

*Praca pamięci i historii*



Bogumił Jewsiewicki

*Praca pamięci i historii*

Studia z antropologii historycznej pamięci

Redakcja naukowa

Izabela Skórzyńska, Maciej Forycki, Maciej Bugajewski



Poznań 2016

© Copyright by Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,  
Instytut Historii UAM, Poznań 2016  
© Copyright by Bogumił Jewsiewicki, 2016

RECENZENT  
dr hab. Bartosz Korzeniewski prof. UAM

REDAKCJA  
Wioletta Sytek

PROJEKT OKŁADKI  
Piotr Namiota

Na okładce wykorzystano pracę Tshibumba Kanda Matulu, *Kolonia belgijska (Colonie belge)*, Lubumbashi, DRK, 1973, z kolekcji B. Jewsiewickiego i za jego zgodą.

SKŁAD  
Małgorzata Nowacka

ISBN 978-83-65663-12-2

Instytut Historii UAM  
ul. Umultowska 89 D  
61-614 Poznań  
tel. 61 829 14 64  
e-mail: [history@amu.edu.pl](mailto:history@amu.edu.pl)  
[www.historia.amu.edu.pl](http://www.historia.amu.edu.pl)

DRUK  
Zakład Graficzny UAM  
ul. Wieniawskiego 1  
61-712 Poznań

Pamięci moich Mistrzów i Przyjaciół

*Bohdana Baranowskiego, Jerzego Topolskiego  
i Dwidka Zakrzewskiego*

tom ten poświęcam



# Spis treści

Nieodmiennie w kierunku światów wykluczonych. Z biografii naukowej Bogumiła Jewsiewickiego (Izabela Skórzyńska, Maciej Forycki) . . . . .	9
Nieobecność i obietnica. Antropologia pamięci Bogumiła Jewsiewickiego (Maciej Bugajewski) . . . . .	19
<b>Część I</b>	
<b>(Z)rozumieć pamięć</b>	
Doświadczenie, pamięć, wyobrażenia społeczne (tłum. Maciej Bugajewski) . . . . .	27
Śmierć czasu, narodziny pluralizmu czasów a historia (tłum. Maciej Bugajewski) . . . . .	37
Kto ustanawia wydarzenie (tłum. Magdalena Heruday-Kiełczewska) . . . . .	53
<b>Część II</b>	
<b>Obywatele świadkowie</b>	
Świadectwo i tożsamość (tłum. Magdalena Heruday-Kiełczewska) . . . . .	73
Globalny język lokalnych świadków (tłum. Maciej Forycki) . . . . .	91
<b>Część III</b>	
<b>(Nie)pamięć niewolnictwa</b>	
Praca pamięci handlu niewolnikami i niewolnictwa (tłum. Maria Solarska) . . . . .	103
Praca zapomnienia handlu niewolnikami i niewolnictwa (tłum. Izabela Skórzyńska) . . . . .	119
Pamięć historyczna i reprezentacje nowych narodów w Afryce (tłum. Maciej Sawicki) . . . . .	129
<b>Część IV</b>	
<b>Z antropologii historycznej pamięci Konga</b>	
Mieszkając w Kinszasie. Między kolonialną modernizacją a globalizacją (tłum. Maciej Sawicki) . . . . .	145
Wiek malarstwa w Kongu. Obraz, pamięć, doświadczenie i wiedza (tłum. Maciej Sawicki) . . . . .	163
Sammy Baloji. Fotograf nieobecności (tłum. Tomasz Falkowski) . . . . .	185
Postpiśmienna twórczość w miejskim Kongu (tłum. Małgorzata Praczyk) . . . . .	201
<b>Życiorys naukowy Bogumiła Jewsiewickiego</b> . . . . .	221
<b>Bibliografia najważniejszych publikacji naukowych Bogumiła Jewsiewickiego</b>	225





## Nieodmiennie w kierunku światów wykluczonych. Z biografii naukowej Bogumiła Jewsiewickiego

Jest połowa września 2006 roku. W pełnej po brzegi auli Uniwersytetu w Bukareszcie zgromadziło się – nie licząc miejscowych osobistości, kadry akademickiej, doktorantów i studentów – z górą osiemdziesięciu naukowców reprezentujących trzydzieści państw z trzech kontynentów. Do stolicy Rumunii przybyli między innymi z Kanady, Brazylii, Konga, Niemiec, Haiti, Reunionu, Izraela, Tunezji, Bułgarii, Węgier, Ukrainy i Polski, na wezwanie swojego Przyjaciela i Mistrza, naukowego współpracownika i polemisty, aby – jak głosił zaproponowany przezeń temat Kongresu – dać świadectwo „Doświadczeń i pamięci, dzieląc się po francusku różnorodnością świata” („Expériences et mémoire. Partager en français la diversité du monde”).

Zgromadzenie w bukareszteńskiej auli uniwersyteckiej było uroczystym antraktem między kolejnymi sesjami obrad Kongresu. Jego uczestnicy przybyli tu niczym kibice zwycięskiej drużyny, którzy smakując zwycięstwo, czują jedność i braterstwo. Triumfem było to, że pomimo odmienności światopoglądów, wyznawanych religii, krajów pochodzenia czy kolorów skóry potrafili sprostać wyzwaniu. Wielu pracowało nad tym od lat, młodszy zaś podzielali zastany zapal, kreśląc odważne plany na przyszłość. Umieli dzielić ze wspólnotą (to jest zarówno dawać, jak przyjmować) swoistość własnych doświadczeń, odmienną pamięć. A przy tym czynić to w języku, który charakteryzuje osobliwa cecha transmisji wartości uniwersalnych, najbardziej człowieczych. Sukcesem było już samo spotkanie tych humanistów, spośród których wielu przecież ledwie od niedawna oddychało powietrzem czystszy, postkolonialnym czy postkomunistycznym. Zwycięstwem był udany spiszek przeciw tej współczesnej wieży Babel, skutkujący zdolnością porozumiewania się, umiejętnością tyleż potrzebną, co bezcenną.

Zebrali się w tym audytorium, aby cieszyć się chwilą triumfu, gdy ich lider, Bogumił Jewsiewicki, odbierał tytuł doktora honoris causa bukareszteńskiej uczelni. Trudno wyobrazić sobie lepsze miejsce i czas dla świętowania jego dorobku naukowego, wysiłku organizacyjnego oraz zdolności jednoczenia tak różnych i odległych światów, z jakich pochodzili. Nie czuli się tu przecież obco ani francuska doktorantka, ani profesorowie z Brazylii i z Węgier, ani też delegacja naukowców kongijskich. Odnajdywali bowiem w Rumunii – kra-

inie antycznych Daków i bohaterskich mieszkańców Timișoary, ziemi chłopskiej biedy i romskiego wykluczenia, w stołecznym Paryżu nad Dymbowicą – ślady własnych tożsamości. Niejeden odkrywał też ze zdumieniem wcale silne relacje postkomunistycznego Wschodu, mówiącego językiem Zachodu, a przesiąkniętego doświadczeniem krzywdy Południa – ów żywy świat, będący jakby syntezą tekstów Bogumiła Jewsiewickiego. Doświadczany czas rumuńskiej transformacji, odchodzenia od niedawnej izolacji i powrotu do wspólnoty też był w tym kontekście bardzo znamienity.

Jeśli przypominamy tutaj tę uroczystość, to nie dlatego, aby wyeksponować fakt zdobycia przez Bogumiła Jewsiewickiego najzaszczytniejszego z laurów, które otrzymać może naukowiec. On jest człowiekiem skromnym i taki zabieg nie przypadłby mu do gustu. Chodzi natomiast o to, aby oddać w jednym obrazie zarazem specyfikę jego drogi życiowej, aktywności naukowej i człowieczego postępowania. Wbrew pozorom nie jest to zadanie trudne, bowiem w swej istocie sprowadza się ono do tej ekumeny, którą jest wymiana z innymi w skali globalnej, świecie, który został jedynie pomniejszony do amfiteatru.

W minionych dziesięcioleciach takich sal konferencyjnych było dzięki Bogumiłowi Jewsiewickiemu bardzo wiele. Organizował dziesiątki spotkań naukowych w Afryce, gdzie także zupełnie niedawno uhonorowany został doktoratem honoris causa, w Europie i Ameryce. Zapraszał na nie tak najwybitniejszych spośród Mistrzów, jak i – a może zwłaszcza – młodych adeptów. Gdybyż liczby mogły dać świadectwo za każdego, kto w nich uczestniczył i z czym na nie przybywał! Są jednak tylko banalnym odzwierciedleniem dokonań znamienitych: jakiejs ćwierci tysiąca wystąpień jego samego, dobrej setki zorganizowanych przezeń konferencji, seminariów i warsztatów badawczych czy kilkudziesięciu doktoratów pisanych pod jego opieką. Jeśli podobne wyliczenia mają wpływać na wyobraźnię, to wśród tych, którzy nie mieli okazji zobaczyć go w działaniu, może powstać niesłusznie mniemanie o figurze Klasyka perorującego *ex cathedra*. Nic bardziej mylnego. Przez całe lata zamiast za pulpitem przewodniczącego obrad wolał stać za kamerą, która je nagrywała, aby jak najszybciej trafiły do jeszcze szerszego, cyfrowego obiegu. On – najważniejszy organizator, stawał się w ten sposób pierwszym sługą deliberującego gremium.

Jedno z kanadyjskich kolokwiów zorganizowanych przez Bogumiła Jewsiewickiego wypadło podczas trwającego właśnie w Québecu karnawału. Gdy prezentacje i dyskusje dobiegły końca, mentor i gospodarz spotkania zerwał się do sprzątnięcia sali konferencyjnej, nawołując, aby młodzi nie tracili czasu, aby poszli oglądać zasypane śniegiem aż po dachy miasto, by świętować. Ale także by obserwować dany im właśnie świat, by rozumieć innych w ich inności i podobieństwach, by „wyjść w teren”. Mistrz chciał wyręczyć adeptów, by doświadczali RAZEM tego, co jest im właśnie dane.

Bogumił Jewsiewicki to Autorytet przyciągający swą wzorowo otwartą postawą wobec innych, na przykład od wielu lat organizujący na bardzo

dużą skalę pomoc stypendialną dla młodych humanistów z Afryki i Europy Środkowo-Wschodniej. Zważmy, że mając już niekwestionowaną pozycję w świecie naukowym – w tym przypadku „świecie” nie jest figurą retoryczną – i możliwość swobodnego, globalnego dobierania sobie uczniów (czyli także przyszłych współpracowników), pozostał wierny własnym ideałom i osobistym autorytetom. A te prowadziły go nieodmiennie w kierunku światów wykluczonych. Wśród jego doktorantów wyjątkowe miejsce zajmują – dzięki instytucjonalnym powiązaniom, które inspirował – młodzi intelektualiści pochodzenia kongijskiego, haitańskiego, rumuńskiego, mołdawskiego czy ukraińskiego.

Wierność ideałom, owa stała tendencja Bogumiła Jewsiewickiego sięgania po światy wykluczonych, by tam szukać partnerów do globalnej rozmowy na temat lokalnych historii i pamięci, historii, których świat dotąd nie słyszał, ma swoje źródła w doświadczeniach własnych Profesora.

Urodzony w roku 1942 w Wilnie, podzielił wraz z rodziną wszystkie konsekwencje wojny, poczynając od utraty małej ojczyzny, poprzez konieczność odbudowy życia w nowym miejscu, aż po ograniczenia wolności w pierwszych dziesięcioleciach komunistycznego państwa<sup>1</sup>. W Łodzi, w której mieszkał po wojnie wraz z rodzicami, ukończył najpierw etnologię (1964), by cztery lata później obronić pod kierunkiem Bohdana Baranowskiego doktorat z zakresu historii (1968). W czasie studiów obok obowiązkowego języka rosyjskiego uczył się także francuskiego, co, jak mówił w wywiadzie opublikowanym na łamach „Kultury Współczesnej”, było w drugiej połowie lat 50. XX wieku w Polsce zajęciem „mało użytecznym, a czasami wręcz ryzykownym”<sup>2</sup>. Studia etnologiczne na Uniwersytecie Łódzkim określiły jego zainteresowania badawcze dotyczące sztuki ludowej (w późniejszym okresie były to pogłębione studia sztuki kongijskiej), kultury Buriatów azjatyckich (w roku 1967 prowadził badania terenowe na Syberii wraz z grupą buriackich etnologów<sup>3</sup>), a w Kongu, gdzie trafił w roku 1968, historii życia i dokumentów osobistych (*récits de vie*), po które sięgnął na początku lat 70., wspominając lekturę prac Józefa Chałasińskiego na temat młodego pokolenia polskich chłopów i robotników<sup>4</sup>:

Wtedy też [mówił w rozmowie z Kornelią Kończal] przypomniałem sobie lektury Chałasińskiego i uświadomiłem sobie to, że Lubumbashi ze swoją silną klasą robotniczą, prawdziwą, istniejącą od pokoleń, jest miejscem szczególnie „predysponowa-

<sup>1</sup> Szerzej: Bogumil Jewsiewicki. *Livre 1: Histoire familiale et études en Pologne: premiers contacts avec les images*, <https://www.anthropologie-societes.ant.ulaval.ca/bogumil-jewsiewicki-livre-1-histoire-familiale-et-etudes-en-pologne-premiers-contacts-avec-les> [dostęp 09.09.2016].

<sup>2</sup> Porównawcza historia pamięci, z profesorem Bogumiłem Jewsiewickim rozmawia Kornelia Kończal, „Kultura Współczesna” 2014/4, s. 157-158.

<sup>3</sup> Tamże, s. 158. Szerzej: Bogumil Jewsiewicki. *Livre 2: L'enchaînement des hasards: du lac Baïkal au Congo*, <https://www.anthropologie-societes.ant.ulaval.ca/bogumil-jewsiewicki-livre-2-lenchaînement-des-hasards-du-lac-baïkal-au-congo> [dostęp 09.09.2016].

