti w 1803 roku. Chodzi o to, żeby poprzez polską sztukę ponownie zjednoczyć się z czaraczkami.

CO ZNACZY DLA CIEBIE BYCIE POLKĄ?

Dla mnie jest to nieustanny konflikt, wewnętrzne rozdarcie pomiędzy pragnieniem bycia kimś ważnym a tożsamością peryferyjną. To silne poczucie wykluczenia, niezależne od kontekstu, wynikające z roszczeniowej postawy wobec siebie i otoczenia. Z moich własnych obserwacji i rozmów z Haitańczykami, nie tylko tymi polskiego pochodzenia, wynika, że mamy ze sobą w tej kwestii wiele wspólnego.

CZY SZTUKA MA MOC REPREZENTOWANIA TOŻSAMOŚCI?

Sztuka jest doskonałym narzędziem do testowania przesunięć i granic tożsamości, dookreśla to, co jest wykluczone z pamięci czy symbolicznie niedostępne. Kształtowanie się i rozumienie tożsamości jako pojęcia płynnego i w pewnym sensie konstrukcji w procesie może odbywać się właśnie poprzez sztukę. Działanie artystyczne w „naszym” imieniu charakteryzuje czelność eksplorowania peryferii, miejsc niebezpiecznych i granicznych, które są właściwym fundamentem tożsamości.

PO CO WIEŻĆ OPERĘ NA DRUGI KONIEC ŚWIATA?

Wystawienie polskiej opery na Haiti, w wiosce o rzekomych korzeniach polskich, z którymi żadna ze stron nie chce się w pełni utożsamić, ma posmak łagodnej, kolonialnej inwazji. Organizacja tego wydarzenia zaburzyła codzienny rytm życia w wiosce. Artyści poprosili o wyłączenie taktaku i pomoc ze strony gospodarzy pobliskich domów, ekipa zablokowała ruch; oczekiwaliśmy frekwencji i atencji, a może nawet wdzięczności za podzielenie się polskim dziedzictwem kulturowym. Odpowiedź mieszkańców wioski nie była jednoznaczna i mamy tutaj do czynienia z paradoksem. Z jednej strony, narzucając klucze kulturowe naszej tożsamości, dokonujemy własnej wiwisekcji, z drugiej, pobudzamy haitańskiego odbiorcę, ofiarę naszych działań, do sprzeciwu, a więc i obrony własnej kulturowej suwerenności.

W kontekście tego wydarzenia wywiezienie opery na drugi koniec świata może być aktem kolonialnej supremacji, jednym z niewielu w polskiej historii. Myślę, że brakuje nam tego, ponieważ historia obesła się z nami surowo: byliśmy i jesteśmy przedmiotem kolonialnej opresji.



ROZWÓJ CAZALE



PRZESZŁOŚĆ, TERAŻNIEJSZOŚĆ, PRZYSZŁOŚĆ

GÉRI BENOÎT

WSPÓLNOTA

Na Haiti pojęcie „wspólnota” oznacza w powszechnym rozumieniu fizyczną przestrzeń zamieszkaną przez grupę ludzi¹. Taka geograficzna wskazówka może czasem wiele powiedzieć o tym, kim dana osoba jest. W języku kreolskim — jedynym, którym posługują się wszyscy Haitańczycy i jednym z dwóch, obok francuskiego języków urzędowych kraju — często pytamy: *Moun ki bò ou yé?* lub *Moun ki koté ou yé?* (dosłownie „Skąd jesteś?” lub „Skąd pochodzisz?”). Haitańczycy uważają bowiem, że miejsce pochodzenia jest niezwykle ważne i ten wątek najczęściej powraca przy zawieraniu nowych znajomości. Dzieje się tak nie dlatego, że Haiti jest krajem rozległym, albo że ludzie dużo podróżują. Przyczyn należy szukać w historii.

Pod rządami François’a Duvaliera, zwanego Papa Doc, który przejął władzę w 1957 roku, haitańska wieś padła ofiarą politycznych represji, co spowodowało falę migracji do miast, przede wszystkim do stolicy kraju, Port-au-Prince — centrum władzy, handlu, edukacji i życia społecznego. To wyjaśnia dlaczego większość osób spotykanych w Port-au-Prince to przyjezdni albo ich dzieci. Podczas tej pierwszej, zapoznawczej rozmowy można więc usłyszeć: „Pochodzę z...” albo „Urodziłem/urodziłam się w Port-au-Prince, ale moi rodzice przyjechali z...”. Jeżeli ktoś mówi, że jest z Cazale, to nasuwające się skojarzenia mogą być trzy: polscy przodkowie, masakra w 1969 roku i wizyta Jana Pawła II w 1983. Niniejszy esej jest opowieścią o przeszłości i terażniejszości Cazale, porusza także kwestię bardziej ogólnej: w jaki sposób wspólnoty, bazując na własnym dziedzictwie i poczuciu przynależności do miejsca, mogą mobilizować swój potencjał i zasoby materialne na rzecz rozwoju i samodoskonalenia.

POLSKIE POCZĄTKI

Opowieść o dzisiejszym Cazale rozpoczyna się ponad 200 lat temu, w czasie burzliwych i długotrwałych walk o niepodległość kraju. Gdy na San Domingo wybuchło powstanie niewolników, Napoleon wysłał do kolonii ponad pięć tysięcy polskich żołnierzy, by pomogli francuskiej armii w tłumieniu rewolty. Ciekawe, że wielu Polaków widząc, iż Haitańczycy biją się o te same ideały co oni — o wolność i własność ziemi — zmieniło front i walczyło ramię w ramię z niewolnikami. Po uzyskaniu przez Haiti niepodległości część Polaków postanowiła zostać na wyspie, która stała się dla nich nowym domem. Zdaniem badaczy, w 1805 roku Jean-Jacques Dessalines — późniejszy cesarz Jakub I, pierwszy haitański władca — osobiście nadał Polakom ziemię w Cazale, czyniąc z wioski największą polską osadę na Haiti. Miejsce położone z dala od głównych dróg stało się bezpiecznym azylem dla nowych obywateli. Ponadto historycy uważają, że ze względu na bujną roślinność i bogatą faunę okolica okazała się wymarzona dla polskich ochotników. Byli oni prawdopodobnie w większości chłopskiego pochodzenia i zanim trafili do Legionów, pracowali na roli.

General Jean-Jacques Dessalines został cesarzem na mocy konstytucji ogłoszonej 20 maja 1805 roku. Artykuł 12 aktu założycielskiego brzmiał: „Żaden biały, obojętnie jaka byłaby jego nacja, nie będzie mógł postawić nogi na tej ziemi jako Pan i Właściciel, nigdy też nie będzie mógł nabyć żadnej posiadłości”². Jednakże Polacy należeli tu do wyjątków wymienionych w Artykule 13: „Uprzedni artykuł nie będzie stosowany w stosunku do białych kobiet, które są naturalizowane przez rząd Haiti. Nie dotyczy on również dzieci tych kobiet, które już się urodziły bądź dopiero mają się narodzić. Niniejszym artykułem objęci są również Niemcy i Polacy naturalizowani przez rząd”. Aby nagrodzić polskich żołnierzy za ich pomoc, nowy rząd wydał niezbędne dekrety w celu ich naturalizacji i przyznania im haitańskiego obywatelstwa. Powyższy artykuł konstytucji gwarantował Polakom prawo własności przysługujące prawowitym obywatelom kraju³.

Według dokumentów zachowanych w archiwach Fondation Napoléon do Europy powróciło około 400 żołnierzy walczących w Legionach Polskich. Przyjmuje się, że pozostali na Haiti Polacy nie byli oficerami, lecz żołnierzami piechoty, bez ogólnego czy wojskowego wykształcenia. Z biegiem czasu ich nazwiska przybrały haitańskie brzmienie. Przybysze przejęli od rdzennych mieszkańców Cazale styl życia i sami stali się czalczykami. Stopniowo większość oryginalnych, polskich nazwisk znikła z urzędowych rejestrów. I choć znani badacze, jak profesor Józef Kwaterko, zgadzają się co do przywołanej genezy obecności Polaków na Haiti, to w samych dokumentach pozostały ślady tylko nielicznych nazwisk, np. Lovinski, Belnowski, Sobieski czy Laboda⁴. Naj-

bardziej znany okres historii polskich żołnierzy obejmuje jedynie około czterech lat i dotyczy głównie ich podróży na Haiti oraz udziału w ostatniej bitwie pod Vertières. Dalsza historia Polaków została słabo opisana albo, być może, nie zachowały się odpowiednie dokumenty. Na Haiti pielęgnowanie rodzinnej historii jest zazwyczaj domeną kobiet, a skoro żołnierze byli mężczyznanami, to można zrozumieć dlaczego większość faktów popadła w zapomnienie. W Cazale brakuje muzeum, do tej pory powstało tylko jedno opracowanie będące próbą opisanie historii tutejszych Polaków, przygotowane w 2003 roku przez lokalną organizację o nazwie Institute Femmes Entrepreneurs (IFE), założoną przez autorkę niniejszego eseju⁵. Nawet miejscowy cmentarz, na którym znajdują się nieliczne nagrobki z polskimi nazwiskami, bywa zaniebdywany i często całkowicie porasta pnączami. Dlatego dzisiaj Cazale usiłuje znaleźć środki, by móc odtworzyć swoje pochodzenie w celu jego prezentacji i promować się jako miejsce ważne pod względem historycznym i atrakcyjne turystycznie.

Historię polskich legionistów na Haiti najobszerniej opisali historycy Jan Pachonński i Reuel K. Wilson⁶. Pod koniec XVIII wieku wydawało się, że los Polaków, podobnie jak Haitańczyków, spoczywa w rękach Francuzów. Począwszy od pierwszego rozbioru w 1772, Polska była sukcesywnie wymazywana z mapy Europy przez potężniejszych ekonomicznie i militarnie sąsiadów: Rosję, Austrię i Prusy. Drugi rozbiór Polski nastąpił w 1773 roku i pozbawił ją kolejnej części terytorium, zaś po trzecim całkowicie zniknęła z map świata. Polacy zwrócili się ku rewolucyjnej Francji w nadziei, że pod jej sztandarem głoszącym uniwersalne prawa człowieka uda im się odzyskać utraconą wolność. Polscy wygnańcy (oficerowie, żołnierze i ochotnicy) pod dowództwem generała Jana Henryka Dąbrowskiego przeszli na służbę do Napoleona, licząc na to, że pomoże on Polsce odzyskać niepodległość. W 1797 roku powstały Legiony Polskie; liczyły one około 10 tysięcy żołnierzy, były dowodzone przez polskich oficerów i miały własne, zbliżone do polskich mundury. Kilka lat później część tych żołnierzy wypłynęła z portów w Genui i Livorno — nie po to, by wyzwalać Polskę, lecz aby stłumić walkę o wolność na Haiti — i w maju 1802 przybyła do francuskiej kolonii, gdzie walczyła pod dowództwem szwagra Napoleona, generała Charlesa Leclerca.

Powstanie afrykańskich niewolników, zapoczątkowane w pierwszych latach Rewolucji Francuskiej, przerodziło się w trwającą ponad dekadę wojnę o władzę nad wyspą; ostatecznie zwyciężyły w niej siły dowodzone przez generała Toussaint-Louverture'a, wyzwolonego niewolnika afrykańskiego pochodzenia. Louverture pozostawał lojalny wobec Francji, lecz rządził wyspą autonomicznie. Generał Leclerc otrzymał więc od Napoleona rozkaz odesłania zbuntowanego „parweniusza” do Francji i przywrócenia niewolnictwa

w kolonii, tak by San Domingo na powrót mogło stać się „perłą w koronie Cesarstwa Francuskiego”.

Polscy żołnierze nie mieli odpowiednich strojów do walki w tropikach, ale ich nieprzystosowanie do nowej roli posunięte było jeszcze dalej. Wydawało się już jasne, że Napoleon nie dotrzyma danego słowa; Polacy nie czuli też żadnej wspólnoty z żołnierzami francuskimi, których wspominali później jako aroganckich, okrutnych i nieludzkich. Najważniejsze jednak, że w czarnych niewolnikach, przeciwko którym przyszło im się bić, ujrzeli własne odbicie — ludzi walczących o wolność i niepodległość swojego kraju. Pachoński i Wilson piszą, że Polacy nie tylko podzielali przyświecające czarnoskórym ideały, ale też dzielili się z nimi żywnością i nawiązywali przyjacielskie stosunki. Ówczesne źródła podają, że niektórzy Polacy dezercerowali i walczyli ramię w ramię z czarnymi żołnierzami; ponadto generał Dessalines miał podobno gwardię honorową złożoną z 30 żołnierzy, zwaną *Le Poloné*.

Przed zakończeniem wojny, 20 listopada 1803 roku, większość polskich legionistów już nie żyła: umarli na żółtą febrę lub zginęli w akcji. Nieliczni wyjechali na Jamajkę, Kubę lub do Stanów Zjednoczonych. Według szacunków tylko 240 legionistów pozostało na Haiti i otrzymało w 1805 roku obywatelstwo. Pachoński i Wilson nie są pewni, czy Polacy zostali na Haiti z wyboru, czy też zmuszeni przez okoliczności. Wiadomo na pewno, że większość z nich osiedliła się w okolicy Cazale i poślubiła miejscowe kobiety: Kreolki lub były niewolnice pochodzące z Beninu i Sierra Leone. Polacy w odróżnieniu od pozostałych na wyspie Francuzów należeli do tych nielicznych białych, których pozostawiono przy życiu — zgodnie z rozkazem Dessalines’a wszyscy biali mieli zostać ścięci, a ich domy spalone (*Coupe têt, boulé Kay*). Polacy zasymilowali się z rdzennymi mieszkańcami Cazale. Dlatego też w późniejszych latach czalczyków nazywano *moun rouge* lub „ludźmi o jasnej skórze”. W książce *Présence Polonaise en Haïti* na sześciu pełnych stronach zamieszczono wizerunki lokalnych mieszkańców o jasnych oczach i wystających kościach policzkowych odziedziczonych po słowiańskich przodkach⁷. Jednakże trzeba pamiętać, że konstytucja nadana przez Jakuba I w artykule 14 podaje: „Wszystkie różnice koloru skóry pomiędzy dziećmi w jednej i tej samej rodzinie, której głową jest ojciec, muszą zostać zniesione; odtąd Haitińczycy będą powszechnie znani wyłącznie jako Czarni”⁸.

KOLOR I KLASA

Nierówności klasowe uwarunkowane kolorem skóry mają na Haiti długą historię sięgającą kolonizacji hiszpańskiej i francuskiej w XVII wieku, kiedy to utworzono tzw. przejście środkowe — pas na Oceanie Atlantyckim,

przez który przewożono niewolników z Afryki do obu Ameryk. Czarnych niewolników sprowadzano z afrykańskich imperiów Songhaju i Joruby, leżących na terenach dzisiejszej Nigerii i Beninu. Pomiedzy niewolnikami o najczarniejszej skórze, pracującymi w polu (zazwyczaj nowymi przybyszami), i tymi, którzy pracowali w domach (często potomkami białych właścicieli) tworzyły się różnice klasowe. Hierarchia ta budziła wśród niewolników rozgoryczenie i prowadziła do wzajemnych animozji, żywych nawet wtedy, gdy walczyli przeciwko białym ciemńcom. Gdy wybuchła wojna o niepodległość Haiti, Europejczycy i Amerykanie obawiali się, że powstanie pierwszego czarnego państwa sprowokuje kolejne rebelie w koloniach i na Południu Stanów Zjednoczonych. Dlatego też nie chcieli uznać niepodległości nowego państwa. Po zakończeniu wojny generał Dessalines, powołując się na konstytucję, kazał wymordować wszystkich białych, za wyjątkiem francuskich lekarzy i polskich żołnierzy. Nawet to nie rozwiązało jednak kwestii koloru skóry, zaś Artykuł 14 konstytucji Cesarstwa Haiti głosił, że wszyscy Haitańczycy mają być nazywani Czarnymi, niezależnie od faktycznego koloru ich skóry. Jeszcze przed uzyskaniem niepodległości, powstańczy generałowie i ich armie były podzielone po linii koloru. Podział ten uwydatnił się dodatkowo po śmierci Dessalines'a, gdy w 1811 roku czarnoskóry Henri Christophe został królem Północy, a w roku 1808 Mulat Alexandre Pétion prezydentem Zachodu. Po śmierci Pétiona władzę objął jego przyjaciel, Jean-Pierre Boyer, następnie Fabre-Nicolas Geffrard — obaj Mulaci. Okoliczności te przyczyniły się do utrwalenia hierarchii wynikającej z koloru skóry. Najbiedniejszą część społeczeństwa stanowili czarni, mówiący głównie po kreolsku, nie mający dostępu do edukacji i praktykujący wudu. Do elity należeli głównie ludzie o jasnej karnacji, dobrze wykształceni i francuskojęzyczni, wyznający wiarę katolicką.

Podczas wojny o niepodległość zdarzało się, że różne frakcje polityczne sprzymierzały się z siłami zewnętrznymi, aby uzyskać przewagę nad przeciwnikiem. Sytuacja ta powróciła w 1914 roku, gdy na Haiti wkroczyli Amerykanie wspierani przez lokalne elity; pozostali oni na wyspie do 1934, chroniąc inwestycje poczynione przez Stany Zjednoczone w Haitańskim Banku Narodowym i Haitańskiej Kompanii Kolejowej. Właścicielami tych inwestycji byli Amerykanie, którzy działali za pośrednictwem członków lokalnej elity, omijając w ten sposób haitańskie prawo zabraniające cudzoziemcom posiadania majątków i przedsiębiorstw. Kiedy krajem administrowała amerykańska marynarka, wybory zostały tak zorganizowane, że w ich wyniku przewodniczącym senatu został Mulat Sudré Dartiguenave. Wówczas powołano też w ramach sił zbrojnych Gwardię Haiti (Garde d'Haiti) złożoną prawie wyłącznie z Mulatów. W okresie prezydentury Dumarsaisa Estimé w 1946 roku zaczęła się tworzyć

nowa, czarna klasa średnia, ale to Duvalier, deklarując poparcie dla czarnej ludności i wspierając ją materialnie, zwiększył jej udział w życiu społecznym i politycznym. Pomimo swej retoryki Duvalier pozostawił gospodarkę w rękach elity złożonej z Mulatów i do dziś pod tym względem nic się nie zmieniło. „Problem koloru skóry” nigdy nie został rozwiązany i wciąż jest wykorzystywany do rozgrywania celów politycznych, gdy tylko nadarzy się okazja. Obecnie, w 2015 roku, na Haiti przywołuje się dawne pojęcie *tirouge*, oznaczające osoby o jaśniejszej karnacji, gdyż wielu zwykłych obywateli uważa, że rząd nadal traktuje takie osoby w uprzywilejowany sposób.

Według mieszkańców Cazale opisywanie ich wedle koloru skóry jest tworzeniem karykatury: budowaniem wykrzywionego raczej niż faktycznego obrazu. Większość czalczyków to żyjący skromnie rolnicy, a jak mówi haitańskie przysłowie: „Bogaty czarny to Mulat, a biedny Mulat jest czarny”. Zgodnie z tą logiką czalczyków — mimo ich jasnych oczu i skóry — powinno się uznać za czarnych, nawet jeśli na Haiti powracamy do nazywania osób o jasnej skórze mianem *tirouge*.

MASAKRA W 1969

Kolor skóry zawsze odgrywał kluczową rolę w historii Cazale. W 1966 roku powstała tu partia polityczna PEP (Parti d’Entente Populaire)⁹. Swego czasu Cazale było też „bazą ruchu oporu”, do której przybywali intelektualiści z Port-au-Prince po studiach w Europie. Tu czuli się bezpiecznie, gdyż czalczycy podzielali ich poglądy i szybko zintegrowali się z potomkami polskich emigrantów. To właśnie w Cazale w 1967 roku szukali schronienia dwaj aktywiści: Alix Lamaute i Roger Méhu. Dwa lata później obaj tu zginęli, a oprócz nich wielu innych przeciwników dyktatury. Rok 1969 zapisał się jako jedna z najtragiczniejszych kart w historii reżimu Duvaliera. W wyniku kampanii skierowanej przeciwko postępowej młodzieży w całym kraju straciły życie setki osób.

W poprzedzających te wydarzenia latach Duvalier rządził Haiti żelazną ręką. Po zwycięskich wyborach prezydenckich w 1957 roku, został w ponownie wybrany w 1961 (był wówczas jedynym kandydatem), po czym w 1964 roku zorganizował referendum, w wyniku którego został prezydentem dożywotnio. Od tej pory jego działalność polegała wyłącznie na eliminowaniu każdego, kto miał odmienne poglądy. Duvalier — wspierany przez Stany Zjednoczone, które na początku lat sześćdziesiątych XX wieku szukały sprzymierzeńców przeciwko Kubie — musiał tylko nazwać swoich przeciwników komunistami; tym sposobem pozbywał się ich, unikając powszechnego sprzeciwu, ponieważ organizacje broniące praw człowieka dopiero zaczynały powstawać. Wizyta Nelsona Rockefellera na Haiti w 1969 roku utwierdziła pozycję Duvaliera.

Większość opozycyjnych polityków została wymordowana, pozostali wyemigrowali z kraju. Intelktualiści uciekali do francuskojęzycznych krajów Afryki lub Kanady, gdzie pracowali jako nauczyciele i wykładowcy. Tymczasem rosło nowe pokolenie bojowników. Zafascynowani Che Guevarą, rewolucją kubańską i Mao Tse Tungiem dwudziestolatkowie mieli jednak przede wszystkim głęboko humanistyczne i demokratyczne poglądy i domagali się zmian w swoim kraju. W latach 1968–1969 przez Haiti — od Port-au-Prince po Cap-Haïtien — przetoczyła się fala aresztowań, między innymi w Arcahaie, Plaine du Cul-de-Sac, La Tremblay i oczywiście Cazale. Reżim Duvalliera nie oszczędzał nikogo: zabijano zarówno mężczyzn, jak kobiety, młodych i starych, jasno i ciemnoskórych. Cazalczycy nigdy nie popierali Duvaliera i nie głosowali na niego w 1957 roku, gdy po raz pierwszy wygrał wybory. Do dziś uważają, że to właśnie z tego powodu ich wieś była marginalizowana ekonomicznie, inaczej niż pobliska miejscowość Cabaret, nagrodzona za lojalność wobec władzy. Założony w XVII wieku Cabaret zmienił nazwę na Duvalierville na początku lat sześćdziesiątych XX wieku i miał stać się modelowym miastem „postępowego” reżimu Duvaliera. Wybrano go miastem „szczególnej uwagi” w nagrodę za to, że mieszkańcy masowo poparli Papę Docę w wyborach w 1957¹⁰. Dziesięć lat później czalczycy po raz drugi padli ofiarą represji, ponieważ mieszkańcy Cabaretu donieśli władzom o działalności czalskiej młodzieży.

Ponieważ jasnokóra populacja Cazale, znana ze swego oporu, przeciwstawiła się okrucieństwom popełnianym przez oddziały reżimowej milicji zwanej Tonton Macoutes, w efekcie sama stała się ich celem. Jakie jednak zagrożenie mogła stanowić dla Duvaliera, skoro nie była częścią mulackiej elity? Aby odpowiedzieć na to pytanie trzeba cofnąć się w czasie.

Napięcia pomiędzy mieszkańcami Cazale i Cabaretu pojawiły się dawno temu. Z opowieści starszych czalczyków wynika, że miały one przyczyny ekonomiczne. W latach 1915–1919, gdy chłopci pod dowództwem Charlemaigne’a Péralte’a prowadzili partyzancką wojnę z żołnierzami piechoty morskiej — białymi, i okupantami, dołączyło do nich wielu czalczyków, między innymi Jean-Pierre Isaac Belneau (Papa Blanc) i Da Agénor Garçon Benoît. W 1955 roku mieszkańcy Cazale spalili swój rynek w proteście przeciwko rządowi Paula Magloire’a i jego popleczników, którzy wyzyskiwali chłopów. W roku 1966 Jérémie Eliazer, członek prefektury, zniósł podatki nałożone przez naczelnika regionu Cabaret, Saintervila Dupervila. Incydent ten był równoznaczny z wypowiedzeniem wojny pomiędzy Cabaretem a Cazale. W 1968 roku mieszkańcy Cazale zbuntowali się przeciwko płaceniu podatków od sprzedaży produktów rolnych i od korzystania z wody z rzeki. Przywódca zbuntowanych Jérémie Eliazer upokorzył publicznie poborcę podatków, pochodzącego z Cabaretu Jeana-Baptiste Neckera, i zmusił go, żeby — obserwowany przez wszystkich

mieszkańców — przeszedł wplaw rzekę, nie zdejmując butów. Wkrótce po tym zdarzeniu we wsi pojawili się milicjanci z Tontons Macoutes, by zabrać Eliazera i jego przyjaciół, jednak całej grupie udało się wcześniej zbiec.

To wydarzenie przybliży nas do dnia masakry. Tonton Macoutes tropili wszystkich przeciwników reżimu. 27 marca 1969 roku, w Wielki Czwartek, przyjechali do Cazale: zaczęli podpalać domy i gwałcić kobiety. W Wielki Piątek, 28 marca, aresztowano dwóch członków opozycji: Saintiberta Valmonta i Josepha Vicomté. W odwecie inni członkowie ruchu oporu podpalili biuro przedstawiciela prefektury i zdjęli reżimową czarno-czerwoną flagę Duvaliera, zamiast niej powiesili dawną, błękitno-czerwoną flagę Haiti sprzed 1957 roku. W sobotę 29 marca reżim uderzył ponownie. Aresztowano mieszkającą w Port-au-Prince córkę Jérémiego Eliazera; została zatrzymana na 24 godziny — wystarczająco długo, by jej ojciec dowiedziawszy się o tym, oddał się w ręce władz. Następnego dnia do Cazale przyjechali uzbrojeni żołnierze i rozpoczęła się masakra. W jej wyniku życie straciło 25 osób¹¹, a 40 zaginęło i nigdy ich nie odnaleziono. Splądrowano, a potem spalono 82 domy. Zniszczono także młyny do mielenia kukurydzy i ryżu. Wojskowi wynieśli całe zboże w workach, a czego nie potrzebowali — spalili. Ten sam los spotkał bydło. Kobiety zgwałcono, a pozostali w miasteczku żołnierze, świętując „zwycięstwo”, zmuszali je też do tańca. Osoby zaginione zapewne powiększyły liczbę tych, którzy za Duvaliera po prostu „musieli zniknąć”. Zgodnie z międzynarodowym systemem ochrony praw człowieka wymuszone zaginięcie jest uznane za zbrodnię wojenną i oznacza m.in. „bezprawne uwięzienie, niedopuszczenie do uczciwego procesu i uniemożliwienie aresztowanemu komunikowania się ze światem zewnętrznym. Często łączy się z torturami i okrutnym, nieludzkim traktowaniem, a także z zabójstwem”¹². Wymuszone zaginięcie jest formą represji politycznej; jego celem jest nie tylko pojmanie ofiary i późniejsze jej maltretowanie. Nazwiska członków Tonton Macoutes rzadko były ujawniane i ta anonimowość zapewniała im bezkarność, co utrzymywało rodziny ofiar i całe społeczeństwo w stanie strachu i niepewności.

Gospodarka w Cazale nigdy się nie podniosła po masakrze. Część rodzin wyginęła; wielu uciekinierów straciło domy i bało się wracać w te strony. Niektórzy wyemigrowali z kraju. Ani Duvalier, ani jego syn nigdy nie starali się naprawić krzywd wyrządzonych czalczykom. Jednym z poważniejszych skutków ubocznych masakry z 1969 roku było zerwanie więzi międzypokoleniowej. Starszych uznano za bezsilnych, zresztą oni sami też tak siebie postrzegali. Najbardziej utalentowani i oddani sprawie młodzi przywódcy opozycji zostali zamordowani. Dopiero dzisiaj starsi mieszkańcy zaczynają dzielić się swoim doświadczeniem z młodym pokoleniem — zbieraną przez lata metyską mądrością i wiedzą o historii Cazale. Ich przekaz jest kluczowy,

ponieważ historia przekazywana jest najczęściej w formie ustnej, a nie pisemnej — wskutek milczenia, jakie zapadło po masakrze pamięć o przeszłości stopniowo gasła wraz ze śmiercią kolejnych osób. Dzieci i młodzież mogą wnieść nową jakość do przyszłych, dopiero kształtujących się debat. Lokalni urzędnicy i przywódcy mają polityczne doświadczenie, które pomoże wspólnocie odnaleźć się w dzisiejszej rzeczywistości, wkrótce — miejmy nadzieję — pojawią się też nowi młodzi, energiczni liderzy, którzy poprowadzą społeczność Cazale ku lepszej przyszłości.

GDZIE CAZALE JEST DZISIAJ?

Ale gdzie właściwie można znaleźć Cazale? Jak tam trafić? By móc odpowiedzieć na to pytanie, należy zapoznać się z podziałem administracyjnym Haiti. Kraj podzielony jest na 10 departamentów obejmujących 42 dystrykty i 140 powiatów, z których każdy dzieli się na gminy lub wsie; ich łączna liczba wynosi 565. Cazale leży w departamencie zachodnim i jest jedną z czterech gmin w dystrykcie Cabaret. Cabaret posiada prawa miejskie od 1934 roku, co zostało potwierdzone przez konstytucję z 1987 roku, wprowadzającą decentralizację kraju. Cabaret ma powierzchnię 226,85 kilometra kwadratowego i liczy 80 tysięcy mieszkańców. Większość miejscowości wokół Cabaretu leży nad morzem, jednak najbardziej znana — Cazale — znajduje się w głębi lądu, 11 kilometrów od drogi krajowej. Droga prowadząca bezpośrednio do Cazale jest nieutwardzona i podczas obfitych opadów bywa nieprzejezdna.

W 1999 roku populację Cazale szacowano na 21 424 osoby, zamieszkałe na obszarze 111 kilometrów kwadratowych, podzielonym na tzw. *habitations*. Do roku 2014 liczba mieszkańców wzrosła do 35 tysięcy. Ziemia we wsi jest bardzo żyzna i mimo tego, że nie jest specjalnie pielęgnowana, rodzi najlepsze *mangoes franciques* w całym kraju (jak twierdził były minister rolnictwa François Séverin) i mnóstwo bananów sprzedawanych na targu w każdy wtorek. Ziemię, na której znajduje się rynek, podarowała w 1999 roku Lydia Belneau, a stojące na nim zabudowania zaczęto wznosić w 2003 roku. Część placu zajmuje budynek jedynej publicznej szkoły średniej. W marcu 1999 roku mieszkańcy otrzymali dostęp do elektryczności, telefonów i bieżącej wody. Jednak elektrownia zawiesiła działalność, ponieważ wspólnota nie zorganizowała się, by opłacić paliwo. Teraz ci, których na to stać, mają własne generatory lub panele słoneczne. Jedyna klinika medyczna jest w remoncie od kilku lat, ponieważ zdarzały się liczne przestoje spowalniające prace, zwiększono też obecność policji. Na szczęście personel medyczny wspomagają już lekarze z Cazale i studenci medycyny, którzy wracają po studiach na Kubie. Mieszkańcy nie muszą już jeździć do Cabaretu po podstawową pomoc medyczną.

Głównym problemem pozostaje edukacja. Zarejestrowanych jest siedem szkół podstawowych i dwie szkoły średnie. Nauczycieli w tych szkołach wyznacza Ministerstwo Edukacji, ale często nie otrzymują oni wynagrodzenia w terminie. Brakuje też szkół zawodowych. Kościół św. Michała, który zawalił się w 1998 roku, odbudowano z pomocą Kościoła katolickiego i datków od organizacji emigranckich w Stanach Zjednoczonych. Transport opiera się na nielicznych busach i liczniejszych motocyklach, które codziennie pokonują jedenastokilometrowy dystans do głównej drogi i z powrotem. Kierowcy i mieszkańcy skarżą się na warunki drogowe, ponieważ zrujnowana droga to znak, że lokalna społeczność nie zasługuje na lepszą (prawda jest jednak taka, że w całym kraju brakuje pieniędzy na budowę drugorzędnych dróg). Istnieje jeszcze inna droga (Cabaret–Cazale–La Chapelle), położona dalej na północ niż częściej używana droga Duclos–Cazale, ale i ona jest zaniedbana. Most na rzece Bretelle zbudowano dopiero po tym, jak we wrześniu 2008 roku przeszły cztery huragany (Fay, Gustav, Hanna i Ike), które przyniosły obfite deszcze; powódź zrujnowała wtedy drogi i most, zalewając wszystko błotem, zniszczyła też wiele domostw i pól uprawnych.

Źródła rzeki Bretelle są oddalone zaledwie kilka kilometrów od Cazale, jednak rzeka jest niepewnym sprzymierzeńcem. Przepływa przez wieś, ale z braku odpowiedniej infrastruktury nie można jej wykorzystać do nawadniania. Od lat w czasie gwałtownych deszczów wody Bretelle występują z brzegów i zalewają domy i pola uprawne. Od dawna trwają dyskusje o uregulowaniu rzeki i zbudowaniu hydroelektrowni, ale wszystko pozostaje w sferze projektów na bliżej nieokreśloną przyszłość. Tymczasem Cazale bazuje na indywidualnych generatorach zasilanych paliwem, z ich ograniczoną wydajnością. Większość mieszkańców uważa, że rząd powinien zapewnić im elektryczność za darmo, skoro sami nie mają funduszy na jej pozyskanie. Podobnie wygląda sytuacja z siecią telefoniczną, chociaż w ostatnim czasie dwie główne telefonie komórkowe Digicel i Natcom zainstalowały system umożliwiający korzystanie z telefonów komórkowych i internetu.

Innym poza drogą poważnym problemem Cazale jest rosnąca przestępczość. Mieszkańcy usilnie zabiegali o to, by we wsi powstał posterunek policji. Niektórzy chcieli nawet przekazać na ten cel swoją ziemię, jednak bezskutecznie. Wydaje się jednak, że panuje pełna zgoda co do tego, że komisariat policji jest niezbędny, by wieś mogła się spokojnie i wydajnie rozwijać.

Cazale, choć cierpi na brak środków, nie wygląda biednie. Jest tu sąd cywilny i nowy gmach przeznaczony na siedzibę lokalnych władz — wyborów nie było jednak od roku 2011. Władze miejskie w liczbie trzech członków

wybranych w 2006 roku powinny zostać ponownie wybrane cztery lata później, ale zamiast tego zastąpiono ich nowymi, których nazwiska narzucił arbitralnie rząd centralny.

Podczas tragicznego trzęsienia ziemi w roku 2010 Cazale szczęśliwie nie ucierpiało; zniszczone zostały tylko dwa domy i nie było ofiar śmiertelnych. W wyniku tej katastrofy doszło jednak na Haiti do masowych przesiedleń, które objęły blisko 600 tysięcy osób. W związku z tym spodziewano się, że Cazale przyjmie wszystkich, którzy kiedyś wyjechali do Port-au-Prince, razem ze swoimi dziećmi i przyjaciółmi — więcej ludzi, niż miasteczko mogłoby pomieścić.