<sup>4</sup> Porównawcza historia pamięci, dz. cyt., s. 157.

nym” do zbierania relacji. Udało mi się przekonać studentów do pisania prac magisterskich opartych na analizie *récits de vie*<sup>5</sup>.

Sięgając po historie życia kongijskich robotników, zarówno Bogumił Jewsiewicki, jak i jego studenci wsłuchali się w mowę tych, których głos był dotąd niesłyszalny, wpisując się w postkolonialny nurt historii emancypacyjnej<sup>6</sup>. Tę wrażliwość na podobieństwa w różnicy, podobnie jak na los wykluczonych czy zmarginalizowanych, udowodniał jeszcze wiele razy. Między innymi w roku 2013, jako uczestnik debaty na temat projektu społeczno-artystycznego „Ceglorz” Teatru Ósmego Dnia<sup>7</sup> w Poznaniu, projektu, u źródeł którego legły relacje robotników poznańskich Zakładów im. Hipolita Cegielskiego (dziś Zakłady podzielone są na spółki, a liczbę pracowników drastycznie zredukowano) zebrane przez aktorów Teatru, mówił:

To bowiem, co „teraz”, w chwili utraty, jest dla nich ważne, to w pierwszym rzędzie potrzeba odzyskania utraconej dumy, odzyskania szacunku innych, szacunku dla robotnika, bohatera, dla tego, który w społeczeństwie przemysłowym jest tym, który martwą materię przekształca w użyteczne rzeczy, który przekształca martwą materię w życie. Dlatego słuchając tokarzy, operatorów obrabiarek, słyszymy w ich wypowiedziach tę dumę kogoś, kto martwe przekształca w żywe, kogoś, kto ma osobisty, personalny kontakt z tym, co robi, kto mówi, jak to miało miejsce w spektaklu: „Ja ją lepiej rozumiałem [maszynę – I.S.] niż własną żonę”. To są bardzo typowe, symboliczne zwroty, typowe dla nowej funkcji rozmówców, dla ich roli świadka. Świadka świata, którego, powtórzmy raz jeszcze, już nie ma, który możemy poznawać, emancypować, wyłącznie dlatego, że są wśród nas ci, którzy mogą dać świadectwo jego istnienia w przeszłości<sup>8</sup>.

W niniejszej książce są to między innymi odwołania do historii pańszczyzny w kontekście pamięci niewolnictwa i handlu niewolnikami, w tym pracy niewolniczej.

Te z początku tylko przeczuwane paralele między światem postkolonialnym z figurą niewolnika a postkomunistycznym z figurą robotnika rolnego czy przemysłowego, obu pozbawionych wolności i godności w systemach totalitarnych, legły już wkrótce u podstaw licznych projektów badawczych, inicjatyw stypendialnych i praktyk dydaktycznych Bogumiła Jewsiewickiego – jednych ukierunkowanych na badanie, a innych na emancypację badaczy z Afryki i Europy Środkowo-Wschodniej. Pod koniec lat 80. Jewsiewicki zo-

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Bogumil Jewsiewicki. *Livre 3: Historien, archiviste-témoin et collectionneur d'art : réflexions sur la construction de l'histoire coloniale congolaise*, <https://www.anthropologie-societes.ant.ulaval.ca/bogumil-jewsiewicki-livre-3-historien-archiviste-temoin-et-collectionneur-dart-reflexions-sur-la> [dostęp 09.09.2016].

<sup>7</sup> „Ceglorz”, realizacja projektu: Teatr Ósmego Dnia przy współpracy Inicjatywy Pracowniczej przy HCP. Premiera 25 i 26 czerwca 2013, Hala W7 HCP.

<sup>8</sup> *Świadectwo Teatru. Projekt „Ceglorz” Teatru Ósmego Dnia. Debata: Robotnik. Świadek. Świadectwo. O emancypacyjnych funkcjach historii mówionych*, „Sensus Historiae. Studia interdyscyplinarne”, 2014/4, s. 141-142.

stał stypendystą waszyngtońskiego Centrum Woodrowa Wilsona, gdzie spotkał badaczy z całego świata, także z Polski, i gdzie w toku licznych rozmów, wymiany wiedzy i doświadczeń badawczych pojawiła się idea studiów porównawczych „dotyczących reakcji społecznych na systemy autorytarne w państwach bloku sowieckiego i krajach postkolonialnych”<sup>9</sup>. Studia komparatystyczne, o których mowa, zaowocowały jeszcze w latach 80. pierwszymi międzynarodowymi konferencjami, aby w roku 1989 przybrać postać długofalowego projektu, w ramach którego Bogumił Jewsiewicki wygrał konkurs grantowy i powołał do życia Katedrę Studiów Porównawczych nad Pamięcią i Historią (Chaire de recherche du Canada en histoire comparée de la mémoire) działającą pod jego kierunkiem w latach 2002-2008 na Uniwersytecie Laval w kanadyjskim Québecu:

Nasz projekt oparty był na założeniu [wyjaśniał Jewsiewicki w wywiadzie], że zarówno w bloku sowieckim, jak i w krajach afrykańskich dominująca reakcja społeczna na rządy autorytarne polegała na tym, że ludzie wycofywali się ze stref kontrolowanych przez państwo, co prowadziło do powstania próżni. Słuszność tego przypuszczenia potwierdziły wydarzenia jesieni ludów. Jestem przekonany, że implozja bloku sowieckiego wynikała w znacznej mierze z tego, że państwo znalazło się w pustce: wokół państwa nie było niczego, a więc w pewnym sensie nie było też możliwości sprawowania kontroli, bo po prostu nie było czego kontrolować. Z tego samego powodu w Afryce doszło do upadku postkolonialnych dyktatur: powstała próżnia, ekonomia przekształcała się w gospodarkę nieformalną, sieć społeczna opierała się wyłącznie na paralelnych wobec struktur państwowych organizacjach czy to religijnych, czy świeckich. Rozpoznanie, które wynikały ze wschodnioeuropejsko-afrykańskich pytań stały się punktem wyjścia dla mojego programu badań komparatystycznych<sup>10</sup>.

Otwierający nasz tekst opis bukareszteńskiego kongresu był jedną z kilku międzynarodowych (a w istocie międzykontynentalnych) konferencji i seminariów poświęconych wymianie wiedzy na temat widzianych z perspektywy „pamięci odnalezionej”, jak ją nazwał Pierre Nora, współczesnych odniesień do przeszłości krajów postsowieckich i postkolonialnych, a zarazem kolejnym tak ważnym w dziejach Europy Środkowo-Wschodniej spotkaniem w kraju, który właśnie wstępował do Unii Europejskiej (Rumunia 2006). Pierwsze z takich spotkań miało miejsce w roku 2004 na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, także w czasie, gdy wstępowaliśmy do Unii, i było poświęcone tematowi „Bohaterowie w historii i pamięci spo-

<sup>9</sup> *Porównawcza historia pamięci*, dz. cyt., s. 149.

<sup>10</sup> Tamże. Szerzej: Bogumił Jewsiewicki. *Livre 4: L'histoire sociale et culturelle et les mémoires comparées*, <https://www.anthropologie-societes.ant.ulaval.ca/bogumil-jewsiewicki-livre-4-lhistoire-sociale-et-culturelle-et-les-memoires-comparees> [dostęp 09.09.2016].



czeństw europejskich. Postaci upamiętniane przez współczesnych mieszkańców różnych części Europy” (*Histoire – mémoire – identité: héros commémorés par les habitants des différentes parties de l’Europe*).

Sześćoletnia historia intensywnych badań i wymiany naukowej w ramach Katedry Studiów Porównawczych nad Pamięcią i Historią była zwieńczeniem doświadczeń naukowych i dydaktycznych Bogumiła Jewsiewickiego wyniesionych z jego pracy na Uniwersytecie Łódzkim (1964-1968) oraz na uniwersytetach kongijskich: w Wyższej Szkole Pedagogicznej (*l’Institut pédagogique supérieur „EMMO”*) w Mbandaka (1968-1969), na Uniwersytecie Lovanium (*l’Université Lovanium*) w Kinszasie (1969-1970), na Uniwersytecie Narodowym (*l’Université Nationale*) w Zairze (1970-1976), a także w Centrum Badawczym Uniwersyteckiego Kolegium Świętego Bonifacego (*Centre de recherches, Collège universitaire de Saint-Boniface*) w kanadyjskim Winnipeg (1976-1977).

Pracę dydaktyczną i badawczą na Uniwersytecie Laval rozpoczął Jewsiewicki w 1977 roku. Tu przeszedł wszystkie szczeble kariery naukowej, by w roku 2002 otrzymać kierownictwo wspomnianej już Katedry Studiów Porównawczych nad Pamięcią i Historią ufundowanej przez kanadyjski rząd federalny. W międzyczasie realizował liczne projekty badawcze, ale także dokumentacyjne i wystawiennicze, m.in.: od 1990 roku jako badacz Centrum Studiów Interdyscyplinarnych na Uniwersytecie Laval (*Centre d’études interdisciplinaires sur les lettres, les arts et les traditions des francophones*), od 1998 roku w Centrum Studiów Afrykańskich Szkoły Wyższej Nauk Społecznych w Paryżu (*Centre d’études africaines, Écoles des hautes études en sciences sociales et Centre national de la recherche scientifique*), w latach 1998-1999 gościnnie jako kurator Muzeum Sztuki Afrykańskiej w Nowym Jorku (*Museum for African Art*), w latach 1999-2001 oraz w latach 2008-2009 gościnnie jako kurator Muzeum Sztuki Ludowej w Wiedniu (*Museum für Völkerkunde*), w latach 2000-2007 jako reprezentant Uniwersytetu Laval i członek Rady Naukowej Studiów Doktoranckich Nauk Społecznych Europy Środkowej i Wschodniej w Bukareszcie (*École doctorale en sciences sociales pour l’Europe centrale et orientale*), w latach 2000-2008 jako koordynator i mentor sieciowego seminarium wirtualnego „*Mémoires historiques d’ici et d’ailleurs: regards croisés*” wraz z Philippe’em Joutardem i Marie-Claire Lavabre oraz tego samego seminarium w Wyższej Szkole Nauk Społecznych oraz Studiów Politycznych w Paryżu (*Écoles des hautes études en sciences sociales, Institut d’études politiques*), od roku 2005 jako koordynator projektu „*Relire du point de vue du Sud les classiques des sciences sociales*” (AUF) na Uniwersytecie Państwowym i uniwersytetach partnerskich Południa (*Université d’état et universités partenaires du Sud*), w latach 2005-2007 jako koordynator projektu „*Maîtrise en mémoire et patrimoine à l’Université d’État d’Haïti*” (AUF) na Uniwersytecie Państwowym Haiti oraz Uniwersytecie Laval, od roku 2006 jako członek międzynarodowego zespołu realizującego projekt „*The Global Challenge of Art Museums*” w Centrum Sztuki i Mediów w niemieckim Karlsruhe (*Zentrum*

für Kunst und Medientechnologie), od 2008 do 2015 roku jako członek zespołu i Rady Naukowej projektu „Slavery, Memory, Citizenship” (GTRC/MCRI, CRSH), od 2008 roku jako członek PER-AUF pracującego wokół projektu „Statut et représentation du captif et de l’esclave: Afrique, Caraïbes et Europe”, w tym roku także jako założyciel i członek Interdyscyplinarnych Wirtualnych Studiów Wyższych poświęconych problematyce niewolnictwa i traktowania niewolników w Dakarze (l’Institut interdisciplinaire virtuel des hautes études sur les esclavages et les traites).

Od początku pracy na uniwersytetach i w centrach naukowych Bogumił Jewsiewicki wypromował 77 magistrów i 55 doktorów. Studenci z Afryki kształcili się i zdobywali tytuły naukowe pod jego kierunkiem od roku 1971. W latach 1989 i 1999 na Uniwersytecie Laval we współpracy z uniwersytetami kongijskimi przygotowano specjalny program, który pozwolił wielu tamtejszym badaczom i nauczycielom akademickim przygotować i obronić prace doktorskie. Od 1993 roku, w ramach Studiów Doktoranckich Nauk Społecznych Europy Środkowej i Wschodniej w Bukareszcie, Bogumił Jewsiewicki uczestniczył w różnym charakterze (promotora, recenzenta, członka komisji) w 10 procedurach doktorskich badaczy mołdawskich i rumuńskich.

Wśród dwunastu stypendystów – postdoktorantów, którzy gościli w Katedrze Studiów Porównawczych na Uniwersytecie Laval od roku 2002, ośmioro prowadziło badania afrykańskie, wśród nich sześcioro pochodziło z Afryki, czworo prowadziło badania pamięciologiczne wokół problematyki Europy Środkowo-Wschodniej. W toku całej kariery naukowo-dydaktycznej Bogumił Jewsiewicki wypromował studentów i młodych naukowców z 10 krajów i z 3 kontynentów. Był też członkiem licznych komisji do spraw nadania tytułu doktora od Kanady poprzez Paryż aż do Reunionu. W ramach aktywności badawczej studentki i studenci Jewsiewickiego koncentrowali się na trzech problemach węzłowych: (1) praca pamięci w warunkach transformacji politycznej i społecznej – Europa postsowiecka (Rosja, Rumunia) i Afryka Centralna (Kongo i Burundi); (2) ramy pamięci w warunkach transformacji, produkcja i komunikowanie pamięci, opisywanie siebie, sztuka popularna, propaganda polityczna, podręczniki szkolne, media społecznościowe; (3) komunikacja i praca pamięci, komunikowanie i dzielenie się pamięcią z publicznością wystaw, realizacji wideo, spektakli teatralnych, widowisk kulturowych etc. Te trzy problemy nicowane były ze względu na geograficzne, historyczne i społeczno-kulturowe wyróżniki świata Afryki Centralnej i Europy postsowieckiej. W obu przypadkach stypendyści badali relacje między pamięcią a historią okresu transformacji – wychodzenia z komunizmu i kolonializmu i budowania demokracji. To one/oni są dziś czynnymi uczestnikami seminariów i kolokwiów, organizatorami własnych konferencji, autorami publikacji zarówno we wspólnych monografiach naukowych, jak i w renomowanych czasopismach, z których wychodzące do dziś „Conserveries Memoriélles” jest znakiem firmowym Katedry Studiów Porównawczych, która jakkolwiek

nie działa już w sensie instytucjonalnym, to nadal rozwija się w sferze współpracy i wymiany naukowej. Wielu jej dawnych stypendystów publikowało na Uniwersytecie Laval. Wiele z tych publikacji inicjowanych było i współredagowanych przez samego Bogumiła Jewsiewickiego. Do innych pisał przedmowy, w jeszcze innych publikował artykuły. Wielu doktorów i profesorów na świecie legitymuje się dziś udziałem w globalnej sieci naukowej powołanej do życia, ale także podtrzymywanej w stanie pracy, wymiany i spotkań uczestników<sup>11</sup>. Wielu z nich współpracuje dziś właśnie dlatego, że studiowali pod kierunkiem Jewsiewickiego, że brali udział w inicjowanych przez niego projektach badawczych i wydawniczych, że kolejne konferencje i kolokwia były dla nich otwarte, by zdać relację z własnych dokonań naukowych, ale także by czerpać inspirację z dokonań innych.

Trzy kwestie w dorobku naukowym Bogumiła Jewsiewickiego wydają się szczególnie ważne dla naszego środowiska – środowiska historyków (choć w żaden sposób nie wyczerpują one jego licznych zainteresowań i pogłębionych studiów). Odnosił się on do nich w cytowanym już wywiadzie opublikowanym przez Kornelię Kończal na łamach „Kultury Współczesnej”. Pierwsza dotyczy relacji historii i pamięci z perspektywy tzw. *memory boom* datowanego na koniec lat 80. i kolejnych, aż do dziś, dziesięcioleci nie tylko społecznego, ale także naukowego zainteresowania pamięcią. Druga – miejsca i roli historyka w tym złożonym procesie. Trzecia – interdyscyplinarnego charakteru badań.

Na pytanie Kornelii Kończal, jak europejskie zainteresowanie pamięcią (w wywiadzie Jewsiewicki nazwał zjawisko to „apetytem na pamięć”) wygląda z pozaeuropejskiej perspektywy, jej rozmówca wskazał na silne napięcie między historią i pamięcią, między historią wąskiego grona intelektualistów i społecznym używaniem przeszłości (jej świadków, śladów, obrazów, symboli w zbiorowych praktykach pamięciowych). Wskazując na obawy historyków, że pamięć zdominuje dyskursy o przeszłości, wskazał Jewsiewicki na historię jako źródło refleksji krytycznej nad pamięcią. Historia pamięci – wyjaśniał – jest też historią zapominania, historia akademicka troszczy się, przypomina, co pamiętając, zapomnieliśmy:

[...] choć historia cieszy się dziś zdecydowanie mniejszym uznaniem społecznym niż kiedyś, jej rola jest dużo większa niż kiedykolwiek wcześniej: bez krytycznego podejścia do pamięci stanęlibyśmy przed ryzykiem tragicznego w skutkach oglupienia społeczeństwa<sup>12</sup>.

Kwestia druga, a mianowicie miejsce i rola historyka w świecie „z nadmiarem pamięci”, znalazła w wywiadzie rozwinięcie pod hasłem „antropologii historycznej pamięci”:

<sup>11</sup> Więcej: *Życiorys naukowy Bogumiła Jewsiewickiego* w niniejszym tomie.

<sup>12</sup> *Porównawcza historia pamięci*, dz. cyt., s. 153.



Badanie pamięci przez pryzmat antropologii historycznej [wyjaśniał w rozmowie Jewsiewicki] oznacza analizowanie dwóch procesów. Jej punkt wyjścia jest w pewnym sensie typowo historyczny, ponieważ najpierw trzeba ustalić „fakty”: dlaczego właśnie to, a nie inne wydarzenie i osoba jest utrwalane w pamięci? Należy przyjrzeć się temu, jakie elementy przeszłości potencjalnie mogły się stać, lecz nie stały się przedmiotem pamięci i dlaczego. Dopiero wtedy można zadać antropologiczne pytanie o sposoby „manipulowania” pamięcią. Jeżeli mianowicie pamięć jest reprezentacją, to konieczne jest wyjście poza kapsuły narracji, czyli zobaczenie, odczucie, usłyszenie, innymi słowy przyjrzenie się [...] inscenizac[i] [pamięci], ponieważ stosunek ludzi do pamięci jest moim zdaniem zawsze performatywny<sup>13</sup>.

Postulat „antropologii historycznej pamięci” wiąże się ściśle z interdyscyplinarnym podejściem do badań, z łączeniem tradycji, w tym metodologii, metod i narzędzi badań historycznych, społecznych, o sztuce, muzyce, psychologicznych etc. Konieczność podejść interdyscyplinarnych do badań pamięci przeciwstawił Jewsiewicki pragmatyce. Na pytanie Kornelii Kończal o możliwe modele interdyscyplinarności, wskazał na wzajemne słuchanie się specjalistów z różnych dziedzin jako to, co zostało osiągnięte, i na wciąż trudne do przekroczenia uwarunkowania instytucjonalne, gdy ten sam badacz odwołuje się we własnej pracy do różnych dyscyplin naukowych, a zarazem ewaluowany jest, finansowany i/lub zatrudniany jako specjalista tylko w jednej z nich. Podejście interdyscyplinarne, wyjaśniał także, szybko pokazuje ograniczenia własne badacza, które wymagają osobnych, pogłębionych studiów, na co jednak potrzeba czasu i ponownie nie znajduje umocowania w instytucjach naukowych, które na takie sytuacje reagują niechętnie, posługując się ewentualnie formułą podwójnego tutoring<sup>14</sup>:

Ten rzeczywisty opór instytucjonalny sprawia [mówił w rozmowie z Kornelią Kończal Jewsiewicki], że ci z nas, którzy usiłują łączyć różne dyscypliny, czytać i badać interdyscyplinarnie, robią to na zasadzie *bricolage'u*. Zresztą to jest, jak się zdaje, jedyna możliwa metoda, ponieważ nie ma ogólnej recepty na to, jak prowadzić badania interdyscyplinarne<sup>15</sup>.

Z takim interdyscyplinarnym podejściem do badań nad pamięcią mamy do czynienia w niniejszym tomie. Jako jego czytelnicy mamy niecodzienną okazję, aby nie tylko poznać założenia teoretyczne i metodologiczne antropologii historycznej pamięci, ale aby prześledzić, jak one działają w praktyce badawczej i pisarskiej Bogumiła Jewsiewickiego, praktyce tym bardziej poznawczo płodnej, że odniesionej nie tylko do różnych dyscyplin naukowych, ale także do różnych kultur i środowisk pamięci, dla których jednak daje się wprowadzić wspólne wątki, odpowiadając na pytania: co, jak, dlaczego, wo-

<sup>13</sup> Tamże, s. 154.

<sup>14</sup> Tamże, s. 159-160.

<sup>15</sup> Tamże, s. 160.

bec kogo, gdzie i kiedy ludzie pamiętają, a o czym zapominają? I co to dla nas oznacza dziś i na przyszłość?

Na mapie badań i porównań kreślonej twórczością Bogumiła Jewsiewickiego miejsce znaczące zajmuje także Polska. Trawestując tak bliską mu wizję wyjątkowej roli rozumienia się i dzielenia różnorodnością świata w języku francuskim, powiemy, że ma on dar rozumienia go *à la polonaise*. Kolejne pokolenia naukowców znad Warty i Wisły mają okazję dołączać swój głos do chóru badaczy, których gromadzi wokół swoich zakrojonych na skalę planetarną pomysłów.

W Polsce jest oczywiście znany, ale chyba wciąż zbyt mało, dlatego oddajemy do rąk Czytelnika niniejszy zbiór jego artykułów. Niech ich treści nie tylko będą merytorycznie pomocne środowisku zajmującemu się badaniami w ramach antropologii historycznej pamięci, ale niech natchną także do kroczenia tymi trudnymi ścieżkami naukowymi i człowieczymi, które – z właściwymi mu odwagą myśli i skromnością postawy – eksploruje Bogumił Jewsiewicki.

Izabela Skórzyńska i Maciej Forycki

## Nieobecność i obietnica.

### Antropologia pamięci Bogumiła Jewsiewickiego

Poznawczą i, w najszerszym tego słowa znaczeniu, polityczną stawką zamieszczonych w niniejszym tomie studiów Bogumiła Jewsiewickiego, wybitnego afrykanisty, historyka, badacza sztuki wizualnej, jest, co nie zaskakuje u mędrców, kształt przyszłości. Chodzi bowiem w wybranych i przetłumaczonych przez nas artykułach ostatecznie o to, by otwierać dla niej możliwości wykraczające poza horyzont dotychczasowej historii. Bogumił Jewsiewicki konsekwentnie poszukuje w efektach pracy pamięci i historiografii, odnoszących do tego, co już nieobecne, znaków obietnicy innych niż znane, form dyskursu, relacji międzyludzkich, innych niż dotychczasowe, form życia politycznego.

Konieczność przemiany historii uznamy wraz z Autorem za pilną i niezbędną, choć być może, jednocześnie, niemożliwą, jeśli prześledzimy jego rozważania na temat tego, co – zapożyczając wyrażenie od Derridy – określa białą mitologią człowieka cywilizacji Zachodu. Owa mitologia rzutuje na pracę pamięci i historiografii w ten sposób, że zarazem: normalizuje i dyscyplinuje społeczeństwa skolonizowane przez Zachód; fikcjonalizuje przeszłość poprzez przypisanie jej nieistniejących w niej samej ciągłości historycznych; ogranicza udział wyobraźni i twórczości w procesie wymiany między doświadczaniem przeszłości i formułowaniem oczekiwań dotyczących przyszłości. Najkrócej rzecz wyrażając, biała mitologia – zespół antropologicznych przesądzeń wpisanych w dyskurs pamięciowy i historiograficzny „niewidocznym atramentem”, leżących u jego podstaw – dokonuje wykładni człowieczeństwa, wiążąc je z określonym wyobrażeniem czasu. Bytem ludzkim jest w myśl tych przesądzeń ten byt, który interpretuje siebie, swoją tożsamość i działania w kontekście wykładni, w świetle której czas rozciąga się od jego początku, przypadającego na moment stworzenia świata, po kres, interpretowany na sposób konfesyjny lub w języku zsekularyzowanym. Czas jest jeden, ma zdolność zebrania w sobie doświadczeń temporalnych wszystkich ludzi; jego upływ miałby być nieodwracalny i ukierunkowany. Bogumił Jewsiewicki uznaje zarysowaną w ten sposób wykładnię czasu za właściwą kulturze Zachodu metaforę człowieczeństwa. Sens bycia człowiekiem dla podmiotów formowanych w ramach naszej cywilizacji jest pochodną całościowego sensu czasu.

Podjmując lekturę studiów Bogumiła Jewsiewickiego nad pamięcią społeczeństw Afryki, diaspory afrykańskiej, nad formami pamięci społecznej w Europie Środkowo-Wschodniej po upadku komunizmu, ponadto analiz porównawczych nad pamięcią społeczną (pamięć w Afryce w zestawieniu z pamięcią społeczności Czarnych w Stanach Zjednoczonych, pamięcią żydowską, pamięcią naszej części globu po komunizmie), Czytelnik przekona się, w jaki sposób abstrakcyjna, jak mogłoby się zdawać, metafizyka czasu, orzekająca jego jedność, ukierunkowany upływ i w przyszłości zamknięcie, wpływa bezpośrednio na pracę pamięci oraz na poznanie historiograficzne. By wyjaśnić ów związek między abstrakcją metafizyczną a konkretnością pamięciowych i historiograficznych interpretacji doświadczenia czasu, Autor analizuje zjawisko koła interpretacyjnego lub – innymi słowy – koła hermeneutycznego napędzanego przez metafizykę czasu.

Jeśli pamięć i historiografia pracują w sposób regulowany przez ramę interpretacyjną zachodniej metafizyki czasu, ich *telosem* staje się wypracowanie jedynej narracji o czasie, ostatecznie o całości i jedności biegu czasu, która powtórzyłaby i tym samym potwierdziła sens z góry przypisywany całości czasu przez jego wykładnię metafizyczną. Skoro czas stanowi jedność także w tym sensie, że łączy się w nim to, co wcześniej, z tym, co później, pamięć i historiografia – nadpisujące się jako kolejna warstwa w „palimpseście” białej mitologii – dokonują interpretacji ludzkiego doświadczenia czasu w ten sposób, że to, co aktualne z punktu widzenia temporalnego ulokowania podmiotu pamięci i historyka, interpretowane jest poprzez odniesienie do przeszłości, natomiast to, co wcześniejsze w stosunku do momentu interpretacji pamięci i historiografii, oświetlane jest poprzez retrospektywne rzutowanie na interpretowane zjawisko wiedzy o biegu historii zaistniałym po interpretowanym wydarzeniu.