Populacja Cazale składa się z osób w różnym wieku, jednak powoli się starzeje; dzieci wyjeżdżają do miasta, żeby się uczyć, a młodzi ludzie szukają tam pracy i szansy na lepsze życie. Exodus, w wyniku którego opustoszała haitańska wieś, rozpoczął się w latach sześćdziesiątych XX wieku, gdy Duvalier kosztem wsi uprzywilejował miasta, szczególnie stolicę, nazywaną ironicznie Republiką Port-au-Prince. Pod rządami Duvaliera największe inwestycje publiczne zarezerwowane były dla stolicy, i to ona, obok innych większych miast, otrzymywała lwią część środków pochodzących z pomocy zagranicznej. Obszary wiejskie, szczególnie te oddalone od Port-au-Prince, były przez rząd zaniedbywane, lub, co gorsza, oddane wojsku (naczelnikowi regionu) bądź zdane na łaskę oddziałów Tonton Macoutes. Naczelnicy znani byli ze swego okrucieństwa i gorliwości w pobieraniu podatków, opłat i łapówek, w zamian za co niczego zresztą nie załatwiali. W miejscach takich jak Cazale starsi mogli tylko patrzeć, jak młodzi mężczyźni i kobiety wyjeżdżają w poszukiwaniu lepszego życia, zmęczeni ekonomiczną stagnacją i strachem przed represjami politycznymi. Fala emigracji dotarła nie tylko do miast, ale wylała się poza granice kraju; do roku 2010 jedynie w Stanach Zjednoczonych mieszkały prawie dwa miliony Haitańczyków. (Według szacunków Inter-American Development Bank w 2012 ci amerykańscy rezydenci zasilili haitańską gospodarkę kwotą prawie dwóch miliardów dolarów¹³.) Trudno powiedzieć, ilu cazalczyków mieszka obecnie za granicą, ale można ich spotkać w Nowym Jorku, na Florydzie i w Massachusetts, są też w Wenezueli, Gwadelupie, na Martynice i w Republice Dominikany.

Raz w roku, 29 września, w Cazale odbywa się zjazd — przyjeżdżają ludzie z Port-au-Prince, z zagranicy, a także z sąsiedztwa, żeby świętować dzień Archaniola Michała, patrona wsi. Na pierwszy rzut oka wydaje się to dziwne, bo w Cazale mimo obecności kościoła rzymsko-katolickiego przeważają dziś protestanci. Zdziwienie znika jednak po spostrzeżeniu, że religijny charakter tego święta nakłada się na społeczny. Ludzie spotykają się na modlitwę, ale także i na wspólną zabawę i snucie planów na przyszłość.

PRZYCZYNY BIEDY

Haiti jako kolonia francuska było tak bogate, że zwano je Perłą Antyli — jednak większość wypracowanych zysków trafiała do Francji. W czasie wojny o niepodległość środki generujące dochód zostały zniszczone. Większość pól uprawnych spalono, aby uniemożliwić rekolonizację. Po uzyskaniu niepodległości przez Haiti Francja czekała 60 lat, by uznać nowe państwo, po czym zażądała wypłaty 150 milionów franków odszkodowania. Dług ten był spłacany z kredytów, które wygasły dopiero w 1922 roku. Ustanowione zostało błędne koło zaciągania i spłacania długów u zagranicznych pożyczkodawców, co uniemożliwiało państwu normalny rozwój gospodarczy. Wrogo nastawione do niepodległego Haiti były także Stany Zjednoczone, a trwająca od 1915 roku amerykańska okupacja wyspy podsyciała wzajemną wrogość.

Przez 29 lat reżim Duvaliera utrzymywał system oparty na korupcji i ekonomicznym apartheidzie, wskutek czego zaledwie 1 procent populacji dysponował aż 40 procentami dochodu narodowego. Wojsko, naczelnicy regionów i oddziały Tonton Macoutes niczym piraci rabowali własne społeczeństwo. Jean-Claude Duvalier, rządzący Haiti od śmierci swojego ojca w 1971 roku, uciekł z kraju w 1986 roku, wywożąc ze sobą miliony dolarów. Trzyletnie panowanie junty wojskowej (1991–1994) charakteryzował powrót do piractwa i masowe transfery pieniędzy z funduszy pomocowych na zagraniczne konta.

Rok 1994, w którym międzynarodowa społeczność pozbawiła wojsko władzy, przyniósł nadzieję na rozwój gospodarczy kraju. Sytuacja znacznie się poprawiła, ale ta poprawa nie dotyczyła rozumienia, na czym prawdziwy rozwój polega. Według socjologów termin „rozwój” może mieć różne znaczenie, natomiast Haitańczykom kojarzy się on przede wszystkim z „reparacjami”, mniej zaś ze „wzrostem” czy „postępem”. Większość społeczeństwa jest przekonana, że to cudzoziemcy, sterując działaniami lokalnych polityków, okradają Haitańczyków z owoców ich pracy. Na przykład „pomoc” — powszechnie rozumiana jako synonim międzynarodowego wsparcia — dla Haitańczyków oznacza przede wszystkim długi, których nie trzeba spłacać. Ujawniają się w tych poglądach kumulowane przez stulecia złość i rozgoryczenie. Dopiero teraz, między innymi dzięki działalności organizacji pozarządowych, ludzie uczą się, że nie tak funkcjonuje wolny świat. Stopniowo rozwój zaczyna być rozumiany jako „realizowanie szczęśliwych zmian” i utożsamiany jest z dostatkami, żywnością, edukacją, drogami i poczuciem dumy.

Szukając odpowiedzi na pytanie, dlaczego Cazale i podobne mu miejsca są tak biedne, można się zastanawiać, czy przyczyną jest tu brak środków, zła polityka rządu, uprzywilejowanie centrum kosztem peryferii, zawodność rynku czy może kwestie kulturowe. To oczywiście, że wszystkie te czynniki wza-

jemnie na siebie oddziałują, ale żeby rozwiązać zagadkę, dlaczego tutejszym ludziom tak trudno wspólnie pracować i osiągać dobre wyniki, trzeba pamiętać o trzech podstawowych faktach: kolonialnej przeszłości, tradycji *mawonaj* oraz silnie zakorzenionej kulturze nieufności i strachu.

Część barier hamujących rozwój to spadek po kolonialnej przeszłości. Na Haiti aktywność obywatelska miała zawsze wyraźne francuskie zabarwienie, opierała się bowiem na systemie edukacji i stosunkach klasowych charakterystycznych dla Francji. Jak dowodzi Michel Crozier¹⁴, to dziedzictwo powoduje, że sektor publiczny i prywatny z trudem przystosowują się do szybkiego tempa zmian społecznych i ekonomicznych w dobie globalizacji, zniechęcają społeczeństwo do uczestniczenia w rozwiązywaniu problemów, ale też uniemożliwiają komunikację, szczególnie na poziomie bezpośrednim. Francuskie instytucje w 1804 roku były silnie scentralizowane i bezosobowe, haitańskie są do nich podobne. Na uniwersytetach między studentami i wykładowcami istnieje przepaść, nie ma między nimi prawdziwej więzi, a większość zajęć ma formę wykładów wygłaszanych w anonimowych aulach. Treść wykładów jest zwykle abstrakcyjna i dostosowana do potrzeb wąskich grup społecznych — jako taka nie ma zastosowania w realnym świecie. Do 1987 roku nauczanie na Haiti prowadzone było tylko w języku francuskim, nie jak teraz — w obu językach urzędowych. Jednym z efektów ubocznych tej praktyki było wykluczenie osób pochodzących z obszarów wiejskich. System uprawiania polityki we Francji był konserwatywny, nastawiony bardziej na zachowanie dotychczasowych przywilejów niż na wcielanie nowych idei. Partycypacja obywatelska była silnie ograniczona, skutkiem czego całe grupy ludzi były celowo wykluczone. Francuzi nadal pracują nad pełnym wprowadzeniem ustawy decentralizacyjnej uchwalonej w roku 1982. Własne doświadczenia Haiti w zakresie decentralizacji to wciąż trwający proces. Brakuje osób mających przygotowanie do służby publicznej, funduszy pozwalających wprowadzić rozwiązania umożliwiające poprawę systemu, ponadto skandale wymagające interwencji państwa pokazują, jak trudno uwolnić się od obciążeń tradycji.

Drugą przeszkodą jest zjawisko *mawonaj* (*marronage*), czyli ucieczka niewolnika od swego właściciela i ukrywanie się przed nim: rozumiana zarówno w sensie dosłownym, jak w przypadku uciekinierów, jak i w sensie przenośnym — maskowanie przed właścicielem swoich prawdziwych uczuć. Po zniesieniu niewolnictwa *mawonaj* istnieje nadal, jego istotą jest uchylanie się od zobowiązań i unikanie odpowiedzialności. Postawę taką często można zaobserwować w społeczeństwie haitańskim. Łączy się ona z niektórymi aspektami kultury francuskiej; przykładem mogą być dalekie od normalności relacje między francuskim ruchem robotniczym a kierownictwem zakładów przemysłowych, dodatkowo destruowane wskutek interwencji scentralizowanych

władz. Komunikacja pomiędzy robotnikami i pracodawcami jest słaba; robotnicy nie wyrażają swoich postulatów bezpośrednio, tylko poprzez scentralizowane struktury, tak więc nie widzą związku pomiędzy proponowanymi rozwiązaniami a właściwym skutkiem. Nawet jeśli początkowo ludzie są zaangażowani, to okres pomiędzy zebraniem, na których zapadają decyzje, i późniejszą ich realizacją jest tak długi, że robotnicy przestają wierzyć w sens tych działań. W miejscach, w których, tak jak na Haiti istnieje długa tradycja stagnacji, cyniczne postawy sięgają jeszcze głębiej, a mobilizowanie ludzi do wspólnych celów wymaga ogromnego wysiłku.

Trzecią przeszkodą blokującą współpracę jest nieufność i strach. W czasie dyktatury Duvaliera istniał zakaz zrzeszania się, a złamanie go wiązało się z narażeniem życia. Permanentny terror w sferze publicznej i prywatnej sprawił, że nikt nie był pewien, co naprawdę myśli jego sąsiad, znikło też wzajemne zaufanie będące podstawą każdej współpracy. Nawet jeśli działo się coś pozytywnego, to raczej za sprawą patronatu, a nie wspólnego wysiłku, i służyło bardziej prywatnym, a nie publicznym interesom.

Kwestia zaufania i jego braku jest przedmiotem zainteresowania wielu socjologów. Edward Banfield wprowadził pojęcie „amoralnego familizmu”, którego istotą jest nieufność będąca pozostałością po stuleciach negatywnych doświadczeń. Nieufność utrudnia wypracowanie podstawowych programów edukacyjnych, pomocnych w budowaniu kapitału społecznego niezbędnego w podejmowaniu społecznych inicjatyw¹⁵. Ubóstwo ludzi prowadzi nie tyle do bezczynności, co do chronicznego zmęczenia, bowiem biedni cały czas muszą szukać sposobów, by przetrwać. Skrajna nędza rodzi fatalizm, ludzie nie są w stanie wyobrazić sobie, że życie rolnika może się kiedykolwiek poprawić. W efekcie tego syndromu ludzie niezdolni są do działania na rzecz wspólnego dobra, realizowania jakichkolwiek celów wykraczających poza zaspokojenie bieżących potrzeb własnej rodziny. Banfield uważa ten syndrom za centralny dla skrajnej nędzy i zacofania.

Robert Putnam, badając zagadnienie partycypacji obywatelskiej we Włoszech, podkreśla pozytywny aspekt tego równania, twierdząc, że tkanka społecznego zaufania i współpracy może pozytywnie wpłynąć na powstanie społeczeństwa obywatelskiego, którego członkowie „są bardziej aktywni w życiu publicznym i równi sobie. Uczciwi obywatele pomagają sobie, darzą się szacunkiem i mogą na sobie polegać — nawet jeśli różnią się w kwestiach zasadniczych”¹⁶. Wzajemne zaufanie i współpraca przekładają się na zaangażowanie na rzecz wspólnoty i napędzają rozwój ekonomiczny. Francis Fukuyama idzie o krok dalej i twierdzi, że kultura zaufania jest źródłem spontanicznej socjalizacji, dzięki której wspólne inicjatywy mogą wykroczyć poza sferę rodziny i przerodzić się w profesjonalnie zarządzane organizacje. Jednakże

„kapitał społeczny, kluczowy dla budowania wzajemnego zaufania i rozwoju gospodarki, ma swoje korzenie w kulturze”¹⁷. Oznacza to, że Haitańczycy powinni przede wszystkim odrzucić kulturę nieufności — dopiero wtedy będą zdolni w pełni wykorzystać swój kapitał społeczny. Jednak zmiany kulturowe zachodzą powoli, a przypadek Cazale jest szczególny, w związku z czym nasuwa się pytanie: czy doświadczenia okrucieństwach i strachu da się wymazać na tyle skutecznie, żeby wzajemne zaufanie i współpraca mogły się swobodnie rozwijać?

„COŚ MUSI SIĘ ZMIEŃĆ...”

Aby czerpać pośrednie i bezpośrednie korzyści ze swojej pracy, mieszkańcy Cazale powinni odpowiedzieć sobie na pytanie: kim są jako wspólnota? Żadna jednostka ani żadna grupa nie poddają się chętnie ewaluacji, szczególnie, gdy wiąże się to z przywoływaniem bolesnych wspomnień. Dotarcie do prawdy jest jednak konieczne dla dalszego rozwoju wspólnoty. Proces poszukiwania prawdy może pomóc w budowaniu wspólnoty, ponieważ ludzie muszą razem zdefiniować, jakie wartości ich wspólnota reprezentuje i jakie są jej priorytety. Ustalenie tożsamości, którą dzielają jej członkowie, ułatwia nakreślenie wspólnej wizji i jej realizację. Jednym z czynników wyróżniających mieszkańców Cazale jest ich polskie pochodzenie. Są oni również bardzo dumni z tego, że wytrwale walczyli o sprawiedliwość i demokrację, czy to przeciwko Francuzom, czy dyktaturze Duvaliera.

Ponadto cazalczyki uważają papieża Jana Pawła II za swojego, ponieważ on również pochodził z Polski. Gdy 9 marca 1983 roku papież odwiedził Haiti, miały miejsce trzy ważne zdarzenia. Po pierwsze, delegacja z Cazale przyjechała powitać go na lotnisku. Byli bardzo poruszeni słowami Ojca Świętego, który potwierdził ich związek z Polską poprzez modlitwę do Czarnej Madonny z Częstochowy oraz udzielił im błogosławieństwa. Po drugie, przemówienie papieża zapadło w pamięć chrześcijanom na całym świecie, ponieważ wzywał on do „nowej ewangelizacji”. Papież zainaugurował nową przygotowującą chrześcijan do obchodów pięćsetlecia odkrycia Nowego Świata w 1992 roku i głoszenia Chrystusa w postzimnowojennym świecie stojącym przed nowymi problemami i wyzwaniem. Po trzecie, papież mówił o konieczności zmian politycznych i zobowiązał haitański kościół, by pomógł mobilizować siły i energię potrzebne do ich realizacji. Słowa papieża: „Coś musi się zmienić...” przeszły do historii jako zapowiedź końca dyktatury Duvaliera. Dzisiaj, w 2015 roku, znów coś musi się tu zmienić.

Odbudowa wspólnoty wiąże się z wykorzystywaniem zarówno trudności, jak i okazji w celu nawiązania więzi pomiędzy jej członkami. Cazale musi

ponownie odnaleźć zaufanie panujące tu przed represjami Duvaliera i masakrą dokonaną przez Tonton Macoutes. Dużą rolę w aktywizowaniu członków wspólnoty z pewnością odegra patriotyzm i historia. Kolektywne działania, które miały miejsce w przeszłości, nie udały się być może z powodu braku odpowiedniego przywództwa i słabego zaangażowania społeczeństwa. Obu tych niebezpieczeństw można uniknąć, budując sieć współpracy horyzontalnej zaczynającej się od projektów, które powinny obejmować jak największą liczbę osób — by połączyły się ze sobą wzajemność i samopomoc.

Cazale dysponuje znacznymi zasobami mogącymi służyć poprawie jakości życia mieszkańców: bliskość Port-au-Prince i tamtejszych pięknych plaż, bujna roślinność, żyzna ziemia, złoża gliny, hektary pól bananowych (banany stanowią ważny składnik haitańskiej diety, z włókna bananowców można wytwarzać papier i tkaniny), woda zdatna do picia, rzeka, którą można wykorzystać do nawadniania pól i generowania prądu, potencjalne trasy pielgrzymkowe prowadzące do wizerunku Czarnej Madonny z Częstochowy i do źródeł Saut-d'Eau; niekwestionowanym bogactwem Cazale są również ludzie.

Brakuje tylko projektu wykorzystania tego potencjału, projektu zakładającego uczestnictwo wszystkich mieszkańców — na takiej zasadzie, jak obchody dwusetnej rocznicy uzyskania niepodległości przez Haiti, które miały miejsce na początku XXI wieku. Obserwowane ostatnio pesymistyczne nastroje i skłonność do nieprzemyślanych działań znikną, jeśli mieszkańcy wspólnie wypracują średnio- i długofalowy plan na przyszłość. Reorganizacja trzech dawnych komitetów — edukacji i kultury, środowiska i rolnictwa oraz zdrowia — mogłoby pomóc nie tylko w aktywizowaniu mieszkańców, ale także w nawiązaniu kontaktów z rządem, rodzinami mieszkającymi za granicą i przyjaciółmi z innych krajów. Jest to szczególnie ważne w sytuacji, gdy w Cazale nie ma demokratycznie wybranych urzędników. Dlatego dobrze skoordynowany projekt, wdrażany systematycznie i poddawany nieustannej ewaluacji przez wszystkich jego uczestników, miałby kluczowe znaczenie dla przyszłego rozwoju Cazale i przekształcenia tej miejscowości w autonomiczną wspólnotę — *Commune* — w przyszłości.

Z angielskiego przełożyła Izabela Suchan

- 1 Niniejszy esej powstał na podstawie wcześniejszego artykułu autorki *Harnessing History to Development: The Story of Cazale*, „Georgetown University–Trinity College Haiti Papers”, luty 2003.
- 2 *Second Constitution of Haiti (Hayti)*

- 3 *May 20, 1805. Promulgated by Emperor Jacques I (Dessalines)*, „New York Evening Post”, 15.07.1805. (przeł. Izabela Suchan).
- Thomas Madiou, *Histoire d’Haiti, Tome III 1803–1807*, Editions Henry Deschamps, Port-au-Prince 1989.

- 4 Józef Kwaterko, *Mémoire nationale et mémoire historique. Les écrits des légionnaires polonais et la révolution haïtienne (1802–1804)*, w: *Mémoire et Culture: Actes du colloque international de Limoges 10–12 décembre (2003)*, red. Michel Beniamino i Claude Filteau, Presses de l'Université de Limoges, Limoges 2006, s. 421–433.
- 5 *Monographie de Cazale* jest kompilacją badań terenowych i korespondencji, które zostały opracowane przez IFE i są udostępniane partnerom oraz potencjalnym współpracownikom.
- 6 Jan Pachonski, Reuel K. Wilson, *Poland's Caribbean Tragedy: A Study of Polish Legions in the Haitian War of Independence 1802–1803*, Columbia University Press, New York 1986.
- 7 Laurore St Juste i Enel Clerismé, *Présence Polonaise en Haïti*, Port-au-Prince 1983, s. 50–56.
- 8 *Second Constitution of Haiti...*, op. cit.
- 9 Gérard Pierre-Charles, *Haïti: Jamais plus! Les violations des droits de l'homme à la époque des Duvaliers*, CRESFED, Port-au-Prince 2000, s. 113.
- 10 Cabaret powrócił do swojej oryginalnej nazwy w 1986 roku, po obaleniu syna Papy Docca, Jean-Claude'a Duvaliera (zwanego Baby Doc).
- 11 Wśród ofiar znaleźli się m.in. Neufort Victomé, Gardiner Benoît, Olive Eliazar, Max Belneau, Benoit Philantus Willy Joseph, Christian Valmont, Dinéus Inome, Mervius Pierre-Louis, Michel Pierre-Louis, Pierrisca Pierre, Philippe Dulorier, Bélizer Cajuste, Lamarre St. Germain, Elisme Elie, Louis-Juste Ismero, Jérémie Eliazar, Thomas Victomé, Alix Lamaute, Théophile Victomé, Roger Méhu, Antioche Benoît, Syion Brutus, Maryo Jean.
- 12 Corine Dukka, *Forced Disappearances, w: Crimes of War: What the Public Should Know*, red. Roy Guman i David Rieff, Norton, New York 1999, s. 124.
- 13 Multilateral Investment Fund, Inter-American Development Bank, *Remittance to Latin America and the Caribbean*, Washington, D.C., luty 2012.
- 14 Michel Crozier, *The Bureaucratic Phenomenon: The Importance of Bureaucratic Action in the French Social System*, University of Chicago Press, Chicago 1964.
- 15 Edward C. Banfield, we współpracy z Laurą F. Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society*, Free Press, Glencoe, Illinois 1958, s. 170.
- 16 Robert Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press, Princeton 1993, s. 89.
- 17 Francis Fukuyama, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, The Free Press, New York 1998, s. 33.

CO ZNACZY DLA CIEBIE BYCIE HAITAŃCZYKIEM?

Od powstania narodu haitańskiego upłynęło już 211 lat. Większość Haitańczyków to czarni, których przodkowie musieli walczyć o własną wolność. Nasi przodkowie nie mieli jednak wizji przyszłości ani odpowiedniej bazy społecznej. (Na pewno potrafiliśmy się bić, ale nie dojrzeliliśmy pod względem politycznym). To tłumaczy, dlaczego cały czas jesteśmy narodem rozdartym przez walki o władzę. Sytuacja na Haiti jest fatalna, żyjemy w opłakanych warunkach. Zdobywanie wiedzy przez młodych ludzi jest trudne, jeśli nie niemożliwe. Brakuje sensownego systemu edukacji, społeczeństwo jest źle zorganizowane, państwo jest niekompetentne i nie ma wizji rozwoju. Nieodpowiedzialność rządzących sprawia, że wokół panuje nędza (Haiti to jeden z najbiedniejszych krajów świata). Fakt, że jestem Haitańczykiem, nie ma dla mnie wielkiego znaczenia, zważywszy na nieustające konflikty i panujące tu skrajne nastroje. Jeśli mam być szczery, powiedziałbym nawet, że jest to coś, czego można się wstydzić. Jestem dumny, ale nie z bycia Haitańczykiem (z powyższych powodów). Jestem dumny z tego, że jestem człowiekiem.

CZY SZTUKA MA MOC REPREZENTOWANIA TOŻSAMOŚCI?

Skoro mówi się, że człowiek ma duszę, to sądzę, że narody również ją mają. Ta dusza wyraża się w muzyce, tańcu i teatrze. Mówiąc krótko, przejawia się w tym, jak ludzie żyją, jakie mają zwyczaje. Czy sztuka może reprezentować tożsamość? Sztuka danego narodu wyraża jego kulturę, sposób myślenia, życie codzienne, najgłębsze uczucia. Nie mam najmniejszych wątpliwości, że tożsamość narodowa może być reprezentowana poprzez sztukę.

PO CO WIEŻĆ OPERĘ NA DRUGI KONIEC ŚWIATA?

Wyprawa z Polski na Haiti — długa podróż, której jeszcze nie odbyłem — i przewiezienie całego zespołu stanowi wielkie wyzwanie, jeśli chodzi o czas, odległość i pieniądze. Po co więc je podejmować? Czy to nie szaleństwo? O ile znam projekt, wydaje mi się, że był on działaniem mocno symbolicznym. Jeśli o mnie chodzi, dowiedziałem się dzięki temu o bliskich związkach Cazale z Polską. Przywiezienie z Polski opery — przypominającej trochę haitańską pieśń *Choucounne* — to w pewnym sensie wskrzeszenie polskiej duszy na Haiti. Moim zdaniem decyzja ta nie była szalona, ponieważ dała nam szansę na to, żeby Cazale i Polska — to rodzeństwo w czasie i przestrzeni — mogło się wreszcie lepiej poznać.

CO ZNACZY DLA CIEBIE BYCIE POLKĄ?

Nie wiem, czy umiem odpowiedzieć na to pytanie. Jestem Polką, mieszkam w Polsce, na co dzień mówię w języku polskim, ale jednocześnie czuje się obywatelem całej Europy. Moja polskość zapisana jest w kulturowym dziedzictwie. Dla mnie bycie Polką to z jednej strony codzienna dawka pesymizmu, brak dystansu, egocentryzm, ale z drugiej uwrażliwienie na historię, ironia, wiara, otwartość na nowe doświadczenia, chęć do ciężkiej pracy, potrzeba wspólnoty, troska o rodzinę czy nieusłonia chęć buntu.

CZY SZTUKA MA MOC REPREZENTOWANIA TOŻSAMOŚCI?

Tak. Pamiętam swoje pierwsze spostrzeżenie na zajęciach z improwizacji w Eksperymentalnej Akademii Tańca Współczesnego SEAD w Salzburgu. Osoby innych narodowości zazwyczaj proponowały odmienne rozwiązania dramaturgiczno-strukturalne, a osoby tego samego pochodzenia, wywodzące się ze zbliżonych kultur operowały podobnym słownikiem teatralnym, proponując wariacje na temat podobnych rozwiązań. Z drugiej strony, sztuka nie jest jedynie wynikiem danej tożsamości (kulturowej czy innej). W przypadku prezentacji *Halki* na Haiti ciekawe było zderzenie klasycznych strojów, muzyki i historii osadzonej w polskich górach z całkowicie odmiennym klimatem, tradycją i okolicznościami.

PO CO WIEŻĆ OPERĘ NA DRUGI KONIEC ŚWIATA?

W istocie jest to pytanie do pomysłodawców projektu. Osobiście dostrzegam w tym chęć pokazania historii i estetyki tego konkretnego dzieła w nowym kontekście, przy użyciu określonych narzędzi i ludzi. Od początku pracy przy tym projekcie zadawałam sobie pytanie, co jest głównym celem naszego działania: tworzenie z i dla społeczności haitańskiej? Praca nad operą? Kręcenie filmu na wystawę w Wenecji? Czy spotkanie dwóch kultur? W każdym razie mam nadzieję, że tego typu projekt przyczyni się do zwiększenia świadomości o naszej wspólnej przeszłości i budowania potencjalnej przyszłości.



JAK POLACY STALI SIĘ BIALI



KACPER POBŁOCKI

„Nie jesteśmy ludźmi tylko murzynami”.

Tę zdumiewającą wypowiedź zanotowała antropolożka Elizabeth Dunn, gdy w trakcie badań terenowych w Rzeszowie w 1997 roku zbierała materiały do swojej pracy. Słowo „murzyn”, popularne i często obraźliwe określenie osoby o ciemnym kolorze skóry, które Dunn przetłumaczyła na angielski jako „negro”, dla polskich robotników było przede wszystkim synonimem słowa „nikt” — z pewnością nie zdawali sobie sprawy z tego, „jak szokująca była ta rasistowska terminologia dla słuchacza z Ameryki Północnej”. Według Dunn robotnicy nie użyli tego terminu w znaczeniu pejoratywnym, co sugeruje jego angielski odpowiednik, chcieli tylko powiedzieć, że „firma traktowała robotników jak »niewolników« czy »nie-osoby« w sensie abstrakcyjnym”. Dla Dunn był to argument potwierdzający tezę, że „przekonania odnośnie rasy i etniczności są w Polsce zupełnie znaturalizowane”¹.

To „rewolucyjna” II wojna światowa przekształciła Polskę w państwo homogeniczne po względem narodowościowym — wtedy to zamieszkujące ją wcześniej mniejszości, przede wszystkim żydowska, zostały programowo unicestwione². Historia Polski — kraju wielokrotnie atakowanego i okupowanego przez innych białych (Niemców i Rosjan w XIX wieku i w czasie II wojny światowej) oraz nie posiadającego nigdy własnych kolonii zamorskich (choć były okresy, gdy o to zabiegała), jest często pisana jakby była wolna od bagażu problemów rasowych. Niemniej jednak kwestia rasy powraca przy różnych okazjach. „Nie śmieć się z ojca” — mówi przysłowie zanotowane przez innego antropologa w latach osiemdziesiątych XX wieku — „bo zostaniesz Murzynem”³. Może więc powinniśmy poważnie traktować takie wypowiedzi — a jeśli kryje się w nich jakaś dawniejsza „struktura odczuwania”? Być może niektórzy Polacy, tak jak Irlandczycy i Żydzi w Ameryce, rzeczywiście *byli* kiedyś „czarni”?⁴

Wielu ludzi na Zachodzie uważa, że nazwa Słowianie pochodzi od łacińskiego słowa *sclavus* (niewolnik). I chociaż jest to etymologicznie nieuzasadnione (termin „Słowianin” powstał najprawdopodobniej od wyrazu *słowo* i oznaczał ludzi mówiących tym samym językiem), to koncepcja, że niewolnictwo było przez ostatnie tysiąc lat ważną siłą konstytutywną polskiej historii jest warta rozważenia. Mimo to polskie doświadczenie niewolnictwa jest tematem często pomijanym lub bagatelizowanym, bowiem polska historia została „oczyszczona” rasowo i stała się nieprzerwanie „biała”. Dlatego też wszelkie wzmianki o byciu czarnym, które na pierwszy rzut oka mogą wydawać się niestosowne lub wyłącznie rasistowskie, odgrywają ważną rolę — naprowadzają nas bowiem na ślady niewolnictwa w polskiej historii. Innymi słowy, żeby zrozumieć, w jaki sposób Polacy stali się biali, najpierw musimy się dowiedzieć, i zrozumieć, jak doszło do tego, że niektórzy z nich byli kiedyś „czarni”.

Idee często bywają „uwięzione” w konkretnych miejscach⁵. Do Indii jedzie się, by zrozumieć, czym jest hierarchia; na Zachód, by zgłębiać współczesny kapitalizm; na Karaiby, by rozprawiać o rasie i niewolnictwie. W Polsce można skoncentrować się na antysemityzmie, ale jest to chyba ostatnie miejsce na Ziemi, gdzie szukalibyśmy pozostałości stosunków rasowych czy niewolnictwa. A przecież niewolnictwo nie było i nie jest przypisane do jednego miejsca. Wprowadzenie go w obszar historii uniwersalnej było w końcu ważnym aspektem rewolucji haitańskiej⁶. To za jej sprawą „duchy Atlantyku” przemówiły donośnym głosem, osadzając historię czarnych jakobinów w globalnej narracji, z której byli dotąd wykluczeni⁷. Historia niewolnictwa wykracza daleko poza granice Trójkąta Atlantyckiego rozciągającego się między Europą Zachodnią, Ameryką Północną i Południową oraz Afryką Zachodnią i jest historią wszystkich ludzi — również polskich robotników nazywających siebie „murzynami”. Warto więc przeanalizować uniwersalny wymiar niewolnictwa, aby zrozumieć, w jaki sposób konstytuowało ono tożsamość i historię wielu różnych krajów, nawet takich jak Polska, gdzie nikt nie podejrzewał, że jest ono ważną siłą społeczną. O tym będziemy się mogli przekonać dopiero, gdy zgłębimy skomplikowaną historię niewolnictwa i stosunków rasowych, przeanalizujemy ich równoległe — choć często zależne od siebie drogi — i osadzimy oba zjawiska w kontekście prawdziwie globalnym.

PRZEKLEŃSTWO CHAMA

Dlaczego ktoś wyśmiewający się z własnego ojca za karę miałby stać się czarny? To dziwaczne przysłowie nawiązuje bezpośrednio do pozornie mało znanej opowieści ze Starego Testamentu, która uchodzi za „najważniejsze uzasadnienie niewolnictwa czarnych od ponad tysiąca lat”⁸. W Księdze Rodzaju

czytamy, że pewnego wieczoru Noe, wypiwszy za dużo wina, zasnął nago w swym namiocie. Gdy synowie Noego zobaczyli tę hańbę, „twarzy swych nie odwracali, aby nie widzieć nagości swego ojca”. Tylko jeden z nich, Cham, nie zawstydził się i patrzył na nagość swego ojca. Gdy Noe obudził i dowiedział się, co „uczynił mu jego młodszy syn”, przeklął syna Chama, Kanaana, który miał być odtąd „najniższym sługą swoich braci”⁹. Co ciekawe, opowieść ta powracała wielokrotnie w różnych kontekstach historycznych na całym świecie. Okazała się przydatna, gdy w egzegezie biblijnej starano się znaleźć uzasadnienie dla podboju Ameryki przez iberyjskich kolonizatorów i dla wypędzenia Celtów z Irlandii. W Polsce historia ta ma równie długi rodowód.

W oryginalnej, starotestamentowej wersji nie znajdziemy żadnej wzmianki o rasie, pojawia się ona jednak w polskim przysłowiu. Kilka stuleci przed narodzinami europejskiego kolonializmu, największy rynek niewolników istniał w świecie islamu. Jednak „pomimo trwającego przez ponad tysiąc lat ciągłego dopływu na Bliski Wschód niewolników z Afryki, nie znajdziemy tam żadnych śladów ich potomków żyjących w odrębnych wspólnotach — być może świadczy to o społecznej tolerancji świata islamu i jego zdolności do asymilowania Innego”¹⁰. Arabowie zajmowali się wszak handlem niewolnikami, a nie ich „produkowaniem”, nie mieli więc potrzeby uzasadniania czy usprawiedliwiania niewolnictwa. Podobnie było w starożytnym Rzymie: niewolnictwa nie postrzegano jako konsekwencji grzechu pierworodnego, ale raczej jako nieszczęście, które może przytrafić się *każdemu*¹¹. Niewolnictwo nie było przypisane do określonej rasy, ani tożsamości kulturowej lub etnicznej. Nie było też bezpośrednio powiązane z klasą społeczną i nawet przedstawiciele wyższych warstw — jeśli popadli w długi lub pojmano ich na wojnie — mogli zostać niewolnikami. W tym sensie niewolnictwo miało charakter uniwersalny.

Natomiast rasizm powstał jako ideologia łowców i handlarzy niewolników. Największą rolę w nadaniu niewolnictwu wymiaru rasowego odegrały judaizm i chrześcijaństwo. W hebrajskiej wersji starotestamentowej opowieści — ujętej w komentarzach do Tory (w Midraszach i Talmudzie) — pojawia się bezpośrednia wzmianka dotycząca rasy: „Ponieważ pozbawiłeś mnie możliwości robienia brzydkich rzeczy w ciemnościach” — miał powiedzieć Noe do Chama — „dzieci Kanaana urodzą się brzydkie i czarne! Ponadto, ponieważ wykręciłeś głowę, by zobaczyć moją nagość, twoje wnuki będą miały włosy poskręcane i czerwone oczy, a ponieważ usta twoje drwiły z mego nieszczęścia, ich usta spuchną”¹². Przekleństwo Chama stało się środkiem retorycznym służącym „urasowieniu” niewolnictwa.

Modyfikacje biblijnej opowieści pokazują, jak bardzo płynna jest granica między klasą społeczną i rasą. W początkach nowoczesnej Europy kwestia pochodzenia była na tyle istotna, że nawet tak wybitni myśliciele jak Wolter czy

Robert Boyle czuli się zobowiązani do wypowiedzania się na ten temat¹³. Przedstawiciele różnych (przeważnie wyższych) warstw społecznych sporządzali swoje drzewa genealogiczne sięgające starożytnych przodków, a nawet rodziny Noego. Elity we Francji i w Niemczech utrzymywały, że wywodzą się od walecznych Franków i Gotów, ci z kolei mieli być potomkami syna Noego, Jafeta¹⁴. Nie inaczej było w Rzeczypospolitej Obojga Narodów, największym państwie szesnastowiecznej Europy. Szlachta polska i litewska — przekonana, że należy do innej rasy niż Żydzi czy chłopci — uważała, że „potomkowie Sema modlą się, potomkowie Jafeta walczą, a potomkowie Chama pracują”¹⁵. W XVII wieku szlachta żyła w świadomości, że stanowi osobną rasę: w jej żyłach miała też płynąć inna krew — zmieszana z drobinkami złota. (Zespół teorii na temat rasy zwany „sarmatyzmem”, opierał się na przekonaniu, że szlachta, w przeciwieństwie do poddanych, jest spokrewniona z irańskim plemieniem Sarmatów i tym samym pochodzi od samego Jafeta, z tej przyczyny wyróżnia się pod względem kulturowym i fizycznym¹⁶). Historia Chama, mimo że znana była w wielu krajach, jedynie w Polsce i Rosji przeszła do języka potocznego. Z biegiem lat na określenie poddanych, których uważano za potomstwo Chama, coraz częściej używano słowa „chamstwo”. Tym sposobem, podczas gdy w świecie atlantyckim rasa wpływała na relacje klasowe, w Polsce klasę społeczną zaczęto postrzegać i opisywać w kategoriach rasowych.