Tym samym na przeszłość rzutowany jest przez pamięć i historiografię pewien rodzaj utopii w stosunku do interpretowanego fragmentu przeszłości. Utopijne bowiem jest to, co wprawdzie zaistniało później, lecz w czasie zachodzenia interpretowanego fragmentu przeszłości nie było wciąż ani rzeczywiste, ani wyobrażalne. Interpretacje pamięci i historiografii zarządzane przez wykładnię czasu jako jedności fikcjonalizują przeszłość poprzez wprowadzanie ciągłości tam, gdzie w spojrzeniu pierwszych świadków, rzeczywistych aktorów lub widzów wydarzeń zerwanie, przypadek, niepewność, wieloznaczność wysuwały się na plan pierwszy. Jeśli przeczytamy tekst o pamięci poznańskiego Czerwca 1956 roku, nigdy – jak sądzę – nie zatrze się w nas przekonanie, że żadne późniejsze interpretacje, niezależnie od ich uzasadnień i okoliczności, nie powinny zastąpić pamięci odgłosu robotniczych drewniaków stukających o bruk, przechowanej przez pierwszych świadków. Teleologiczna struktura pamięci, realizowana przez właściwą jej strukturę koła hermeneutycznego, jest odpowiedzialna za zapomnienie sensu (lub bezsensu) przeszłości widzianego (odczuwanego) lub mogącego być widzianym (odczuwanym) przez aktorów wydarzeń i widzów ich aktów. Dzięki zapo-

mnieniu wpisanemu w pracę pamięci upływ czasu jest wygładzany, a tam, gdzie się rwie, łatany.

W perspektywie Bogumiła Jewsiewickiego dążenie do ukazania jedności i ciągłości czasu posiada charakter nie tylko poznawczy, lecz nade wszystko polityczny. Narracja o całości czasu jest jednocześnie narracją o historycznych przemianach politycznej struktury ludu egzystującego historycznie – jej rolą jest legitymizowanie tej struktury, między innymi poprzez gesty włączania do niej i wykluczania z niej. Roszczenie do włączenia do form pamięci ufundowanych na metaforze człowieka kultury Zachodu (dekretującej, że człowieczeństwo jest pochodną czasu jako całości) społeczeństw pozaeuropejskich jest, w istocie rzeczy, dążeniem do politycznego podporządkowania tych społeczeństw, wykazującym analogię do dyscyplinowania subiektywnych pamięciowych przeżyć podmiotów należących do społeczeństw europejskich, poddanych woli władzy.

Radykalnie brzmiąca diagnoza Bogumiła Jewsiewickiego, w której formuluje on potrzebę wypracowania nowej metafory człowieka, nowego rozumienia człowieczeństwa, wynika z dostrzeżenia konieczności odrzucenia brzemienia białej mitologii człowieka Zachodu. W przedstawianych Czytelnikowi studiach otrzymujemy przybliżenie poszukiwanej nowej wykładni człowieczeństwa, lecz, jak można sądzić, nie jest ona jeszcze w pełni wyartykułowana; Autor zdaje się mieć poczucie, że pozostaje ona wciąż poza aktualnymi możliwościami rozumienia. Obietnica innego rozumienia człowieczeństwa kieruje spojrzenie ku temu, co wciąż wymyka się, pozostaje utopijne, oczekuje na odkrycie. Nie jestem pewien, czy już wiemy, co ukaże się, gdy odważymy się i będziemy potrafili zdjąć wszystkie „szaty cesarza”.

Pierwszym przybliżeniem jest wyobrażenie nieprzewycięzalnego pluralizmu ludzkości – wszyscy, należący do ludów i kultur, widzimy siebie w czasie, lecz nie mamy i nie będziemy posiadali wspólnego wyobrażenia czasu. Trzeba zatem pożegnać roszczenie do totalizacji czasu. W konsekwencji centralną kategorią refleksji staje się pojęcie „przestrzeni”, które zajmuje miejsce „czasu” białej mitologii. Wyraża nas mapa pluralizmu wykładni czasu i ufundowanych na nich praktyk pamięci. Można tę mapę określić również pejzażem pamięci, pamiętając jednak, że ów pejzaż powinien być zawsze rozumiany w liczbie mnogiej.

Drugie przybliżenie zawarte jest w pojęciu wirtualności obecnym w definicji rzeczywistości, zgodnie z którą rzeczywiste wyklada się jako „skryształizowane wirtualne”. Wirtualność, o której mowa, pozostaje w opozycji do substancjalności. Dla rozważanych problemów wirtualność posiada podwójne znaczenie: po pierwsze, człowieczeństwo nie ma charakteru substancjalnego, lecz cechuje się zmiennością historyczną, którą można wyartykułować jako następstwo wirtualności; po drugie, to, co minione, istnieje wyłącznie w akcie pamięci, który posiada charakter zarazem przyswojenia i aktualizacji elementów przeszłości oraz kreacji aktualnej tożsamości podmiotu wspomnienia.

Trzecie przybliżenie otrzymujemy w metaforze człowieka-sieci i w sprzężonym z nią pojęciu gry. Wydaje się, że nie tylko w sygnalizowanym wyżej pojęciu dyscyplinowania, lecz również w metaforze sieci można zauważyć w analizach Bogumiła Jewsiewickiego inspiracje myślą Michela Foucaulta. Chodzi tutaj nie tylko o to, że ludzkość jest spluralizowana, lecz również o to, że w każdym podmiocie pamięci wchodzą ze sobą w relacje (właśnie relacje pewnej gry) liczne możliwości tożsamościowe ścierające się we wnętrzu danego podmiotu. Dynamiczna wielość wypełnia każdą subiektywność.

Kolejne przybliżenie zawarte jest w pojęciach spektaklu i dzielenia się, które Autor wiąże z pluralizmem różnego rodzaju praktyk mnemoniczych. Subiektywna praca pamięci, niezależnie od tego, czy wyraża się w słowie, w malarstwie, w muzyce, w fotografii, w tańcu czy w geście, nie dokonuje się bowiem w izolacji społecznej. Pamięć niemal zawsze wyraża się na zewnątrz i staje się przedstawieniem i udzieleniem innym tego, co skrytykowała się we wspomnieniu. Pamięć indywidualna jest pamięcią społeczną nie tylko dlatego, że jest regulowana przez społeczne ramy pamięci (chrześcijańskie, muzułmańskie lub inne), jest społeczna także z tego powodu, że jest komunikowana innym w aktach poszukiwania rozpoznania i uznania. Autor rozwija tę myśl, gdy pisze, że „czasy należą raczej do [...] ciągłego rozgałęziania i multiplikowania prób aktywnego tworzenia (re)prezentacji »ja« wobec świata i do komunikowania nieustannie tworzącej się podmiotowości”.

Ostatnie przybliżenie innego rozumienia człowieczeństwa i czasu, na które chciałbym zwrócić uwagę Czytelnika, otrzymujemy w refleksji Bogumiła Jewsiewickiego dotyczącej analogii między pracą pamięci i praktykami artystycznymi. We współczesnej sztuce (mówiąc w największym uproszczeniu), w szczególności muzycznej, cytat lub powtórzenie elementów przeszłości dokonuje się w ten sposób, że to, co cytowane, w wyniku zacytowania bez reszty należy do dzieła, w którym zostało użyte jako cytat, tracąc związek ze swoim pierwotnym kontekstem wytworzenia lub użycia. Zaciera się w ten sposób linearność wyobrażenia czasu, a całość aktywności ukierunkowana jest na odkrycie nowych możliwości twórczych. Wchodzimy tym samym w sferę atemporalności lub achronologii, by uzyskać zdolność do twórczej kreacji i doświadczenia. Analogię między pracą pamięci uwolnionej od brzemienia białej mitologii a sferą współczesnej sztuki z pewnością należy uznać za zasadną, w szczególności wówczas, gdy weźmiemy pod uwagę podkreślany przez Autora pluralizm form aktów pamięci (słowo, sztuki wizualne, odegranie czynnościowe, wytwarzanie i słuchanie muzyki).

Sygnalizowane elementy innej wykładni człowieczeństwa nie scalają się w zamkniętą konstrukcję teoretyczną, nie taka też jest intencja Autora książki. Nie oznacza to jednak, że mamy do czynienia z rozważaniami niekompletnymi, zaniechanymi w pół drogi.

Po pierwsze, naszkicowane przeze mnie pokrótce rozważania nad dawną i nową metaforą człowieka spełniają przede wszystkim rolę metodologicznego ukierunkowania studiów z zakresu porównawczej historii pamięci.



Historia taka powinna stać się historią „czystą”, historiografią w najczystszej postaci, to znaczy badaniem przyglądającym się uważnie konkretnym twórczym, językowym i niejęzykowym, ekspresjom pamięci każdej wyobraźmalnej subiektywności komunikującej siebie innym i wobec innych. Chodzi o to, by nie nadawać tym ekspresjom sztucznego sensu, który jest na nie nakładany wówczas, gdy prawdę subiektywnej wypowiedzi zastępujemy maszyną rzutowania perspektywnego i retrospektywnego wzdłuż strzałki czasu. Gdy nie prowadzimy tego typu nieuprzedzonego badawczego spojrzenia, gdy nie uprawiamy historii w najczystszej postaci, wyczytujemy w przeszłości to, co już wcześniej w nas tkwiło. W przeszłość wprojektowywana jest przyszłość. Czas w takiej wykładni – błędnie – staje się „tautologiczny” w tym sensie, że rezultat jego badania potwierdza to, co zostało założone w punkcie wyjścia. Historia „czysta”, o którą chodzi Autorowi, jest w stanie odkryć twórczy element w pracy pamięci i nie zastąpić go historiograficznym wygładzaniem i łataniem upływu czasu. Drugim, nie mniej ważnym, zadaniem historiografii, w projektowanej w książce perspektywie, jest ustalanie faktów, to jest tego, co miało miejsce, by można było ustalać zakres zapomnienia.

Po wtóre, jak wspomniałem, analizy Bogumiła Jewsiewickiego dotyczące pojęcia człowieczeństwa, choć niezamknięte, nie są niepełne. Jest tak dlatego, że ich rola została precyzyjnie ograniczona poprzez wprowadzenie różnicy między historykiem i obywatelem. Zadaniem historyka jest badanie mnogości ekspresji subiektywności pamięci komunikowanej innym. Autor zdaje sobie jednak doskonale sprawę ze związanego z tym zadaniem ryzyka. Pisze o tym jasno: „Obietnica detotalizacji czasu i przestrzeni skonstruowanych politycznie zderza się [...] z ryzykiem postmodernistycznej kakofonii. [...] Jeśli chodzi o pamięć, decyzja [...] nie należy do badacza uniwersyteckiego jako specjalisty, lecz do obywatela, co słusznie stwierdza Paul Ricoeur”. Temat relacji między poznaniem historiograficznym a obywatelskością jest bezpośrednio podjęty w jednym ze studiów niniejszego tomu, jednak również i w nim powraca dostrzeżenie różnicy między doświadczeniem i horyzontem utopii.

\*

\* \*

Autor książki w jednym z jej miejsc cytuje piękne zdanie Milorada Pavicia: „[Halévi Yéhuda] utrzymywał, że czas posiada węzły, »serca lat«, które – poprzez swoje bicie – czuwają nad rytmem czasu, przestrzeni i ludzkimi bytami”. Wyobraźmy sobie, wraz z Autorem książki, przystępując do jej lektury, „węzły czasu”, „serca lat” bijące w innym rytmie, w rytmach miejskiej muzyki Kinszasy.





Część I

**(Z)rozumieć pamięć**



## Doświadczenie, pamięć, wyobrażenia społeczne<sup>16</sup>

*Doświadcza się tylko tego, na co jest się uwrażliwionym<sup>17</sup>.*

Doświadczenie, pamięć, wyobrażenia społeczne, trzy drogi konstruowania trwania egzystencji, to znaczy tożsamości indywidualnych i zbiorowych, trzy mediacje udomawiające czas, który przyjmuje sens ludzki, a więc kulturowy. Innym sposobem wyrażenia tego byłoby rozważanie doświadczenia, pamięci i wyobrażeń jako trzech mediacji kulturowych, specyficznie ludzkich, między zmianą, procesem biologicznym i jego przyswajaniem przez człowieka, jedynym, którym język może prawdziwie zawładnąć.

Historyzacja zastosowania tych mediacji umożliwia lekturę zachodniej tradycji humanizacji Człowieka, która jej [tj. humanizacji] nie substancjalizuje. Błędnie podawana za uniwersalną, tradycja Zachodu, która uprzywilejowuje logocentryzm, uległa generalizacji w dziewiętnastym wieku w Europie narodów (państw-narodów, oczywiście). Europa, wówczas u progu ery postchrześcijańskiej<sup>18</sup>, wyniosła mediację narracyjną i jej logocentryzm do rangi normy<sup>19</sup>. Afirmacja państwa-narodu – jako jedynego podmiotu zbiorowego, który prawowicie może stać się bytem politycznym – opierała się na fabrykacji atemporalnego podmiotu kolektywnego – ludu – któremu państwo przyznawało mandat konstruowania narodowości. Dwie instytucje, monopolizowane przez państwo i przez nie niekiedy organizowane, szkoła i armia poborowa, normalizują poprzez kontrolę polityczną młodych mężczyzn zamieszkujących obszar państwa. Indywidualnie stawali się oni obywatelami/

---

<sup>16</sup> Tekst jest wersją zmienioną przedmowy Autora opublikowanej w: *Inscenizacje pamięci*, [red.] Izabela Skórzyńska, Christine Lavrence, Carl Pèpin, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2007, s. 7-15.

<sup>17</sup> Jean Lacroix, *Philosophie de la culpabilité*, PUF, Paris 1997, s. 18.

<sup>18</sup> Przypomnijmy prace Marcela Gaucheta, który stawia pytanie o spojrzenie diachroniczne, i analizy Danièle Hervieu-Léger. M. Gauchet, *Désenchantement du monde*, Gallimard, Paris 1985; tychże, *Un monde désenchanté?*, Les Éditions de l'atelier, Paris 2004; D. Hervieu-Léger, *Religion pour mémoire*, Cerf, Paris 1993.

<sup>19</sup> To, że zjawisko to znajduje początek w antycznej Grecji, nie oznacza ciągłości tej wyższości. Częściej, niż się przyznaje, dziedzictwo jest raczej wybierane przez dziedziczących niż otrzymywane. Potomkowie dają sobie poprzedników odpowiednich do ich projektu tożsamościowego.

patriotami, zbiorowo ludem/narodem<sup>20</sup>. Włączenie kobiet do obywatelskości dokonało się później, najpierw poprzez szkołę, a później poprzez opłacaną pracę zawodową. Zauważmy przy tym zainteresowanie dla edukacji moralnej w ramach obowiązkowej i laickiej szkoły, jakie wykazywał jeden z fundatorów socjologii uniwersyteckiej, Émile Durkheim.

Zachodząca w pewnej mierze dzięki kolonizacji światowa ekspansja zachodniego, europejskiego modelu wytwarzania narodowości (wyrażającego się poprzez mniej lub bardziej równoczesną konstrukcję nowoczesnego państwa, obywatela, ludu i narodu) nadała mediacji narracyjnej i logocentryzmowi przywilej bycia jedyną nowoczesną mediacją<sup>21</sup> między stanem „natury” a kulturą. W trwaniu jedynie mediacja nowoczesna nadawałaby sens podmiotowi politycznemu, zarówno indywidualnemu (obywatel), jak i kolektywnemu (naród rozumiany jako lud poddany etatyzacji)<sup>22</sup>. Wpływ historii (w sensie poznawania przeszłości zapisywanego przez specjalistów i uznawanego za jedyne racjonalne poznawanie przeszłości) dawał wiarę, że dla człowieka znaczenie trwania redukuje się do dziedziczenia i przekazywania. W ten właśnie sposób była legitymizowana bezwarunkowa miłość do ojczyzny, wymagająca śmierci dla niej<sup>23</sup>, jak również obowiązek „pamięci” historycznej motywowanej przez apel o zemstę, na przykład obowiązek wobec Wielkiej Serbii domagający się pomśzczenia klęski sprzed sześciu wieków na Kosowym Polu. Człowieczeństwo człowieka przychodziłoby do niego z przeszłości, zawdzięczając on je tym, którzy go poprzedzali w życiu rodziny i ludu, zdrada tego dziedzictwa byłaby wyparciem się własnego człowieczeństwa.

W tym są zakorzenione poglądy sformułowane w XIX wieku i powszechne do lat 50. wieku ubiegłego, w tym również wśród zawodowych historyków takich jak Hugues Trevor-Roper, które określają Czarną Afrykę kontynentem bez historii, a więc niezdolną do przejścia do nowoczesności, i poglądy jeszcze wcześniejsze, które uznawały frankofonów w Québecu za lud bez kultury, więc wymagający opieki, by stać się nowoczesnym narodem. Nowoczesna świadomość polityczna, atrybut obywatela, członka narodu rządzonego przez laickie państwo, mogła być wyłącznie historyczna i narracyjna. Logocentryzm i cywilizacja nowoczesna zdawały się być nieodłączne. Zachód chełpił się dziedziczeniem swojej historii od Greków, których spuścizna – lecz również historia rozumiana jako poznawanie przeszłości – zosta-

---

<sup>20</sup> Chodzi jedynie o europejski Zachód. W Ameryce Północnej inaczej powstawała narodowość: szkoła w znacznej mierze uniknęła kontroli państwa, pobór nie był regułą.

<sup>21</sup> Jej powstawanie jest dalekie od tego, by być zawsze i wszędzie rewolucyjnym, lecz jej reżim historyczności jest taki, jaki François Hartog określa rewolucyjnym. Zob. tegoż, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Seuil, Paris 2003.

<sup>22</sup> Uwaga Paula Ricoeura (*De l'interprétation*, Seuil, Paris 1965), odnosząca się do Freuda, że geneza otrzymuje w jego myśli pozycję fundamentu, pomaga zrozumieć, dlaczego dzieło Freuda tak łatwo napotykało marksizm.

<sup>23</sup> Zobacz tekst niezastąpiony: Ernst Kantorowicz, *Mourir pour la patrie*, Fayard, Paris 2004 (nowe wydanie).

ła w międzyczasie oczyszczona z cech wygodnie sklasyfikowanych bądź jako orientalne, bądź jako semickie<sup>24</sup>.

Narratywizacja i logocentryzm, chociaż stały się normami w okresie nowoczesności, oczywiście nie wytepiły innych mediacji między faktem i wydarzeniem, między zmianą i nadawaniem sensu bytowi w trwaniu. W sytuacji, gdy narratywizacja stała się dominująca w architekturze nowoczesnych wyobrażeń ludzkości, inne mediacje zostały przypisane do form społecznych, przestrzeni, temporalności itp., kwalifikowanych jako przeżytki, pozostałości po przeszłości już minionej. W tej perspektywie Afrykanie i wszyscy Czarni celowaliby w komunikacji performatywnej, w szczególności w tańcu, ludy „pierwotne”, a także kobiety komunikowałyby się, zarówno z „naturą”, jak i w obrębie „kultury”, bardziej poprzez uczucia niż poprzez mediację rozumu. Ta sama hegemoniczna hierarchizacja unieważniła hermeneutyczny wymiar wyobraźni.

Aby posunąć się naprzód w projekcie decentralizacji narracyjnej mediacji<sup>25</sup> między przeszłością tego, co miało miejsce (i od tego czasu na zawsze niedostępnego jako całość) i jego prezentacji wytwarzanej później (która w pewnej mierze, jako re-prezentacja, jest nową obecnością, jak również w pewnej mierze umieszczeniem w języku, a z obu tych powodów – konstrukcją w terażniejszości), chciałbym zdefiniować to, co w kontekście tej refleksji rozumiem przez doświadczenie, pamięć i wyobrażenia społeczne (*imaginaire*). W terażniejszości swojej aktualizacji doświadczenie faktu, obiektu, działania, które zapamiętuje/konstruuje podmiot ludzki, doświadczenie, które on restytuuje/wytwarza w danej chwili, przechodzi przez język, osadza się w języku. Nie ma więc już pytania o fakt, lecz o wydarzenie<sup>26</sup>, to jest „fakt umieszczony w dystansie wobec terażniejszości i oczyszczony z tego, co nie zostało wzięte pod uwagę, z nie-wydarzeniowości”<sup>27</sup>. Mamy tendencję do identyfikowania narracji lub obrazu (niezależnie od tego, czy są uwewnętrznione, czy eksterioryzowane) z naszym doświadczeniem, wspólnym i podlegającym transmisji. Jednak, podobnie jak pamięć, doświadczenie formuje się poprzez pracę (która nie kończy się w momencie, w którym czyni się ją przedmiotem studium) dyferencjacji, selekcji i wiązania, dokonywaną za pomocą, a nade wszystko wewnątrz, w łonie języka (co oznacza możliwość przekształcania jego norm),

<sup>24</sup> Martin Bernal, *Black Athena. Afro-Asiatic Roots of Classic Civilization*, Rutgers University Press, New Brunswick 1987.

<sup>25</sup> W ramach prac katedry, którą kierowałem, we współpracy z Jean-Paulem Colleynem, który kierował sekcją „Division Images” w École des Hautes Études en Sciences Sociales, prowadziliśmy badania nad pismami wizualnymi. Zob. kolokwium „Écritures visuelles et sonores sur le travail de mémoire et le miracle du souvenir: actualiser l’anachronisme pour se saisir du présent”, Paryż 10-11 maja 2005, w którym wzięła udział także Izabela Skórzyńska.

<sup>26</sup> Zauważmy, że przed uczynieniem z pamięci przedmiotu studiów i pisma historycy tacy jak Pierre Nora, on w szczególności, mieli skłonność do definiowania wydarzenia w związku z poznaniem historycznym i jego przekazywaniem.

<sup>27</sup> Hubert Guyard, Jean-Yves Urien, *Des troubles du langage à la pluralité des raisons*, „Le Débat” 2006/140, s. 87.

którego strukturami się włada. Narracja nie jest więc dziedzicznym lub wrodzonym darem, lecz wyuczaną konstrukcją językową. Opowiadanie, które wprowadza nasze doświadczenie (to znaczy je przyłącza i transformuje) do pamięci wspólnej, jest tego wprowadzenia warunkiem koniecznym, lecz niewystarczającym. Niewystarczającym, gdyż potrzeba również innych kompetencji niż opanowanie struktur języka, by skonstruować opowieść, która uświadamia i przekazuje innym aktualny sens doświadczenia przeżywanego niegdyś i aktualnie pamiętanego. Opowiadanie przyjmuje szczególny sens w zależności od miejsca, z którego się mówi, od miejsca, które jest konstruowane w narracji, od czasu, w którym toczy się doświadczenie i jego przedmiot, lecz również od czasu narracji, intrygi, niezbędnych, by to opowiadanie „się trzymało”<sup>28</sup>. Nie jest to cecha specyficzna dla narracji, każde działanie niewerbalne (co nie oznacza wykluczające słowo) wymaga dysponowania regułami języka: najpierw uczenie się lub nauczanie, następnie kontakt z publicznością, co do której ma się nadzieję, że jest w stanie dokonać przyswojenia.

Doświadczenie zapamiętane (a nie jest możliwy inny sposób jego współdzielenia) jest więc (re)prezentacją tego, czego już nie ma (w sensie materialnym, a nie w sensie „kulturowym”, ponieważ minione wydarzenie może być odczuwane jako fakt bezpośrednio należący do teraźniejszości, jak na przykład bitwa na Kosowym Polu), nierozdzielną od jej aktualizacji (a więc dyferencjacji, selekcji, łączenia). Pamięć, która obejmuje tego typu doświadczenie, jest konstrukcją ze wspomnień (odsyłających poprzez doświadczenia bardziej do wydarzeń niż do faktów), które różnią się od śladów przeszłości. Na tym właśnie polega różnica między pamięcią a historią (w sensie poznawania przeszłości), która akcentuje w przypadku pamięci postać świadka<sup>29</sup>, a w przypadku historii dystans w stosunku do tej postaci<sup>30</sup>. Praca pamięci sytuuje podmiot, który ją czyni, w systemie zależności konstytuowanym przez grę, w której powstają tożsamości i różnice<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Miałem możliwość obserwowania powstawania narracji jako opowiadania o sobie w Lumbashi (stuletnie miasto górnicze na południu Demokratycznej Republiki Konga). W ciągu ćwierćwiecza, jednego pokolenia, między początkiem lat 70. a latami 90. ubiegłego wieku, robotnicy, a przede wszystkim kobiety, w większości wykluczeni z rynku pracy zarobkowej, katolicy, mało wykształceni, nieczytający Biblii, przeszli od niezdolności wytwarzania opowieści o życiu do obfitego wytwarzania takich opowieści. Jeśli dawniej formułowali wyłącznie listy miejsc i wydarzeń znaczących społecznie, to ćwierć wieku później ich opanowanie formy narracyjnej zdumiewało. W międzyczasie miał miejsce nie tylko upadek reżimu autorytarnego, lecz przede wszystkim pojawienie się licznych kościołów ewangelickich, które uprzywilejowują „indywidualne” i publiczne świadectwo łaski Bożej i silnie motywują do osobistej lektury Biblii.

<sup>29</sup> Zob. na przykład klasyczną już książkę: Annette Wieviorka, *L'ère de témoin*, Hachette, Paris 1998.

<sup>30</sup> François Hartog, *Évidence de l'histoire. Ce que voient les historiens*, Éditions de l'ÉHESS, Paris 2005, rozdział *Témoin et historien*, s. 191-214. Opublikowane wcześniej: *Le témoin et l'historien*, „Gradhiva” 2000/27, s. 1-14.

<sup>31</sup> Zapomnienie konstytuuje wszelką pracę pamięci: Yosef H. Yerushalmi i in., *Usages de l'oubli*, Seuil, Paris 1988; *Politiques de l'oubli*, „Genre Humain”, jesień 1988; Marc Augé, *Les formes de l'oubli*, Payot, Paris 1998.

Pamięć nie jest archiwum tego, co miało miejsce, nie jest ona również – przynajmniej zasadniczo – wiedzą o przeszłości ani też rejestrem śladów. Jej konstrukcja i jej produkcja opierają się na pracy przyswajania (udomawiania) w teraźniejszości. Podmiot, zbiorowy bądź indywidualny, konstruuje siebie poprzez działania czynione/przyswajane w czasie, pamięć jest w tym procesie miejscem w teraźniejszości, gdzie podmiot produkuje aktualność przeszłości<sup>32</sup>.

Wypracowanie diachronicznej perspektywy spojrzenia na minione przeżycia wiąże się w sposób konieczny z selekcją (dyferencjacją) i łączeniem znaków (najczęściej słów, lecz również gestów, obrazów, dźwięków, zapachów itp.), a sens tego spojrzenia nie wypływa z któregoś ze znaków branego w izolacji od innych, lecz z cyrkulacji między nimi. Ta praca jest wykonywana zarówno dla siebie, jak po to, by ją komunikować innym lub z innymi. Język, którego reguły pozwalają na wytworzenie sensu, który może być wspólny, jest społeczny, lecz jest on nadto miejscem, w którym praca pamięci poddana jest obserwacji, gdzie ona daje się zobaczyć<sup>33</sup>.