Jeszcze pod koniec lat siedemdziesiątych XX wieku polscy antropolodzy zarejestrowali wypowiedzi rolników, którzy mówili o sobie, że „pochodzą od Jafeta”, zaś mieszkańcy sąsiedniej wsi „są potomkami Chama”¹⁷. To „kategoryczne rozróżnienie pomiędzy *panem* i *chamem* legło u podstaw” polskiej tożsamości narodowej. Słowo „chamstwo”, którego „w czasach socjalizmu zaczęto używać na określenie grubiańskiego i niekulturalnego zachowania”¹⁸, wcześniej, przez blisko pięć wieków służyło do odróżniania panów od prostaków, prawdziwych elit od nuworzyszy, godnych od niegodnych. Nabrało ono szczególnego znaczenia po 1945 roku, gdy za sprawą inteligencji doszło do uniwersalizacji kultury szlacheckiej, wskutek czego stała się ona dominującym idiomem kultury narodowej. I dopiero w tym okresie większość Polaków „stała się biała”.

Ta transformacja „egzotycznego Innego” w „napiętnowanego brata” zastrzyła się w czasach neoliberalizmu¹⁹. Co prawda, w potocznych rozmowach rzadko słyszy się bezpośrednie nawiązania do rasy, jednak gdy antropolożka Longina Jakubowska przeprowadzała wywiady z potomkami ziemiaństwa — wielu z nich nadal zajmuje wysoką pozycję społeczną — to otwarcie dzielili oni ludzi na tych, którzy „mają rasę” i tych, którzy jej nie mają. W tym przypadku rasa nie wiązała się z kolorem skóry, lecz oznaczała „godną postawę, z której emanuje pewność siebie, kompetencja i autorytet. Chociaż widmo mitycznych przodków wciąż się utrzymuje, to poczucie uprzywilejowania nie wynika

wszak z uwarunkowań genetycznych, lecz społecznych; stanu zdrowia, prestiżu i władzy”. „Większość ziemian — twierdzi Jakubowska — nadal prezentuje władcą postawę, skutecznie przedkładając poczucie wyższości na kapitał ciała, który niczym druga skóra — uzbrojona w dobre maniery i poprawny język — ma uzasadniać ich pretensje do wysokiej pozycji”²⁰. Innymi słowy, w Polsce rasa nie uległa procesowi naturalizacji — jak sugerowała Dunn — ale ukulturowienia. Dzisiaj potomków Chama można rozpoznać nie po tym, jak wyglądają czy z jakiej rodziny pochodzą, ale po tym, jak się zachowują.

DŁUG JAKO GRZECH PIERWORODNY

Czy wyjątkowa popularność historii Chama w wielu krajach to tylko zbieg okoliczności? Jak wiemy, globalna symultaniczność zdarzeń rzadko bywa przypadkowa²¹. Mniej więcej w tym samym czasie, gdy w Polsce i na Litwie narodziło się *chamstwo* jako osobna klasa i rasa, na drugim końcu zachodniego świata, w nowopowstających koloniach wprowadzono niewolnictwo²². Wyspy takie jak Puerto Rico (skolonizowana w 1509, nigdy nie uzyskała niepodległości), Barbados (skolonizowana w 1627) czy Haiti i Jamajka (Kolumb przybył na Haiti w 1492 roku, a na Jamajkę w 1494), pomimo zauważalnego tam „braku ruin” są niczym palimpsest znaczone kolejnymi falami podbojów dokonywanych przez praktycznie wszystkie europejskie imperia²³. Antropolog Sydney Mintz twierdzi nawet, że „dopiero, gdy uznamy, iż kolonializm karaibski jest rzeczywiście czymś starożytnym, jego historia pozwoli nam rzucić nowe światło na termin postkolonialny”²⁴.

Immanuel Wallerstein dowodził, że Zachód torował sobie drogę do przemysłowej nowoczesności, *ponieważ* rozwijał „zacofane” peryferie, które dostarczały mu niezbędnych surowców²⁵. Na przykład brytyjscy robotnicy produkowali tkaniny z bawełny uprawianej przez niewolników w Ameryce. Angielskie miasta przeżywały rozkwit, bo przybywali do nich ci, którzy nie musieli już pracować na roli. W miastach jedli oni chleb wypiekany z importowanego zboża. Chleb ten dawał im siłę, bo popijali go herbatą słodzoną karaibskim cukrem. Bez takich używek jak cukier z kolonii — tani środek dodający energii — dynamiczny rozwój Zachodu byłby nie do pomyślenia²⁶. Tak więc trzy odrębne formacje społeczne: praca najemna w Wielkiej Brytanii, niewolnictwo w Ameryce Północnej i Południowej oraz poddaństwo w Europie Wschodniej miały wspólne korzenie i były wzajemnie konstytutywne²⁷.

Istnieje tendencja, żeby rozpatrywać je jako odrębne formacje społeczne, wykształcone w różnych fazach ewolucyjnego rozwoju, od starożytności, poprzez feudalizm, do kapitalizmu. Jednakże traktowanie niewolnictwa, poddaństwa i pracy najemnej tylko jako wyznaczników kolejnych „etapów rozwoju”²⁸

jest empirycznie niewłaściwe i razi europocentryzmem. Jack Goody przez wiele lat zajmował się wykazywaniem słabości teorii opartych na tezie o wyjątkowości Zachodu. Przyznaje on, że Europa była pod pewnymi względami jedyna w swoim rodzaju, ale właśnie dlatego nie może być punktem odniesienia dla globalnej historii. Europa nie wynalazła kapitalizmu, tylko go „ukradła”²⁹. Feudalizm nie był uniwersalną epoką poprzedzającą kapitalizm, ale typowo europejską przypadłością spowodowaną niemal całkowitą zapaścią gospodarki po roku 600 n.e.; inne obszary świata nie doświadczyły podobnej zapaści i rozwijały się w sposób zrównoważony. Renesans to cud tylko na miarę europejską, ponieważ zrodził się dopiero wówczas, gdy Zachód *dogonił* resztę świata, a nie wtedy gdy — jak sądzą Europejczycy — „wynaleziono” naukę, filozofię i humanizm³⁰. U progu XVII wieku Europa Zachodnia jawiła się jako „najmniej obiecująca ze wszystkich cywilizacji ówczesnego świata [...] nieprzygotowana, by czerpać profity z możliwości, jakie niosła »epoka ekspansji«, zainicjowana przez Chiny i świat islamu [...] w tym czasie państwa w Afryce i obu Amerykach rozwijały się bardziej dynamicznie, niż te na Łacińskim Zachodzie”³¹. Nawet kolonializm nie był europejskim wynalazkiem — inne cywilizacje dokonywały ekspansji o wiele wcześniej i początkowo z większym powodzeniem.

U progu XVII wieku urodzajne plantacje trzciny cukrowej na Karaibach funkcjonowały już jak prawdziwe „fabryki rolne”³², od samego początku posiadające wszelkie atrybuty przemysłowej nowoczesności, jak choćby racjonalna organizacja pracy³³. Pomimo różnic dzielących niewolnika na Karaibach i brytyjskiego robotnika, żaden z nich „nie miał do zaoferowania w procesie produkcji niczego poza swoją pracą. Obaj wytwarzali produkt, obaj konsumowali niewielką część tego, co produkowali. Podobnie obaj nie posiadali własnych narzędzi pracy”. Dlatego też Mintz twierdził, że „w istocie tworzyli oni jedną grupę, różniło ich tylko to, jakie miejsce zajmowali w światowym podziale pracy, ustanowionym dla nich przez innych”³⁴.

Nie znaczy to oczywiście, że pozycja niewolników i robotników była taka sama — przeciwnie. Robotnicy na Zachodzie byli uprzywilejowanymi nieuprzywilejowanymi. Choć niewolnictwo, praca najemna i poddaństwo są formami tego samego zniewolenia, różnią się jednak jego stopniem. Przywołując dziś obraz klasy robotniczej, widzimy zazwyczaj białego mężczyznę w średnim wieku, ubranego w drelichowy kombinezon, pracującego w fabryce lub porcie. Z historycznego punktu widzenia obraz ten jest mylący, ponieważ do końca XIX wieku klasa robotnicza w Europie (jak twierdzi Eric Wolf) składała się głównie z najbardziej zmarginalizowanych grup społecznych: kobiet, dzieci i emigrantów³⁵. Dlatego tak wielu z nich mówiło nie tyle o pracy najemnej, co o „najemnym niewolnictwie” (*wage slavery*) — zważywszy na nędzne warunki, w jakich musieli pracować, ich nominalna wolność nie miała wielkiego znacze-

nia³⁶. Prawo do swobodnej zmiany miejsca zamieszkania w ich przypadku pozostawało czysto teoretyczne. Zgodnie z prawem o ubogich (*Poor Laws*) wprowadzonym w 1601 i uchylonym dopiero w 1834 roku, brytyjscy robotnicy byli przypisani do swoich parafii i nie mogli utrzymać się bez wsparcia udzielanego przez lokalne kościoły³⁷. Nie byli więc bardziej „wolni” od chłopów pańszczyźnianych w Europie Wschodniej; status robotników różnił się tym, że ich mobilność była ograniczona czynnikami ekonomicznymi, a nie przepisami prawa³⁸.

Również „w historii Karaibów były takie okresy” — pisze Mintz — „w których trudno jest wyznaczyć granicę pomiędzy niewolnictwem i innymi formami pracy przymusowej”³⁹. Różnica między niewolnictwem i poddaństwem polegała na tym, że chłopci pańszczyźniani byli *zobowiązani* do pracy na rzecz pana, zaś niewolnicy należeli do swojego właściciela. Innymi słowy, niewolnicy mogli też funkcjonować jako aktyw finansowy⁴⁰. Od starożytnych niewolników i chłopów pańszczyźnianych odróżniał ich fakt, że stanowili część wielkiego, silnie zmonetaryzowanego międzynarodowego rynku⁴¹. Jednak wielu podróżników odwiedzających Europę Wschodnią nie wahało się otwarcie porównywać pańszczyznę do niewolnictwa; w ich oczach oba systemy były równie okrutne i niesprawiedliwe.

Na przykład, książę Stanisław Lubomirski, posiadacz lątyfundium złożonego z 1071 posiadłości, co czyniło go najbogatszym człowiekiem osiemnastowiecznej Europy (miał własne wojsko i dwór, a jego dochód przewyższał dochód polskiego państwa), był panem życia i śmierci blisko miliona chłopów pańszczyźnianych⁴². Dysponował on liczną armią administratorów, którzy — cytując Daniela Defoe — „obchodzili się z biednymi gorzej niż z psami”. Chłopi pańszczyźniani nie tylko nie mogli się swobodnie przemieszczać i decydować o tym, kogo poślubić, można ich było bezkarnie zabić. Niedożywieni i pracujący ponad siły, wyglądali rzeczywiście jak „inna rasa” — wychudzeni, o ziemistej cerze, poruszali się ociężale i pracowali powoli (by użyć słów Jamesa Scotta — takie zachowanie to „najlepsza broń słabych”). W 1764 roku francuski podróżnik z przerażeniem relacjonował, że nędza chłopów pańszczyźnianych jest nie do opisania, że śpią na słomie razem z bydłem, a ich niechlujstwo jest niewyobrażalne⁴³.

Legendarna była również brutalność klas wyższych. Polski folklor pełen jest opowieści o krzywdach wyrządzonych poddanym, zaś tradycyjne wyobrażenia diabła niepokojąco przypominają postacie szlachciców. W historii przewijają się nazwiska magnatów znanych ze szczególnego okrucieństwa. Z brutalnego traktowania chłopów słynął Marcin Mikołaj Radziwiłł. Opowiedano, że kazał powiesić człowieka, którego jedynym przewinieniem było to, że chciał się magnatowi przypodobać: biedak chodził za swoim panem, chcąc być cały czas w jego polu widzenia. Gdy Radziwiłł wydawał wyrok skazujący,

powiedział z przekąsem: „Odtąd zawsze będziesz w polu widzenia”, szubienica stała bowiem w samym środku jego majątku, przypominając, że każdy może na niej zawisnąć⁴⁴.

Jednakże poddaństwa nie można uznać za systemem całkowicie „zaco-fany”. „W przeciągu dwóch stuleci” — twierdzi Andro Linklater — „okazało się ono bardziej dynamiczną formą posiadania ziemi niż własność prywatna”. Nic dziwnego, że system ten doprowadził do powstania fortun należących do największych na świecie. Był to jeden z najlepszych polskich produktów eksportowych w owym czasie. Technikę sprawowania władzy nad poddanymi przejęła od polskiej szlachty klasa junkrów przyszłego „żelaznego królestwa” Prus, która doprowadziła do perfekcji system pracy przymusowej⁴⁵. Również „wielkie potęgi imperialne, Austria i Rosja, po wprowadzeniu poddaństwa zaczęły się tak dynamicznie rozwijać, że w 1789 roku wchłonęły całą środkową i wschodnią Europę, od Wiednia po Ural”⁴⁶.

Podczas gdy abolicjoniści na Zachodzie skutecznie przekonywali, że niewolnictwo jest czymś nieludzkim, nawet najbardziej postępowi komentatorzy w Europie Wschodniej uważali, że chłopci pańszczyźniani zasłużyli na swój los⁴⁷. W latach sześćdziesiątych XIX wieku, gdy blisko cztery miliony niewolników z Ameryki Północnej i Południowej uzyskało wolność, 47 milionów chłopów pańszczyźnianych w Europie Wschodniej również zostało wyzwolonych. Wyzwolenie chłopów polegało nie tyle na uwolnieniu ich od ziemi, co na uwolnieniu ziemi od nich, żeby można ją było sprzedać. Warunki finansowe były tak ciężkie dla poddanych, że wielu z nich popadło w spiralę długów. Zyskana wolność miała gorzki smak, gdyż położenie wielu z nich znacznie się pogorszyło⁴⁸. Nic dziwnego, że dla polskiej podklasy społecznej system ten skończył się *naprawdę* dopiero w 1944, wraz z parcelacją wielkich majątków ziemskich przez komunistów⁴⁹.

Skoro poddaństwo i niewolnictwo są bardziej nowoczesne, niż to wynika ze standardowych schematów ewolucyjnego rozwoju, znaczy to, że praca najemna jest formą starszą, niż nam się wydaje. Pracę najemną można istotnie postrzegać jako *modyfikację* niewolnictwa, najstarszą instytucję ekonomiczną w historii ludzkości. David Graeber przedstawia to tak: „W dużej mierze język sprawiedliwości społecznej i to, w jaki sposób mówimy o zniewoleniu człowieka i o emancypacji jest echem starożytnych poglądów na temat długu”. W starożytności bycie „wolnym” oznaczało zasadniczo, że nie jest się niewolnikiem. Niewolnikami byli przede wszystkim jeńcy wojenni, toteż w sensie społecznym uważano ich za umarłych. (Wspólnota, do której należeli, urządzała im nawet symboliczny pogrzeb). Angielskie słowo „free” (wolny) pochodzi od niemieckiego słowa oznaczającego przyjaciela (niem. *der Freund*); stąd być wolnym, to móc zawierać przyjaźnie, mieć zobowiązania

wobec innych, być częścią wspólnoty. Kiedy ktoś zostaje niewolnikiem, oznacza to jego społeczną śmierć i ponowne narodziny jako przedmiotu. Wolność niewolników można było kupić i sprzedać, wolność poddanych była im odbierana, a my dzisiaj naszą wolność wynajmujemy. Przyjrzyjmy się umowie o pracę: to „porozumienie pomiędzy równymi stronami, które zgadzają się, że w momencie, gdy jedna z nich podbije kartę pracy, już nigdy nie będą sobie równe”⁵⁰. Dzisiaj jesteśmy wolni o tyle, że dobrowolnie rezygnujemy z części naszej wolności. Tym samym przyjmujemy *obie* role — pana i niewolnika: jesteśmy właścicielami swojego ciała, ale codziennie musimy je sprzedawać.

Pierwsi niewolnicy rekrutowali się nie tylko spośród jeńców wojennych, ale również z grona niewypłacalnych dłużników. Instytucja długu liczy pięć tysięcy lat i istniała jeszcze przed wynalezieniem pieniądza. Wielką zaletą monet jest poręczność: łatwo je dawać, odbierać i przewozić. Pierwsze monety zaczęły powstawać około 600 p.n.e., równocześnie na Bliskim Wschodzie, w Indiach i Chinach przy okazji toczonych wojen — to żołnierze (a nie robotnicy w fabrykach) byli pierwszymi pracownikami najemnymi w historii. Gdy plądrowali świątynie i domostwa bogaczy, cenne metale „trafiały do rąk zwykłych ludzi [...] podzielone na mniejsze kawałki, były wykorzystywane w codziennych transakcjach”. Pieniądz jest więc, jak to ujmuje Graeber, odpowiedzią na „problem długu”; rozwiązaniem w sytuacji, gdy zwykli ludzie odmawiają znoszenia abstrakcyjnych obciążeń, które na nich nałożono⁵¹.

Zadłużanie się — praktyka dominująca w czasach pokoju, a nie wojny — to relacja polegająca na zaufaniu. Istota długu opiera się na przekonaniu, że niezapłacenie należności jest niemoralne. Dlatego też „istnieje związek między takimi słowami jak pieniądz (niem. *das Geld*), wynagrodzenie lub ofiara (staroang. *Geild*), podatek (gocki *Gild*) oraz wina (ang. *Guilt*)⁵². Skoro wierzyciel i dłużnik są początkowo równi sobie (dobrowolnie przystępują do transakcji), to jeśli dłużnik „nie może zrobić tego, co niezbędne, żeby przywrócić tę równość [czyli spłacić dług], to znaczy, że nie jest w porządku, że to jego wina”. Dług jest więc rodzajem „wymiany, która nie została doprowadzona do końca”⁵³. Aby można ją skutecznie zakończyć, relacja wierzyciel–dłużnik musi być oparta na trwałych podstawach, ponadczasowych i wykraczających poza sferę ekonomii. Aby poprzez formalnie dobrowolne transakcje utrwalić zaistniałą nierówność stron i wymusić spłatę należności, dług trzeba obarczyć jakimś „grzechem pierwotnym”. W języku polskim widać to w podwójnym znaczeniu wyrażenia „być winnym”. To wyjaśnia, dlaczego tak często w tym kontekście przywołuje się rasistowskie teorie nawiązujące choćby do opowieści o przekleństwie Chama. Teorie te ulegają różnym modyfikacjom, podobnie jak sama instytucja niewolnictwa, która w zależności od miejsca i czasu przybiera coraz to inne formy, chociaż jej istota — sięgająca starożytności — pozostaje uniwersalna.

TYSIĄC LAT NIEWOLNICTWA

Możemy cofnąć się jeszcze dalej, w zaświaty polskiej historii. Niewolnictwo bowiem powstało w Polsce wcześniej niż rasistowskie teorie sankcjonujące podporządkowanie i degradację ekonomiczną pewnych grup społecznych. W języku polskim osobę o czarnym kolorze skóry określa się słowem *murzyn*, mającym takie same korzenie jak angielskie *Moor* czy północnoafrykańskie *Muslim*. Jest to być może świadectwo najdawniejszych związków, jakie łączyły Polskę z resztą świata. Systemem zastąpionym w XVI wieku przez poddaństwo nie był — jak na Zachodzie — feudalizm; w średniowiecznej Polsce brakowało wielkich majątków ziemskich. Panował tu dualizm gospodarczy oparty częściowo na pracy wolnych chłopów i na tym, co historyk Karol Modzelewski ochrzcił mianem „niewolnictwa państwowego”. Owi niewolnicy państwowi stanowili wyłączną własność króla. Spośród nich tylko nieliczni uprawiali ziemię. Większość pracowała w ponad czterdziestu różnych profesjach: byli piekarzami, winiarzami, sokolnikami, zajmowali się wyplataniem sieci, hodowlą psów, budowaniem statków i wydobywaniem węgla — każda osada specjalizowała się w czym innym. Do dzisiaj w Polsce jest ponad 600 tak zwanych osad służebnych, których nazwy nawiązują do poszczególnych zawodów.

Skala tego systemu była jednak większa. „Jeśli Bolesław II nadawał klasztorom całe setki niewolnych z rodzinami, to sam miał ich bez wątpienia tysiące” — pisze Modzelewski⁵⁴. Piekarz-niewolnik nie służył królowi, przychodząc do pracy na jego dworze — to król przyjeżdżał do niego. Zazwyczaj władca posiadał przynajmniej trzy główne siedziby i tuzin mniejszych, a czas spędzał, przynosząc się z jednej do drugiej razem ze swoim dworem; w przeciągu roku objeżdżał wszystkie rezydencje i zbierał należne daniny z okolicznych osad. Pierwsze państwo polskie, które ukształtowało się pomiędzy X i XII wiekiem było niczym gigantyczna sieć złożona z osad zamieszkałych przez niewolników. Niewolnicy w Polsce, inaczej niż w starożytnym Rzymie, nie pracowali na roli, lecz byli wyspecjalizowani w różnych zawodach — można rzec, „miejskich”. Polskie państwo przypominało więc w pewnym sensie gigantyczne, rozrastające się miasto, tyle tylko, że jego mieszkańcy byli silnie rozproszeni na dużym obszarze, a jedynym łącznikiem między nimi był król. Rzecz jasna, owi wyspecjalizowani pracownicy-niewolnicy nie otrzymywali zapłaty.

W jaki sposób doszło do powstania takiego systemu? Przez całe stulecia zdobywanie niewolników i handel nimi były najbardziej dochodowym przedsięwzięciem w Europie: „Od Morza Śródziemnego, poprzez północne wybrzeża i wewnątrz kontynentu w IX wieku odbywał się nieustanny napływ niewolników”⁵⁵. Rekrutowali się oni z *wszystkich* północnych plemion: Celtów, Germanów i Słowian. Gdy „gdy pierwsza krucjata przywiodła całe rzesze

ludzi z Zachodu do Konstantynopola, tamtejsi mieszczenie patrzyli na nich ze zgrozą, jak na dzikusów”. Ich opis znajdujemy w notatkach córki cesarza, które równie dobrze mogłyby być się znaleźć pomiędzy cytatami z *Orientalizmu* Edwarda W. Saida. Cesarzówna opisuje barbarzyńców z Zachodu jako zmysłowych i spontanicznych, jednocześnie odrażających i na swój sposób atrakcyjnych, szlachetnych dzikusów — przebiegłych, przekupnych i aroganckich, którzy nie byli „niczymi sługami” i wydawali się „piękni dla oczu”⁵⁶. W istocie byli wolni, ponieważ sami wyspecjalizowali się w zniewalaniu innych i sprzedawaniu ich do świata islamu.

W owym czasie największym ośrodkiem handlu niewolnikami w Europie była Praga, główne szlaki handlowe biegingy stamtąd przez Kraków w kierunku Dniepru (dzisiejsza Ukraina) i na południe, do Konstantynopola⁵⁷. Na terenach północnej, środkowej i wschodniej Europy archeolodzy znaleźli ponad 200 tysięcy islamskich monet — wiele z nich pociętych na mniejsze kawałki, co dowodzi, że „były w obiegu i posługiwano się nimi w codziennych transakcjach”. Co ciekawe, około roku 975, wskutek „geopolitycznych zmian w Azji Środkowej”, ich napływ do Europy ustał⁵⁸. Czy to kolejny zbieg okoliczności? W tym samym czasie bowiem słowiańscy łowcy niewolników zaczęli tworzyć pierwsze polskie państwo i bić własną monetę. Czy doszli do wniosku, że zamiast sprzedawać jeńców wojennych, lepiej będzie ich zatrzymać i wykorzystać do własnych celów, na przykład, by wzmocnić swoją władzę lokalnie? Nie da się tego jednoznacznie ustalić. Skoro niewolnikami mogli się stać również ci, którzy popadli w długi, można przypuszczać, że co bystrzejsi łowcy niewolników postanowili trzymać w ryzach wolnych chłopów, każąc im pod groźbą zniewolenia płacić podatki. Gorliwość, z jaką chłopci pomagali królowi w schwyтaniu zbiegłych niewolników, wskazuje na to, że instytucja niewolnictwa miała oddziaływać dyscyplinująco na populację ludzi „wolnych”⁵⁹.

Nasuwa się pytanie: jak wielu przyszłych „synów Chama” rekrutowało się z potomków niewolników? Tego niestety nie jesteśmy w stanie ustalić. Czy Polska w XVI wieku „wynała” poddaństwo dlatego, że jej elity miały już wcześniejsze doświadczenia w organizowaniu innej, bardziej starożyтnej formy pracy przymusowej? Na to pytanie również nie da się jednoznacznie odpowiedzieć. Możemy jednak stwierdzić, że tak jak w świecie atlantyckim, gdzie przynależność do klasy społecznej była uwarunkowana rasowo, tak i w Polsce historia klas społecznych spłotła się — choć inaczej — z ideami na temat rasy. Co więcej, niewolnictwo było konstytutywnym składnikiem polskiego społeczeństwa jeszcze *zanim* Polacy „stali się biali” — to znaczy przed narodzinami *chamstwa*.

Tak się składa, że terminem *murzyn* określa się obecnie również autora-widmo (*ghostwriter*). Czy to kolejny przypadek? A może chodzi o to, co podskórn

starają się przekazać nam rozmówcy Dunn: że to właśnie instytucja niewolnictwa — przybierająca różne formy, także współcześnie — niczym autor-widmo pisała polską historię ostatnich tysiąca lat. Podobnie jak na całym świecie.

Z angielskiego przełożyła Izabela Suchan

- 1 Elizabeth C. Dunn, *Prywatyzując Polskę. O bobofrutach, wielkim biznesie i restrukturyzacji pracy*, przeł. Przemysław Sadura, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. III.
- 2 Jan Tomasz Gross, *War as Revolution*, w: *The Establishment of Communist Regimes in Eastern Europe, 1944–1949*, red. Norman M. Naimark, L.I.A. Gibianskii, Westview Press, Boulder, Colorado 1997, s. 17–40.
- 3 Magdalena Zowczak, *Biblia ludowa: Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, FNP, Wrocław 2000, s. 141.
- 4 Noel Ignatiev, *How the Irish Became White*, Routledge, London 1995.
- 5 Arjun Appadurai, *Putting Hierarchy in Its Place*, „Cultural Anthropology” luty 1988, nr 1(3), s. 36–49.
- 6 Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti and Universal History*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2009.
- 7 Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Verso, London 1993.
- 8 David M. Goldenberg, *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton University Press, Princeton 2005, s. 1.
- 9 Księga Rodzaju 9:20–25, za: Biblią Tysiąclecia, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań–Warszawa 1982, s. 31.
- 10 Ronald Findlay, Kevin O’Rourke, *Power and Plenty: Trade, War, and the World Economy in the Second Millennium*, Princeton University Press, Princeton 2009, s. 54.
- 11 David Graeber, *Debt: The First 5,000 Years*, Melville House, Brooklyn 2011, s. 202.
- 12 Robert Graves, Raphael Patai, *The Hebrew Myths: The Book of Genesis Carcanet*, Press Ltd., Manchester 2004, s. 121.
- 13 Nina G. Jablonski, *Living Color: The Biological and Social Meaning of Skin Color*, University of California Press, Berkeley 2012, s. 136–141.
- 14 Henry Kamen, *Early Modern European Society*, Routledge, London 2000, s. 70.
- 15 Peter Burke, *The Language of Orders in Early Modern Europe*, w: *Class*, red. Patrick Joyce, Oxford University, Oxford 1995, s. 293.
- 16 Jan Sowa, *Fantomowe ciało króla: peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas 2011, s. 274–283.
- 17 Ludwik Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986, s. 47.
- 18 Longina Jakubowska, *Patrons of History: Nobility, Capital and Political Transitions in Poland*, Ashgate Publishing Co., Farnham, Surrey; Burlington, Vermont 2012, s. 15.
- 19 Michał Buchowski, *The Specter of Orientalism in Europe: From Exotic Other to Stigmatized Brother*, „Anthropological Quarterly” lato 2006, nr 3(79), s. 463–82.
- 20 Longina Jakubowska, *Patrons of History*, op. cit., s. 13.
- 21 Andre Gunder Frank, *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*, University of California Press, Berkeley 1998, s. 228–231.
- 22 Immanuel M. Wallerstein, *Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, San Diego 1974, s. 89–98.
- 23 Sidney W. Mintz, *Three Ancient Colonies: Caribbean Themes and Variations*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2010, s. 43.
- 24 Ibidem, s. 6.
- 25 Immanuel M. Wallerstein, *Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, op. cit., s. 89–98.

- 26 Sidney W. Mintz, *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*, Penguin Books, New York 1986, s. 55.
- 27 Eric R. Wolf, *Europe and the People Without History*, University of California Press, Berkeley 1990.
- 28 Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, New York 1983.
- 29 Jack Goody, *The Theft of History*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- 30 Jack Goody, *Renaissances: The One or the Many?*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- 31 Felipe Fernández-Armesto, *Millennium: A History of the Last Thousand Years*, Bantam Press, London 1995, s. 146.
- 32 Sidney W. Mintz, *Three Ancient Colonies*, op. cit., s. 10.
- 33 Sidney W. Mintz, *Sweetness and Power*, op. cit., s. 47.
- 34 Ibidem, s. 57–58.
- 35 Eric R. Wolf, *Europe and the People Without History*, op. cit., s. 379–383.
- 36 Friedrich Engels, *The Condition of the Working Class in England: From Personal Observations and Authentic Sources*, Progress Publishers, Moscow 1973.
- 37 Edward P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Penguin Books, London 1980, s. 835–838.
- 38 Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*, Princeton University Press, Princeton 2000, s. 82.
- 39 Sidney W. Mintz, *Caribbean Transformations*, Columbia University Press, New York 1989, s. 49; por. Peter Kolchin, *Unfree Labor: American Slavery and Russian Serfdom*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1987.
- 40 Thomas Piketty, *Capital in the Twenty First Century*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2014, s. 158–163.
- 41 Zob. Ian Baucom, *Specters of the Atlantic: Finance Capital, Slavery, and the Philosophy of History*, Duke University Press, Durham 2005.
- 42 Norman Davies, *Europe: A History*, Oxford University Press, Oxford 1996, s. 585.
- 43 Bohdan Baranowski, *Kultura ludowa XVII i XVIII w. na ziemiach Polski Środkowej*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1971, s. 462–463.
- 44 Janusz Tazbir, *Okrucieństwo w nowożytnej Europie*, Universitas, Kraków 2000, s. 164.
- 45 Christopher Clark, *Iron Kingdom: The Rise and Downfall of Prussia, 1600–1947*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2008, s. 55–60.
- 46 Andro Linklater, *Owning the Earth: The Transforming History of Land Ownership*, Bloomsbury, London 2014, s. 118.
- 47 Daniel Beauvois, *Trójka ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793–1914*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2005, s. 459–463.
- 48 Andro Linklater, *Owning the Earth*, op. cit., s. 256–257.
- 49 David Priestland, *The Red Flag: Communism and the Making of the Modern World*, Allen Lane/Penguin Books, London 2009, s. 23–24.
- 50 David Graeber, *Debt: The First 5,000 Years*, op. cit., s. 85, 120, 169, 203, 207.
- 51 Ibidem, s. 213–215, 230.
- 52 Geoffrey Ingham, w: ibidem, s. 59.
- 53 Ibidem, s. 121.
- 54 Karol Modzelewski, *Organizacja gospodarcza państwa piastowskiego X– XIII wiek*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1975, s. 132.
- 55 Michael McCormick, *Origins of the European Economy: Communications and Commerce, A.D. 300–900*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 760.
- 56 Felipe Fernández-Armesto, *Millennium: A History of the Last Thousand Years*, op. cit., s. 52–53.
- 57 Adam Mez, *The Renaissance of Islam*, United Publishers, Beirut 1973, s. 160 i 473.
- 58 Ronald Findlay, Kevin O'Rourke, *Power and Plenty*, op. cit., s. 79.
- 59 Karol Modzelewski, *Organizacja gospodarcza państwa piastowskiego X– XIII wiek*, op. cit., s. 104–111.

ROZMOWA z C.T. JASPEREM i JOANNA MALINOWSKA

TREVOR SMITH

SMITH Joanno i C.T., w projekcie *Halka/Haiti* kontynuujecie wasze wcześniejsze działania polegające na pracy z istniejącymi tekstami — literackimi, filmowymi, etnograficznymi; na ich bazie tworzycie nowe sytuacje. Myślę tu o ostatnim projekcie C.T. *Zmierzch faraonów* (2014), w którym z epickiego filmu *Faraon* (1966) zostały usunięte wszystkie postacie. Z kolei w pracy Joanny *O obrotach ciał niebieskich* (2009) Masami Tomihisa gra na fortepianie-zabawce utwór Oliviera Messiaena *Wizje Amen*, podczas gdy grupa bezdomnych mężczyzn, jej „sąsiadów” z Brooklynu, wciela się w role planet w systemie słonecznym.

JASPER Nasze indywidualne prace może nie wyglądają podobnie, ale na pewno mają wspólny mianownik: oboje przekształcamy istniejący materiał literacki bądź filmowy w doświadczenie haptyczne, dotykowe. Wydaje się, że w otaczającym nas świecie pojawiła się większość z możliwych interpretacji, więc nawiązywanie do dzieł „już istniejących” jest nieuniknione. Myślę, że przeznaczeniem artysty jest bycie właśnie takim „recyklerem” czy śmieciarzem, tyle że niektórzy robią to w sposób bardziej świadomy i przewrotny niż inni. Większość moich ostatnich prac miała formę interwencji w arcydzieła kinematografii: gotowy utwór stawał się płynnym, elastycznym tworzywem. Proces zawłaszczania może wydawać się brutalny, ale zmiana kontekstu, przekształcanie znaczeń i narracji są naturalnymi elementami szerszego dialogu.

MALINOWSKA Każde z nas umieszcza tekst czy rzecz w jakimś ekstremalnym miejscu, które, co dziwne, przekształca je w coś empirycznego. Ostatnio uświadomiłam sobie, że jest jakiś związek pomiędzy *Halką/Haiti* i moim starszym projektem *W poszukiwaniu cudownego, ciąg dalszy... część II* (2005), w którym na arktycznej pustyni Nunavut umieściłam zasilany energią słoneczną odtwarzacz z nagraniem *Wariacji Goldbergowskich* Bacha w wykonaniu Glena Goulda — było to dosłowne nawiązanie do cyklu Goulda *The Idea of North*.

Oczywiście, niekwestionowanym ojcem chrzestnym projektu *Halka/Haiti* był *Fitzcarraldo*. Film Wenera Herzoga z 1982 roku ukazuje losy szalonego bohatera marzącego o tym, by zbudować operę w deszczowych lasach Peru i sprowadzić do niej słynnego włoskiego śpiewaka Enrico Carusa. Fitzcarraldo bezgranicznie wierzy w siłę i zbawienną moc opery: w jednej ze scen filmu odtwarza na patefonie arię Carusa, która — niczym magiczna tarcza — chronić go ma przed rdzennymi mieszkańcami, szczególnie niebezpiecznymi i żądnymi krwi.