Praca pamięci używa języka, który ją warunkuje i odsyła do ram pamięci, których język jest czynnikiem aktywnym. Każde dokonanie się tej pracy (opowiadanie lub odegranie czynnościowe), które jest adresowane do innych, czyni te ramy pamięci, same w sobie abstrakcyjne, czymś obecnym; praca ta ma znaczenie dla umocnienia lub przekształcania tych ram<sup>34</sup>. Socjologia pamięci u swoich początków interesowała się ramami pamięci<sup>35</sup>, by następnie porzucić pytanie o nie, prawdopodobnie w następstwie błędnego założenia, że ludzkość posiada jeden typ ram pamięci pochodzący z tradycji zachodniej, kartezjański i laicki, ewentualnie „naukowy”. Halbwachs, nie nazywając tego w ten sposób, analizował chrześcijańskie ramy pamięci zachodniej i zlaicyzowane we Francji republikańskiej w postaci pamięci obywatelskiej. Stąd między innymi wynika to, że ukazanie innych ram pamięci, czerpiących z religijnego wyobrażenia świata, leży odłogiem<sup>36</sup>.

Nie jest oczywiście możliwe dostateczne poruszenie tego rozległego pytania, chciałbym jednak zwrócić uwagę na niedawny renesans uniwersyteckiego zainteresowania dla wyobrażeń określanych społecznymi, które za

---

<sup>32</sup> Numer monograficzny *Actualités du contemporain*, „Le Genre Humain”, zima-wiosna 1999-2000.

<sup>33</sup> Clifford Geertz, *Deep Play. Notes on the Balinese Cockfight*, Bobbs-Merrill Reprints, Cambridge 1972.

<sup>34</sup> Zob. moje teksty: *Vers une impossible représentation de soi*, „Les Temps Modernes” 2002/4-5 (620-621), s. 101-114 oraz *Subject in Africa. In Foucault's Footsteps*, „Public Culture” 2002/(14)/3, s. 593-599.

<sup>35</sup> Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, Paris 1994 [pierwotnie 1925].

<sup>36</sup> W ramach prac wspólnego seminarium École des hautes études en sciences sociales i Institut d'études politiques de Paris, zatytułowanego „Mémoires historiques d'ici et d'ailleurs: regards croisés”, podjęliśmy w latach 2004/2005 refleksję nad religijnymi ramami pamięci.



Halbwachsem można by raczej kwalifikować kolektywnymi. Cynthia Fleury<sup>37</sup> definiuje to jako „zdolność dojścia poza literalność rzeczywistości”, a chodzi tu i o rzeczywistość minionej przeszłości, jak i o rzeczywistość doświadczenia tej przeszłości. Aby zwrócić uwagę na wymiar hermeneutyczny tych wyobrażeń, Henry Corbin<sup>38</sup> zaproponował pojęcie *mundus imaginalis*, które przetłumaczył jako „świat wyobrażony”. Ten „międzyświat wyobraźni” „zarządza całą siatką pojęć porządkowanych na poziomie Istnienia i na poziomie Poznawania: percepcja wyobraźniowa, poznawanie wyobraźnią, świadomość imaginacyjna [...] artykulacja w nieobecności, od której się rozmieszcza schemat światów”. Współczesne zainteresowanie światem wyobrażeń, zgłaszane przez uczonych tak różnych jak filozofowie Charles Taylor i Anthony Appiah<sup>39</sup> lub historyk Jan Vansina<sup>40</sup>, zaświadcza potrzebę ogólnej siatki pojęciowej, pozwalającej na ukazanie i porównywanie pracy nadawania sensu światu, która uwzględniałaby zarówno horyzont oczekiwania, jak i koncepcje i użycie zaawansowanej technologii, jak również badania w laboratorium<sup>41</sup>. Jeśli chodzi o własności człowieka, o jego człowieczeństwo, to właśnie prawdopodobnie świat wyobrażeń został najgłębiej przekształcony przez zachodzącą globalizację, lecz niekoniecznie w kierunku uniformizacji tych wyobrażeń. Odbiór amerykańskiej opery mydlanej, muzyka kongijska, indyjska lub brazylijska nie wpisują się w rynek produktów kulturalnych, one pochodzą z wyobrażeń społecznych i w nich partycypują. Będąc wystawionym na oddziaływanie tego samego wytworu kulturowego, nie widzi się, nie słyszy się koniecznie tego samego obrazu, tej samej fikcji; one nie mają tego samego statusu i nade wszystko nie partycypują w tym samym świecie wyobrażeń. Obok makdonaldyzacji znajdujemy również pluralizm, nawet jeśli jego akceptacja zderza się z wizją neoliberalną, która zrównuje kulturę i konsumpcję towarów, która sposób cyrkulacji czyniący wytwór kulturowy towarem bierze za ramy jego recepcji.

Doświadczenie, pamięć i wyobrażenia dzielą ten sam język lub te same języki; dystynkcja, którą się ustala, rozróżniając je, jest wyłącznie analityczna i zaciera sens pracy, która się dokonuje w społeczeństwie, w kontinuum humanizacji człowieka i jego egzystencji (a przynajmniej doświadczenia tej egzystencji) w naturze:

<sup>37</sup> Cynthia Fleury, *La conscience imaginaire* [w:] *Imagination, imaginaire, imaginal*, [red.] też, PUF, Paris 2006, s. 11.

<sup>38</sup> Henry Corbin, *Corps spirituel et terre céleste*, Buchet-Chastel, Paris 1979, s. 9.

<sup>39</sup> Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham 2004; Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitanism*, Norton, New York 2006.

<sup>40</sup> Jan Vansina, *How Societies Are Born*, University of Virginia Press, Charlottesville 2004.

<sup>41</sup> Evelyn Fox Keller w *Refiguring Life*, Columbia University Press, New York 1997, pokazała przekonująco nawet dla najbardziej sceptycznych znaczenie wyobraźni dla opisu obserwacji zachowania plemników (agresywnych i rywalizujących między sobą) wobec niezaplodnionej biernej komórki jajowej.



Istotą pracy mózgu jest konstruowanie swych własnych obiektów percepcyjnych i swej wiedzy [...], swych obiektów emocjonalnych i afektywnych, i całego tego zespołu aktywności mózgowych, umożliwiających życie (zwierzęce) i życie wraz [...]<sup>42</sup>.

Nauki neurologiczne, których praktykiem jest Sabouraud, w coraz większym stopniu rozważają (lokując się w tradycji Spinozy, i to odniesienie jest znaczące dla problematyki wyobrażeń społecznych) ciało i ducha jako dwie perspektywy spojrzenia na tę samą naturę człowieka. Ferdinand de Saussure podkreślał, że posługiwanie się znakiem jest zdolnością ludzką, że zdolność mówienia jest specyficzną cechą języka, pozwalającą odnosić się do „rzeczywistości”, która obdarzana sensem (jest mało ważne, czy ten ostatni będzie sensem boskim, naukowym itp.) traci część swojego niezdeteminowania i tym samym humanizuje się. A ponieważ – jak to zostało prześmiewczo odniesione do *homo sovieticus* – to nie przyszłość, lecz przeszłość jest nieprzewidywalna, chwytanie tej ostatniej przez język (staram się uniknąć sformułowania „wypowiedzieć ją”, zabarwionego logocentryzmem) pozwala nie tylko ją humanizować, lecz przede wszystkim osiągnąć nad nią kontrolę, potwierdzając konstatację George’a Orwella o strategicznym znaczeniu (przynajmniej w zakresie polityki) utrzymywania przeszłości pod kontrolą. Od kiedy dynamika systemu demokratycznego odebrała państwu monopol (pełniony za pośrednictwem szkoły, uniwersytetu, instytucji badawczych) wypowiedzenia i rozpowszechniania „prawdziwej” historii, spory o sens przeszłości, o formy jej aktualizacji (a są one równie znaczące jak treść wyobrażeń przeszłości) przebiegały się w przestrzeń określaną dzisiaj przestrzenią pamięci.

To, co napisałem, ma dwa cele. Podkreślenie, że zaangażowanie w refleksję nad nienarracyjnymi formami pracy pamięci nie ma na celu ani marginalizowania, ani negowania znaczenia narratywizacji. Na Zachodzie, a również gdzie indziej, narratywizacja jest wydarzeniem historycznym, które miało miejsce równocześnie z hegemonią struktury legitymizującej podmiot polityczny. Ponieważ hegemonia narracji jest wydarzeniem historycznym, nie jest ona czymś istotowym ani dla człowieka, ani dla społeczeństwa nowoczesnego. Będąc przygodną, może być i powinna być prześwietlana pytaniami i wyjaśniana. Pytać o jej hegemonię nie oznacza ani odrzucania jej znaczenia, ani jej zwalczania, lecz raczej troskę o otwartość przestrzeni artykulacji przeszłości (wytwarzania wyobrażeń pamięciowych, żądania zadośćuczynienia, przywrócenia tego, co utracone itp.<sup>43</sup>), troskę o miejsce dla wszystkich form mediacji praktykowanych przez ludzkie społeczeństwa. Sensy bycia człowiekiem (niezależnie od tego, jak wiele byłoby tych sensów, zawsze konstruują one pewien rodzaj trwania) powstają nie tylko w wyniku takiej lub innej pracy pamięci, lecz także ze spotkania, z konfrontacji między różnymi formami mediacji. Jest to klucz do pogodzenia jedności człowieczeństwa z różnorod-

<sup>42</sup> Olivier Sabouraud, *En quête d'une théorie de l'humain*, „Le Débat”, 2006/140, s. 71.

<sup>43</sup> Zob. numer specjalny „Cahiers d'Études Africaines” 2004/1-2 (173-174): *Réparations, restitutions, réconciliations entre Afriques, Europe et Amériques*, który redagowałem.

nością sposobów bycia człowiekiem. Ważne jest, by być tego świadomym i by wytwarzać interpretacje tej kondycji ludzkiej, które mogłyby być podzielane wraz z innymi.

Wyjście z logocentryzmu, by współdzielić pamięć (przedstawić ją sobie i otwierać przed innymi) bez uprzywilejowywania narracji – pozostawiając słowu, zapisanemu czy mówionemu, jedynie jedną z ról pomiędzy innymi działającymi w konstrukcji pamięci – pozwala przyznać recepcji<sup>44</sup> miejsce, na które zasługuje. Właśnie dlatego, że (przynajmniej przed pojawieniem się rejestracji mechanicznej<sup>45</sup>) nie ma spektaklu bez publiczności, podczas gdy istnieje tekst bez czytelnika, jest trudniej pominąć miejsce publiczności w wytwarzaniu spektaklu. Działająca równocześnie z wytwarzaniem spektaklu aktywna rola publiczności jest widoczna w konstrukcji tego tekstu, który – efemeryczny – jest jednak wpisany w trwanie; „materialnie” trwa on jedynie w czasie jego wytwarzania, jednak zostaje wpisany w pamięć jako jedno z doświadczeń. Podobnie jest w przypadku tekstu mówionego, a estetyka recepcji w tym samym sensie zadaje kłam idei stałości tekstu pisanego, gdy podlega on próbie lektury. To raczej uniwersytecki sposób analizowania tekstu pisanego, niż pismo jako technika, jest odpowiedzialny za ideę, tak brutalnie wyrażoną przez Rolanda Barthes’a, totalitarnej natury logocentryzmu.

W tradycji i w praktyce zachodniej, a obie stały się normami<sup>46</sup> dzięki autorytetowi państwa narodowego, stała się niemożliwa zgoda, w tym samym miejscu i w tym samym czasie, na współlistnienie dwóch (lub więcej) tekstów aktualizujących przeszłość, każdy na swój sposób. Tak przedstawiają to m.in. Christine Lavrence i Izabela Skórzyńska, redaktorki tomu *Inscenizacje pamięci*<sup>47</sup>, a mianowicie jako walkę o zajęcie miejsca w przestrzeni publicznej, by w niej przedstawiać swoją pamięć lub by o niej zaświadczać w imię tych, których już w niej nie ma, by przeciwstawić się monopolowi władzy politycznej (re)prezentowania aktualizacji pamięci. W przypadku wschodniej Polski kształtuje się nawet polityczna możliwość (o wielkiej wrażliwości) przejrzystego palimpsestu wielu pamięci zachowanych (niektóre dzięki zastępstwu – w sytuacji braku ich właściwych podmiotów i przerwania ciągłości doświadczenia) w tym samym miejscu i w tym samym czasie, oczekujących na spojrzenie, na słuchającego, na gest lub ciało, które umożliwią przejście od wirtualności do aktualności performansu. Obietnica detotalizacji czasu i przestrzeni skonstruowanych politycznie zderza się tu jawnie z ry-

---

<sup>44</sup> Niewątpliwie właśnie w ramach teorii literatury Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Gallimard, Paris 1978, przedsięwziął wyjście z dominacji tekstu i autora.

<sup>45</sup> Należy przypomnieć, że sens tego sformułowania odsyła i pochodzi z klasycznego tekstu Waltera Benjamina.

<sup>46</sup> W sensie, który temu terminowi nadał Michel Foucault: „uformować, ukształtować przez normę”.

<sup>47</sup> *Inscenizacje pamięci*, dz. cyt.

zykiem postmodernistycznej kakofonii. Jeśli w imię tolerancji<sup>48</sup> każde słowo (obraz, dźwięk itp.) jest w tym samym stopniu uzasadnione, nie byłoby już recepcji, z wyjątkiem autorecepcji, ani krytyki. Jeśli chodzi o pamięć, decyzja dotycząca formy i miejsca nie należy do badacza uniwersyteckiego jako specjalisty, lecz do obywatela, co słusznie stwierdza Paul Ricoeur<sup>49</sup>.

Z języka francuskiego przełożył Maciej Bugajewski

---

<sup>48</sup> Podkreślam, że tolerancja jest czymś innym niż szacunek. Więcej: Bogumił Jewsiewicki, *Pour un pluralisme épistémologique en sciences sociales. À partir de quelques expériences de recherche sur l'Afrique centrale*, „Annales. Histoire. Sciences Sociales” 2001/3 (56), s. 625-642.

<sup>49</sup> Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris 2000.



# Śmierć czasu, narodziny pluralizmu czasów a historia

*Aniołem zagłady była historia, nie ewolucja*<sup>50</sup>.

*Czas jest tylko cząstką wieczności,  
która się opóźnia*<sup>51</sup>.

Pamięci Ernesta Gellnera

## Wprowadzenie

Pierwszy paragraf książki opublikowanej pod redakcją Jacques'a Rupnika, *Les déchirement des nations* (1994), rozpoczyna się stwierdzeniem: „koniec dwudziestego wieku jest naznaczony powrotem narodu [...]”, a kończy zdaniem: „odkrywamy raczej powrót [historii – B.J.]”. Uczyniony mottem tej książki cytat z Isaiaha Berlina głosi, że nacjonalizm był cechą dominującą XIX wieku. Jednak Jacques Rupnik konkluduje książkę od podkreślenia „powrotu faktu narodowego”. Ponadto – biorąc pod uwagę, że czytelnik pamięta sławny artykuł Francisa Fukuyamy<sup>52</sup>, który później stał się książką, ogłaszający, że koniec historii miał miejsce w roku 1989 – powinniśmy podkreślić trwałą cień wątpliwości, który nasza epoka niepewności rzuca na zdolność wyjaśniania przypisywaną narracji. Cykliczność, którą zazwyczaj przypisujemy mitowi, jest tutaj w sposób widoczny konfrontowana z linearnością ukierunkowanego czasu narracji. Reprezentacja czasu historii<sup>53</sup> jest coraz mniej zbieżna z obrazem czasu wytwarzanym przez narrację. Jacques Derrida w ten sposób podsumowuje heglowski sens reprezentacji:

Jest to intuicja przypomniana – zinterioryzowana. W tym ruchu reprezentacji zdolność rozumienia (*l'intelligence*) przypomina sobie siebie, stając się uprzedmiotowioną. Dzięki niej treść intuicji zmysłowej staje się obrazem, wyzwała się z bezpośredniości

---

<sup>50</sup> Stephen Jay Gould, *Aux racines du temps*, Grasset, Paris 1990, s. 305.

<sup>51</sup> Milorad Pavić, *Le dictionnaire khazar*, trad. Maria Bezanovska, Belfond, Paris 1988, s. 125.

<sup>52</sup> Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, trad. Denis-Armand Canal, Flammarion, Paris 1992.

<sup>53</sup> Zob. Paul Hernandi, *Objective, Subjective, Intersubjective Times. Guest Editor's Introduction, „Time and Society”* 1992/1, 2, s. 147-158; Eviatar Zerubavel, *Hidden Rythms. Schedules and Calendars Social Life*, Chicago Press, Chicago 1981; Michael O'Malley, *Keeping Watch. A History of American Time*, Viking, New York 1990; Michel Izard, *Temps [w:] Dictionnaire de ethnologie et de anthropologie*, [red.] T. Bonte, M. Izard, PUF, Paris 1991.

i jednostkowości, by umożliwić przejście do pojęciowości. Obraz, który jest w ten sposób interioryzowany we wspomnieniu, nie jest już „tu”, nie jest już istniejący [...]”<sup>54</sup>.

W związku z tym Derrida cytuje następujący fragment:

[...] inteligencja nie jest tylko świadomością i istnieniem, lecz jako taka jest podmiotem i „bytem samym w sobie” swych określeń, tak że „uwewnętrzniiony” w niej obraz nie jest już czymś istniejącym, lecz jest w niej „przechowywany nieświadomie”<sup>55</sup>.

Stevan K. Pavlowitch zatytułował własny artykuł opublikowany w tym samym zbiorze *Jugosławia: od ideału państwa-narodu do barbarzyństwa sił etnicznych*<sup>56</sup>. W chronozofii (w znaczeniu Krzysztofa Pomiana<sup>57</sup>) tego tekstu nie brakuje przypomnienia książki Stephena Jaya Goulda<sup>58</sup> i zamieszczonej w niej lektury frontyspisu opublikowanego w końcu XVII wieku traktatu Thomasa Burneta<sup>59</sup>. Rycina przedstawia Jezusa stojącego na kręgu ziemskich globów; kolejność ich lektury jest zgodna z kierunkiem ruchu wskazówek zegara: siedem obrazów, siedem dni tygodnia – czas trwania stworzenia. Rycina ta przedstawia świat od stworzenia do jego końca – eksplozji, która przekształci Ziemię w gwiazdę, ponieważ po Sądzie Ostatecznym rodzaj ludzki nie będzie istniał. Jest to nade wszystko przypomnienie, że egzystencja Człowieka, będąca jedynie chwilą wieczności, jest jednak chwilą szczególną. Człowiek, niezdolny do przekroczenia swojej kondycji, myśli o czasie, wychodząc od aktualnej chwili, „poprzez odniesienie do określonego modusu czasu, to jest »teraźniejszości«”<sup>60</sup>. Zróznicowane czasy stworzenia będące podstawą dla czasu instytucjonalnego (najpierw czasu historii świętej i Kościoła, następnie czasu i historii państwa świeckiego) mają charakter narracyjny i ukierunkowany<sup>61</sup>. Czas historii, ów czas odpowiedniości (*l'homologie*), zawiera się między początkiem i końcem. W odróżnieniu od tego czasu inne wyobrażalne temporalności uniwersum były niemożliwe do pomyślenia, ponieważ – w sytuacji zapomnienia „różnicy między obecnością i obecnym”<sup>62</sup> – czas mógł być myślany tylko poprzez wyjście namysłu od chwili (*maintenant*) zwróconej ku sobie samej. Temporalności etniczne, niepoddane dyscyplinie przez państwo, byłyby temporalnościami cyrkularnymi podporządkowanymi regule wiecznego powrotu<sup>63</sup>. Byłyby one czasem barbarzyństwa, który bezustannie po-

<sup>54</sup> Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, s. 88.

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> Stevan K. Pavlowitch, *Yougoslavie: de l'idéal d'un État – nation à la barbarie des pouvoir ethniques* [w:] *Le déchirements de nation*, [red.] Jacques Rupnik, FNSP, Paris 1994.

<sup>57</sup> Krzysztof Pomian, *L'Ordre du temps*, Gallimard, Paris 1984.

<sup>58</sup> Stephen Jay Gould, *Aux racines du temps*, dz. cyt.

<sup>59</sup> Thomas Burnet, *The Sacred Theory of the Earth*, Walter Kettily, London [1681] 1697.

<sup>60</sup> Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, dz. cyt., s. 22 (w komentarzu do Heideggera).

<sup>61</sup> Zob. Anthony Aveni, *Empires of Time. Calendars, Clocks, and Cultures*, Basic Books, New York 1989.

<sup>62</sup> Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, dz. cyt., s. 24.

<sup>63</sup> Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris 1996.

wraca do „natury” rozumianej jako źródło i jako antynomia „cywilizacji”; pierwsza z nich rozumiana jako historyczna, druga zdyscyplinowana, gdyż zmierzająca do realizacji celu<sup>64</sup>. Najpierw Kościół, następnie państwo, dyscyplinując, w sensie, który temu słowu nadał Foucault<sup>65</sup>, czas etniczny, likwiduje jego cyrkularne zawinięcie i rozwija go między początkiem i końcem. Zwrócony ku określonemu celowi, ukierunkowany, staje się on czasem historii; podnosi się go do roli trybunału tej ostatniej, gdyż miałby być on jej zasadą fundującą, która czyni historię możliwą właśnie dlatego, że jej się wymyka<sup>66</sup>.

## Od autorytaryzmu czasu linearnego do czasu na mapie

Uderzające jest podobieństwo, będące raczej analogią niż homologią, między konstruowanym czasem fronty spisu książki Burneta i czasem mobilizowanym przez Rupnika i jego współautorów w celu przedstawienia wydarzeń ostatnich sześciu lat i wpisania ich w ontologię stawania się świata. Reprezentacja czasu proponowana w książce Goulda<sup>67</sup>, napisanej przed upadkiem świata sowieckiego, czyniła wydarzenie upadku całkowicie prawdopodobnym, pomimo tego, że było ono nie do pomyślenia przez sowietologię według „National Interest”<sup>68</sup>. Zanim zaistniało wydarzenie, dysponowaliśmy sposobem czytania przygodności. Nie głosząc tego wprost, owa reprezentacja – programowo konstruowana w ramach spotkania, a nie opozycji, między nauką i ideologią – oferowała zdolność do zapanowania nad zerwaniem [w historii], do zastąpienia jego cechy nowości i destabilizacji przez kołowość ustanowienia sensu, w którym terazniejsze (*maintenant*) było jedynie powracającym [z przeszłości]. Wydarzenie jest zatem tylko punktem, w pewien sposób nie-czasem (*non-temps*), który daje się zrozumieć i na który można reagować tylko wówczas, gdy go ponownie usytuujemy wobec przeszłości. Dyscyplinując mgławicę punktów terazniejszości poprzez ich uporządkowanie wzdłuż linii (czasu), przekształca się nie tylko pejzaż pamięci, lecz również wprowadza się do przeszłości przyszłość, która już tam tkwiła; czas staje się obecnością terazniejszości. Staje się w ten sposób możliwe wpisanie do terazniejszości zerwania, nie tyle jako innowacji, lecz rozumianego jako powrót i jako zaistnienie

<sup>64</sup> Na ten temat zob. John B. Bender, David E. Wellbery, *Chronotypes. The Construction of Time*, Stanford University Press, Stanford 1991.

<sup>65</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975.

<sup>66</sup> Zob. David W. Cohen, *The Combining of History*, Chicago University Press, Chicago 1994; Simon Schama, *Landscape and Memory*, Alfred Knopf, New York 1995; Robert C. H. Sweeny, *Time and Human Agency. A Re-Assessment of the Annales Legacy*, „Left History” 1993/(1)/2, s. 61-83; Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston, 1995.

<sup>67</sup> Stephen Jay Gould, *Aux racines du temps*, dz. cyt.

<sup>68</sup> „National Interest” 1993/31, numer specjalny: *The Strange Death of Soviet Communism. An Autopsy*.



obecności. Powrócimy niżej do koła [interpretacyjnego] przemieszczanego wstecz i wprzód biegu linii czasu, by uczynić sens z wydarzenia. Posługując się przeszłością, wpisując do niej przyszłość, neutralizuje się przypadkowość wydarzenia poprzez nadanie mu sensu z perspektywy terażniejszości<sup>69</sup>. Pisze się w ten sposób „historię bycia, która rozwija się historyczno-światowo (*historico-mondialement*) jako zachodnia metafizyka”<sup>70</sup>, oraz zabrania się sobie „myśleć bycie i czas *inaczej* niż wychodząc od terażniejszości”, zabrania się sobie „myśleć to, co *nie* mogło być lub być myślane *inaczej*”<sup>71</sup>.

Gesty polityczne składane w imieniu państwa, instytucji politycznej, której legitymizacja opiera się na ciągłości zachodzącej dzięki retrospektywnemu wpisaniu przyszłości w przeszłość, nie ustają w łataniu czasu, gdy jego linia rozbija się pod wpływem wydarzenia<sup>72</sup>. Prezydent Mitterand pojawił się w Sarajewie 28 czerwca 1994 roku, w rocznicę zamachu na arcyksięcia Franciszka Ferdynanda, by nadać swojej wizycie i osobie ważność symboliczną, która [retrospektywnie] została naniesiona przez historię na to dawne wydarzenie sprzed osiemdziesięciu lat. W styczniu 1995 roku, w innej części świata, pani Kumaratunga, prezydent Sri Lanki, przywołała symbole i rytuały królestwa, by „osłonić” zerwanie, którym dla Syngalezów jest przygotowywana oferta autonomii kierowana do Tamilów. Owo przywołanie wpisuje się w ciągłość gestów jej poprzedników, wśród nich Juniusa Jayewardene, który głosił, że jest dwieście czwartym przedstawicielem autochtonicznej linii rządzących. By udomowić zerwanie kolonialne, włączył on do tej linii Jerzego V i królową Wiktorię.

Można wskazać na inny sposób postępowania, tylko pozornie przeciwnostawiający się poprzedniemu, polegający na usunięciu okresów [historycznych] źle odpowiadających ciągłości legitymizacji. Tak więc w Polsce, na początku lat 90. XX wieku, silny ruch konserwatywny i nacjonalistyczny chciał zniknięcia z polskiej historii państwa demokracji ludowej, by dzięki niemu bezpośrednio powiązać państwo sprzed 1939 roku z tym, które powstało po wyborach w roku 1989. Ustanowiona wówczas Rzeczpospolita byłaby drugą, a nie trzecią; pierwszym gestem nowej władzy było ponowne umieszczenie na głowie orła, będącego godłem państwa, korony, której był on pozbawiony niemal od 1945 roku. W Rosji ta logika kieruje niektórych ku próbom

<sup>69</sup> Ilya Prigogine, *La Fin des certitudes*, Odile Jacob, Paris, 1996; Ilya Prigogine, Isabelle Stengers, Michel Treuguer, *Temps physique et devenir* [w:] *Création et désordre. Recherches et pensées contemporaines*, L'Original, Paris 1987; Paul Blyton i in., *Time, Work and Organisation*, Routledge, London 1989; Werner Bergmann, *The Problem of Time in Sociology. An Overview of the Literature on the State of Theory and Research*, „Time and Society” 1992/(1)/1; *Time. The Greatest Innovator*, [red.] Rachel Doggett i in., Folger Shakespeare Library, Washington 1986.

<sup>70</sup> Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, dz. cyt., s. 27.

<sup>71</sup> Tamże, s. 41.