SMITH *Fitzcarraldo* Wenera Herzoga to fikcja, którą ogląda się jak dokument. Z kolei *Halka/Haiti* to zapis dokumentalny prezentujący się jak absurdalna fikcja. Jakie znaczenie ma to, że chcieliście nie tyle wystawić operę, co uchwycić próbę jej wystawienia?

MALINOWSKA Dużo można by o tym mówić. Zawsze fascynowało mnie, jak wiele kłamstwa, przesady i mitologizowania własnej osoby znajdziemy we wczesnych relacjach z podróży do rejonów odległych geograficznie i kulturowo. Poza tym jest jeszcze kwestia reprezentacji i dokumentu. Na przykład film Roberta Flaherty'ego *Nanuk z północy* (1922) powszechnie uchodzi za pierwszy film etnograficzny, ale został w dużej mierze wyreżyserowany i zmanipulowany tak, by spełniał oczekiwania przyszłej publiczności. To naprawdę zdumiewające. Dlatego zależało nam na tym, żeby niczego nie udawać, żeby życie przed kamerą toczyło się nieprzerwanie.

JASPER

Być może jest jakiś dreszczyk emocji w tym, że kamera dokumentuje wszystko, co się dzieje, ale chodziło nam przede wszystkim o zachowanie pewnej wrażliwości i dystansu do siebie samego „autora” czy też „narratora” — to szczególnie ważne, gdy pracuje się poza własnym środowiskiem kulturowym i geograficznym.

SMITH

Podaję, że wasze zainteresowanie Herzogiem wykracza poza film *Fitzcarraldo*. Jego dzieła, zarówno fabularne, jak i dokumentalne, opowiadają o ludziach, którzy w pogoni za marzeniami, zostają zepchnięci na margines społeczeństwa. Albo o takich, których życie wewnętrzne jest całkowitym przeciwieństwem ich na pozór konwencjonalnej osobowości. Jedną z najważniejszych rzeczy w filmach Herzoga jest to, że reżyser pozwala sobie na popełnienie błędu, czasem ryzykując tym, że przedsięwzięcie będzie nieudane. On wierzy w swoje wewnętrzne przekonanie, więc często znajduje się w sytuacjach, nad którymi praktycznie nie ma kontroli — czy sam je zaprojektował, czy nie.

MALINOWSKA

Chaos, przypadek i ryzyko to dla mnie podstawowe narzędzia, a nawet podstawowe materiały artystyczne. Mówię trochę żartem, ale jednocześnie bardzo serio. To najistotniejsze elementy wszechświata i nie można ich lekceważyć, a ja je przysparzam. W wielu wcześniejszych projektach robiłam to w sposób dosłowny i na poważnie — na przykład we wspomnianym wideo z utworem Messiaena — natomiast w realizacji *Halki/Haiti* było wkalkulowane od początku pewne ryzyko. Szczerze mówiąc, nie byliśmy przygotowani na deszcz, nie mieliśmy dodatkowej kamery, nasz najlepszy samochód mógł się zepsuć na piekielnie wyboistej drodze do Cazale. W każdej chwili jakiś solista mógł zachorować na biegunkę. Jednocześnie — wraz z kuratorką projektu Magdą Moskaiewicz — mieliśmy tak wiele pracy związanej z badaniami, przygotowywaniami, z faktem zaangażowania w produkcję tak wielu osób, że czuliśmy się jak *Fitzcarraldo* — jakbyśmy przenosili statek przez górę.





- JASPER Jeśli chodzi o przypadek i ryzyko, Joanna i ja jesteśmy jak dwa przeciwieństwa. Ja wolę raczej metodyczne podejście do pracy, mieć przynajmniej jakąś iluzję kontroli. Powiem inaczej: przypadek i ryzyko interesują mnie jako przedmiot, ale nie jako metoda pracy. Nasza kontrola i tak jest iluzoryczna, co było szczególnie widoczne w dniu przedstawienia, kiedy wszyscy wstrzymywaliśmy oddech, widząc zbierające się na horyzoncie deszczowe chmury.
- SMITH Dlaczego właśnie *Halka*?
- JASPER Chcieliśmy wykorzystać projekt *Halka/Haiti*, żeby wskazać na pewną sztuczność cechującą stosunki międzynarodowe, widoczną również na Biennale w Wenecji. *Halka* jest „ambasadorem polskiej kultury”. Jestem pewien, że gdyby przeprowadzić w Polsce ankietę i zapytać, jaka opera najlepiej reprezentuje polską kulturę i powinna być wystawiona w Cazale, to *Halka* z pewnością by wygrała. Fabuła jest uniwersalna — opowiada o miłości, zdradzie i samobójstwie. To taka polska wersja *Madame Butterfly*, z tradycyjnymi tańcami, elementami folkloru i obrazkami z życia ziemiaństwa. Pojawia się w niej wątek religijny i kościół, który tytułowa bohaterka próbuje podpalić w finalnym przyпыłwie szaleństwa. Podczas prac badawczych na Haiti natknęliśmy się na *Choucouné*, dziewiętnastowieczny poemat przetworzony na pieśń, którą zna tam każde dziecko. Opowieść brzmi jak kolejna wersja *Halki*, pisana z pozycji mężczyzny oplakującego stratę swojej ciemnoskórej ukochanej, która porzuciła go dla zeuropeizowanego Mulata.
- MALINOWSKA Skomponowana do polskiego libretta *Halka* ma w Polsce status „operzy narodowej”. Mimo że fabuła nie odnosi się do sytuacji politycznej, to jednak libretto Włodzimierza Wolskiego ma zdecydowanie antyfeudalną wymowę. Sam fakt napisania libretta po polsku był wówczas aktem patriotyzmu, próbą podtrzymania tożsamości kulturowej i narodowej w momencie, gdy Polska została wymazana z mapy, wchłonięta przez sąsiadujące z nią cesarstwa Rosji i Austrii oraz Królestwo Prus.

Premiera *Halki* miała miejsce w Wilnie w 1848 roku i zbiegła się w czasie z falą rewolucji, jakie przetoczyły się wówczas przez Europę. *Halka* nie należy do moich ulubionych oper, nawet jeśli chodzi o opery polskie, ale byliśmy przecież na Haiti i w Wenecji; w pewnym sensie mówimy więc w imieniu „narodu”. A *Halka* należy do oper permanentnie wystawianych na przykład w polsko- amerykańskich kręgach w Stanach Zjednoczonych. Wielka sopranistka i reżyserka operowa Maria Fołtyn uznała popularyzowanie *Halki* na świecie za swoją misję życiową.

SMITH Czy braliście pod uwagę inne opery?

MALINOWSKA Krótko rozważaliśmy wystawienie *Straszego dworu* (1865), późniejszej i bardziej optymistycznej opery skomponowanej również przez Stanisława Moniuszkę. Dzięki antyrosyjskim podtekstom zyskała wielką popularność wśród Polaków, więc władze carskie zakazały jej wystawiania. *Straszny dwór* doskonale pasował do naszego projektu ze względu na podobieństwa między polskimi i haitańskimi



walkami o niepodległość. Jeśli jednak nie zna się dobrze historii Polski, to kwestia rozbiorów pozostaje niezrozumiała. Poza tym jest to dzieło bardziej rozbudowane niż *Halka* i przez to trudniejsze do zrealizowania w warunkach, jakie mieliśmy w Cazale.

Zastanawialiśmy się też nad *Harnasiami* (1931) Karola Szymanowskiego, którego muzyka jest mi znacznie bliższa. Podobnie jak *Halka* utwór osadzony jest w estetyce folkloru góralskiego, ale formalnie bardziej przypomina balet-pantomimę niż operę. Muszę przyznać, że *Halka* znacznie zyskała w moich oczach po tym, jak usłyszałam ją w nietypowym otoczeniu i sama odegrałam małą rolę w spektaklu, przewracając strony partytury dla dyrygenta/akompaniatora.

JASPER

Niesamowite, że opera ta okazała się tak uniwersalna. W Cazale pokazaliśmy jej skróconą wersję zredukowaną do najważniejszych wątków. Usunęliśmy cały trzeci akt ze względu na ograniczone możliwości wystawiennicze. Może to brzmi obrazoburczo, ale efekt był doskonały, a sens fabuły pozostał niezmienny. Właściwie sam Moniuszko zostawił po sobie dwie wersje *Halki*. Wersja oryginalna, która miała prapremierę w Wilnie, była operą w dwóch aktach, ale już ta wystawiona dziesięć lat później w Warszawie rozrosła się do czterech. Mam wrażenie, że panuje przyzwolenie na to, żeby reżyser operowy dowolnie postępował z oryginalnym materiałem i przykrawał go do własnej wizji czy istniejących okoliczności. Rezygnując z trzeciego aktu, straciliśmy część scen grupowych i malownicze sceny wiejskie, ale nie umknęły nam, jak sądzę, zawarte w *Halce* elementy krytyki społecznej.

SMITH

Wasze ambicje wykraczały jednak poza typowe wystawienie opery w egzotycznym miejscu...

JASPER

Chcieliśmy znieść hierarchię między wykonawcami i publicznością. W filmie, którego premiera miała miejsce w Wenecji, pokazujemy całe wydarzenie na panoramicznym ekranie o kącie 360 stopni, więc widać nie tylko to, co dzieje się na scenie, ale też poza nią. Bardziej interesował nas wrażliwy proces i dokumentacja wydarzeń. Tak

się złożyło, że nasza prowizoryczna scena znalazła się pośrodku drogi. Cieszyliśmy się, że w trakcie przedstawienia przejeżdżały tą drogą motocykle. Wykorzystując te przypadkowe okoliczności, chcieliśmy przeciwstawić się standardowym, kontrolowanym w najdrobniejszych szczegółach transmisjom z wielkich gmachów operowych.

MALINOWSKA Żałuję tylko, że juczne osły, przebiegające często „przez scenę” podczas prób, nie pojawiły się również w czasie premiery, ale to wszystko przez gospodarzy, którzy wzięli sprawy w swoje ręce. Przekierowali ruch zwierząt i wyciszyli odgłosy piłowania dochodzące z pobliskiej stolarni i wytwórni trumien, żeby nie zakłócały przedstawienia.

SMITH Jak układała się współpraca haitańskiej orkiestry z polskimi śpiewakami?

MALINOWSKA Zdecydowaliśmy się na orkiestrę ze szkoły muzycznej St. Trinité w Port-au-Prince. Odebraliśmy dwa wyjazdy badawcze na Haiti i mieliśmy szczęście spotkać Colette Armentę



Pérodin z Foundation Culture Création, która zabrała nas na wycieczkę do niesamowitych ruin katedry Świętej Trójcy i poznała z ojcem Davidem Césarem, dyrygentem orkiestry i dyrektorem szkoły muzycznej. Najpierw zgodził się przejrzeć partyturę i ostatecznie zaangażował się w coś, co musiało robić na nim wrażenie teatru czystego absurdu.

JASPER

Musieliśmy dokonać wyboru między amatorską grupą solistów operowych z Podhala i profesjonalnym zespołem Opery Poznańskiej. Obie grupy regularnie wystawiają *Halkę* i wykazały duże zainteresowanie naszym projektem. Byliśmy rozdarci, dokonując wyboru. Zastanawialiśmy się, czy praca z wysoce profesjonalnym zespołem nie wyostreży aspektu „kulturowej kolonizacji”, który od początku krytykowaliśmy w opisie naszego projektu. Czy chcemy jeszcze bardziej podkreślić oczywisty kontrast pomiędzy prostotą miejsca a ekstrawaganckim zbytkiem towarzyszącym zwykle występom zespołów z tzw. wielkich teatrów? Czy zależy nam raczej na tym, żeby wszystko było bardziej stonowane? Która z tych dwóch grup lepiej przystosuje się do trudnych warunków w Cazale? Czy chcemy pracować z doświadczonymi profesjonalistami, potrafiącymi niejako występować na autopilocie, czy z ludźmi, dla których muzyka jest hobby?

Mieliśmy też dylemat z brzmieniem i stylizacją. Ponieważ opera została skomponowana w czasie, który zbiega się z początkiem polskiego osadnictwa w Cazale, chodziło nam o stworzenie czegoś w rodzaju kapsuły czasu. Grupa z Podhala przywiązuje dużą wagę do elementów historycznych i folklorystycznych, na przykład do rekonstrukcji historycznego kostiumu. Z kolei wybór zespołu z Poznania oznaczał współpracę z młodym reżyserem Pawłem Passinim, który ma zdecydowanie bardziej współczesną wizję teatru i który wówczas był w trakcie przygotowań do spektaklu *Halka* w Operze Poznańskiej. Jedną z koncepcji rozważanych przez Pawła dla tamtej inscenizacji była zmiana orientacji seksualnej Janusza (główny bohater), który miał porzucić *Halkę* dla mężczyzny. Jak widać, wachlarz możliwości był szeroki.

- MALINOWSKA Mimo naszych rozważań ostatecznie o scenariuszu zdecydowały — podobnie jak o wielu innych aspektach tego projektu — nieprzewidziane okoliczności. Śnieżycza uniemożliwiła przesłuchanie grupy z Podhala, a nie mogliśmy przełożyć tego na później z powodu napiętych terminów produkcji.
- SMITH Wiem, że ten pomysł kiełkował w waszych głowach już od dłuższego czasu. Jak na niego wpadliście?
- JASPER Nie myśleliśmy akurat o wystawieniu *Halki* w Cazale, mieliśmy jakieś nieokreślone i wrywkowe koncepcje, które potem przybrały konkretny kształt. Ja na przykład mam obsesję na punkcie „kina samochodowego” i od dawna chciałem coś takiego zbudować w jakimś abstrakcyjnym miejscu, na przykład przy drodze biegnącej przez Amazonię lub na pustyni Gobi. Ta prosta architektoniczna fantazja zainspirowała inne pomysły. Na pewnym etapie, wspólnie z Joanną, myśleliśmy o stworzeniu nowego oddziału nowojorskiego Anthology Film Archives w amazońskiej dżungli.
- SMITH Co was szczególnie zainteresowało na Haiti?
- JASPER Haiti jest miejscem boleśnie doświadczonym przez historię: począwszy od „odkrycia” Ameryki, po kolonizację i niewolnictwo. W latach dziewięćdziesiątych XVIII wieku niewolnicy zbuntowali się i wyzwolili spod panowania francuskich kolonizatorów, ustanawiając niepodległą republikę. W szeregach liczącej 20 tysięcy żołnierzy armii wysłanej przez Napoleona w celu stłumienia powstania na San Domingo (dzisiejsze Haiti) w 1802 roku było pięć tysięcy polskich żołnierzy. Wierni ideałom rewolucji francuskiej Polacy sprzymierzyli się z Bonapartem w nadziei, że u jego boku uda im się pokonać Prusy, Rosję i Austrię, które dokonały rozbiórów Polski w 1795 roku. Wyprawa na Haiti skończyła się klęską, wielu żołnierzy zmarło na żółtą febrę. Splecione losy Haiti i Polski potwierdzają, że historia lokalna jest prawie zawsze częścią szerszej narracji i ma związek z wydarzeniami rozgrywającymi się w miejscach oddalonych o tysiące kilometrów.





MALINOWSKA Te powiązania z Polską zdecydowały o tym, że wybraliśmy Haiti, a konkretnie Cazale.

JASPER Cazale to jedna z osad zamieszkałych przez potomków dwustu pozostałych przy życiu polskich żołnierzy. Polacy na początku przyłączyli się do Napoleona w nadziei, że będą walczyć także o wyzwolenie swojego kraju. Jednak oczywiste podobieństwa między niepodległościowymi dążeniami Polaków i ich haitańskich „wrogów” sprawiły, że wielu polskich żołnierzy zmieniło front i przyłączyło się do powstańców. Przynajmniej tak głoszą legendy. Po zwycięskim zakończeniu powstania Polacy osiedlili się w niepodległej Republice Haiti. Ponad 200 lat później ich potomków wciąż można rozpoznać po jasnych włosach, błękitnych oczach i słowiańskich rysach, spotykanych u czalczyków. Nawet niektóre domy w Cazale przypominają architekturą polskie dwory...

MALINOWSKA Ale to nie aspekt genetyczny, a kulturowy jest najbardziej interesujący: niektórzy z mieszkańców Cazale uważają się — kulturowo, jeśli nie mitycznie — za Polaków. Plac przed



kościółem katolickim nosi imię Jana Pawła II. Jednym z najcenniejszych obiektów w tym kościele jest kopia obrazu Czarnej Madonny z Częstochowy, jednego z najbardziej czczonych obrazów polskiego Kościoła katolickiego — Lech Wałęsa, przywódca Solidarności, nosił w klapie znaczek z Czarną Madonną.

- SMITH Opera to rodzaj sztuki podlegający zazwyczaj ścisłym regułom. Na Haiti wyszliście z operą na ulicę, ale nie chodziło o to, by zapoznać z operą ludzi, którzy jej nie znają. Zamiast tego doprowadziliście do zderzenia równoczesnych rzeczywistości.
- JASPER Chcieliśmy zakwestionować operę jako formę sztuki i sprawdzić, czy może ona funkcjonować bez swojej hermetycznej i bogatej oprawy. Czy opera jako wynalazek udoskonalany przez zachodnie elity, wystawiona poza Europą, musi stać się narzędziem kolonizacji? Jak skuteczna jest w porównaniu z innymi formami opowieści czy widowiskami muzycznymi? Jaki wpływ na zainteresowanie operą ma globalna ekspansja usług takich jak Live HD i transmisje „na życzenie”?
- MALINOWSKA Pozostaje jeszcze bardzo pragmatyczna, ale istotna kwestia — akustyki. Dźwięk musi się od czegoś odbijać, a my do ostatniej chwili nie byliśmy pewni, czy w istniejących warunkach będzie to możliwe.
- JASPER Oczywiście, ten projekt mówi o zderzeniu różnych rzeczywistości, czy też o czasowym usunięciu granic między nimi. To jedna z kwestii, które mnie jako artystę nieustannie intrygują. Teraz porządkujemy nasze doświadczenia, pracujemy nad projektem i zastanawiamy się, w jakim stopniu odpowiada on na zadane przez nas pytania. Czy będzie odczytany jako krytyka kolonizacji kulturowej? A może nasz model wymiany kulturowej okaże się koniem trojańskim, który dostał się pomiędzy niepodjezwających niczego mieszkańców wioski? Jestem bardzo ciekaw, czy słuchając lub oglądając naszą operę, czalczycy polskiego pochodzenia zaczną inaczej myśleć o swojej tożsamości.

- SMITH Tego rodzaju praca wykraczająca poza granice kulturowe może zostać opacznie zrozumiana. Co was skłoniło do wejścia na ten teren? Wiem, że Joanna była zafascynowana pracami Franza Boasa...
- MALINOWSKA Franz Boas też może być opatrzenie rozumiany. Oglądałam właśnie na You Tube edukacyjny film o Boasie i w sekcji komentarzy odkryłam jakieś horrory. Nie będę przytaczać przykładów neofaszystowskiej retoryki, którą postać Boasa wydaje się prowokować, chociaż był uznawany za wzór dobroduszości, prawdziwego humanistę. I to jest w pewnym sensie odpowiedź na twoje pytanie. Nie wyobrażam sobie, że mogłabym zamknąć się w wieży z kości słoniowej, podczas gdy na świecie aż wrze od międzykulturowych napięć.
- SMITH Wybór określonych teksów i praca z ludźmi, którzy nie zawsze pochodzą z tego samego kręgu kulturowego, wymaga odwagi. Co was motywuje do badania takich związków?
- JASPER Obecnie mamy do czynienia z wieloma konfliktami kulturowymi — choćby okrutnymi wojnami religijnymi; trudno na to nie reagować. Siłą rzeczy wpływa to na naszą pracę.
- MALINOWSKA Podejrzewam, że ta powracająca potrzeba wywoływania i rekonstruowania konfliktów kulturowych ma ukryte korzenie w naszych własnych doświadczeniach kulturowych (również kulturowych traumach). Wychowywaliśmy się w Polsce, w kraju, który po dziś dzień odzyskuje siły po długich latach braku całkowitej suwerenności — rozbiory Polski w XVIII i XIX wieku, potem dwie wojny światowe i okres żelaznej kurtyny. Te wydarzenia w sposób nieunikniony musiały się przyczynić do powstania nacjonalizmu, często zresztą tłumionego. Wiem, że to wielkie uproszczenie, ale dorastając w Polsce, zawsze czułam, że nasza kultura jest nieprawdopodobnie homogeniczna. Prześiąknięta jest z jednej strony narracją Kościoła katolickiego, a z drugiej partii komunistycznej, zawsze panował tu strach przed nietypowym zachowaniem czy anomaliami kulturowymi. Nasze zainteresowanie dalekimi kuzynami w Cazale to

rodzaj antidotum na tę homogeniczność — nic więc dziwnego, że odważyliśmy się przekroczyć kulturowe granice i oceany, aby się od niej uwolnić.

- JASPER W 2015 roku brzmi to może surrealistycznie, ale urodziliśmy się w Polsce odizolowanej od świata. Zanim zniknęła żelazna kurtyna, otrzymanie paszportu, żeby wyjechać poza granice bloku sowieckiego było praktycznie niemożliwe. Zwyczajny list albo telefon od przyjaciół czy krewnych na Zachodzie mógł oznaczać poważne kłopoty. Jesteśmy chyba ostatnim pokoleniem, które bezpośrednio doświadczyło tej sytuacji — tak więc koncepcja przechodzenia na drugą stronę, do innej rzeczywistości, geograficznej czy społecznej, wynika do pewnego stopnia z dawnych ograniczeń.
- SMITH Joanno, wcześniej rozmawialiśmy o tym, że podejmowanie się zadań niemożliwych lub skazanych na porażkę definiuje romantycznego bohatera.
- MALINOWSKA Porażka samotnego bohatera, któremu nie udaje się wspiąć na szczyt, w sensie przeniśnym czy dosłownym, kształtuje i definiuje romantyczną dramaturgię. *Fitzcarraldo*, chociaż nakręcony stosunkowo niedawno, z fabułą osadzoną w Peru na początku XX wieku, jest doskonałym przykładem tego dziewiętnastowiecznego ideału. Podobnie jak większość romantycznych narracji kończy się spektakularnym fiaskiem; można się zastanawiać, czy mogło być inaczej? Nasz projekt odwraca ustalony z góry los romantycznego bohatera, którego narodziny zbiegły się czasowo z rewolucją na Haiti, epoką napoleońską i powstaniem *Halki*.
- SMITH Na czym polega to odwrócenie losu?
- JASPER Wystawiliśmy operę w Cazale, malowniczej, górskiej wiosce, do której trudno dojechać, nie ma tam bieżącej wody, ani elektryczności, i z mieszkańcami której łączyło nas jedynie złudzenie wspólnego dziedzictwa. Czasem trudno się było porozumieć, ponieważ nie znaleźliśmy kreolskiego. A jednak udało się, nawet jeśli nasza definicja „sukcesu” była od początku dość płynna.





Inne ważne aspekty romantyzmu to apoteoza i egzoty-
zacja otaczającego świata. Fundamentalne znaczenie dla nas
miało to, że Cazale jest prawdziwym miejscem, nie ideali-
zowanym, zaaranżowanym. Natomiast patrząc na nazwy
miejsc geograficznych i plemion w filmie *Fitzcarraldo*,
widzimy, że nie zawsze pokrywają się one z rzeczywistością.
My byliśmy jej wierni, bo w ten sposób chcieliśmy zdystan-
sować się wobec naszego bohatera i scenerii filmu, który
nas zainspirował. I mimo że sielankowa, pełna życia okolica
Cazale nie bardzo przypomina dzikie krajobrazy z filmu
Herzoga czy z obrazów Caspara Davida Friedricha, to cza-
sem, z powodu trudnych warunków pracy, wydawało nam
się, że zdobywamy jakieś niedostępne miejsca lub — o czym
wspomniała już Joanna — przenosimy statek przez górę.

SMITH

Czy widzicie tu jakieś podobieństwa na przykład do
Christopha Schlingensiefa, który pracuje nad budową
autentycznej opery w Burkina Faso? Albo ze spektaklem
Czekając na Godota, wystawionym przez Paula Chana
w dzielnicy Lower Ninth Ward w Nowym Orleanie po
przejściu huraganu Katrina?

MALINOWSKA

Chociaż nie mieliśmy takich intencji jak Schlingensief, to
zmieniliśmy autentyczną wioskę w tymczasową wioskę
operową. Oprócz naszej dwójki i kuratorki brali w tym
udział choreografka, reżyser i dyrygent. Wszyscy bardzo
ciężko pracowali w innym otoczeniu niż to, do jakiego
przywykli. Była również bardzo duża grupa młodzieży
z Cazale, mocno zaangażowanej w nasz projekt. Przez
tydzień uczęszczali na warsztaty tańca do Weroniki
Pelczyńskiej i całymi godzinami ćwiczyli tradycyjne polskie
tańce, przygotowując się do występów w *Halce*. Pomagali
nam roznosić wieści o projekcie po całej wiosce, niektórzy
pracowali dla nas również jako tłumacze języka kreolskiego.
Wszyscy mamy poczucie, że to dopiero początek, i nadzieję,
że nasza wyjątkowa znajomość będzie się rozwijać.

Przydarzyła się nam też niebywała przygoda z dyrek-
torem lokalnego liceum, które odwiedziliśmy, poszuku-
jąc uczestników do projektu. Dyrektor, zanim zgodził się
na udział uczniów w przedstawieniu, poprosił, żebyśmy

przedstawili nasze osiągnięcia artystyczne. Wyjęłam więc komórkę i pokazałam mu zdjęcie rzeźby niedźwiedzia, którą umieściłam ostatnio na nowojorskim Columbus Circle. Ten trik zadziałał już wcześniej, podczas naszej pierwszej wizyty w Cazale, gdy łamanym francuskim tłumaczyłam grupce mieszkańców, czym się zajmuję. Wtedy zdjęcie „misia” bardzo się spodobało, ale dyrektor domagał się czegoś więcej. Lekko spanikowaliśmy, lecz po chwili nasz zespół ambasadorów polskiej kultury odtańczył na placu przed oczami całej szkoły jeden z tańców — poloneza.

JASPER Zanim doszło do premiery *Halki* odbyliśmy trzy podróże do Cazale, wiele rozmów ze „starszyzną wioski” i wiele pozytywnych, przypadkowych spotkań. Dużo wysiłku wymagało nawiązanie kontaktu z mieszkańcami i zebranie grupy osób chętnych do współpracy.

SMITH W wywiadzie z wami i Magdą, zamieszczonym w polskim czasopiśmie „Notes.na.6.tygodni”, przeczytałam, że przyglądając się Google Maps, trafiliście na opis waszej lokalizacji: „Droga bez nazwy, Cazale, Haiti”. Rytmiczność tych słów przypomina mi didaskalia w *Czekając na Godota* Becketta. Wiejska droga. Drzewo. Wieczór. Czy Beckett jest dla was jakimś punktem odniesienia?

JASPER Czerpiemy z wielu źródeł, z niektórych bardziej, z innych mniej świadomie. Pewnego wieczoru, gdy wyłączono prąd — co często się tam zdarza — siedzieliśmy po ciemku i mówiliśmy o tym, że *Halka* zredukowana do minimum przypomina tradycyjny japoński teatr Noh. Wtedy chyba nie myśleliśmy o didaskaliach Becketta, ale teraz kiedy o tym wspomniałeś, to wydaje mi się, że jednak tak — podświadomie!

Z angielskiego przełożyła Izabela Suchan

CO ZNACZY DLA CIEBIE BYCIE HAITANKĄ?

Bycie Haitanką oznacza bycie wolną. To synonim wolności nie tylko dlatego, że byliśmy pierwszym czarnym narodem, który wywalczył sobie niepodległość, ale też dlatego, że wolność jest nieodłącznie związana z naszym sposobem życia. Jesteśmy dumnymi ludźmi; dumnymi z tego, że nazywamy się czarnymi, ponieważ to przypomina nam, skąd pochodzimy, co osiągnęliśmy, komu pomogliśmy odzyskać wolność. Nawet jeśli Haiti jest uważane za jeden z najbiedniejszych krajów świata, to i tak jesteśmy szczęśliwymi ludźmi, bo przetrwaliliśmy trudności, którym inni by nie podolali.

CZY SZTUKA MA MOC REPREZENTOWANIA TOŻSAMOŚCI?

Tożsamością Haitańczyków jest ich kultura. To jedyna rzecz, której nikt nie może nam odebrać. Jedyna rzecz, za którą zawsze jesteśmy gotowi walczyć — tak wiele dla nas znaczy. Kultura jest dla nas jak tlen. To ona utrzymuje nas przy życiu w obliczu katastrof, zamieszek politycznych czy chorób. Po trzęsieniu ziemi, w którym zginęło 300 tysięcy naszych krewnych i przyjaciół — to właśnie sztuka uchroniła kolejnych ludzi od śmierci. Wierzymy w nasze tradycyjne tańce, muzykę, mamy swój własny sposób wyrażania uczuć i specyficzne, pełne dystansu podejście do niepowodzeń.

PO CO WIEŻĆ OPERĘ NA DRUGI KONIEC ŚWIATA?

Kiedy patrzyłam na twarze mieszkańców Cazale oglądających operę, widziałam emocje, szczęście i zaciekawienie. Wystawienie opery w górach ma przypomnieć o wspólnej historii Haitańczyków i Polaków oraz odświeżyć dawną przyjaźń. Ważny jest też cel edukacyjny: wielu czalczyków nigdy nie widziało przedstawienia operowego (duża część Haitańczyków również). Teraz wiedzą, czym jest opera, i mogą podzielić się tą wiedzą z innymi.

CO ZNACZY DLA CIEBIE BYCIE POLAKIEM?

Dla mnie oznacza to przede wszystkim bycie częścią pewnej kultury. Co ważne, dla mojej „polskości” szczególne znaczenie zdaje się mieć poczucie przynależności do „małej ojczyzny”, z której pochodzę.

CZY SZTUKA MA MOC REPREZENTOWANIA TOŻSAMOŚCI?

Tak. Sztuka to indywidualna wypowiedź artysty, którego, jak każdego z nas, kształtuje kontekst: miejsce i czas, ludzie, przeżycia, tradycja, świadomość historii. Istnieje przecież w kulturze jakiś pierwiastek, który decyduje o tym, że muzyka włoska brzmi inaczej niż rosyjska. Coś, co sprawia, że impresjonizm mógł zrodzić się we Francji, a na gruncie niemieckim w najlepsze rozwinął się „matematyczny” postserializm. I chodzi o coś więcej niż „mazowieckie wierzby” u Chopina czy mgliste chłodne krajobrazy Północy u Sibeliusa. Czy chcemy, czy nie, sztuka jest wyrazem tego, kim jesteśmy i w jakich czasach żyjemy.

PO CO WIEŻĆ OPERĘ NA DRUGI KONIEC ŚWIATA?

Po pierwsze: żeby uświadomić sobie, że jesteśmy braćmi! Że łączy nas więcej niż nam się wydaje.

Historia Halki mogłaby zdarzyć się na Haiti i w każdym miejscu na Ziemi. To w gruncie rzeczy niesamowite, że ludzie reprezentujący tak bardzo różne kultury, mówiący odmiennymi językami, żyjący tysiące kilometrów od siebie, wzruszają się tą samą opowieścią, tymi samymi dźwiękami i obrazami. To wspaniałe, że jedziemy na koniec świata, siadamy wspólnie z grupą nieznanym ludzi, stawiamy nuty na pulpitych i rozumiejąc się bez słów, robimy coś, co przemawia językiem czytelnym dla wszystkich.

Druga sprawa: dla bogactwa.

Wiemy nie od dziś, że obszary, gdzie przenikają się kultury, to bardzo interesujące, pełne niezwyklej energii miejsca. Dlaczego by nie stworzyć kolejnego barwnego, tętniącego twórczym potencjałem „pogranicza” dwóch kultur, których dzieje raz już się splotły. Wykonaliśmy *Halkę* na pylistej drodze w haitańskiej wiosce, wśród tłumu czaczyczków, którzy tańczyli z nami poloneza. Grała orkiestra stamtąd, a w tle brzmiały dźwięki codziennego życia. Myślę, że to bardzo twórczy przyczynek do nowego życia dwudziestowiecznego dzieła Moniuszki.



HISTORIA NIE DO POMYSLENIA

REWOLUCJA HAITIAŃSKA JAKO NIE-WYDARZENIE



MICHEL-ROLPH TROUILLOT

Młoda kobieta wstała w trakcie mojego wykładu: „Panie Trouillot, każe nam pan czytać teksty wszystkich tych białych badaczy. Co oni mogą wiedzieć o niewolnictwie? Gdzie byli, kiedy wyskakiwaliśmy z naszych łodzi? Kiedy zamiast niedoli wybieraliśmy śmierć i zabijaliśmy własne dzieci, by oszczędzić im życia w gwałcie?”

Byłem przerażony, a ona była w błędzie. Nie czytała wyłącznie białych autorów ani nie wyskakiwała ze statku niewolników. Wprawiła mnie w osłupienie. Była wściekła. I jak tu myśleć w złości? Ja byłem doktorantem, a prowadzenie tych zajęć stanowiło zaledwie epizod, rodzaj zadośćuczynienia ze strony tej zdominowanej przez białych instytucji. Wybrała moje zajęcia jako przerywnik na drodze do szkoły medycznej, na studia prawnicze na Harvardzie czy do innej białej jak lilia korporacji.

Zatytułowałem to seminarium Doświadczenie Czarnych w obu Amerykach. Powinienem był to przewidzieć: zapisało się na nie kilkoro czarnych studentów i kilkoro odważnych białych. Wszyscy oni zbyt wiele sobie obiecywali; dużo więcej, niż byłem w stanie im zaoferować. Chcieli życia, którego nie mogła im dać żadna narracja, nawet najlepsza literatura. Chcieli życia, które tylko oni mogli stworzyć, tu i teraz w Stanach Zjednoczonych — tyle tylko, że nie mieli o tym pojęcia. Byli zbyt blisko toczącej się historii. Ale widziałem już w ich oczach, że coś z mojej lekcji nie poszło na marne. Chciałem, by wiedzieli, że niewolnictwo nie miało miejsca wyłącznie w Georgii czy Missisipi. Chciałem, by wiedzieli, że związki z Afryką były znacznie bardziej złożone i powikłane, niż im się dotąd wydawało, że monopol Stanów Zjednoczonych, tak na czarnych, jak rasizm sam w sobie był rasistowską intrygą. A ona, w drodze do Harvardu, zdjęła ten urok. Byłem nowicjuszem, podobnie jak ona. Każde z nas zmagало się z wybraną przez siebie historią i walczyło przeciwko narzuconemu zapomnieniu.

Dziesięć lat później znalazłem się w innej instytucji, o znacznie mniej prestiżowej klienteli i skromniejszych ambicjach, i tam zostałem zaskoczony przez inną młodą czarnoskórą kobietę, w podobnym wieku, ale znacznie bardziej nieśmiałą. „Mam już dość”, powiedziała, „słuchania o niewolnictwie. Czy możemy usłyszeć coś o czarnych milionerach?” Czyżby czasy zmieniały się tak szybko, czy też różnica w ich podejściu do niewolnictwa była odzwierciedleniem różnicy klasowej?

Przypomniałem sobie tę pierwszą studentkę, trzymającą się kurczowo łodzi z niewolnikami. Lepiej zrozumiałem, dlaczego chciała wyskoczyć, choćby raz, w drodze na Harvard czy gdziekolwiek indziej. Jako strażniczka przyszłości tej zniewolonej rasy, której mężczyźni przedstawiciele nie żyją na tyle długo, by mieć przeszłość, potrzebowała narracji o oporze. Nietzsche się mylił: to nie był dodatkowy bagaż, ale niezbędny w tej podróży. Kimże byłam, by wyrokować, że nie była to lepsza przeszłość niż ta, w której jest paru zmyślonych milionerów, medal św. Henryka czy odpadający tynk ze ścian podupadłego pałacu?

Chciałbym przetasować te doświadczenia i sprawić, by obie młode kobiety znalazły się w jednym pomieszczeniu. Wymienilibyśmy się historiami, wówczas jeszcze nieobecny w archiwach. Przeczytalibyśmy opowieść Ntozake Shange o kolorowej dziewczynie, która marzyła o Toussaint-Louverture i zapomnianej przez świat rewolucji. Potem wrócilibyśmy do dzienników plantatorów, do ekonomicznej historii i jej przemysłu statystyki i żadne z nas nie bałoby się tych liczb. Twarde fakty nie są bardziej przerażające niż ciemność. W gronie przyjaciół można się nimi bawić. Boimy się ich jedynie w samotności.

Wszyscy potrzebujemy historii, których nie ma w podręcznikach historii, lecz nie znajdujemy ich na zajęciach — a przynajmniej tych z historii. Pojawiają się na lekcjach, które pobieramy w domu, w poezji i w dziecięcych zabawach, w tym, co pozostaje z historii, kiedy zamknijemy podręcznik pełen sprawdzalnych faktów. Bo poza wszystkim, dlaczego czarnoskóra kobieta, urodzona i wychowana w najzamożniejszym kraju pod koniec XX wieku, bałaby się mówić o niewolnictwie bardziej niż biały plantator na kolonialnym San Domingo, tuż przed tym, gdy zbuntowani niewolnicy zapukali do jego drzwi?

Oto opowieść dla młodych czarnoskórych Amerykanów nadal bojących się ciemności. Pomoże im ona odpowiedzieć dlaczego, choć nie są już sami, wciąż tak się czują.

NIEPRZEMYŚLENIE CHIMERY

W roku 1790, zaledwie kilka miesięcy przed wybuchem powstania, które wstrząsnęło San Domingo i przyniosło ze sobą rewolucyjne narodziny niepodległego Haiti, francuski kolonista La Barre zapewniał swoją pozostającą w metropolii żonę o pokojowym życiu w tropikach. Pisał: „Wśród naszych

Murzynów nie ma żadnego poruszenia [...]. Nawet o tym nie myślą. Są bardzo spokojni i posłuszni. Wszelki bunt wydaje się niemożliwy”. A następnie: „Nie mamy się czego obawiać ze strony Murzynów; są spokojni i posłuszni”. I dalej: „Murzyni są bardzo posłuszni i zawsze tacy będą. Śpimy przy otwartych oknach i drzwiach. Wolność to dla Murzynów chimera”¹.

Cytujący te słowa historyk Roger Dorsinville odnotowuje, że kilka miesięcy później najważniejsze w historii powstanie niewolników całkowicie zanegowało tego rodzaju abstrakcyjne twierdzenia dotyczące posłuszeństwa Murzynów. Nie byłbym tego taki pewien. Kiedy rzeczywistość nie pasuje do naszych najgłębiej zakorzenionych wyobrażeń, przejawiamy skłonność do formułowania interpretacji, które na siłę dopasowują do nich rzeczywistość. Wymyśliłyśmy formuły, by stłumić to, co nie do pomyślenia i wprowadzić je w przestrzeń obowiązującego dyskursu.

Poglądy La Barre’a nie były niczym wyjątkowym. Spójrzmy na tego zarządcę, który nieustannie zapewniał swoich patronów w niemal tych samych słowach: „Żyję wśród nich spokojnie; ich powstanie wydaje się niemożliwe, chyba, że wznieca je biali”². Czasami pojawiały się wątpliwości. Ale stosowane przez plantatorów środki ostrożności służyły powstrzymaniu jednostkowych działań, a w najgorszym razie niespodziewanego buntu. Nikt na San Domingo ani w żadnej innej kolonii nie miał planu, w jaki sposób zareagować na wielkie powstanie.

Rzeczywiście, twierdzenie, które zniewalało Afrykańczyków i ich potomków, nie dopuszczało idei wolności — a już na pewno strategii na osiągnięcie i zabezpieczenie takiej wolności — zasadała się bowiem nie tyle na dowodach empirycznych, ile na ontologii, na ukrytej organizacji świata i jego mieszkańców. Choć pogląd ten żadną miarą nie był jednorodny, opowiadali się za nim zarówno biali w Europie i w obu Amerykach, jak również wielu nie-białych właścicieli plantacji. Choć było tu miejsce na odstępstwa, żadne nikt nie zakładał możliwości rewolucyjnego powstania na plantacjach niewolników, nie mówiąc już o udanej rewolucji prowadzącej do powstania niepodległego państwa.

Rewolucja haitańska stała się częścią historii jako niemożliwa do pomyślenia, mimo że się dokonała. Oficjalne debaty i publikacje z tego okresu, w tym liczne pamflety poświęcone San Domingo, publikowane we Francji w latach 1790–1804 dowodzą, że większość ówczesnych autorów nie była w stanie zrozumieć rewolucji dokonującej się na jej własnych zasadach³. Czytali wiadomości wyłącznie przez pryzmat gotowych kategorii, a te miały się nijak do idei rewolucji niewolników.

Kontekst dyskursywny, w którym pojawiały się i analizowane były doniesienia z San Domingo, miał istotne konsekwencje dla historiografii San

Domingo i Haiti. Skoro niektórych wydarzeń nie sposób przyjąć do wiadomości nawet wówczas, kiedy się wydarzają, jak więc oceniać je później? Innymi słowy, czy narracja historyczna może uwzględniać wątki wydające się nie do pomyślenia w świecie, w którym te narracje powstają? Jak pisać historię tego, co niemożliwe?

Kluczową kwestią nie jest ideologia. Ideologiczne ujęcia pojawiają się obecnie częściej na Haiti (w epickich czy dosadnie politycznych interpretacjach rewolucji, które upodobali sobie niektórzy haitańscy autorzy) niż w bardziej rygorystycznych opracowaniach zawodowców w Europie czy Ameryce Północnej. Międzynarodowe badania naukowe poświęcone rewolucji na Haiti przynajmniej od lat czterdziestych XX wieku były dość solidne podług nowoczesnych procedur dowodowych. Kwestia jest raczej epistemologiczna, a co za tym idzie, metodologiczna w szerokim sensie. Pomijając te procedury dowodowe, należałoby spytać, w jakim stopniu nowoczesna historiografia poświęcona haitańskiej rewolucji — jako element zachodniego dyskursu o niewolnictwie, rasie i kolonizacji — wyłamała się z ograniczeń kontekstu filozoficznego, w jakim się narodziła.

PEWNA IDEA CZŁOWIEKA

Idea Zachodu wyłoniła się mniej więcej na początku XVI wieku, na fali globalnych transformacji materialnych i symbolicznych. Ostateczne wypędzenie z Europy muzułmanów, tak zwane wyprawy badawcze, pierwsze kroki handlowego kolonializmu i dojrzewanie absolutystycznego państwa przygotowały grunt dla władców i kupców zachodniego chrześcijaństwa do zapanowania nad Europą i resztą świata. Ta historyczna narracja miała charakter polityczny, czego dowodzą świetnie znane dziś nazwiska, które się w niej pojawiają — Kolumb, Magellan, Karol V, Habsburgowie — i momenty zwrotne, które nadają jej rytm — rekonkwista Kastylii i Aragonii, prawa z Burgos, przekazanie władzy papieskiej z rąk Borgiów w ręce Medyceuszy.

Tym zjawiskom politycznym towarzyszyło wyłonienie się nowego porządku symbolicznego. Wymyślenie Ameryk (przez Waldseemullera, Vespucciego i Balboę), jednoczesne wymyślenie Europy, podział regionu śródziemnomorskiego wyobrażoną linią biegnącą z południa, od Kadyksu, na północ, do Konstantynopola, westernizacja chrześcijaństwa, i wymyślenie greko-romańskiej przeszłości zachodniej Europy — wszystkie te elementy złożyły się na proces, w wyniku którego Europa stała się Zachodem⁴. Zjawisko nazywane renesansem, w znacznie większym stopniu będące wynalazkiem niż odrodzeniem, zostało ustanowione na drodze filozoficznych pytań, na które politycy, teolodzy, artyści i żołnierze udzielali zarówno konkret-

nych, jak i abstrakcyjnych odpowiedzi. Czym jest Piękno? Czym jest Porządek? Czym jest Państwo? Ale także i przede wszystkim: czym jest Człowiek?

Filozofowie podejmujący tę ostatnią kwestię nie mogli zignorować faktu, że w czasie, kiedy formułowali swoje teorie, dokonywała się kolonizacja. Ludzie (Europejczycy) podbijali, mordowali, podporządkowywali sobie i brali w niewolę inne byty, uważane za równie ludzkie; nawet jeśli tylko przez niektórych. Spór między Bartolomé de Las Casasem a Juanem Ginésem de Sepúlvedą w Valladolid w latach 1550–1551 odnośnie kwestii natury i losów Indian był wyłącznie jedną z odsłon stałego napięcia między symbolicznym a praktycznym. Stąd ambiwalencje charakteryzujące wczesną myśl Las Casasa, który, wierząc zarówno w kolonizację, jak i w człowieczeństwo Indian, uznał za niemożliwe ich pogodzenie. Ale wbrew Las Casasowi i innym renesans nie wypracował — bo nie mógł wypracować — jednego stanowiska odnośnie ontologicznej natury ludów podbitych. Jak dobrze wiemy, sam Las Casas zaproponował słaby i wątpliwy kompromis, którego miał później żałować: wolność dla dzikich (Indian), niewolnictwo dla barbarzyńców (Afrykańczyków). Kolonizacja zwyciężyła.

W XVII wieku wzrosło zaangażowanie Anglii, Francji i Holandii w handel niewolnikami w obu Amerykach. W XVIII wieku było podobnie, choć pojawiło się pewne odstępstwo: im więcej europejskich kupców i najemników kupowało i podbijało inne kobiety i innych mężczyzn, tym więcej europejskich filozofów pisało i mówiło o Człowieku. Wiek oświecenia, widziany z niezachodniej perspektywy, z jego niezwykłym rozwojem zarówno refleksji filozoficznej, jak konkretnej praktyki kolonialnej, to także wiek chaosu. Nie istnieje żaden pojedynczy pogląd na temat czarnych — czy też innej grupy nie-białych — nawet w ramach odrębnych populacji w Europie. To raczej grupy nie-Europejczyków siłą wtłaczano w różne filozoficzne, ideologiczne i praktyczne schematy. Najważniejsze z naszej perspektywy jest to, że wszystkie te schematy uznawały różne stopnie człowieczeństwa. Bez względu na to, czy części człowieczeństwa oceniano na gruncie ontologicznym, etycznym, politycznym, naukowym, kulturowym czy zwyczajnie pragmatycznym, pozostaje faktem, że wszystkie te teorie ostatecznie zakładały i twierdziły, iż niektórzy ludzie są bardziej ludźmi niż inni.

I rzeczywiście, pod koniec XVIII wieku Zachód zajmował się Człowiekiem (pisanym z wielkiej litery), który był przede wszystkim Europejczykiem i mężczyzną. Co do tego zgadzali się wszyscy mający coś do powiedzenia. Ludźmi były także, choć w mniejszym stopniu, kobiety europejskiego pochodzenia, takie jak francuskie obywatelki, czy osoby niejednoznacznie białe, na przykład Europejcy Żydzi. Poniżej w tej hierarchii znajdowały się ludy silnie związane strukturami państwowymi: Chińczycy, Persowie

i Egipcjanie, którzy fascynowali niektórych Europejczyków ze względu na to, że byli jednocześnie bardziej „zaawansowani” i potencjalnie mocniej zepsuci niż inni mieszkańcy Zachodu. Po namyśle i jedynie dla skromnej mniejszości, Człowiekiem mógł być także osobnik zwesternizowany, zadowolony ze swego położenia podmiot skolonizowany. Przywilej korzyści dotyczył niewielu: ludzi zwesternizowanych (czy raczej możliwych do zwesternizowania); ludność rdzenną Afryki czy Ameryk umieszczano na najniższym szczeblu tej klasyfikacji⁵.

Negatywne konotacje związane z kolorem skóry narastały wraz z rozprzestrzenianiem się pod koniec średniowiecza w słowniku chrześcijaństwa słowa „czarny”. Wzmacniały je barwne narracje średniowiecznych geografów i podróżników. Słowo „nègre” weszło zatem do słowników francuszczyzny i glosariuszy, nabierając coraz bardziej negatywnego zabarwienia, od pierwszych wystąpień w latach siedemdziesiątych XVII wieku, po słowniki powszechne, które poprzedziły Encyklopedię⁶. Do połowy XVIII wieku „czarny” niemal w każdym języku oznaczał coś złego. W międzyczasie dokonała się ekspansja afroamerykańskiego niewolnictwa.

Rzeczywiście, praktyka kolonialna i literatura filozoficzna w całości reprodukowałą, wzmacniała, a także kwestionowała tę abstrakcyjną nomenklaturę odziedziczoną po renesansie. Osiemnastowieczna praktyka kolonialna wydobyla na powierzchnię zarówno mocne strony, jak i dwuznaczności porządku ontologicznego, który kształtował się równoległe z Zachodem.

Kolonizacja stanowiła najsilniejszy impet dla przekształcenia europejskiego etnocentryzmu w naukowy rasizm. Na początku XVIII wieku ideologiczna racjonalizacja afroamerykańskiego niewolnictwa zasadzała się coraz bardziej na formułowanym wprost porządku ontologicznym odziedziczonym po renesansie. Ale dokonując tego, przekształcała także renesansowy światopogląd przez zbliżenie do siebie rzekomych nierówności i umacniających je praktyk. Czarni byli gorsi i dlatego zostali zniewoleni; czarni niewolnicy źle się zachowywali i dlatego uznano ich za gorszych. Mówiąc krótko, praktyka niewolnictwa w obu Amerykach umocniła pozycję czarnych na samym dnie hierarchii człowieczeństwa.

Wymierzony przeciwko czarnym rasizm wkrótce stał się centralnym elementem ideologii plantatorów na Karaibach. W połowie XVIII wieku argumenty na rzecz niewolnictwa na Antylach i w Ameryce Północnej przeszczepiono na grunt europejski, gdzie spotkały się z elementami rasistowskimi występującymi w osiemnastowiecznym racjonalizmie. Wiele mówi w tym względzie literatura francuskojęzyczna, choć nie stanowi ona wyjątku. Buffon żarliwie popierał monogenizm: jego zdaniem czarni nie należeli do innego gatunku, a jednak byli na tyle odmienni, że ich przeznaczeniem musiało

być niewolnictwo. Wolter sprzeciwiał się temu pogładowi, ale tylko częściowo. Murzyni należeli do innego gatunku; gatunku, którego kulturowym przeznaczeniem było niewolnictwo. Nie bez wpływu na uczone poglądy wielu myślicieli pozostawał fakt, że ich materialny dobrobyt często w sposób pośredni, a niekiedy także bezpośrednio zależał od niewolniczej pracy Afrykańczyków. W czasie rewolucji amerykańskiej naukowy rasizm, którego popularność wielu historyków błędnie lokuje w XIX wieku, stanowił już cechę ideologicznego krajobrazu oświecenia po obu stronach Atlantyki⁷.

W oświeceniu doszło zatem do zaognienia tej fundamentalnej ambiwalencji między dyskursem ontologicznym a praktyką kolonialną. Nawet jeśli filozofowie przeformułowali niektóre z kwestii odziedziczonych po renesansie, pytanie „Czym jest Człowiek?” wciąż uwikłane pozostawało w praktyki dominacji i handlowej akumulacji. Przepaść między myśleniem abstrakcyjnym a praktyką powiększała się; ujmując rzecz trafniej, należałoby powiedzieć, że ze sprzecznościami między tymi dwiema sferami radzono sobie w sposób coraz bardziej wyrafinowany, po części dlatego, że filozofia dostarczała równie wielu odpowiedzi co sama praktyka kolonialna. Epoka oświecenia to epoka, w której nadzorcy niewolników z Nantes nabyli tytuły szlacheckie, by było im bliżej do filozofów; epoka, w której bojownik o wolność, jak Thomas Jefferson, posiadał niewolników i nie ugiął się pod ciężarem intelektualnych i moralnych sprzeczności.

Także w imię wolności i demokracji w lipcu 1789 roku, niedługo przed szturmem na Bastylę, kilku plantatorów z San Domingo spotkało się w Paryżu, by przedłożyć Zgromadzeniu Narodowemu petycję dotyczącą wyłączenia 20 przedstawicieli z Karaibów. Liczba ta wynikała z zastosowania wobec ludności zamieszkującej wyspy analogicznej kalkulacji do tej, która organizowała skład Zgromadzenia Narodowego we Francji. W sposób świadomy do ogółu populacji zaliczali oni czarnoskórych niewolników i *gens de couleur*, choć jednocześnie, rzecz jasna, nie wnioskowali o prawa wyborcze dla nich. Honoré Gabriel Riquetti, hrabia Mirabeau, zabrał głos, by potępić pokrętne obliczenia plantatorów. Powiedział przed Zgromadzeniem:

Czy kolonialści zaliczają Murzynów i *gens de couleur* do ludzi czy do zwierzyny juczej?

Jeśli kolonialści chcą, aby Murzynów i *gens de couleur* uznać za ludzi, niech pozwolą im się najpierw wyzwolić; aby wszyscy mogli być wyborcami, aby każdy mógł zostać także wybrany. Jeśli nie, prosimy ich, by zauważyli, że kalkulując liczbę deputowanych proporcjonalnie do populacji Francji, nie uwzględnialiśmy ani naszych koni, ani mułów⁸.

Mirabeau chciał, aby Zgromadzenie Narodowe pogodziło stanowisko filozoficzne wyłożone w Deklaracji Praw Człowieka z polityką dotyczącą kolonii. Ale deklaracja ta mówiła o „prawach człowieka i obywatela”, co samo w sobie zawierało już załączek sprzeczności, o czym przypomniał nam niedawno Tzvetan Todorov⁹. W tym przypadku obywatel wygrywa z człowiekiem — przynajmniej z człowiekiem, który nie jest biały. Zgromadzenie Narodowe przyznało karaibskim koloniom cukru tylko sześciu deputowanych, o kilku więcej, niż by im się należało, gdyby zliczyć wyłącznie białych, ale o wielu mniej, niż gdyby Zgromadzenie uznało pełnię praw politycznych czarnoskórych i *gens de couleur*. Zgodnie z obliczeniami *realpolitik*, pół miliona niewolników z San Domingo-Haiti i kilkaset tysięcy niewolników z innych kolonii wartych było trzech deputowanych — rzecz jasna, białych.

Charakterystyczną dla oświecenia łatwość, z jaką Zgromadzenie uporało się z tymi sprzecznościami, uznać można za odbicie mechanizmów, które w Stanach Zjednoczonych pozwoliły traktować czarnego niewolnika jako trzy piąte osoby. Jacques Thibau powątpiewa, jakoby w owym czasie dostrzegano dychotomię między Francją niewolników a Francją filozofów. „Czyż ta zachodnia, morska Francja nie była integralną częścią oświeceniowej Francji?”¹⁰. Louis Sala-Molins twierdzi natomiast, że powinniśmy odróżniać popieranie niewolnictwa i rasizm panujący w owym czasie: pierwszemu można się było sprzeciwiać (z powodów praktycznych), a drugiemu nie (z powodów filozoficznych). Wolter był rasistą, ale często sprzeciwiał się niewolnictwu raczej z powodów praktycznych niż moralnych. Podobnie David Hume — nie dlatego, że wierzył w równość czarnych, ale ponieważ, podobnie jak Adam Smith, uważał cały ten interes za zbyt kosztowny. Rzeczywiście we Francji, tak jak w Anglii, oficjalnych politycznych argumentów na rzecz niewolnictwa i przeciw niemu najczęściej formułowano w kategoriach pragmatycznych, pomimo masowego ruchu brytyjskiego abolicjonizmu i jego religijnych konotacji.

Niemniej jednak w oświeceniu doszło do zmiany perspektywy. Potwierdzona teraz idea postępu dowodziła, że człowiek może się doskonalić. A zatem podludzie, przynajmniej w teorii, także. Co istotniejsze, handel niewolnikami wygasł i im bliżej było do końca tego stulecia, coraz częściej kwestionowano ekonomię niewolnictwa. Możliwość doskonalenia się zaczęła być wykorzystywana jako argument w debacie praktycznej: zwesternizowany inny jawił się Zachodowi jako ktoś, na kim można coraz więcej zyskać, szczególnie, jeśli miałby stać się wolnym pracownikiem. Jeden z francuskich pamiętnikarzy podsumowuje następująco tę kwestię w roku 1790: „Być może ucywilizowanie Murzyna nie jest niemożliwe, nauczenie go zasad i *uczynienie zeń człowieka*: więcej można w ten sposób zyskać, niż kupując go i sprze-

dając”. I wreszcie: nie należy pomijać wymownego stanowiska antykolonialnego małej, elitarnej, ale donośnej grupy filozofów i polityków¹¹.

Wyrażane w metropolii zastrzeżenia miały niewielki wpływ na to, co działo się na Karaibach czy w Afryce. Rzeczywiście, handel niewolnikami narastał w latach 1789–1791, podczas gdy francuscy politycy i filozofowie bardziej żarliwie niż dotąd debatowali nad prawami człowieka. Co więcej, kilku polityków i filozofów wymierzyło mocny cios rasizmowi, kolonializmowi i niewolnictwu. We Francji, jak w Anglii, kolonializm, retoryka proniewolnicza i rasizm mieszały się i wzajemnie wspierały, pozostając jednak osobnymi zjawiskami. Podobnie rzecz się miała po drugiej stronie barykady. Co zostało wiele miejsca dla różnorodnych stanowisk¹².

Pomimo tego nie wątpiono w wyższość Zachodu, a jedynie w jej odpowiednie wykorzystanie i skutki. *Histoire des deux Indes*, sygnowana przez księdza Raynala, w której fragmenty o wymowie antykolonialnej anonimowo współtworzył — a niektórzy powiadają, że wręcz pisał filozof i encyklopedysta Denis Diderot — stanowi prawdopodobnie najbardziej radykalną krytykę kolonializmu, którą czarni niewolnicy otrzymali od oświeceniowej Francji¹³. A jednak książka ta nigdy całkowicie nie podważała ontologicznych zasad stojących za przedsięwzięciem kolonialnym, faktu, że różnice (rodzaju, nie stopnia) między przedstawicielami ludzkości nie są historyczne, ale pierwotne. Wielogłosowość tej książki przyczyniła się do ograniczenia jej antyniewolniczej wymowy¹⁴. Bonnet słusznie podkreśla, że książka ta zwraca nieruchome spojrzenie jednocześnie w stronę szlachetnego dzikusa, jak i zysków płynących z przemysłu i działalności ludzkiej¹⁵.

Ostatecznie za radykalizmem Diderota i Raynala stał projekt kolonialnego zarządzania. Rzeczywiście, uwzględnił on zniesienie niewolnictwa, ale jedynie w dłuższej perspektywie, i jako część procesu, którego celem była lepsza kontrola kolonii¹⁶. Z przyjęcia w poczet ludzi nie wynikało *ipso facto* prawo do samostanowienia. W skrócie, podobnie jak u Condorceta, Mirabeau czy Jeffersona, tu także człowieczeństwo podlega stopniowaniu.

Dowody podobnej gradacji można znaleźć w słowniku z tamtego czasu. Kiedy mówiło się o dzieciach pochodzących ze związku osoby białej i czarnej, mówiło się o „osobie kolorowej”, jak gdyby człowiek i kolor nie koniecznie się ze sobą łączyły: człowiek bez epitetu jest biały. Pewien kapitan łodzi niewolników dał dosadny wyraz tej opozycji między białym „Człowiekiem” a resztą ludzkości. Po tym, jak francuscy rzecznicy wolności dla osób kolorowych utworzyli w Paryżu Société des Amis des Noirs, ten opowiadający się za niewolnictwem kapitan tytułował się „L’Ami des Hommes”. Przyjacieli Czarnych nie musieli być Przyjaciółmi Ludzi¹⁷. Słownikowa opozycja Człowiek versus Tubylec (czy Człowiek versus Murzyn) występuje w europejskiej literaturze poświęconej

obu Amerykom od roku 1492 do czasu rewolucji haitańskiej i później. Pojawia się nawet u tak radykalnego duetu, jak Diderot–Raynal. Opowiadając o pierwszych hiszpańskich wyprawach, piszą oni: „Czy miała jakieś podstawy groza i przestrasz tej garstki ludzi otoczonych niezliczoną masą *tubylców*?”¹⁸.

Nie będę tutaj surowo ganił nieżyjących od dawna autorów za to, że posługiwali się językiem swoich czasów, ani za to, że nie podzielali poglądów, dziś wydających się bezdyskusyjnymi. Aby nie sprowadzać tej kwestii do zarzutów politycznej poprawności, chcę podkreślić, że nie sugeruję tu, iż żyjący w XVIII wieku kobiety i mężczyźni *powinni byli* mieć na uwadze fundamentalną równość wszystkich ludzi rozumianą w taki sam sposób, jak my dziś o niej myślimy. Wręcz przeciwnie, twierdzę, że *nie mogli* mieć. Ale ta historyczna niemożność stanowi dla mnie istotną lekcję. Rewolucja na Haiti rzuciła wyzwanie ontologicznym i politycznym poglądom najbardziej radykalnych pisarzy oświecenia. *Wydarzenia, które wstrząsnęły San Domingo w latach 1791–1804 stanowiły sekwencję, dla której nawet najbardziej radykalna lewica we Francji czy w Anglii nie była w stanie znaleźć konceptualnej ramy odniesienia*. Były to dla ram myśli zachodniej fakty nie do pomyślenia.

Pierre Bourdieu definiuje niemożliwe do pomyślenia jako coś dla czego nie mamy adekwatnych narzędzi konceptualnych. Pisz: „W tym, co niemożliwe do pomyślenia w danej epoce, zawiera się wszystko, czego nie da się pomyśleć z braku dyspozycji etycznych lub politycznych, skłaniających do wzięcia tego pod uwagę i rozważenia, ale również to, czego nie da się pomyśleć z braku narzędzi intelektualnych, takich jak problemy, pojęcia, metody, techniki”¹⁹. Tego, co niemożliwe do pomyślenia nie sposób pojąć przy pomocy dostępnych alternatyw; wywraca ono na nice wszystkie odpowiedzi, ponieważ podważa założenia do sformułowania pytań. W tym sensie nie do pomyślenia w swoim czasie była rewolucja na Haiti: stanowiła wyzwanie dla pewnej struktury, w ramach której zwolennicy i przeciwnicy analizowali rasę, kolonializm i niewolnictwo w obu Amerykach.

WSTĘP DO NOWIN: PORĄŻKA KATEGORII

Między pierwszymi transportami niewolników z początku XVI wieku a powstaniem 1791 roku na północnej części San Domingo większość zachodnich obserwatorów traktowała przejawy nieposłuszeństwa i oporu niewolników z ambiwalencją charakterystyczną dla ich stosunku do kolonizacji i niewolnictwa. Z jednej strony, nieposłuszeństwo i opór nie istniały, bo nie istniało przekonanie o człowieczeństwie zniewolonych²⁰. Z drugiej zaś, skoro opór pojawił się na plantacjach i wokół nich, rozprawiono się z nim dość surowo. A zatem obok dyskursu głoszącego zadowolenie niewolników podjęto całą

gamę praw, zaleceń i środków, zarówno prawnych, jak bezprawnych, które miały powstrzymać ten teoretycznie niemożliwy opór.

W publikacjach dla plantatorów i tych pisanych przez nich, jak również w gazetach i korespondencji wychodzących z plantacji, te dwie postawy często się ze sobą mieszały. Plantatorzy i zarządcy, którzy byli blisko świata realnego, nie mogli w pełni zanegować istnienia oporu, lecz starali się mu zaradzić, trywializując jego przejawy. Opór nie istniał jako zjawisko na skalę globalną. Działo się raczej tak, że każdy przejaw wyraźnego nieposłuszeństwa, każdy możliwy przypadek oporu traktowano osobno i pozbawiano go znaczenia politycznego. Niewolnik A uciekł, ponieważ jego pan traktował go ze szczególnym okrucieństwem. Niewolnik B przepadł, gdyż go głodzono. Niewolnica X zabiła się w śmiertelnym napadzie szału. Niewolnica Y zatrąła swoją panią z zazdrości. Postać uciekiniera czy uciekinierki wylania się z tej literatury — która wciąż ma swoją kontynuację — jako zwierzę kierujące się popędem biologicznym, a w najlepszym razie jako przypadek patologiczny. Zbuntowany niewolnik czy niewolnica z kolei to nieprzystosowany Murzyn, zbuntowany nastolatek, który zajada się brudem na śmierć, matka-dzieciobójczyni albo zboczeniec. Grzechy ludzkości uznawane są tu wyłącznie za przejaw patologii.

W retrospekcji argument ten nie wydaje się specjalnie przekonujący dla tego, kto świadom jest nieskończonego spektrum ludzkich reakcji na różne formy dominacji. W najlepszym wypadku jest to mizerna karykatura metodologicznego indywidualizmu. Gdyby każde pojedyncze wytłumaczenie miało być prawdziwe, ich suma niewiele by nam mówiła o przyczynach i skutkach powtarzania się takich przypadków.

W rzeczywistości argument ten nie przekonał samych plantatorów. Trzymali się go, ponieważ dopuszczał on jedyny schemat pozwalający im nie traktować tego problemu jako zjawiska masowego. Ta ostatnia interpretacja była niewyobrażalna. Każdy system dominacji zasadza się na przekonaniu o własnej normatywności. Uznanie oporu jako zjawiska masowego oznaczałoby uznanie możliwości, że coś z tym systemem jest nie tak. Karaibscy plantatorzy, podobnie jak plantatorzy w Brazylii i Stanach Zjednoczonych, systematycznie odrzucali to ideologiczne ustępstwo, a ich argumenty w obronie niewolnictwa odegrały kluczową rolę w rozwoju naukowego rasizmu.

Jednak wraz z upływem czasu pojawianie się kolejnych buntów na plantacjach, a szczególnie połączenie się — na Jamajce i w trzech Gujanach — wielkich osad uciekinierów, z którymi rządy kolonialne musiały negocjować, stopniowo podważały obraz podporządkowania i towarzyszący mu argument o patologicznym niedopasowaniu. Bez względu na to, jak bardzo niektórzy obserwatorzy chcieli widzieć w tych masowych ucieczkach przejaw

siły wywieranej przez naturę na zwierzęciu-niewolniku, możliwość masowego oporu przeniknęła do zachodniego dyskursu.

To przenikanie było jednak dość ograniczone. Kiedy Louis-Sébastien Mercier w 1772 roku ogłosił *zemstę Nowego Świata*, zrobił to w formie powieściowej utopii²¹. Chciał ostrzec Europejczyków przed niebezpieczeństwami, które na nich czekają, jeśli nie zmienią sposobu postępowania. Podobnie rzecz się miała, kiedy duet Raynal-Diderot mówił o czarnym Spartakusie. Nie chodziło o to, że przewidywali pojawienie się postaci w typie *Louverturera*, jak chcieliby tego niektórzy²². Na stronach *Histoire des deux Indes*, gdzie występuje ten fragment, groźba pojawienia się czarnego Spartakusa to przestroga. Autorzy odwołują się nie do San Domingo, ale do Jamajki i Gujany, gdzie „istnieją dwa obozy zbiegłych niewolników [...]. Te błyskawice zapowiadają burzę, a Murzynom brak jedynie przywódcy odważnego na tyle, by poprowadził ich do *zemsty i rzezi*. Gdzież jest ten wielki człowiek, któremu natura *prawdopodobnie* zawdzięcza godność gatunku ludzkiego? Gdzież jest ten nowy Spartakus?”²³.

W tej wersji słynnego fragmentu, modyfikowanego w kolejnych wydaniach książki, najbardziej radykalne twierdzenie zawiera się w jednoznacznym odwołaniu do jednego gatunku ludzkiego. Lecz podobnie jak w przypadku Las Casasa, Buffona czy lewicowych przedstawicieli Zgromadzenia Narodowego praktyczna konkluzja tego, co wygląda jak rewolucyjna filozofia, pozostaje niejednoznaczna. U Diderota-Raynala, jak w kilku innych przypadkach, przywołanie buntu niewolników pełni funkcję przede wszystkim narzędzia retorycznego. Konkretna możliwość takiego buntu, który miałyby doprowadzić do rewolucji i powstania nowoczesnego państwa czarnych, nadal pozostawała częścią tego, co nie do pomyślenia.

W rzeczywistości, jeśli była w tym jakaś polityczna pokusa, pozostawała ona niejasna. Po pierwsze, adresaci Diderota to nie zniewolone masy ani nawet ów Spartakus, który może lub nie powstać w jakiejś nieokreślonej przyszłości. Głos Diderota to głos oświeconego przedstawiciela Zachodu upominającego kolonialistów²⁴.

Po drugie, i istotniejsze, „niewolnictwo” stanowiło w owym czasie wygodną metaforę, dostępną dla szerokiej publiczności, która wiedziała, że słowo to oznaczało wiele różnych złych rzeczy z wyjątkiem samego zła. Niewolnictwo w żargonie filozofów mogło oznaczać wszystko, co złe w europejskim systemie rządzenia w Europie i poza nią. Ten sam Diderot podziwiał północnoamerykańskich rewolucjonistów za to, że „zrzucili kajdany”, „odrzućli niewolę”. Mniejsza o to, że niektórzy z nich posiadali niewolników. *Marsylianka* była także krzykiem przeciwko „niewolnictwu”²⁵. Mulaci — *właściciele niewolników* z Karaibów powiedzieli Zgromadzeniu Narodowemu, że ich status jako

wolnych ludzi drugiej klasy był równoznaczny z niewolnictwem²⁶. To metaforyczne użycie przeniknęło do dyskursu różnych nowopowstających dyscyplin, od filozofii i ekonomii politycznej po Marksa i dalej. Nawiązania do oporu niewolników należy zatem postrzegać w świetle tych retorycznych klisz. Jeśli bowiem dziś czytamy Deklarację Praw Człowieka czy Kartę Praw Stanów Zjednoczonych jako dokumenty, które w sposób naturalny uwzględniają każdą istotę ludzką, mało prawdopodobne wydaje się, aby takie odczytanie i rozumienie „człowieka” rzeczywiście obowiązywało w roku 1789 czy 1791²⁷.

Po trzecie, tu, podobnie jak w mniej licznych tekstach mówiących wprost o prawie do powstania, możliwość udanego buntu niewolników czy ludzi skolonizowanych należy do bardzo odległej przyszłości, pozostając raczej widmem tego, co może się zdarzyć, jeśli nie zmieni się systemu²⁸. Wynika stąd, rzecz jasna, że poprawa systemu czy też zaczącie od systemu może przeciwdziałać rzezi, której z pewnością chcieli uniknąć filozofowie.

Po czwarte wreszcie, była to epoka zmiany i niestałości. Niewielu myślicieli miało świadomość politycznego wymiaru swojej filozofii. Radykalne działanie w kwestii niewolnictwa często wychodziło z niespodziewanych zakątków, szczególnie w Anglii czy w Stanach Zjednoczonych²⁹. Przeanalizowawszy sprzeczności obecne w *Histoire*, Michèle Duchet konkluduje, że książka ta jest politycznie reformatorska i filozoficznie rewolucyjna. Jednak nawet ta filozoficzna rewolucja nie jest tak ewidentna, jak mogło by się wydawać na pierwszy rzut oka. Duchet przyznaje w innym miejscu, że zdaniem Raynala cywilizowanie oznacza kolonizowanie³⁰.

Sprzeczności było wiele, tak w filozofii, polityce, jak i między nimi, nawet w kregach radykalnej lewicy. Widać je wyraźnie w taktykach wspierającego mulatów Société des Amis des Noirs. Filozoficznym punktem wyjścia tego stowarzyszenia była rzecz jasna całkowita równość wszystkich ludzi: niektórzy z jego założycieli uczestniczyli w przygotowywaniu Deklaracji Praw Człowieka. Ale i tu mamy do czynienia ze stopniowaniem człowieczeństwa. Jedyna długotrwała kampania samozwańczego stowarzyszenia Przyjaciół Czarnych polegała na wysiłku zagwarantowania praw obywatelskich i politycznych wolnym Mulatom, posiadaczom niewolników. Ten wybór nie był po prostu kwestią manewru taktycznego. Wielu członków po lewej stronie Zgromadzenia dołożyło wszelkich starań, by dowieść, że nie wszyscy czarnoskórzy w równej mierze warczą się wsparcia. Na przykład, 11 grudnia 1791 roku Grégoire wskazał na niebezpieczeństwo przyznania praw politycznych czarnym niewolnikom. „Przyznanie praw politycznych ludziom, którzy nie znają swoich obowiązków, byłoby tym samym, co danie szaleńcowi do rąk miecza”³¹.

Gdzie indziej sprzeczności były niemniej oczywiste. Posługując się pseudonimem kojarzącym się zarówno z żydowskością, jak z czarnoskórymi,

Nicolas de Condorcet ukazywał wszystkie krzywdy wynikające z niewolnictwa, ale następnie wzywał do *stopniowej* abolicji³². Abolicjonista Diderot wychwalał amerykańską rewolucję, która utrzymała niewolnictwo. Jean-Pierre Brissot poprosił swojego przyjaciela Jeffersona, którego stanowiska w sprawie niewolnictwa nie kwestionowano we Francji, aby przyłączył się do *Ami des Noirs*³³. Pomijając poglądy Marata, a także — w znacznie mniejszym stopniu — Robespierre’a, kilku wiodących francuskich rewolucjonistów uznawało prawo białych Francuzów do buntowania się przeciwko kolonializmowi; ich zachwyty budziło wprowadzenie tego prawa w brytyjskiej Ameryce Północnej.

Podsumowując, pomimo debat filozoficznych, rosnącego w siłę abolicjonizmu, rewolucja haitańska była nie do pomyślenia na Zachodzie nie tylko dlatego, że stanowiła wyzwanie dla niewolnictwa i rasizmu, ale ze względu na sposób, w jaki to czyniła. Kiedy doszło do wybuchu powstania w północnej części San Domingo, część radykalnych pisarzy w Europie i paru w obu Amerykach była w stanie uznać, z różnymi zastrzeżeniami — zarówno natury praktycznej, jak filozoficznej — człowieczeństwo zniewolonych. Niemal żaden z nich nie wyciągnął z tej konstatacji wniosków o konieczności natychmiastowego zniesienia niewolnictwa. Także zaledwie garstka pisarzy wspominała sporadycznie i najczęściej metaforycznie o możliwości masowego oporu niewolników. Prawie nikt nie stwierdził wprost, że niewolnicy mogą się zbuntować — nie mówiąc już o stwierdzeniu, że powinni³⁴. Louis Sala-Molins twierdzi, że niewolnictwo było ostatecznym sprawdzianem dla oświecenia. Możemy pójść o krok dalej: haitańska rewolucja stanowiła ostateczny test dla uniwersalistycznych pretensji zarówno francuskiej, jak amerykańskiej rewolucji. Obie go nie zaliczyły. *W 1791 nie odnotowano żadnej publicznej debaty we Francji, Anglii czy Stanach Zjednoczonych na temat prawa czarnoskórych niewolników do samostanowienia i do sięgnięcia po to prawo na drodze zbrojnego oporu.*

Rewolucja nie tylko była dla ludzi Zachodu niewyobrażalna, a zatem niespodziewana, była także — w znacznej mierze — niewypowiedziana dla samych niewolników. Chodzi mi o to, że rewolucji tej nie poprzedzała, ani nawet nie towarzyszyła jej żadna otwarta debata³⁵. Jednym z powodów może być fakt, że większość niewolników stanowili analfabeci, a więc słowo pisane nie było realistycznym środkiem propagandy w koloniach. Innym powodem było jednak to, że żądania rewolucjonistów miały rzeczywiście zbyt radykalny charakter, by sformułować je z wyprzedzeniem. Zwycięska praktyka mogła je potwierdzić dopiero po fakcie. W tym sensie rewolucja rzeczywiście znajdowała się na granicy tego, co pojmowalne, nawet na San Domingo, nawet pośród niewolników, nawet wśród samych przywódców.

Musimy pamiętać, że kluczowe założenia filozofii politycznej, które objawiły się z całą mocą na San Domingo i Haiti w latach 1791–1804 nie zostały zaakceptowane przez światową opinię publiczną aż do czasów po II wojnie światowej. Kiedy wybuchła rewolucja na Haiti, tylko 5 procent światowej populacji, szacowanej na około 800 milionów, uważane by było za ludzi „wolnych” podług nowoczesnych standardów. Brytyjska kampania na rzecz abolicji handlu niewolnikami znajdowała się w powijakach, a ruch na rzecz obalenia niewolnictwa był jeszcze mniej zaawansowany. Twierdzenia dotyczące fundamentalnej wyjątkowości gatunku ludzkiego, tego, że kategorie rasowe czy położenie geograficzne nie miały etycznego znaczenia dla kwestii zarządzania, a także z całą pewnością twierdzenia dotyczące prawa *wszystkich* ludzi do samostanowienia stały w opozycji wobec wiedzy dominującej w świecie atlantyckim i poza nim. Mogły się sprawdzić na San Domingo wyłącznie poprzez wprowadzenie w życie. Z konieczności więc niejako rewolucja na Haiti, dokonując się, wymyśliła się politycznie i filozoficznie. Jej projekt, coraz bardziej radykalizujący się w toku 13 lat walki, przejawiał się w kolejnych zrywach. Między tymi nieprzewidywanymi etapami dyskurs zawsze pozostawał w tyle za praktyką.

Rewolucja haitańska wyrażała się przede wszystkim poprzez działania i właśnie ta praktyka polityczna stanowiła największe wyzwanie dla zachodniej filozofii i kolonializmu. Stworzyła kilka tekstów, których wymowa filozoficzna jest wyrazista, od deklaracji Louverture’a z Camp Turel po haitański akt niepodległości i Konstytucji z 1805 roku. Jednak jej intelektualne i ideologiczne nowatorstwo przejawiało się najwyraźniej wraz z pokonywaniem każdej kolejnej politycznej bariery, od masowego powstania (1791) po unicestwienie aparatu kolonialnego (1793), od powszechnej wolności (1794) po zdobycie państwowej maszynierii (1797–1798), od poskromienia tej maszynierii przez Louverture’a (1801) po proklamację haitańskiej niepodległości przez Dessalines’a (1804). Każdy z tych kroków — prowadzący do i kulminujący w wyłonieniu się nowoczesnego „państwa Czarnych”, czegoś niewyobrażalnego aż do XX wieku — stanowił kolejne wyzwanie dla zachodniego porządku ontologicznego i globalnego porządku kolonialnego.

Oznaczało to także, że rewolucjonistów z Haiti nie powstrzymywały wcześniejsze ideologiczne ograniczenia ustanowione przez zawodowych intelektualistów w koloniach i gdzie indziej, że mogli doprowadzić do przełomu — i dokonali tego niejednokrotnie. Oznaczało to także, że kiedy w świecie zachodnim doszło wreszcie do debaty filozoficznej i politycznej, mogła mieć ona wyłącznie reakcyjny charakter. Odnosiła się do tego, co nie do pomyslenia dopiero wówczas, kiedy to stało się faktem; i nawet wtedy fakty nie zawsze traktowano poważnie.

RADZENIE SOBIE Z TYM, CO NIE DO POMYSŁENIA: PORĄDKI NARRACJI

Kiedy wiadomość o powszechnym powstaniu w sierpniu 1791 roku po raz pierwszy dotarła do Francji, najczęstszą reakcją było niedowierzanie: fakty wydawały się zbyt nieprawdopodobne, wiadomości musiały być więc fałszywe. Tylko najbardziej śmiali przedstawiciele partii plantatorów traktowali je poważnie, po części dlatego, że jako pierwsi dowiedzieli się o nich przez swoje brytyjskie kontakty, a po części dlatego, że mieli najwięcej do stracenia, gdyby wiadomości te okazały się jednak prawdziwe. Inni, w tym kolorowi posiadacze ziemscy przebywający wówczas we Francji i znaczna część przedstawicieli lewego skrzydła francuskiego Zgromadzenia Narodowego, po prostu nie mogli pogodzić swojego wyobrażenia o czarnoskórych z ideą ich masowego buntu³⁶. W płomiennej przemowie przed Zgromadzeniem Narodowym, wygłoszonej 30 października 1791 roku, delegat, Jean-Pierre Brissot, członek-założyciel Amis des Noirs i umiarkowany antykolonialista, naszkicował powody, dlaczego wiadomości te muszą być fałszywe:

a) każdy, kto znał czarnych musiał zdawać sobie sprawę, że to po prostu niemożliwe, by 50 tysięcy z nich skrzyknęło się w tak krótkim czasie i działało wspólnie; b) niewolnicy nie mogli sami wpaść na pomysł buntu, a Mulaci i biali nie byli przecież tak szaleni, aby nakłaniać ich do przemocy na wielką skalę; c) nawet gdyby niewolnicy zbuntowali się w tak wielkiej liczbie, pokonały by ich oddziały francuskie. Brissot kontynuował:

Czymże jest 50 tysięcy źle uzbrojonych, niezdiscyplinowanych i przyzwyczajonych do łęku ludzi w obliczu 1800 nieuleknionych Francuzów? Prawda! W 1751, Dupleix i kilka tysięcy Francuzów mogło odeprzeć napór na Pondicherry i pokonać dobrze wyposażoną armię 100 tysięcy Indian, a M. de Blanchelande z francuskimi oddziałami i armatami bałby się znacznie późniejszej grupy czarnoskórych w dodatku nędznie wyposażonych?³⁷

Mając takie wsparcie ze strony Przyjaciół, rewolucja ta nie potrzebowała wrogów. Jednak tak wyglądała większość opinii, począwszy od lewej strony Zgromadzenia Narodowego po centroprawicę, do czasu, aż wiadomości zostały ponad wszelką wątpliwość potwierdzone. Nie wpłynęło to znacząco na dominujące poglądy. Kiedy szczegółowe informacje dotarły do Francji, wielu obserwatorów obawiało się nie tyle samego buntu, ile tego, że koloniści zwrócą się do Brytyjczyków³⁸. Poważne, długofalowe zagrożenie ze strony czarnych nadal wydawało się czymś nie do pomyslenia. Powoli jednak uświadomiono sobie wielkość powstania. Jednak nawet wówczas, we Francji

podobnie jak na San Domingo, tak zresztą jak na Jamajce, Kubie i w Stanach Zjednoczonych wcześniej, plantatorzy, administratorzy, politycy i ideolodzy znaleźli wyjaśnienia, które siłą wtłoczyły ten bunt czarnych w ich światopogląd, podporządkowując fakty odpowiedniemu porządkowi dyskursu. Skoro czarni nie byli w stanie stworzyć masowego zrywu, powstanie okazało się niefortunnym wynikiem błędnych kalkulacji plantatorów. Zważywszy na wpływy rojalistyczne, celem powstania nie była zatem rewolucyjna zmiana. Nie wspierała go większość niewolniczej populacji. Zainspirowane zostało przez agitatorów z zewnątrz. Była to nieprzewidziana konsekwencja różnych spisków zawiązywanych nie przez niewolników. Każda partia wybrała własnego ulubionego wroga, który wydawał się najbardziej prawdopodobnym konspiratorem stojącym za powstaniem niewolników. Rojaliści, Brytyjczycy, Mulaci czy republikanie byli widziani i słyszani wszędzie przez dociekliwych świadków. Konserwatywni kolonialisci i sprzeciwiający się niewolnictwu republikanie oskarżali się nawzajem o inspirowanie tego buntu. Wnioskowano na podstawie tekstów, które nie mogły ani dotrzeć do niewolników z San Domingo ani tym bardziej ich poruszyć, nawet jeśli umieliby czytać. W odkrywczej przemowie, deputowany Blangilly zachęcał swoich kolegów, by rozważyli możliwość, że źródłem buntu niewolników było przynajmniej częściowo naturalne pragnienie wolności — możliwość, którą większość odrzucała wówczas i długo potem. Blangilly przeszedł następnie do najbardziej logicznej, jego zdaniem, konkluzji: prawa udoskonalającego niewolnictwo³⁹. Naturalne niewolnicze pragnienie wolności, nawet jeśli uzasadnione, nie mogło zostać zaspokojone, ponieważ zagrażało interesom Francji.

Co najmniej przez 13 lat zachodnia opinia publiczna bawiła się w chowanego z wiadomościami docierającymi z San Domingo. Po przekroczeniu każdej kolejnej granicy w dyskurs włączano jakąś część tych niepodważalnych danych, kwestionowano inne i dostarczano uspokajających wyjaśnień dla powstałego w ten sposób nowego opakowania. Na przykład wiosną 1792 roku nawet najbardziej zdystansowany obserwator nie mógł już dłużej negować rozmiaru tego buntu, nadzwyczajnej liczby niewolników i plantacji biorących w nim udział, czy rozmiaru materialnych strat kolonistów. Ale wówczas nawet na San Domingo wielu twierdziło, że to chwilowa katastrofa i wszystko wróci do normy. Jeden z naocznych świadków twierdził zatem: „Jeśli biali i wolni Mulaci będą wiedzieć, co dla nich dobre i trzymać się razem, możliwe, że wszystko wróci do normalności, *wziąwszy pod uwagę przewagę, jaką biali zawsze mieli nad Murzynami*”⁴⁰. Warto zwrócić uwagę na zwątpienie (świadek mógłby ulec pokusie uwierzenia w to, co widzi); ale także na to, że słownictwo nie uległo zmianie. Światopogląd zwycięża fakty: biała hegemonia to rzecz normalna i naturalna, wzięta za pewnik; wszelka alternatywa

nadal wydaje się nie do pomyślenia. Jednak wypowiedź ta pochodzi z grudnia 1792 roku. W tym czasie, korzystając z politycznego zamieszania i licznych potyczek między różnymi uzbrojonymi stronnictwami, Toussaint-Louverture i jego najbliżsi zwolennicy umacniali awangardę, która miała doprowadzić tę rewolucję do punktu, z którego nie będzie już powrotu. I rzeczywiście sześć miesięcy później, komisarz Léger Felicité Sonthonax został zmuszony do uwolnienia wszystkich niewolników chętnych do walki pod francuską flagą republikańską. Kilka tygodni po proklamacji Sonthonaxa, w sierpniu 1793 roku Toussaint-Louverture podniósł stawkę swoim żądaniem z Camp Turel: natychmiastowej, bezwarunkowej wolności i równości dla wszystkich.

Do tego czasu stare teorie spiskowe powinny zostać unieważnione. Partia Louverture'a wyraźnie nie była skłonna do wykonywania rozkazów kolonialistów, francuskich jakobinów czy agentów obcych mocarstw. Na San Domingo dokonywała się najważniejsza rebelia niewolników, jaką dotąd widziano, i rządziła się ona swoją własną dynamiką. Zdziwiająco, ale teorie konspiracyjne przetrwały na tyle długo, by uzasadnić procesy kilku Francuzów oskarżonych o podburzanie do buntu czy jego wspieranie, od procesu starego rojalistycznego rządcy Blanchelande'a w 1791 roku, po procesy republikańskiego rządcy Lavaux i jakobina Felicité' Sonthonaxa⁴¹.

Im więcej władzy miał Toussaint-Louverture, tym bardziej pozostałe partie walczyły o przekonanie swoich członków i zwolenników, że zyski z osiągnięć tego czarnego przywódcy ostatecznie przypadną w udziale komuś innemu. Nowa elita czarnoskórych bez względu na to, czy się na to godzi, czy nie, stanie się pionkiem jakiejś „wielkiej” międzynarodowej siły politycznej. Albo też kolonia się rozpadnie, a jakieś międzynarodowe państwo będzie zbierało jej części. Teorie mówiące, że przywództwo czarnych wynika z chaosu miały się dobrze nawet po tym, jak Louverture i jego najbliżsi pułkownicy przejęli wojskowe, polityczne i obywatelskie rządy w kolonii. Jeśli jakieś zagraniczne rządy — szczególnie Stany Zjednoczone — chciały kontynuować ostrożną współpracę z reżimem Toussaint-Louverture'a, po części wynikało to z wiedzy, że niepodległe państwo kierowane przez dawnych niewolników było niemożliwe. Nawet sam Toussaint-Louverture mógł nie wierzyć w niepodległość, natomiast ze względów praktycznych rządził San Domingo jakby było ono niepodległe.

Opinie na San Domingo, w Ameryce Północnej i Europie nieustannie pozostawały w tyle za faktami. Prognozy, jeśli się na nie porywano, okazywały się bezużyteczne. Kiedy w 1802 roku wyruszyła mająca na celu stłumienie powstania francuska ekspedycja, eksperci byli przekonani, że Francja wygra tę wojnę. W Anglii, na łamach założonego przez Cobbetta magazynu „Political Register”, powątpiewano jakoby Toussaint miał stawić czoło opo-

rowi: oczekiwano, że ucieknie z kraju⁴². Sam Leclerc, dowódca sił francuskich, przewidywał na początku lutego, że wojna skończy się w dwa tygodnie. Pomylił się o dwa lata, plus minus dwa miesiące. Jednak plantatorzy na San Domingo najwyraźniej podzielali jego optymizm. Leclerc raportował do Ministerstwa Floty, że francuscy rezydenci już czują zapach zwycięstwa. Gazety w Europie, Ameryce Północnej i Łacińskiej publikowały te komunikaty i komentowały je: restauracja była bliska.

W połowie 1802 roku fiasko armii Toussaint-Louverture'a zdawało się potwierdzać to proroctwo. Odrzucenie rozejmu przez znaczącą mniejszość uzbrojonych buntowników — wśród nich był Sans Souci — i wznowienie na pełną skalę działań militarnych, kiedy ta wojna w wojnie zmusiła kolonialne szefostwo do ponownego włączenia się w rewolucję jesienią 1802 roku, nie wpłynęło znacząco na dominujący pogląd. Pomimo sojuszu sił Dessalines'a, Pétiona, i Christophe'a, a także powtórnych zwycięstw nowej armii rewolucyjnej, zaledwie kilka osób na San Domingo było w stanie przewidzieć wynik tego buntu Murzynów. Jeszcze jesienią 1803 roku całkowite zwycięstwo niedgysiejszych niewolników i utworzenie niepodległego państwa nadal było nie do pomyślenia w Europie i Ameryce Północnej. Dopiero długo po ogłoszeniu w 1804 roku deklaracji niepodległości z niechęcią zaakceptowano ten *fait accompli*.

Naprawdę z niechęcią. Międzynarodowe uznanie haitańskiej niepodległości było nawet trudniej osiągnąć niż militarne zwycięstwo nad siłami Napoleona. Wymagało to więcej czasu i nakładów, ponad półwiecza dyplomatycznych zmagania. Francja nałożyła wysokie odszkodowania na państwo haitańskie, aby formalnie uznać swoją porażkę. Stany Zjednoczone i Watykan uznały niepodległość Haiti dopiero w drugiej połowie XIX wieku.

Dyplomatyczna odmowa była tylko jednym z symptomów wyparcia. Osiągnięcia tej rewolucji nie przystawały do głównych założeń dominujących zachodnich ideologii. I tak pozostało przynajmniej aż do pierwszej ćwierci XX wieku. Między haitańską niepodległością a I wojną światową pomimo kolejnych etapów znoszenia niewolnictwa w umysłach większości Europejczyków i Amerykanów niewiele zmieniło się w kwestii hierarchii człowieczeństwa. W rzeczywistości niektóre poglądy jeszcze się pogorszyły⁴³. Wiek XIX w wielu aspektach był epoką wycofania się z niektórych debat oświeceniowej, zyskał znacznie szerszą publiczność, legitymizując ontologiczną nomenklaturę odziedziczoną po renesansie. Podzielenie się Azji, a przede wszystkim Afryki, wzmocniło zarówno praktykę, jak ideologię kolonialną. Zatem w większości miejsc poza Haiti po ponad wieku od rewolucji była ona wciąż historią nie do pomyślenia.

WYMAZYWANIE I TRYWIALIZACJA: PRZEMILCZENIA W HISTORII POWSZECHNEJ

Przedstawiłem dotąd dwie główne kwestie: po pierwsze, przebieg wydarzeń, które sprawiły, że rewolucja haitańska jawiła się jako rzecz nie do pomyślenia; po drugie, w jaki sposób wielu uczestników i obserwatorów tych zdarzeń dokonywało ich systematycznego przekształcania po to, by wpasować je w ramy tego, co wówczas wydawało się możliwe. Chodzi o to, że dopasowywano je do narracji, które miały sens dla większości zachodnich obserwatorów i czytelników. Chcę teraz pokazać, w jaki sposób rewolucja, która wydawała się niemożliwa jej współczesnym, była także ignorowana przez historyków. W opowieści tej najbardziej zadziwia mnie, do jakiego stopnia reakcja historyków wydarzenia na San Domingo była podobna do reakcji ówczesnych mieszkańców Zachodu. Mam na myśli to, że narracje, którymi obudowywali te fakty, w uderzający sposób przypominają narracje tworzone przez jednostki uważające, że taka rewolucja nie jest możliwa.

Sposób traktowania rewolucji haitańskiej w historiografii poza Haiti stanowi przejaw stosowania dwóch rodzajów tropów, które wydają się identyczne pod względem wykorzystania środków formalnych (retorycznych), z tropami, jakie znajdziemy w dyskursie końca XVIII wieku. Pierwszy rodzaj tropów to formuły, które zmierzają wprost do wymazania faktu rewolucji. Dla ułatwienia nazywam je formułami wymazywania. Drugi rodzaj zmierza do pozbawienia pewnych wydarzeń ich rewolucyjnej treści w taki sposób, że cały ciąg faktów, „podgryzany” z każdej strony, ulega trywializacji. Nazywam je formułami banalizacji. Pierwszy rodzaj tropów jest charakterystyczny przede wszystkim dla autorów, którzy zajmują się uogólnianiem i popularyzacją, na przykład autorów podręczników. Drugi — to ulubione tropy specjalistów. Pierwszy typ przywodzi na myśl powszechne milczenie na temat oporu w osiemnastowiecznej Europie i Ameryce Północnej. Drugi rodzaj zaś wyjaśnienia, jakie proponowali specjaliści w owym czasie, nadzorcy i zarządcy na San Domingo czy politycy w Paryżu. Oba tropy to formuły milczenia.

Autorzy piszący na temat niewolnictwa w obu Amerykach i Zagłady sugerują, że w przypadku tych dwóch wydarzeń można mówić o strukturalnych podobieństwach dotyczących powszechnego milczenia, albo przynajmniej, że wymazywanie i banalizacja nie dotyczyły wyłącznie rewolucji haitańskiej. Na poziomie ogólników niektóre narracje wymazują to, co się stało poprzez bezpośrednie eliminowanie faktów czy ich znaczenia. „To” się *naprawdę* nie zdarzyło; nie było tak złe ani tak istotne. Podważanie faktu Zagłady czy znaczenia afroamerykańskiego niewolnictwa należy do tego samego typu: Niemcy tak *naprawdę* nie zbudowali komór gazowych; niewolnictwo dotykało nie tylko czarnych. Na pozornie odmiennej płaszczyźnie

inne narracje lukrują grozę albo banalizują wyjątkowość sytuacji, skupiając się na szczegółach: każdy transport do Auschwitz można wyjaśnić z osobna; niektórych amerykańskich niewolników karmiono lepiej niż brytyjskich robotników; część Żydów jednak przeżyła. Wspólny efekt tych dwóch typów formuł polega na przemilczaniu [silencing]: co nie uległo wymazaniu na poziomie ogólników, ginie pod ciężarem nieistotnych szczegółów. Tak z pewnością rzecz się miała z rewolucją na Haiti⁴⁴.

To powszechne milczenie, którym zachodnia historiografia otoczyła rewolucję na Haiti, pierwotnie wynikało z niemożności wyrażenia tego, co nie do pomyślenia, ale w sposób ironiczny uległo wzmocnieniu poprzez znaczenie tej rewolucji dla jej współczesnych i dla pokoleń, które przyszły tuż po. Od lat 1791–1804 do połowy wieku XIX wielu mieszkańców Europy i Ameryki Północnej zaczęło postrzegać tę rewolucję jako papierek lakmusowy dla czarnej rasy, z pewnością dla możliwości Afroamerykanów. Jak wyraźnie pokazują wypowiedzi Vasteya na temat Sans Souciego, Haitańczycy zrobili podobnie⁴⁵. W dyskusjach tych istotną rolę odgrywały forte i pałace Christophe'a, militarna skuteczność niegdysiejszych niewolników, wpływ żółtej febry na oddziały francuskie i względny wpływ czynników zewnętrznych na dynamikę rewolucyjną. Jednak jeśli rewolucja ta miała znaczenie dla Haitańczyków — a szczególnie dla wyłaniających się właśnie haitańskich elit jako jej samozwańczych dziedziców — dla większości obcokrajowców była ona przede wszystkim dobrym argumentem w bardziej ogólnej dyskusji. A zatem apologety i krytycy, abolicjonści i zdeklarowani rasiści, liberalni intelektualiści, ekonomiści i posiadacze niewolników wykorzystywali wydarzenia na San Domingo, by wesprzeć swoje tezy, nie oglądając się na historię Haiti jako taką. Haiti miało dla nich wszystkich znaczenie o tyle, o ile stanowiło pretekst do mówienia o czymś innym⁴⁶.

Z czasem przemilczanie rewolucji zostało wzmocnione losem samego Haiti. Kraj ten, który bojkotowano przez znaczną część XIX wieku podupadł gospodarczo i politycznie — po części w wyniku tego bojkotu⁴⁷. Wraz z pogarszaniem się sytuacji Haiti, rzeczywistość tej rewolucji wydawała się coraz bardziej odległa; stawała się czymś nieprawdopodobnym, co miało miejsce w jakiejś dziwacznej przeszłości i czego nikt nie był w stanie racjonalnie wytłumaczyć. Rewolucja, która była nie do pomyślenia, stała się nie-wydarzeniem.

Wreszcie przemilczanie rewolucji haitańskiej zgrało się z odesłaniem do historycznego lamusa trzech zagadnień, z którymi się ona wiązała: rasizmu, niewolnictwa i kolonializmu. Pomimo ich znaczenia dla kształtowania się tego, co dziś nazywamy Zachodem, pomimo nagłych wybuchów zainteresowania, co miało miejsce m.in. w Stanach Zjednoczonych na początku lat siedemdziesiątych XX wieku, żadne z tych zagadnień nie stało

się centralnym problemem tradycji historiograficznej Zachodu. W rzeczywistości każde z nich popadało w okresy przemilczeń o nierównej długości i intensywności w Hiszpanii, Francji, Wielkiej Brytanii, Portugalii, Holandii i Stanach Zjednoczonych. Im mniej istotne dla historii powszechnej wydawały się kolonializm i rasizm, tym mniej ważna była także rewolucja na Haiti.

Biorąc pod uwagę, że zachodnie historiografie kierują się przede wszystkim narodowymi — jeśli nie zawsze nacjonalistycznymi — interesami, nie może zatem dziwić, że przemilczanie San Domingo/Haiti trwa nadal w literaturze historycznej skądinąd uważanej za modelowy przykład gatunku. Milczenie to powieliła się następnie w podręcznikach i literaturze popularno-naukowej, które są głównym źródłem wiedzy o historii powszechnej dla piśmiennych mas w Europie, obu Amerykach, a także znacznym kawałku Trzeciego Świata. Z tego korpusu opracowań pokolenia czytelników dowiedziały się, że okres od 1776 do 1843 roku należy nazywać „epoką rewolucji”. W tym samym dokładnie czasie korpus ten milczał na temat najbardziej radykalnej rewolucji tej epoki.

Na przykład w Stanach Zjednoczonych, z chlubnymi wyjątkami Henry’ego Adamsa czy W.E.B. Du Bois, zaledwie kilku czołowych pisarzy przyznało jakiegokolwiek znaczenie rewolucji haitańskiej w swoich tekstach historycznych pisanych do lat siedemdziesiątych XX wieku. Niewiele podręczników o niej wspomina. A kiedy już tak się dzieje, nazywają ją „buntem” czy „rebelią”. Wciąż trwające milczenie w większość latynoamerykańskich podręczników jest jeszcze bardziej tragiczne. Podobnie rzecz się ma w przypadku polskich historyków, którzy nie poświęcili wiele uwagi pięciu tysiącom Polaków zaangażowanych w kampanie na San Domingo. Milczenie trwa również w Anglii, pomimo faktu, że Brytyjczycy stracili ponad sześć tysięcy ludzi w ciągu ośmiu lat w wymierzonej przeciwko Francuzom kampanii na Karaibach, w której San Domingo było najwyższą stawką. Rewolucja na Haiti pojawia się w sposób niejasny jako część historii *medycyny*. Zwycięzcą jest tu choroba, a nie Haitańczycy. Wydany przez Penguina *Dictionary of Modern History*, powszechnie dostępna kieszonkowa encyklopedia dotycząca okresu od roku 1789 do 1945, nie zawiera ani hasła San Domingo, ani Haiti. Podobnie historyk Eric Hobsbawm, jeden z największych specjalistów od tego okresu, zdołał napisać książkę zatytułowaną *The Age of Revolutions, 1789–1843*, w której rewolucja haitańska jest niemal nieobecna. To, że Hobsbawm i redaktorzy penguinowskiego *Dictionary* prawdopodobnie zajęliby inne stanowiska na angielskiej scenie politycznej dowodzi, że historyczne przemilczenia nie reprodukują po prostu wyrazistych stanowisk politycznych zaangażowanych w nie historyków. Obserwujemy tu raczej siłę archiwalną w jej najmocniejszej odsłonie, moc definiowania, co jest, a co nie jest poważnym przedmiotem badań, a zatem, co warte jest uwagi⁴⁸.

Kiedy przeanalizujemy przypadek Francji, staną się oczywiste drugorzędna rola uświadomionej ideologii i mandat gildii historyków do tego, by decydować o doniosłości różnych wydarzeń. Francja była krajem zachodnim najbardziej bezpośrednio zaangażowanym w rewolucję na Haiti. Ciężko walczyła o utrzymanie San Domingo i zapłaciła za to wysoką cenę. Napoleon stracił 19 francuskich generałów na San Domingo, w tym swojego zięcia. Francja straciła więcej ludzi na San Domingo niż pod Waterloo — podobnie jak Anglia⁴⁹. I choć Francja dźwignęła się gospodarczo ze strat tam poniesionych, to rzeczywiście oddała kontrolę nad swoją najcenniejszą kolonią w ręce armii czarnoskórych i strata ta przekreśliła marzenia o francuskim imperium na kontynencie amerykańskim. Rewolucja na Haiti doprowadziła do sprzedaży Luizjany. Można by oczekiwać, że tego rodzaju „fakty”, z których żaden nie jest szczególnie kontrowersyjny, wywołają jakąś dyskusję, nawet jeśli w kontekście negatywnym. Jednak przestudiowanie francuskiej historiografii ujawnia liczne pokłady przemilczeń.

To przemilczanie zaczyna się od rewolucyjnej Francji i wiąże się z bardziej powszechnym przemilczaniem francuskiego kolonializmu. Choć w latach osiemdziesiątych XVIII wieku Francja w mniejszym stopniu niż Wielka Brytania była zaangażowana w handel niewolnikami, zarówno niewolnictwo, jak i kolonializm odgrywały kluczową rolę we francuskiej gospodarce w drugiej połowie tego stulecia⁵⁰. Historycy dyskutują wyłącznie o tym, w jakim stopniu Francja uzależniona była od swoich terytoriów na Karaibach — a nie o samym fakcie. Wszyscy utrzymują zgodnie, że San Domingo było w czasie toczącej się tam rewolucji najbardziej dochodową kolonią zachodniego świata i najważniejszą posiadłością Francji⁵¹. Wielu współczesnych by się z tym zgodziło. Kiedy tylko podnoszono kwestię kolonialną, na przykład podczas zgromadzeń, niemal zawsze łączono ją z kwestią afroamerykańskiego niewolnictwa i obie przedstawiano — najczęściej ustami kolonistów, choć nie tylko — jako kluczowe dla przyszłości Francji⁵².

Nawet jeśli dopuszcza się — co powinno się robić — hiperbole, fakt stosowania tego rodzaju retoryki jest znaczący. Ale wówczas odkrywamy pewien paradoks. Za każdym razem, kiedy rewolucyjne zgromadzenia, polemiki, dziennikarze czy politycy, którzy decydowali o losie Francji między wybuchem rewolucji francuskiej a niepodległością Haiti, przywoływali rasizm, niewolnictwo i kolonializm, przedstawiali je jako najważniejsze problemy, z którymi Francja musi się zmierzyć, czy to na płaszczyźnie moralnej, czy ekonomicznej. Jednak uderzające wydaje się, jak rzadko podejmowali te kwestie. Biorąc pod uwagę zarówno znaczenie kolonii dla życia gospodarczego Francji, jak i żarliwość użytej tu retoryki, debata publiczna miała niewielki zasięg. Liczba osób w nią zaangażowanych, fakt, że wywodzili się z elit, ograniczony

czas poświęcany na omówienie tych kwestii nie odzwierciedlają centralnego miejsca, jakie kolonializm zajmował w obiektywnej egzystencji Francji. Z całą pewnością nie odzwierciedlają one ani twierdzenia kolonialistów, że chodzi o gospodarczą przyszłość kraju, ani twierdzeń Amis des Noirs, że chodzi o moralny wymiar teraźniejszości tego narodu. Niedawne badania naukowe, w tym dwie ważne książki Yves Benota poświęcone kolonializmowi i rewolucji francuskiej, nie zmieniły wcześniejszej opinii Daniela Resnicka, że niewolnictwo było, nawet dla francuskich libertarian, „problemem wtórnym”⁵³.

A jednak rewolucyjna Francja pozostawiła po sobie pokaźne archiwum dotyczące tych zagadnień. Kolonialni zarządcy oraz prywatna i publiczna komunikacja między Francją a Amerykami także pozostawiły po sobie świadectwa pisane. Pokróćce, niedostępność źródeł jest wyłącznie względna. Nie może ona tłumaczyć tak ogromnej skali ignorancji, jaką francuscy historycy okazują wobec kwestii kolonialnej czy rewolucji haitańskiej. W zasadzie francuscy historycy nadal zaniedbują kwestię kolonializmu, niewolnictwa, oporu i rasizmu w większym stopniu, niż robiły to kiedykolwiek Zgromadzenia. Większość historyków ignorowała albo po prostu pomijała wzmianki, na które natrafiała. Kilkoro poświęciło czas na krótkie i często obraźliwe akapity dotyczące haitańskich rewolucjonistów, zanim przeszli do, jak to się mówi, ważniejszych zagadnień.

Lista autorek i autorów winnych tych przemilczeń zawiera nazwiska związane z różnymi epokami, szkołami historycznymi czy stanowiskami ideologicznymi, od Madame de Staël, Alexisa de Tocqueville’a, Adolphe’a Thiersa, Alphonse’a de Lamartine’a, Jules’a Micheleta, Alberta Mathieza, i André Guérina po Alberta Soboula. Z wyjątkiem rzadkich — i dyskusyjnych — wyjątków z pism Ernesta Lavisse’a, szczególnie zaś Jeana Jaurès’a, to przemilczenie trwa nadal⁵⁴. Słownikowa kompilacja Larousse’a, zatytułowana *Wielkie wydarzenia historii powszechnej*, która miała odzwierciedlać — a także można by podejrzewać, kształtować — „pamięć ludzkości”, wytwarza bardziej uładzone przemilczenie niż kieszonkowy słownik Penguina. Nie tylko pomija rewolucję na Haiti; poświęca bardzo niewiele miejsca i niewolnictwu, i kolonializmowi⁵⁵. Nawet setne obchody wyzwolenia francuskich niewolników w 1948 roku nie zaowocowały żadną istotną literaturą na ten temat. Co dziwi tym bardziej, ani francuski przekład *Black Jacobins* C.L.R. Jamesa ani wydanie książki o Toussaint-Louverture autorstwa Aimé Césaire’a, w których kolonializm i haitańska rewolucja stają się kluczową kwestią rewolucji francuskiej, nie poruszyły francuskich naukowców⁵⁶.

Publiczne obchody dwusetnej rocznicy rewolucji francuskiej w latach 1989–1991 i zalew publikacji, które im towarzyszyły, aktywnie umocniły te przemilczenia. Gigantyczne pięciusetstronicowe i tysięczstronicowe tomy na

temat rewolucyjnej Francji, publikowane w latach osiemdziesiątych XX wieku pod redakcją najbardziej uznanych francuskich historyków, stanowią dowód niemal całkowitego zaniedbania zarówno kwestii kolonialnej, jak rewolucji w koloniach, która kwestię tę wprowadziła pod francuskie strzechy. Sala-Molins opisuje i potępia niemal całkowite wymazanie Haiti, niewolnictwa i kolonizacji, jakiego dopuścili się francuscy oficjele i opinia publiczna przy okazji obchodów tego dwóchsetlecia⁵⁷.

Podczas gdy to powszechne przemilczanie trwa, rosnąca specjalizacja w gildii historyków prowadzi do jeszcze innego trendu. San Domingo/Haiti pojawia się na styku różnych interesów: historii kolonialnej, historii karaibskiej i afroamerykańskiej, historii niewolnictwa, historii chłopstwa nowego świata. W każdym z tych obszarów niemożliwe jest obecnie pominięcie faktu, że rewolucja miała miejsce. I rzeczywiście sama rewolucja, a także poszczególne jej fakty i elementy, stały się pełnoprawnym tematem poważnych badań naukowych na tych polach.

Bardzo interesujący jest zatem fakt, że wiele figur retorycznych stosowanych do interpretacji masy dowodów zebranych przez historyków nowoczesności przywodzi na myśl tropy wyszlifowane przez plantatorów, polityków i zarządców zarówno przed, jak i w trakcie walk rewolucyjnych. Przykłady można mnożyć, przytoczę więc tylko kilka z nich. Wielu analizom *marronage* [ucieczek czarnych niewolników] („dezercji”, jak wielu nadal by powiedział) blisko do biofizjologicznych wyjaśnień, które upodobali sobie zarządcy plantacji⁵⁸. Naszkicowałem już ten wzorec: niewolnik A uciekł, ponieważ był głodny, niewolnik B, ponieważ źle go traktowano. Podobnie teorie konspiracyjne nadal stanowią dla wielu historyków wyjaśnienia *deus ex machina* dla wydarzeń z 1791 roku i późniejszych, podobnie jak miało to miejsce w retoryce członków zgromadzenia w owych czasach. Powstanie musiało zostać „wywołane”, „sprowokowane” czy „zasugerowane” przez jakiś byt wyższego rzędu niż sami niewolnicy: rojalistów, Mulatów albo inne czynniki zewnętrzne⁵⁹.

Poszukiwanie zewnętrznych powodów rewolucji haitańskiej stanowi fascynujący przykład działania potęgi archiwum, nie dlatego, że tego rodzaju powody są zupełnie wykluczone, ale ze względu na to, w jaki sposób ci sami historycy traktują przeciwne dowody, które objawiają wewnętrzną dynamikę tej rewolucji. Wielu historyków jest zatem bardziej skłonnych zaakceptować pogląd, że niewolnicy mogli działać pod wpływem białych albo wolnych Mulatów, z którymi, jak wiemy, mieli ograniczone kontakty, niż to, że jedni niewolnicy mogli przekonać innych niewolników, iż mają prawo do buntu. Istnienie wśród niewolników rozbudowanej sieci komunikacji, o których wiemy niewiele, nie stało się „poważnym” przedmiotem badań historycznych⁶⁰.

Podobnie historycy skłonni znajdować dowody udziału czynników „zewnątrznych” w powstaniu 1791 roku, pomijają niepodważalny dowód na to, że zbuntowani niewolnicy mieli swój własny program. Podczas jednych z pierwszych negocjacji z przedstawicielami rządu francuskiego przywódca buntowników nie domagali się abstrakcyjnej „wolności”. Ich żądania koncentrowały się raczej na trzech dniach pracy w tygodniu w swoich własnych ogrodach i zniesieniu kary chłosty. Nie były to żądania jakobińskie przeniesione na grunt tropików, ani żądania rojalistów podwójnie skreolizowane. Były to postulaty niewolników o silnym zabarwieniu chłopskim, które będzie charakteryzować niepodległe Haiti. Jednak tego rodzaju dowód na istnienie wewnętrznego popędu, choć znany większości historyków, nie stanowi przedmiotu debaty — nawet w celu odrzucenia go czy odmiennej interpretacji. Po prostu się go ignoruje i ta ignorancja wytwarza milczenie trywializacji.

W tym samym duchu historyk Robert Stein większość zasług za wyzwolenie niewolników w 1793 roku przypisuje Sonthonaxowi. Komisarz ten był gorliwym jakobinem, niezależnym rewolucjonistą, chyba rzeczywiście jedynym białym człowiekiem, który wspominał z sympatią możliwość zbrojnego powstania pośród karaibskich niewolników *zanim miało ono miejsce*, ale też na forum publicznym⁶¹. Nie sposób, rzecz jasna, ocenić możliwego przebiegu tej rewolucji bez jego cennego wkładu w sprawę wolności. Ale nie chodzi tu przecież o empirię, lecz o to, że retoryka Steina przypomina tę, jaka pojawiła się po raz pierwszy podczas procesu Sonthonaxa. U jej podstaw znalazło się założenie, że wkład Francuzów był zarówno wystarczający, jak niezbędny dla rewolucji haitańskiej. Założenie to trywializuje niezależne poczucie własnego prawa do wolności niewolników, ale też ich prawo do osiągnięcia tej wolności poprzez czyn zbrojny. Inni autorzy w sposób pruderyjny trzymają się z dala od słowa „rewolucja”, częściej i chętniej posługując się takimi terminami, jak „powstańcy”, „buntownicy”, „bandy” i „insurekcja”. Za tą terminologiczną nieostrością, białymi plamami i preferencjami w interpretacjach czai się sięgająca wieku XVIII niemożność uwzględnienia niegdysiejszych niewolników jako głównych aktorów opisywanego ciągu zdarzeń⁶².

Jednak przynajmniej od czasu pierwszej publikacji klasycznej pozycji C.L.R. James’a *The Black Jacobins* (proszę zwrócić uwagę na tytuł), rzeczywiście pokazano wyraźnie, że rewolucja haitańska jest istotnie niezależną „rewolucją” zgodnie z każdą definicją tego słowa, a nie dodatkiem do dnia zdobycia Bastylji. Jednak dopiero popularna reedycja książki Jamesa w 1962 roku i ruch na rzecz praw obywatelskich w Stanach Zjednoczonych sprawiły, że wyłonił się międzynarodowy przeciwdyskurs, który czerpał z historiografii powstającej na Haiti od wieku XIX. Ożył on w latach osiemdziesiątych XX wieku wraz z pracami historyków, którzy nie specjalizowali się ani w dziejach Haiti, ani

Karaibów. To wówczas Eugène Genovese, a później Robin Blackburn, idąc tropem Henry’ego Adamsa i W.E.B. Du Bois, podkreślali centralną rolę, jaką rewolucja na Haiti odegrała w upadku całego systemu niewolnictwa⁶³. Jednak oddziaływanie tego kontrdyskursu pozostaje ograniczone, szczególnie ze względu na to, że haitańskim badaczom coraz dalej do tych międzynarodowych debat.

A zatem historiografia rewolucji haitańskiej pada teraz ofiarą dwóch niefortunnych tendencji. Z jednej strony, większość publikacji powstających na Haiti charakteryzuje szacunek — nadmierny, powiedziałbym — wobec przywódców rewolucji, którzy poprowadzili masy niegdysiejszych niewolników ku wolności i niepodległości. Od początku wieku XIX elity haitańskie zdecydowały się odpowiedzieć na rasistowskie poniżenia epickim dyskursem opiewającym *ich* rewolucję. Epopeja lat 1791–1804 krzewi tu pozytywny obraz czarnoskórych, dość potrzebny w zdominowanym przez białych świecie. Ale narracja ta przydaje się również na froncie domowym. To jedno z nielicznych historycznych alibi tych elit, niezbędny punkt odniesienia dla ich roszczeń do władzy.

Empiryczna wartość tej epickiej tradycji stopniowo malała po jej spektakularnym zainicjowaniu przez takich dziewiętnastowiecznych gigantów, jak Thomas Madiou i Beaubrun Ardouin, i pomimo jednostkowych osiągnięć z początku wieku XX. Nierówny dostęp do archiwów — wytworów i symboli dominacji neokolonialnej — i drugorzędna rola empirycznej precyzji w tym epickim dyskursie utrudniały pracę badaczom haitańskim. Prześcigają się oni w kontekstualizowaniu faktów, ale fakty te są często słabe, niekiedy fałszywe, szczególnie odkąd reżim Duvaliera wyraźnie upolitycyzył dyskurs historyczny⁶⁴.

Z drugiej strony historia powstająca poza Haiti jest coraz bardziej wyrafinowana i empirycznie bogata. Jednak słownictwo, jakim operuje, a często cała jej rama dyskursywna przywołują w sposób przerażający te z wieku XVIII. Artykuły i monografie przejmują ton archiwów plantacyjnych. Analizy rewolucji przywodzą na myśl listy La Barre’a, pamflety pisane przez francuskich polityków, wiadomości wysyłane przez Leclerca do Bonapartego czy w najlepszym razie, przemowę Blangilly’ego. Jestem gotów przyznać, że różnią ich świadome motywacje polityczne. Ale tu znów wracamy do mojej głównej tezy. Efektywne przemilczanie nie wymaga spisku ani nawet politycznego konsensusu. Ma korzenie strukturalne. Poza deklarowaną — a często szczerą — szczodrością polityczną, najlepiej opisaną przez północnoamerykański żargon liberalny, struktury narracyjne zachodniej historiografii nie odcięły się od ontologicznego porządku renesansu. Stosowanie władzy jest dużo ważniejsze niż rzekome konserwatywne czy liberalne sympatie zaangażowanych historyków.

Rozwiązaniem dla tych dwóch tradycji historiograficznych — tradycji haitańskiej i „zagranicznych” specjalistów — byłoby połączenie sił lub wypracowanie jakiejś nowej perspektywy, która wzięłaby to, co najlepsze z każdej z nich. Istnieją pewne oznaki ruchu w tę stronę i część niedawno opublikowanych prac dowodzi, że w bliżej nieokreślonej przyszłości może zostać napisana historia tej rewolucji, co przez tak długi czas pozostawało nie do pomyślenia⁶⁵.

Jednak wszystko, co dotychczas powiedziałem o recepcji *The Black Jacobins* przez historyków, o kolonialnej historii Francji i o niewolnictwie w historii Stanów Zjednoczonych dowodzi również, że żadna pojedyncza, najlepsza nawet książka, ani istotny wzrost badań nad oporem niewolników nie odczynią tego otaczającego rewolucję haitańską przemilczenia. Ma ono bowiem mniej wspólnego z Haiti czy niewolnictwem, a więcej z samym Zachodem.

I znów chodzi tu przede wszystkim o grę między historycznością 1 i historycznością 2, między tym, co się stało, a tym, o czym się mówi, że się stało. Wydarzenia na Haiti w latach 1791–1804 podważyły większość wydarzeń gdzie indziej w świecie przedtem i potem. Fakt ten nie jest zaskakujący: proces historyczny ma bałaganiarski charakter, często pełen wewnętrznych sprzeczności. Ale wydarzenia na Haiti stały w sprzeczności także z tym, co Zachód opowiadał na swój temat zarówno sobie, jak i innym. Świat zachodni wygrzewa się w blasku, jak nazywa to François Furet, drugiego złudzenia prawdy: to, co się stało, musiało się stać. Ilu z nas jest w stanie wymienić jeden nieeuropejski naród, którego nie dotknęła globalna dominacja, z góry określając jego losy? I w jaki sposób Haiti, albo niewolnictwo czy rasizm mogłyby stać się czymś więcej niż przypisami w porządku tej narracji?

Przemilczanie rewolucji haitańskiej to tylko jeden rozdział opowieści o globalnej dominacji. Jest ona częścią historii Zachodu i najpewniej tak pozostanie, nawet w nieco osłabionej formie, dopóty, dopóki historia Zachodu nie zostanie ponownie opowiedziana w sposób uwzględniający perspektywę powszechną. Niestety, pomimo kilku spektakularnych osiągnięć, nie jesteśmy zbyt blisko takiego fundamentalnego przepisania historii powszechnej⁶⁶. W kolejnym rozdziale bardziej bezpośrednio, choć z innej perspektywy, podejmę temat⁶⁷ tej opowieści o globalnej dominacji, która rozpoczyna się w Hiszpanii — a może w Portugalii? — pod koniec XV wieku.

Z angielskiego przełożyła Katarzyna Bojarska

- 1 Cyt. za Roger Dorsinville, *Toussaint-Louverture ou La vocation de la Liberté*, Julliard, Paris 1965.
- 2 Cyt. za Jacques Cauna, *Au temps des isles à sucre*, Karthala, Paris 1987, s. 204.
- 3 Większość z tych pamfletów, w tym tu cytowane, znajdują się w serii Lk12 w Bibliothèque Nationale w Paryżu. Pozostałe zreprodukował rząd francuski, m.in. Francuskie Zgromadzenie Narodowe, zob. *Pièces imprimées par ordre de l'Assemblée Nationale, Colonies*, Imprimerie Nationale, Paris 1791–1792.
- 4 Michel-Rolph Trouillot, *Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness*, w: *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, red. Richard G. Fox, School of American Research Press, Santa Fe 1991, s. 17–44.
- 5 Michael Adas, *Machines as the Measure of Men: Science, Technology and Ideologies of Western Domination*, rozdz. 2, Cornell University Press, Ithaca 1989. Rewelacje Psalmanazara na temat kanibalizmu na Tajwanie przyciągnęły uwagę Europejczyków w latach 1704–1764 właśnie dlatego, że bazowały na tych założeniach. Zob. Tzvetan Todorov, *Les Morales de l'histoire*, Bernard Grasset, Paris 1991, s. 134–141. Wcześniejszy przykład podziwu i pogardy wobec Orientu można znaleźć w: John Chardin, *Travels in Persia 1673–1677*, Dover, New York 1988; pierwotne wydanie Amsterdam 1711. W książce tej Persowie zostają przedstawieni jako „Obludnicy, Oszuści, najpodlejsi i najbardziej bezczelni Pochlebcy na świecie”, a dwie strony dalej jako „najbardziej ucywilizowany lud Wschodu”, s. 187–189.
- 6 *Notre Librairie*, październik–grudzień 1987, nr 90; *Images du noir dans la littérature occidentale*; tom 1: *Du Moyen-Age à la conquête coloniale*; Simone Delesalle, Lucette Valensi, *Le mot 'nègre' dans les dictionnaires français d'ancien régime: histoire et lexicographie*, „Langues françaises”, nr 15.
- 7 Gordon Lewis, *Main Currents in Caribbean Thoughts, The Historical Evolution of Caribbean Society in its Ideological Aspects, 1492–1900*, rozdz. 3, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1983;
- William B. Cohen, *The French Encounter with Africans: White Response to Blacks, 1530–1880*, Indiana University Press, Bloomington 1980; Winthrop D. Jordan, *White over Black: American Attitudes toward the Negro, 1550–1812*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1968; Serge Daget, *Le mot esclave, nègre et noir et les jugements de valeur sur la traite négrière dans la littérature abolitionniste française de 1770 à 1845*, „Revue française d'histoire d'outre-mer” 1973, t. 60, nr 4, s. 511–548; Pierre Boule, *In Defense of Slavery: Eighteenth-Century Opposition to Abolition and the Origins of Racist Ideology in France*, w: *History from Below: Studies in Popular Protest and Popular Ideology*, red. Frederick Krantz, Basil Blackwell, London 1988, s. 219–246. Louis Sala-Molins, *Les Misères des Lumières. Sous la raison, l'outrage*, Robert Laffont, Paris 1992; Michèle Duchet, *Au temps des philosophes*, „Notre Librairie” październik–grudzień 1987, nr 90, *Images du noir*, op. cit., s. 25–33.
- 8 *Archives Parlementaires*, posiedzenie z 3 lipca 1789, seria 1, t. 8, s. 186.
- 9 Tzvetan Todorov, *The Deflection of the Enlightenment*, Stanford Humanities Center, Stanford 1989, s. 4.
- 10 Jacques Thibau, *Le Temps de Saint-Domingue. L'esclavage et la révolution française*, Jean-Claude Lattes, Paris 1989, s. 92.
- 11 Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Maspero, Paris 1971, s. 157 (podkreśl. autora). O antykolonializmie we Francji zob. Yves Benot, *La Révolution française et la fin des colonies*, La Découverte, Paris 1987; *La Démence coloniale sous Napoléon*, La Découverte, Paris 1992.
- 12 David Geggus, *Racial Equality, Slavery, and Colonial Secession during the Constituent Assembly*, „American Historical Review” grudzień 1989, t. 94, nr 5, s. 1290–1308; Serge Daget, *Le mot esclave*, op. cit., Louis Sala-Molins, *Les Misères des Lumières*, op. cit.
- 13 Guillaume-Francois Raynald, *Histoire des deux Indes*, 7 tomów, Grosse, The Hague 1774; Michèle Duchet, *Diderot et l'Histoire des deux Indes ou l'écriture fragmentaire*, Nizet, Paris 1978; Yves Benot, *Diderot, de*

- 14 *l'athéisme a l'anticolonialisme*, Maspero, Paris 1970, *La Révolution française*, op. cit. Serge Duchet, *Diderot et l'Histoire*; Michel Delon, *L'Appel au lecteur dans l'Histoire des deux Indes*, w: *Lectures de Raynal. L'Histoire des deux Indes en Europe et en Amérique au XVIIIe siècle*, red. Hans-Jürgen Lüsebrink, Manfred Tietz, Voltaire Foundation, Oxford 1991, s. 53–66; Yves Benot, *Traces de l'Histoire des deux Indes chez les anti-esc-lavagistes sous la Révolution*, w: *Lectures de Raynal*, op. cit., s. 141–154.
- 15 Jean-Claude Bonnet, *Diderot. Textes et débats*, Livre de Poche, Paris 1984, s. 416. O konstruowaniu cywilizacji europejskiej w *Histoire...*, zob. Gabrijela Vidan, *Une reception fragmentée: le cas de Raynal en terres slaves du Sud*, w: *Lectures de Raynal*, op. cit., s. 361–372.
- 16 Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*, PUF, Pratiques Théoriques, Paris 1987, s. 254–261. Benot celnie stwierdza, że jeśli w *Histoire...* mówi się o autonomii, to zawsze jest ona „śmiertelnie biała”. Yves Benot, *Traces de l'Histoire*, op. cit., s. 147.
- 17 Serge Daget, *Le mot esclave, nègre et noir*, op. cit., s. 519.
- 18 Yves Benot, *Diderot*, op. cit., s. 316 (podkreśl. autora).
- 19 Pierre Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, przeł. Maciej Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 12. To, co niewyobrażalne odnosi się do życia codziennego i nauk społecznych. Zob. s. 88, 182, 222, 270. 270 b.
- 20 Ani w słowniku angielszczyzny, ani francuszczyzny z owego okresu nie znajdziemy słowa na opisanie praktyki — ani ujęcie ogólnej koncepcji — oporu. Posługuję się tym słowem tutaj w dość luźny sposób, powołując się na jego współczesne użycia w literaturze. W innym miejscu zajmuję się różnicą między oporem a nieposłuszeństwem oraz koncepcją oporu. Michel-Rolph Trouillot, *In the Shadow of the West: Power, Resistance and Creolization in the Caribbean*, referat na kongresie *Born out of Resistance*, Afro-Caribische Culturen, Center for Caribbean and Latin American Studies, Rijksuniversiteit Utrecht, 26 marca 1992.
- 21 „Natura w końcu stworzyła tego fantastycznego człowieka, nieśmiertelnego człowieka, który ma wyzwolić świat od najokrutniejszej, najdłuższej i najbardziej obelżywej tyranii. Zdjął kajdany swoim rodakom. Tak wielu uciskanych niewolników pod jarzmem najpodlejszej niewoli czekało na jego sygnał, na takiego bohatera. Ten heroiczny mściciel pokazał, że wcześniej czy później okrucieństwo zostanie ukarane, i że Opatrzność ma w swojej opiece silne dusze zesłane na ziemię, by przywrócić równowagę, którą zaburzyła nierówność zaprowadzona przez morderczą ambicję”. Mercier, *L'An 2440*, s. xxii, w: Jean-Claude Bonnet, *Diderot*, op. cit., s. 331.
- 22 Nie wiadomo — i nie jest to istotne — czy Louverture czytał Raynala w 1791 roku, i czy miał pewność co do roli, jaką przyjdzie mu odegrać w historii.
- 23 Yves Benot, *Diderot*, op. cit., s. 214; Serge Duchet, *Anthropologie et histoire*, op. cit., s. 175 (podkreśl. autora).
- 24 Interpelacja jest jednym z ulubionych tropów oświecenia, często wykorzystywana w *Histoire...* z wielu politycznych i retorycznych powodów. Michel Delon, *L'Appel au lecteur*, op. cit.
- 25 „Czyżże kark skępować chcą? [...] Czy wasza krew nie burzy się, że tyran wolnych wtłoczył chce, pod jarzmo, co niewolnych gniecie?” itd. *Marsylianka*.
- 26 *Archives Parlementaires*, posiedzenie z 22 października 1789, t. 9, s. 476–478.
- 27 Lucien Jaume, *Les Déclarations des droits de l'homme. Textes préfacés et annotés*, Flammarion, Paris 1989.
- 28 Np. Diderot w: Yves Benot, *Diderot*, op. cit., s. 187.
- 29 Seymour Drescher, *Econocide, British Slavery in the Era of Abolition*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh 1977.
- 30 Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire*, op. cit., s. 177; eadem, *Le Partage des savoirs*, La Découverte, Paris 1985.
- 31 *Archives Parlementaires*, t. 25, s. 740. Żeby oddać mu sprawiedliwość, trzeba powiedzieć, że tego samego Grégoire'a oskarżano niejednokrotnie o podżeganie do buntu, ale konkretne dowody były dość słabe. Zob. np. *Archives Parlementaires*, posiedzenie z 28 listopada 1789, t. 10,

- s. 383. Zob. także Carl Ludvig Lokke, *France and the Colonial Question: A Study of French Contemporary Opinion*, Columbia University Press, New York 1932, s. 125–135; Louis Sala-Molins, *Les Misères des Lumières*, op. cit., passim.
- 32 M. Schwartz (Marie Jean-Antoine Nicolas Caritat, Marquis de Condorcet), *Réflexions sur l'esclavage des Nègres*, Neufchatel/Paris 1781.
- 33 Carl Ludvig Lokke, *France and the Colonial Question*, op. cit., s. 115.
- 34 W zasadzie z dwoma szczególnymi wyjątkami, o których chcę wspomnieć: Jean-Pierre'em Maratem i Félicité Sonthonaxem.
- 35 Co prawda, istniały ustne i pisane teksty, których znaczenie filozoficzne stawało się coraz bardziej oczywiste wraz z postępem rewolucji, od przemów wygłaszanych na zebraniach, które poprzedzały powstanie po Konstytucję Haitańską z 1805 roku. Ale to są przede wszystkim teksty polityczne określające bezpośrednie cele albo opisujące niedawne zwycięstwa. Aż do pierwszych tekstów Boisrond-Tonnere'a po wywalczeniu niepodległości trudno mówić o prawdziwych intelektualistach, którzy sformułowałiby wypowiedzi bliskie walkom politycznym, jak w przypadku rewolucji amerykańskiej czy francuskiej, późniejszych zmagani antykolonialnych w Ameryce Łacińskiej, Azji czy Afryce, czy rewolucji, które przyznawały się do marksistowskich korzeni.
- 36 Najwyraźniej wielu spośród *gens de couleur*, a szczególnie Mulaci, którzy posiadali plantacje, internalizowało swe białe rasistowskie przesady. Co więcej, niektórzy mieli dość obiektywne powody, by domagać się utrzymania niewolnictwa. Europejskie debaty, a szczególnie rewolucja francuska dostarczyły im platformy do tego, by bronić swych interesów i wyrażać swoje uprzedzenia. Zob. Julien Raimond, *Observations sur l'origine et les progrès du préjugé des colons blancs contre les hommes de couleur; sur les inconvénients de le pépetuer; la nécessité de le détruire*, Belin/Paris 1791; Michel-Rolph Trouillot, *Motion in the System: Coffee, Color and Slavery in Eighteenth-Century Saint-Domingue*, „Review” t. 5, nr 3 (pismo Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems and Civilizations), s. 331–388; Michel-Rolph Trouillot, *The Inconvenience of Freedom: Free People of Color and the Political Aftermath of Slavery in Dominica and Saint-Domingue/Haiti*, w: *The Meaning of Freedom: Economics, Politics and Culture after Slavery*, red. F. McGlynn, S. Drescher, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1992, s. 147–182; David Geggus, *Racial Equality*, op. cit., s. 1290–1308. O odrzuceniu rasistowskich przesądów przez przywódcę Mulata, André Rigauda, pisze Ernst Trouillot, *Prospections d'Histoire. Choses de Saint-Domingue et d'Haïti*, Imprimerie de l'Etat, Port-au-Prince 1961, s. 25–36.
- 37 *Archives Parlementaires*, posiedzenie z 30 października 1791, t. 34, s. 521; sob. także. s. 437–438; s. 455–458; s. 470, s. 522–531.
- 38 Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery*, Verso, London, New York 1988, s. 133.
- 39 Baillio, *L'Anti-Brissot, par un petit blanc de Saint-Domingue*, Chez Girardin, Club Littéraire et Politique, Paris 1791; Baillio, *Un Mot de vérité sur les malheurs de Saint-Domingue*, Paris, 1791; Milscent, *Sur les troubles de Saint-Domingue*, Imp. du Patriote français, Paris 1791; Anonim, *Adresse au roi et pièces relatives à la députation des citoyens de Nantes, à l'occasion de la révolte des Noirs à Saint-Domingue. Arrêté de la Municipalité de Nantes*, Le Cap, brak daty (1792?); Anonim, *Pétition des citoyens commerçants, colons, agriculteurs, manufacturiers et autres de la ville de Nantes; Lettre des commissaires de la Societé d'agriculture, des arts et du commerce de la dite ville aux commissaires, de l'assemblée coloniale de la partie française de Saint-Domingue, et réponse des commissaires de Saint-Domingue*, Imp. de L. Potier de Lille, Paris, brak daty (1792?). Zob. także raporty komisji legislacyjnych pod kierownictwem Charles'a Tarbe'a i Garran-Coulona: *Pièces imprimées par ordre de l'Assemblée Nationale. Colonies*, Imprimerie Nationale, Paris 1792 oraz J. Ph. Garran, *Rapport sur les troubles de Saint-Domingue, fait au nom de la Commission des Colonies, des Comités de Salut Public, de Législation et de Marine, réunis*, Imprimerie Nationale,

- Paris 1787–1789. Więcej informacji na temat tych debat można znaleźć w *Archives Parlementaires*, posiedzenia z 1 grudnia 1791, 3 grudnia 1791, 9 grudnia 1791, 10 grudnia 1791, t. 35, s. 475–492; s. 535–546; s. 672–675; s. 701–710. Przemowę Blangilly’ego odczytano 10 grudnia 1791. *Archives Parlementaires*, t. 35, s. 713–716.
- 40 Cyt. za Jacques Cauna, *Au temps des isles à sucre*, op. cit., s. 223 (podkreśl. autora).
- 41 M. de Blanchelande, *Précis de Blanchelande sur son accusation*, Imprimerie de N.-H. Nyon, Paris 1793; Anonim, *Extrait d’une lettre sur les malheurs de SAINT-DOMINGUE en général, et principalement sur l’incendie de la ville du CAP FRANÇAIS*, Au jardin égalité pavilion, Paris 1794 (?); Anonim, *Conspirations, trahisons et calomnies dévoilées et dénoncées par plus de dix milles français réfugiés au Continent de l’Amérique*, Paris (?) 1793; [Madame Lavaux], *Réponse aux calomnies coloniales de Saint-Domingue. L’épouse du républicain Lavaux, gouverneur général (par intérim) des îles françaises sous le vent, à ses concitoyens*, Imp. De Pain, Paris, bez daty; J. Raimond i in., *Preuves complètes [sic] et matérielles du projet des colons pour mener les colonies à l’indépendance, tirées de leurs propres écrits*, De l’imprimerie de l’Union, Paris, bez daty (1792?).
- 42 *Cobbet’s Political Register*, t. 1, 1802, s. 286.
- 43 Yves Benot, *La Demence*, op. cit.
- 44 W perspektywie historycznej rzecz jasna, akty negocjowania rewolucji haitańskiej, znaczenia niewolnictwa czy Zagłady miały inne motywacje ideologiczne, akceptację społeczną i oddziaływanie polityczne.
- 45 Por. rozdz. 2. Zob. także David Nicholls, *From Dessalines to Duvalier: Race, Colour and National Independence in Haiti*, Macmillan Caribbean, London 1988; oraz Michel-Rolph Trouillot, *Haiti: State against Nation. The Origins and Legacy of Duvalierism*, Monthly Review Press, New York/London 1990.
- 46 Rewolucja haitańska wzbudziła zainteresowanie abolicjonistów w Stanach Zjednoczonych, a szczególnie w Anglii, gdzie pojawiło się kilka głosów wsparcia. Jednak nawet brytyjscy abolicjoniści wykazali się dużą ambiwalencją w podejściu do haitańskiej ludności i ich przemocą zdobytej niepodległości. Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery*; David Greggs, *Racial Equality*, op. cit.
- 47 Michel-Rolph Trouillot, *Haiti: State against Nation*, op. cit.
- 48 Jednym z nielicznych studiów poświęconych polskim legionom w San Domingo jest praca Jana Pachonńskiego i Reuela K. Wilsona, *Poland’s Caribbean Tragedy: A Study of Polish Legions in the Haitian War of Independence 1802–1803*, Columbia University Press, New York 1986. Niestety pełno w niej pomylek. Hobsbawm wspomina o haitańskiej rewolucji raz w przypisach i dwa razy w tekście głównym: za pierwszym razem, by rzucić przelotem, że Toussaint-Louverture był pierwszym niezależnym przywódcą rewolucji na kontynencie amerykańskim — jakby to nie było dość istotne; za drugim razem, wspominając (w nawiasie), że rewolucja francuska „zainspirowała” powstania kolonialne. Zob. Eric J. Hobsbawm, *Wiek rewolucji 1789–1848*, przeł. Marcin Starnawski, Katarzyna Gawlicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014. Jeśli przyjmujemy, że Hobsbawm jest przedstawicielem skrajnej lewicy wśród zachodnich historyków, historykiem skądinąd świadomym zarówno wynalezienia tradycji, jak konieczności oddolnego pisania historii, paralela z Diderotem–Raynałem wydaje się zaskakująca.
- 49 Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery*, op. cit., s. 251, 263.
- 50 Philip D. Curtin, *The Atlantic Slave Trade: A Census*, University of Wisconsin, Madison 1969, s. 210–220, 34.
- 51 Jean Tarrade, *Le Commerce colonial de la France à la fin de l’ancien régime: l’évolution du système de l’exclusif de 1763 à 1789*, 2 tomy (Thèse pour le doctorat d’état, Université de Paris, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, [1969], Paris 1972). Robert Stein, *The French Sugar Business*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1988.
- 52 Jeden z okólników zwolenników niewolnictwa argumentował w następujący sposób: „Société des Amis des Noirs chciałoby zwrócić uwagę Zgromadzenia

- Narodowego na zaniedbania w koloniach, zniesienie handlu niewolnikami oraz wyzwolenie naszych Murzynów. Jeśli tylko któryś z tych punktów zostanie zadekretowany, nie będzie już ani handlu ani przemysłu we Francji”, w: Daniel P. Resnick, *The Société des Amis des Noirs and the Abolition of Slavery*, „French Historical Studies”, t. 7 (1972), s. 558–569, 564. Zob. także *Archives Parlementaires*, posiedzenie z 26 listopada 1789, t. 10, s. 263–265; posiedzenia z 6 grudnia 1791, t. 35, s. 607–608.
- 53 Daniel P. Resnick, *The Société des Amis des Noirs*, op. cit., s. 561. Obecnie istnieje coraz więcej tekstów na temat publicznych debat dotyczących niewolnictwa, rasy czy kolonializmu we Francji podczas rewolucji, znaczna część z nich w języku angielskim. Zob. Robin Blackburn, *Anti-Slavery and the French Revolution*, „History Today” listopad 1991, nr 41, s. 19–25; Pierre Bouille, *In Defense of Slavery*, op. cit., Serge Daget, *A Model of the French Abolitionist Movement*, w: *Anti-Slavery, Religion and Reform*, red. Christine Bolt, Seymour Drescher, W. Dawson, Folkstone, England i Archon Books, Hamden, Connecticut, 1980; Seymour Drescher, *Two Variants of Anti-Slavery: Mobilization in Britain and France, 1780–1870*, w: *Anti-Slavery, Religion and Reform*, op. cit., s. 43–63; Seymour Drescher, *British Way, French Way: Opinion Building and Revolution in the Second French Emancipation*, „American Historical Review” 1991, t. 96, nr 3, s. 709–734; David Geggus, *Racial Equality*, op. cit., s. 1290–1308; Jean Tarrade, *Les Colonies et les Principes de 1789: Les Assemblées Révolutionnaires face au problème de l’esclavage*, „Revue française d’histoire d’outre-mer” 1979, nr 76, s. 9–34. Wiele ważnych fragmentów można znaleźć także w: William B. Cohen, *The French Encounter with Africans*, op. cit.; Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery*, op. cit., szczególnie rozdz. 5 i 6. Najbardziej przystępna książka na ten temat to opracowanie Yves Benota, *La Révolution française*, op. cit.
- 54 Coraz więcej historyczek i historyków zauważa te przemilczenia, por. David Geggus, *Racial Equality*, op. cit., s. 1290–1291; Yves Benot, *La Révolution française*, op. cit., s. 205–216; Jean Tarrade, *Les colonies et les principes de 1789*, op. cit., s. 9–34.
- 55 *Les Grands évènements de l’histoire du monde*, red. Jacques Marseille, Nadejje Laneyrie-Dagen, La Mémoire de l’humanité, Larousse, Paris 1992.
- 56 Francuscy historycy nie mogli twierdzić, że umknęły im te dwie książki: Césaire był w owym czasie jednym z najbardziej znanych czarnoskórych autorów piszących po francusku, Jamesa wydawało bardzo prestiżowe paryskie wydawnictwo Gallimard; Aimé Césaire, *Toussaint Louverture. La Révolution française et le problème colonial*, Présence africaine, Paris 1962. P.I.R. [sic] James, *Les Jacobins noirs*, Gallimard, Paris 1949.
- 57 Wśród tych prac zbiorowych wyróżnić należy: François Furet, Mona Ouzouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Flammarion, Paris 1988; Jean Tulard, Jean-Francois Fayard i Alfred Fierro, *Histoire et dictionnaire de la Révolution (1789–1799)*, Robert Laffont, Paris 1987; *L’Etat de la France pendant la Révolution*, red. Michel Vovelle, La Découverte, Paris 1988. Na tak jałowej ziemi ten ostatni tom zbiorowy należy docenić za to, że poświęca się w nim kilka stron kwestiom kolonialnym. Pisze o nich północno-amerykański historyk Robert Forster i niestrudzony Yves Benot, o obchodach zaś Sala-Molins, *Les Misères des Lumières*, op. cit.
- 58 Np. Yvan Debbash, *Le Marronage: Essai sur la désertion de l’esclave antillais*, „L’Année sociologique” 1961, s. 1–112; 1962, s. 117–195.
- 59 Oto jeden z przykładów. David Geggus i Jean Fouchard zgadzają się co do tego, że rojalistyczna konspiracja mogła sprokować bunt 1791 roku. Ale Fouchard odnotowuje tę możliwość w książce, która pozostaje jednym z epickich pomników historii Haiti. Geggus z kolei konkluduje, że jeśli dowiedziono by wkładu rojalistów, „autonomia tego powstania niewolników musiałaby zostać znacznie zrewidowana”. Robin Blackburn, który zauważa rozbieżność między tymi dwoma autorami, słusznie uznaje konkluzję Geggusa za „dziwaczną”, idem, *The Overthrow of Colonial Slavery*, op. cit., s. 210. Zob. także Jean Fouchard, *The Haitian Maroons*:

- Liberty or Death*, Blyden Press, New York 1981; pierwsze wydanie 1972.
- 60 Zob. Julius S. Scott III, *The Common Wind: Currents of Afro-American Communications in the Era of the Haitian Revolution* (rozprawa doktorska), Duke University, Durham 1986.
- 61 Zob. Robert Stein, *Léger Félicité Sonthonax: The Lost Sentinel of the Republic*, Fairleigh Dickinson, Rutherford 1985; Yves Benot, *La Revolution*, op. cit.
- 62 Robert Stein, *Léger Félicité Sonthonax*, op. cit.; Jacques Cauna, *Au temps des isles*, op. cit.; David Geggus, *Slavery, War and Revolution: The British Occupation of St. Domingue, 1793–1798*, Oxford University Press, Oxford, New York 1982. „Rewolucja” w tytule książki Geggusa to rewolucja francuska. Od tego czasu uwzględnił też w znaczeniu tego słowa dokonania rewolucjonistów na Haiti.
- 63 Eugene Genovese, *From Rebellion to Revolution*, Vintage, New York 1981 [1979]. Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery*, op. cit.
- 64 Thomas Madiou, *Histoire d’Haïti*, 7 tomów, Henri Deschamps, Port-au-Prince 1987–1989 [1847–1904]; A. Beaubrun Ardouin, *Études sur l’histoire d’Haïti*, François Dalencourt, Port-au-Prince 1958. Zob. Catts Pressoir, Ernst Trouillot, Hénock Trouillot, *Historiographie d’Haïti*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Mexico 1953; Michel-Rolph Trouillot, *Ti difé boulé sou istoua Ayiti*, Koleskion Lakansiel, New York 1977; Michel-Rolph Trouillot, *Haiti: State against Nation*, op. cit.
- 65 Zob. Carolyn Fick, *The Making of Haiti: The Saint-Domingue Revolution from Below*, University of Tennessee Press, Knoxville 1990; Claude B. Auguste, Marcel B. Auguste, *L’Expédition Leclerc, 1801–1803*, Imprimerie Henri Deschamps, Port-au-Prince 1985. Fick trzyma się nazbyt blisko epickiej retoryki tradycji haitańskiej. Pisze o oporze w sposób otwarcie ideologiczny, a jej interpretacje dowodów idą w stronę heroizmu. Niemniej jednak książka ta przyczynia się do poszerzenia wiedzy o San Domingo bardziej niż inne niedawne publikacje należące do tradycji epickiej. Badania prowadzone wciąż przez Davida Geggusa są empirycznie nienaganne. Aż chciałoby się, by odszedł nieco od dyskursu banalizacji i pewnego dnia wypowiedział wprost niektóre z jego ukrytych założeń. Praca braci Auguste na temat francuskiej ekspedycji bliska jest znalezieniu właściwego tonu, w którym można by wyrazić odpowiednio ideologiczne zaangażowanie bez popadania w celebry i ekstrapolowania dowodów. To analizy dobrze ugruntowane w badaniach archiwalnych, bez ustępstw na rzecz dyskursu banalizacji.
- 66 Fernand Braudel, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV–XVIII wiek*, 3 tomy, przeł. Maryna Ochab, Piotr Graff, wstęp i red. nauk. Jacek Kochanowicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1992; Eric R. Wolf, *Europa i ludy bez historii*, przeł. Wojciech Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009; Marc Ferro, *Historia kolonizacji*, przeł. Michał Czajka, Bellona, Oficyna Wydawnicza VOLUMEN, Warszawa 1997.



HALKA / HAITI



18°48'05"N 72°23'01"W

PROCES

Improwizowany polonez na boisku liceum im. Jérémie Eliazera w Cazale. W odpowiedzi na prośbę o udział uczniów w warsztatach tanecznych przygotowanych przez polską ekipę, dyrektor szkoły zażądał prezentacji umiejętności ruchowych przyszłych instruktorów.







Codziennie warsztaty taneczne w hotelu Cosmos gromadziły uczestników w różnym wieku, przyciągały także publiczność.





Pierwsze spotkanie orkiestry z polskim dyrygentem, po tygodniach samodzielnego ćwiczenia przez orkiestrę poloneza i mazura z *Halki*, miało miejsce w siedzibie szkoły muzycznej St. Trinité w Petionville.

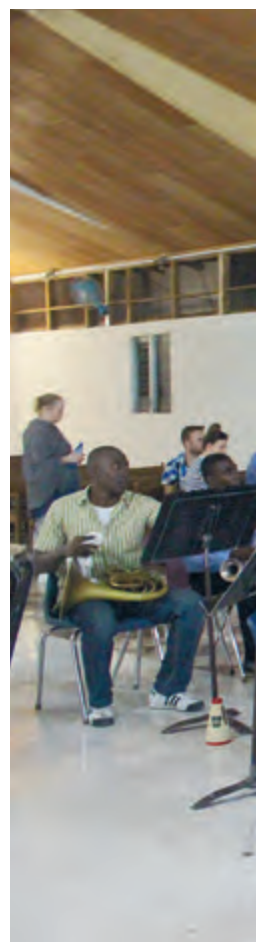






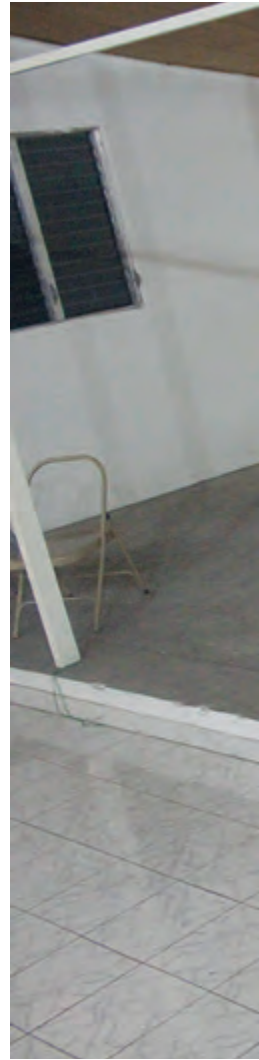


Pierwsza po przybyciu na Haiti próba śpiewaków w nowych warunkach klimatycznych odbyła się też w szkole w Petionville.



Jedna z wieczornych prób miała miejsce w innym budynku szkoły muzycznej, znajdującym się w centrum Port-au-Prince, tuż obok ruin katedry episkopalnej pod wezwaniem Świętej Trójcy, zniszczonej niemal doszczętnie podczas trzęsienia ziemi w 2010 roku.









Przedstawienie operowe zaplanowano pod gołym niebem w dzielnicy Cazale zwanej Abadal, nieopodal drogi do kościoła episkopalnego. Próbowano przed spektaklem przyglądała się zazwyczaj gromadka zainteresowanej młodzieży, ale większość mieszkańców — w samochodach, na motorach lub osłach — przejeżdżała obok, jak każdego innego dnia.





Próbowi muzycznym w Cazale towarzyszył hałas maszyn z pobliskiego warsztatu stolarskiego.



Ruch sceniczny aktorów i tancerzy był szczególnie dyskutowany w końcowych etapach przygotowań do spektaklu.





W dwóch pierwszych parach poloneza tańczyli — zarówno podczas prób generalnych, jak i samego przedstawienia — Wasly Simon i Wilso Annulyse, dwaj pełni entuzjazmu koordynatorzy warsztatów tanecznych, którzy pracowali dla polskiej ekipy również jako tłumacze języka kreolskiego.





Ekipa filmowa testowała różne miejsca usytuowania czterech kamer w poszukiwaniu idealnego panoramicznego kadru ujmującego całe przedstawienie.





W zakres przygotowań do opery w Cazale wchodziło zarówno znalezienie idealnego ośmiooktawowego pianina elektrycznego z ważonymi klawiszami — które musiało zostać przetransportowane przez góry aż z Port-au-Prince — jak i wybranie z pobliskiego stada idealnej kozy.









Przechadzając się po ulicach Cazale w tradycyjnych staropolskich strojach, śpiewacy operowi wyglądali jakby przybyli tu wehikulem czasu.







Po zakończonym przedstawieniu śpiewacy, tancerze i muzycy wmieszali się w publiczność, wznosząc z nią wspólnie toasty wódką i coca-colą.



Miejszem odpoczynku po całodziennej pracy dla ekipy produkcyjnej był hotel Cosmos prowadzony przez bardzo pomocnego Monsieur Benoit. Poniżej: fotograf zespołu Damas Porcena.







NOTY BIOGRAFICZNE

C.T. JASPER

Ur. w 1971 roku w Gdańsku, dzieli swoje życie artystyczne między Nowy Jork a Ulan Bator. Sięga po środki wyrazu z pogranicza różnorodnych mediów, lecz koncentruje się głównie na filmie i elektroniczno-partyzanckich interwencjach w istniejące dzieła sztuki filmowej. W latach 1996–2013 pracował pod różnymi nazwiskami, eksplorując swoje zainteresowanie kwestiami autorstwa, mitologizacji, realiów politycznych i społecznych, języka, historii i cenzury. Od 2013 roku wystawia jako C.T. Jasper. Jego ostatnie projekty to m.in. *Erased* (2013), *Zmierzech faraonów* (2014) oraz *Zawrót głowy* (*Vertigo*) (2015). Jego projekty były prezentowane w Stanach Zjednoczonych, Europie, Azji i na Karaibach, ostatnio na wspólnej wystawie z Joanną Malinowską *Związki rozwiązki* w Muzeum Sztuki w Łodzi. Oboje kontynuują współpracę, przygotowując projekt związany ze śledzeniem obecności afrykańskich artefaktów w PRL.

JOANNA MALINOWSKA

Ur. w 1972 roku w Gdyni, mieszka i pracuje w Nowym Jorku. W swojej twórczości oscylującej pomiędzy różnorodnymi mediami — rzeźbą, wideo, działaniami peformatywnymi — porusza tematy związane z antropologią, zderzeniem kultur i muzyką. Jej projekty były prezentowane na wielu wystawach indywidualnych i zbiorowych w Stanach Zjednoczonych i Europie, m.in. w Sculpture Center, Art in General, Postmasters w Nowym Jorku; Espace Culturel Louis Vuitton w Paryżu; Saatchi Gallery w Londynie i Nottingham Contemporary oraz w Centrum Sztuki Współczesnej Zamek Ujazdowski i Zachęcie — Narodowej Galerii Sztuki w Warszawie. Brała również udział w I Biennale Sztuki w Moskwie (2005), biennale Performa'09 oraz Whitney Biennale w Nowym Jorku (2012). Jest absolwentką wydziałów rzeźby na Rutgers University i Yale School of Art. Stypendystka m.in. John Simon Guggenheim Foundation, New York Foundation for the Arts, Smack Mellon, Pollock-Krasner Foundation i Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego RP. Artystkę reprezentuje galeria CANADA w Nowym Jorku.

WILSO ANNULYSSE

Ur. w 1993 w Cazale, gdzie nadal mieszka. Pochodzi z wielodzietnej rodziny (ośmiu synów i cztery córki), urodził się jako czwarte dziecko. Uczył się w ostatniej klasie liceum im. Jérémie Eliażera w Cazale. Po ukończeniu szkoły zamierza studiować języki obce, komunikację, rolnictwo i inżynierię.

GÉRI BENOÎT

Dyplomatką i socjolożką, była pierwszą damą Haiti jako żoną prezydenta Reného Prévála (1996–2001). Począwszy od lat dziewięćdziesiątych zajmuje się opracowywaniem projektów rozwojowych dla haitańskiego Cazale, w roku 1998 założyła Institut Femmes Entrepreneurs. Jako reprezentantka Republiki Haiti zasiadała w wielu ciałach międzynarodowych, m.in. w Organizacji Państw Amerykańskich (OAS), wielokrotnie poruszała na forum publicznym kwestie biedy, praw kobiet i pracę dzieci na Haiti. Studiowała marketing i komunikację w Fashion Institute of Technology w Nowym Jorku oraz w Centre d'Etudes littéraires et scientifiques CELSA Sorbonne w Paryżu, a także międzynarodową politykę publiczną i rozwój międzynarodowy na John Hopkins University w Baltimore. Córka czalczyków, Agathy Belneau i Sylvaina Benoîta. Podczas pobytu w Polsce do swojego nazwiska dołączyła polską wersję nazwiska swojej matki: Belnowski.

KATARZYNA CZECZOT

Ur. w 1979 roku, historyczka literatury. Pracuje w Instytucie Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, w Pracowni Literatury Romantyzmu oraz w zespole Literatura i Gender. Jej zainteresowania naukowe obejmują przedstawienia obłędu w kulturze europejskiej od XIX do XXI wieku, kulturowe konteksty psychiatrii oraz krytykę feministyczną. Autorka licznych artykułów poświęconych literaturze romantycznej i współczesnej. Wykładowczyni na Gender Studies IBL PAN i współredaktorka publikacji *Encyklopedia gender. Płeć w kulturze* (2014).

BARBARA KAJA KANIEWSKA

Ur. w 1983 roku, operatorka filmowa i scenarzystka. Przez wiele lat tworzyła dokumenty filmowe i fotograficzne, podróżując po krajach rozwijających się w Afryce Wschodniej, Azji i Ameryce Środkowej. Obecnie koncentruje się na filmie. Pracuje jako operatorka filmowa głównie z artystami sztuk wizualnych, tworząc formy eksperymentalne na pograniczu filmu i sztuki. Jako scenarzystka pisze scenariusze do filmów fabularnych. Mieszka i pracuje w Warszawie.

MAGDALENA MOSKALEWICZ

Ur. w 1984 roku w Warszawie, historyczka sztuki, krytyczka i kuratorka. Obecnie *visiting professor* Międzynarodowych Historii Sztuki na Uniwersytecie Carnegie Mellon w Pitsburgu. W latach 2012–2015 pracowała w Museum of Modern Art w Nowym Jorku, gdzie kierowała grupą badawczą zajmującą się sztuką powojenną z Europy Środkowo-Wschodniej w ramach globalnej inicjatywy muzeum o nazwie C-MAP, a także współredagowała jej publikację internetową „post”. Wcześniej redaktorka naczelna magazynu „Arteon”. W Instytucie Historii Sztuki Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu obroniła doktorat o eksperymentalach z malarstwem w Polsce w latach sześćdziesiątych XX wieku. Stypendystka Andrew W. Mellon Foundation, Fundacji Kościuszkowskiej, Fundacji UAM oraz Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego RP. W swojej praktyce badawczej i kuratorskiej interesuje się problematyką lokalnych narracji historyczno-artystycznych oraz kwestią reprezentacji tożsamości poprzez sztukę.

PAWEŁ PASSINI

Ur. w 1977 roku, twórca teatralny, ukończył Wydział Reżyserii Akademii Teatralnej w Warszawie. Uczestnik Akademii Praktyk Teatralnych w teatrze Gardzienice (jednej z najsłynniejszych grup teatralnych tzw. teatru antropologicznego). Twórca i dyrektor neTTtheatre — pierwszego internetowego teatru na świecie — oraz jeden z założycieli Stowarzyszenia Teatralnego Chorea (wcześniej Orkiestra Antyczna). Wyreżyserował ponad 30 spektakli w wielu teatrach w Polsce i za

granicą, m.in. nową inscenizację *Halki* w Teatrze Wielkim w Poznaniu, która miała premierę w czerwcu 2015. Jest laureatem kilku międzynarodowych nagród, m.in. Nagrody Herald Angel i Total Theatre za spektakl *Turandot* na Fringe Festival w Edynburgu (2011).

WERONIKA PELCZYŃSKA

Ur. w 1985 roku, niezależna choreografka i tancerka. Absolwentka Eksperymentalnej Akademii Tańca Współczesnego SEAD w Salzburgu oraz Politechniki Warszawskiej. Stypendystka programu DanceWEB 2013 (ImPulsTanz, Wiedeń) oraz programu Carte Blanche 2013 (Modul-Dance, Słowenia). Jako tancerka i performerka współpracowała z zespołami w Polsce, Niemczech, Austrii, Francji i Chorwacji. Od 2011 roku prowadzi indywidualne i kolektywne projekty artystyczne. Współpracowała przy realizacjach Komuny Warszawa, a także w ramach programu Stary Browar Nowy Taniec w Poznaniu. Przygotowuje choreografię i ruch sceniczny dla teatrów dramatycznych i do filmów. Interesuje ją praca na pograniczu różnych obszarów sztuki. Choreografię traktuje jako narzędzie w budowaniu komunikacji pomiędzy widzem a performerem. Ciało jest dla niej obiektem kreacji, świadomej manipulacji i samodoskonalenia. Członkini Centrum w Ruchu — zrzeszenia choreografów i performerów z siedzibą w Warszawie.

COLETTE ARMENTA PÉRODIN

Ur. w 1958 roku w Port-au-Prince, ukończyła studia w zakresie strategii rozwoju kultury i zarządzania sztuką (DESS) na Uniwersytecie w Awinionie. Od wielu lat jest członkinią Fondation Culture Création w Port-au-Prince, którą współzałożyła, i gdzie pełni funkcję dyrektora wykonawczego. Jest odpowiedzialna za zainicjowany przez tę fundację w 2003 roku projekt *Edukacja poprzez sztukę*. Autorka raportu *Les Manifestations culturelles: enjeux et retombées dans la ville*, który przedstawiła na Uniwersytecie w Awinionie (2002), zajmowała się również dokumentacją prac haitańskich artystów, takich jak Jean-René Jérôme, Ludovic Booz, Gesner Armand,

Hilda Williams i Bernard Séjourné (*L'artiste et son œuvre*, 1992–2000). Autorka artykułu *Festival et rituel: le rara dans l'impasse* opublikowanego we francuskim czasopiśmie „Lettre du réseau de la Formation Internationale Culture” (2001) i w haitańskim „Revue Rencontre” (2003).

KACPER POBŁOCKI

Ur. w 1980 roku, antropolog, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz w Centrum Europejskich Studiów Regionalnych i Lokalnych na Uniwersytecie Warszawskim. Absolwent University College w Utrechcie i Central European University oraz Center for Place, Culture and Politics przy Uniwersytecie Miejskim w Nowym Jorku (CUNY). Interesuje się historyczną analizą nierównomiernego rozwoju i nieokcydentalną analizą porównawczą związku między urbanizacją a rozwojem kapitalizmu. Publikował teksty m.in. w „Critique of Anthropology”, „Polish Sociological Review” i „Focaal Journal of Global and Historical Anthropology”. Jest współautorem podręcznika dla miejskich aktywistów *Anty-bezradnik przestrzenny: prawo do miasta w działaniu* (2013) oraz autorem książki *Kapitalizm. Historia krótkiego trwania* (2016).

WASLY SIMON

Ur. w 1995 roku w Cazale, gdzie nadal mieszka. Jest drugim dzieckiem w wielodzietnej rodzinie, ma pięcioro rodzeństwa. Uczy się w ostatniej klasie liceum im. Jérémie Eliażera w Cazale. Po skończeniu nauki chciałby studiować prawo, komunikację i dyplomację.

TREVOR SMITH

Ur. w 1964 roku, kurator Czasu Teraźniejszego w Peabody Essex Museum w Salem, Massachussets. Kieruje tam międzywydziałowym zespołem, który we współpracy z artystami, bada kreatywność i zmiany kulturowe powstające na styku różnych kultur, dyscyplin i technologii. Studiował na University of British Columbia w Kanadzie, kurator w muzeach w Kanadzie, Australii i w Stanach Zjednoczonych. Zrealizował w Peabody

Essex Museum wystawy takich artystów jak: Céleste Boursier-Mougenot, Candice Breitz, Nick Cave, Peter Hutton, Michael Lin, Susan Philipsz, Jo Ratcliffe czy Charles Sandison. Do jego wcześniejszych projektów należą: *Singapore Biennale 2011: Open House*, *Martin Creed: Feelings* (CCS Bard), *Andrea Zittel: Critical Space* (w New Museum i Contemporary Art Museum w Houston) oraz *The Divine Comedy: Francisco Goya, Buster Keaton, and William Kentridge* (Art Gallery of Western Australia, Perth).

MICHEL-ROLPH TROUILLOT

(1949–2012), haitański antropolog, profesor antropologii i nauk społecznych University of Chicago. Uczył się w Petit Séminaire Collège Saint-Martial, potem w École Normale Supérieure w Port-au-Prince, doktorat obronił na John Hopkins University w Baltimore. W 1968 roku, jeszcze jako student, z powodu represji dyktatury Duvalierów wyemigrował do Nowego Jorku. Jego pierwsza książka *Ti difè boulè sou istoua Ayiti* o początkach rewolucji haitańskiej ukazała się w roku 1977. W 2011 uhonorowany nagrodą Frantza Fanona za życiowe osiągnięcia, przyznawaną przez Karaibskie Stowarzyszenie Filozoficzne. Université Caraïbe Press przygotowało wybór jego najważniejszych publikacji (2012). Wyłania się z nich wizja nauk społecznych i antropologii, wykorzystujących wiedzę historyczną i badania doświadczeń społeczności karaibskiej. Jego najważniejsze dzieła to: *Peasants and Capital: Dominica in the World Economy* (1988); *Haiti: State against Nation. The Origins and Legacy of Duvalierism* (1990); *Silencing the Past: Power and the Production of History* (1995); *Global Transformations: Anthropology and the Modern World* (2003).

GRZEGORZ WIERUS

Ur. w 1978 roku, od 2012 roku dyrygent w Teatrze Wielkim w Poznaniu, w którym był autorem kilku premier operowych i baletowych. Regularnie dyryguje m.in. dziełami Igora Strawieńskiego, Maurice'a Ravela, Giuseppe Verdiego, Stanisława Moniuszki i Piotra Czajkowskiego. W Warszawskiej Operze Kameralnej poprowadził premierę *Siedmiu grzechów głównych* Kurta Weilla (2015). Wcześniej związany m.in. z Orkiestrą

Symfoniczną Filharmonii Łódzkiej. Stale współpracuje z zespołem muzyki współczesnej Ensemble Nostris Temporis z Kijowa, ukraińską grupą specjalizującą się w muzyce nowej. Znaczącą część jego działalności poświęcona jest projektom związanym z muzyką współczesną i alternatywną oraz różnymi formami teatru muzycznego. Zrealizował m.in. przedstawienia *Solaris Electronic Opera* na festiwalu Malta w Poznaniu (2007), *Haendel/Nepelski Giulio Cesare* na Festiwalu Iubilai Cantus w Nowym Sączu (2009) i *Oratorium Dance Project* we współpracy z Teatrem Chorea z Łodzi (2012). Zaangażowany także w liczne przedsięwzięcia z udziałem muzyków-amatorów oraz w muzyczną działalność popularyzatorską.

BERNADETTE STELA WILLIAMS

Ur. w Port-au-Prince na Haiti w 1983 roku. Po ukończeniu szkoły muzycznej St. Trinité w roku 1997 wstąpiła do orkiestry filharmonicznej St. Trinité w Port-au-Prince, a dwa lata później zaczęła pracować w szkole jako nauczycielka wiolonczeli i bibliotekarka. W 2002 roku została dyrektorką sekcji wiolonczeli. Zajmuje się m.in. koordynacją corocznej trasy koncertowej chóru chłopięcego i zespołu kameralnego po Stanach Zjednoczonych, w której sama również występuje. W latach 2009–2013 we współpracy z Organizacją Państw Amerykańskich (OAS) prowadziła program El Sistema skierowany do młodzieży z zaniedbanych dzielnic Port-au-Prince. W swojej działalności skupia się na promowaniu muzyki klasycznej na Haiti i wspieraniu zdolnej młodzieży poprzez tworzenie centrów muzycznych na haitańskiej prowincji. Na Université Épisopale d'Haiti ukończyła studia z zakresu biznesu i księgowości.

UCZESTNICY PROJEKTU NA HAITI

SCENARIUSZ I REŻYSERIA

C.T. Jasper i Joanna Malinowska we współpracy z Magdaleną Moskalewicz

OPERA POZNAŃSKA

Soliści

SOPRAN, HALKA

Monika Mych-Nowicka

TENOR, JONTEK

Piotr Friebe

BARYTON, STOLNIK/DZIEMBA

Andrzej Ogórkiewicz

SOPRAN, ZOFIA

Natalia Puczniewska

BARYTON, JANUSZ

Julian Kuczyński

DYRYGENT

Grzegorz Wierus

REŻYSERIA

Paweł Passini

CHOREOGRAFIA

Weronika Pelczyńska

KOORDYNACJA ARTYSTYCZNA

Renata Borowska-Juszczynska,
dyrektor Opery Poznańskiej

KOORDYNACJA PROJEKTU

Robert Szczepański, zastępca dyrektora
Opery Poznańskiej

MAKE-UP

Anna Hampelska

ORKIESTRA FILHARMONICZNA ST. TRINITÉ, PORT-AU-PRINCE, HAITI

KOORDYNACJA ARTYSTYCZNA

Bernadette Stela Williams

PIERWSZE SKRZYPCE

Guerlyn Esperance, Thara Norde,
Gerline Joseph Riard, Sindy Etienne

DRUGIE SKRZYPCE

Jessica Metellus, Anne Ludia Louigene

ALTÓWKI

Rolande Dha Jean, Jovanny Payen

WIOLONCZELE

Bernadette Stela Williams, Joanne Jean
Pierre

KONTRABAS

Fabienne Paul

OBÓJ

Frantzdy Monteau

FLETY

Théophile Joseph, Deborah Etienne

KLARNETY

Kerline Philogene, Jacques Anderson
Bernier

FAGOTY

Dimy Samuel Joseph

WALTORNIA

Peterson Allah

TRĄBKA

David Saintilus

PUZON

Leone Saincyr

PERKUSJA

Joisil Benisson

TANCERZE Z CAZALE

KOORDYNACJA

Wilso Annulyse, Wasly Simon

TANCERZE

Wilso Annulyse, Christéne Annulyse,
Alex Belfort, Rose Darline Cajuste,
Todline Louis Charles, Yonel Charles,
Theresa Christelie Cinéus, Bebyram
Démas, Johana Frénaud, Josue Haraus,
Djenisca Josaphiat, Stéphanie Lavaud,
Emmanuela Levaud, Elisca Moles,
Joseph Ronald, Wasly Simon, Biclina
Valmont, Mervilus Viterson

EKIPA FILMOWA

ZDJĘCIA

Barbara Kaja Kaniewska, Mateusz Golis

DŹWIĘK

Kamil Radziszewski, Marcin Popławski

ASYSTENT KAMERY

Bartosz Górka

FOTOGRAF

Damas Porcena (Dams)

KOORDYNACJA

Joanna Waško, Magdalena Moskalewicz

PODZIĘKOWANIA

Artyści, kuratorka oraz Zachęta —
Narodowa Galeria Sztuki dziękują
wszystkim osobom prywatnym
i instytucjom, które przyczyniły się
do realizacji projektu:

Paweł Adamek
Ronald Asmar i Romain Jordan
Patrick Audant
Beverly Allan
Joseph Robinson Belneau
Géri Benoît
Edgar Benoît
Sarah Braman
Suzanne Butler
ojciec David César
Tomasz Chmal
Joseph Erick Eliazaire
I-Huei Go
Phil Grauer
Josephine Hemsing i Dan Cameron
Paweł Ignaczak
Ilya i Emilia Kabakov
Józef Kwaterko
Robert Limontas
Andrzej Malejko
Gosia Moskalewicz
Agnieszka Napierała
Colette Armenta Pérodin
Dushko Petrovich
ojciec Jeancius Pierre Louis
Barbara Polla
Bartek Remisko
ojciec Pascal Renoncourt
Bertrand Roy
Stanisław Rybarczyk
Sebastian Rypson
Mark Shetabi
Agata Smoczyńska
Filipe de Sousa
Hester Stinnett
Robert T. Stroker
Salim Succar
Agata Szynkielewska
Jude Tallichet
Chris Vroom
Grzegorz Wąsiewski
Wallace Whitney
Bernadette Stela Williams
Zofia Pinchinat-Witucka
Katie Zaeh

Analix Forever, Genewa i Paryż
Galeria Canada, Nowy Jork
Galeria Le Guern, Warszawa
Fondation Culture Création,
Port-au-Prince
Fundacja Polska-Haiti, Warszawa
Instytut Kultury Polskiej, Nowy Jork
Instytut Polski w Rzymie
Kościuszko Foundation, Nowy Jork
Orkiestra Filharmoniczna St. Trinité,
Port-au-Prince
Biuro dziekana i zastępcy rektora
Wydziału Artystycznego, Temple
University, Filadelfia
Towarzystwo Zachęty Sztuk Pięknych,
Warszawa

KSIĄŻKA

Halka/Haiti 18°48'05"N 72°23'01"W
C.T. Jasper i Joanna Malinowska

pod redakcją Magdaleny Moskalewicz
projekt graficzny: Project Projects

koordynacja wydawnicza: Dorota Karaszewska
tłumaczenia z języka angielskiego:
Izabela Suchan, Katarzyna Bojarska
redakcja: Jolanta Pieńkos
opracowanie zdjęć: Bloor

druk: Argraf, Warszawa

ISBN 978-83-64714-34-4

© Zachęta — Narodowa Galeria Sztuki,
Warszawa 2016

Eseje Géri Benoît, Katarzyny Czeczot, Magdaleny Moskalewicz, Kacpra Pobłockiego, Michel-Rolpha Trouillota, rozmowa z Joanną Malinowską i C.T. Jasperem przeprowadzona przez Trevora Smitha, wypowiedzi Barbary Kai Kaniewskiej, Weroniki Pelczyńskiej i Grzegorza Wierusa oraz projekt graficzny i wszystkie zdjęcia dostępne na licencji Creative Commons: Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 3.0 Polska

© 1995 Esej Michel-Rolpha Trouillota *Historia nie do pomyslenia...* opublikowany za zgodą Beacon Press, przedruk z: Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History* Boston, Beacon Press, 1995; zgoda na przedruk za pośrednictwem Copyright Clearance Center, Inc.

Fragmety libretta *Halki* pochodzą z wydania: *Halka, Opera w IV aktach*, słowa Włodzimierza Wolskiego, muzyka Stanisława Moniuszki, układ sceniczny Leona Schillera, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1952

fotografie:

Bartosz Górka: 184, 185
Barbara Kaja Kaniewska: 182–183, 210 po lewej, 210 po prawej, 212
Joanna Malinowska: 126–127, 134–135, 140–141, 194 góra, 201 góra, 205 góra, 208 dół, 211 dół
Magdalena Moskalewicz: 129, 131, 135
Damas Porcena (Dams), Haiti: 186–187, 188–189, 190–191, 192–193, 194 dół, 195 góra, 196–197, 198–199, 200, 202–203, 204, 206–207, 208 góra, 209 dół

Zachęta — Narodowa Galeria Sztuki dołożyła wszelkich starań w celu ustalenia autorskich praw majątkowych. W razie nieuwzględnienia jakichkolwiek z nich prosimy o kontakt: zacheta.art.pl.

Pierwsze wydanie książki w języku angielskim towarzyszyło wystawie w Pawilonie Polskim na 56 Międzynarodowej Wystawie Sztuki w Wenecji — la Biennale di Venezia, 2015

Niniejsze wydanie książki jest częścią wystawy *Podróżnicy. Doświadczenie wędrówki w nowej sztuce z Europy Środkowo-Wschodniej*, której kuratorką jest Magdalena Moskalewicz

WYSTAWA

*Podróżnicy. Doświadczenie
wędrowki w nowej sztuce z Europy
Środkowo-Wschodniej*
14 maja–21 sierpnia 2016

Zachęta — Narodowa Galeria Sztuki
00-916 Warszawa
pl. Małachowskiego 3
zacheta.art.pl
DYREKTORKA
Hanna Wróblewska

ARTYŚCI BIORĄCY UDZIAŁ W WYSTAWIE

Adéla Babanová
Daniel Baker
Olga Czernyszewa
Wojciech Gilewicz
Pravdoliub Ivanov
C.T. Jasper i Joanna Malinowska
Irina Korina
Taus Makhacheva
Porter McCray
Alban Muja
Ilona Németh i Jonathan Ravasz
Roman Ondak
Timea Anita Oravec
Adrian Paci
Vesna Pavlović
Dushko Petrovich
Janek Simon
Radek Szlaga i Honza Zamojski
Maja Vukoje
Sislej Xhafa

KURATORKA

Magdalena Moskalewicz

WSPÓŁPRACA

Magdalena Komornicka

ARCHITEKTURA WYSTAWY

Paulina Tyro-Niezgoda

REALIZACJA WYSTAWY

Anna Muszyńska i zespół

PROGRAM EDUKACYJNY

Anna Zdzieborska

PROGRAM FILMOWY

Stanisław Welbel

partnerzy wystawy:

austriackie forum kultury ^{www}



sponsor wernisażu wystawy:

Freixenet

patroni medialni wystawy:

PODRÓŻE

STOLICA
WARSZAWSKI MAGAZYN ILLUSTRACJI

artinfo.pl