<sup>72</sup> J. J. Gibson, *Events are Perceivable But Time Is Not* [w:] *The Study of Time II*, [red.] J. T. Fraser & N. Lawrence, Springer-Verlag, New York 1975; Ernest Gellner, *Time and Theory in Social Anthropology* [w:] tegoż, *The Concept of Kinship and Other Essays on Anthropological Method and Explanation*, Blackwell, Oxford 1987.



uczynienia Romanowów źródłem legitymizacji nowego państwa, powodując historyczne unieważnienie osiemdziesięciu lat przeszłości. W postkolonialnej Afryce liczne nowe państwa mniej lub bardziej otwarcie dekretowały nieistnienie, wzięcie w nawias (historii) państwa kolonialnego<sup>73</sup>, którego wszakże były najbardziej bezpośrednią kontynuacją. Wyrażało się to licznymi zmianami nazw krajów, począwszy od pierwszego niepodległego państwa, Złotego Wybrzeża, które przyjęło nazwę Ghana. Podobny był cel zróżnicowanych „polityk autentyczności” w Zairze (obecna Demokratyczna Republika Kongo) w okresie reżimu Mobutu.

W ten sposób czas staje się centralnym elementem w organizacji wizji świata i koncepcji legitymizacji politycznej. Właśnie dlatego jest on elementem składowym percepcji świata i nie może zostać wyizolowany z percepcji oraz z działania. Nie jest możliwe badanie go jako odrębnego obiektu, ponieważ jest on jednocześnie przedmiotem analizy i jej warunkiem. Mówiąc zwięźle, wydaje mi się niemożliwe rozważanie czasu jako kategorii abstrakcyjnej, która miałaby istnieć na zewnątrz reprezentacji, na zewnątrz percepcji i doświadczenia świata. Właśnie dlatego nie sądzę, że istnieje fundamentalne rozumienie czasu wspólne dla całej ludzkości<sup>74</sup>, którego konkretne formy różnicowałyby się w konkretnych społeczeństwach. Nie przeczy to temu, że czas i przestrzeń (ich separacja jako kategorii percepcji jest zawsze sztuczna) tworzą kategorie percepcji i doświadczenia we wszystkich ludzkich kulturach. W tym kontekście wydaje mi się właściwe przywołanie przypisu dołączonego przez Jacques'a Derridę w 1972 roku do jego sławnego tekstu z 1968 roku *La différance*, który stosuje się *mutatis mutandis* do mojego rozumowania:

Bez przesunięć towarzyszących ponownym wpisom w tym łańcuchu (bycie, obecność – właszczenie itp.) nigdy nie uda się w sposób ścisły i nieodwracalny przekształcić odniesień między ontologią, ogólną i fundamentalną, a tym, czym ona rządzi bądź pod co podpada jako ontologia lokalna albo nauka szczegółowa, taka na przykład jak ekonomia polityczna, psychoanaliza, semiolingwistyka, retoryka, w której kategoria *własności* odgrywa bardziej zasadniczą rolę niż w innych naukach, ale również wszelkie materialistyczne i spirytualistyczne metafizyki. [...] Rozumie się samo przez się, że akt takiego ponownego wpisania nie będzie nigdy zawarty w dyskursie filozoficznym czy retorycznym ani w ogóle w dyskursie czy piśmie: jego scenę stanowić ma to, co przy innej okazji nazwałem tekstem ogólnym<sup>75</sup>.

Centralność czasu w tradycji reprezentacji świata zachodniego („cosmowizja” według Ginricha<sup>76</sup>) jest powszechnie rozpoznana<sup>77</sup>. W związku z tym za-

<sup>73</sup> Bogumił Jewsiewicki, Valentin-Yves Mudimbe, *Meeting the Challenge of Legitimacy. Post-Independence Black African and Post-Soviet European States*, „Daedalus” 1995/(124)/3, s. 191-207.

<sup>74</sup> Maurice Bloch, *The Past and Present in the Present*, „Man” 1977/(12)/2, s. 278-292.

<sup>75</sup> Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, dz. cyt., s. 28.

<sup>76</sup> Andre Ginrich, *Time, Ritual and Social Experience* [w:] *Social Experience and Anthropological Knowledge*, [red.] Kirsten Hastrup, Peter Hervik, Routledge, New York 1994, s. 176.

<sup>77</sup> *The Rhythms of Society*, [red.] Michael Young, Tom Schuller, Routledge, New York 1988; *Other histories*, [red.] Kirsten Hastrup, Routledge, New York 1992.

gadnieniem można by zapożyczyć od Derridy jego pojęcie „białej” mitologii. Centralność czasu (pewnego sposobu konstruowania go) od dawna służyła za główne narzędzie konstrukcji tego, co inne (*autre*), a poprzez nią – wykluczania<sup>78</sup>. Czas jest wówczas myślany jako odrębny, odseparowany od przestrzeni<sup>79</sup>. W reprezentacjach, na których się opierają i którymi się żywią konstrukcje polityczne, czas jest myślany jako radykalnie inny niż przestrzeń. Rewolucja epistemologiczna uosabiana najlepiej przez fizyka Einsteina<sup>80</sup> zdaje się nie wywierać żadnego wpływu ani na czas polityki, ani na czas historyczny<sup>81</sup>.

Jest banalne stwierdzenie, że na Zachodzie, w tradycji chrześcijańskiej, czas jest nade wszystko metaforą człowieka w jego relacji z uniwersum i z Bogiem. Jeśli jest coś oryginalnego w tym stwierdzeniu, to to, że chodzi w nim nie tyle o określone rozumienie czasu, lecz o chrześcijańskie rozumienie Człowieka. Jeśli Człowiek zawdzięcza pełnię swojej kondycji ludzkiej faktowi bycia w samym środku czasu, czasu, który Bóg – lub historia – stworzył, by ta kondycja się zrealizowała, narracja jest jedyną formą, w której w sposób uzasadniony można tę kondycję wypowiedzieć. Właśnie obecność i użycia narracji czynią możliwą świadomość kondycji ludzkiej, to znaczy świadomość bycia w czasie, które odróżnia Człowieka od innych bytów, których człowieczeństwo miałoby dopiero nadejść w przyszłości lub jest jedynie pozorne. Jest się człowiekiem jedynie wówczas, gdy jest się świadomym czasu, w którym się żyje<sup>82</sup>, świadomym konieczności pilnego działania, którą czas wywołuje swoją skończonością, oraz świadomym jedności Człowieka (chrześcijanina), która obiecuje wezwanie do nawrócenia się. Okres czasu między stworzeniem – lub raczej między grzechem pierworodnym, który nadaje ruch czasowi – a końcem świata ludzkiego, którym będzie Sąd Ostateczny, ów czas ludzki, jest nie tylko czasem skończonym, lecz również czasem, który jak czarna dziura pochłania w siebie wszystkie temporalności (*tous les temps*). Właśnie dlatego, jak się wydaje, Paul Ricoeur odczuwa wyraźny niepokój, przyznając, że narracja (*récit*) – gatunek chrześcijański przyswojony przez Zachód<sup>83</sup>, zse-

<sup>78</sup> Zob. Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, New York 2005; tegoż, *Time and the Work of Anthropology. Critical Essays 1971-1991*, Chur, Harwood 1993.

<sup>79</sup> Andre Ginrich, *Time, Ritual and Social Experience*, dz. cyt., s. 169.

<sup>80</sup> Stephen Hawking, *A Brief History of Time. From Big Bang To Black Holes*, Bantam, New York 1988.

<sup>81</sup> Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge Classics, London–New York 1994; Dominique Colas, *Le Leninisme*, PUF, Paris 1982; Lawrence W. Levine, *The Unpredictable Past. Explorations in American Cultural History*, Oxford University Press, Oxford–New York 1993; Étienne Klein, Michel Spiro, *Le temps et sa flèche*, Flammarion, Paris 1994.

<sup>82</sup> William H. McNeil, *Keeping Together in Time. Dance and Drill in Human History*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1995; Gerard T. Moran, *Conceptions of Time in Early Modern France*, „Sixteenth Century Journal” 1981/(12)/4; Robert Levine, *The Pace of Life Across Cultures [w:] The Social Psychology of Time. Perspectives*, [red.] Joseph E. McGrath, Sage, Beverly Hills 1988.

<sup>83</sup> Robert J. C. Young, *White Mythologies. Writing History and the West London and New York*, Routledge, New York 1990.

kularyzowany i rozciągnięty na całą ludzkość – jest faktycznie właściwa dla tradycji okcydentalnej.

Narracja byłaby zatem refleksyjną formą egzystencji politycznej, chrześcijańskiej lub narodowej<sup>84</sup>. Właśnie w podwójnej perspektywie sekularyzacji z jednej strony oraz konfrontacji między partykularyzmem uniwersalności, jaką jest naród, i uniwersalizmem wyjątkowości, jaką jest imperium, z drugiej, należałoby analizować zachodnie inwencje śmierci Boga, śmierci Człowieka i względności (*relativité*).

Bezpośrednia kolizja trzech monoteizmów, trzech chrystianizmów, zasad polityki imperialnej i narodowej, feudalizmu poddaństwa i kapitalizmu liberalnego toczyła się w przestrzeni bardzo ograniczonej i w krótkim okresie czasu. Właśnie w momencie tej kolizji narodziła się głęboka niepewność w świecie społecznym centralnej Europy, która położyła kres czasowi jako metaforze Człowieka i kres Człowiekowi jako bytowi racjonalnemu<sup>85</sup>. Była to w istocie prawie równoczesna śmierć Boga (Nietzsche), Człowieka (racjonalnego – Freud) i czasu (względność teorii Einsteina), która umożliwiła nowoczesne zakwestionowanie pojęcia ludzkości głoszonego przez oświecenie, a następnie głoszenie końca nowoczesności przez postmodernizm i końca Zachodu przez postkolonializm<sup>86</sup>. Na drugim biegunie tej sukcesji dyskursów należących do owej „białej mitologii” usytuowane są dyskursy imperialne głoszące przed-ludzkość ludów skolonizowanych, dyskursy faszystowskie i bolszewickie na temat nie-ludzkości części ludzi uznanych za odpadki, których eliminacja jest kwestią higieny politycznej, i współczesne dyskursy związane z etnicznością i oczyszczeniu ciała politycznego.

Metafizyka – biała mitologia, która organizuje i odzwierciedla kulturę Zachodu; biały człowiek swą własną, indoeuropejską mitologię, swój *logos*, czyli *mythos* swojego idiomu, bierze za uniwersalną formę tego, co powinien chcieć jeszcze nazwać Rozumem. Biała mitologia – metafizyka zatarła w sobie samej mit, który ją stworzył i który mimo wszystko pozostaje aktywny, żywotny, napisany białym atramentem – niewidoczny i przykryty rysunek na palimpseście<sup>87</sup>.

<sup>84</sup> Zob. *Nation and Narration*, [red.] Homi K. Bhabha, Routledge, London 1990. Także kończynie: Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Seuil, Paris 1983-1985.

<sup>85</sup> Zob. Ernest Gellner, *Condition of Liberty. Civil Society and Its Rivals*, Penguin Press, New York 1994; Paul Forman, *Weimar Culture, Causality, and Quantum Theory, 1918-1927. Adaptation by German Physicists and Mathematicians to a Hostile Intellectual Environment*, „Historical Studies in the Physical Sciences” 1971/3, s. 1-115.

<sup>86</sup> Anne Crahay, Michel Serres. *La mutation du cogito. Genèse du transcendantal objectif*, „Revue Philosophique de Louvain”, 1991/(89)/83, s. 524-526; Gilbert Larochelle, *Philosophie de l'idéologie. Théorie de l'intersubjectivité*, Les Presses Universitaires de France, Paris 1995; Bertrand Lepetit, *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Albin Michel, Paris 1995; Michel Serres, *Le Retour Éternel*, „Annales. Économies, Sociétés, Civilisations” 1975/(30)/5, s. 999-1006; tegoż, *Espace et temps* [w:] *Sur l'aménagement du temps*, Denöl-Gonthier, Paris 1981, s. 13-29.

<sup>87</sup> Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, dz. cyt., s. 254.

Śmierć czasu nie tylko nas autoryzuje, lecz również zdaje się obligować nas do wynalezienia nowej metafory, innego wyobrażenia Człowieka pod groźbą samo-zarządzenia końca historii. Ta inwencja jest wystawiona na ryzyko bycia więzieniem tradycji wiedzy historycznie dostępnej, nawet jeśli jest wytwarzana przeciwko tej ostatniej<sup>88</sup>, co maskowałoby sposób, w jaki unika się pytania o mnogość metafor, mnogość wyobrażeń czasu. Wiąże się z ryzykiem wzięcie zdania Foucault<sup>89</sup> – według którego „człowiek jest inwencją, jak archeologia myśli łatwo wykazuje, niedawną. I być może ma bliski koniec” – za uniwersalny moment śmierci Człowieka, podczas gdy dla Foucaulta anonsonowany przez niego proces, przez który aktualnie przechodzimy, to znaczy proces postępującej akceptacji dla śmierci Człowieka kultury Zachodu, jest daleki od oznaczania końca świata. Decentralizacja świata wpisuje się w praktyki codzienności. Ta konstatacja narzuca się, według Kennetha Prewitta<sup>90</sup>, prezydenta Social Science Research Council, jako ważna instytucja naukowej polityki amerykańskiej. Jego propozycja, by odłożyć do lamusa pojęcie strefy kulturowej (*area studies*), centralne dla ewolucji nauk społecznych w tym kraju od końca II wojny światowej, opiera się na fakcie, że w dzisiejszym świecie Stany Zjednoczone są jedną strefą kulturową. Ostatnio Prewitt dodał, że:

[...] gdy strefy kulturowe, wioski wyizolowane jak kontynenty, zostają włączone do procesu, który je wiąże z wydarzeniami – wprawdzie geograficznie odległymi, lecz kulturalnie, ekonomicznie, politycznie, strategicznie i ekologicznie bardzo bliskimi – różnica między „tu” i „tam” zanika<sup>91</sup>.

Jeśli czas jest rzeczywiście chrześcijańską metaforą Człowieka, staje się możliwe zrozumienie ważności przypisywanej historii jako rekonstrukcji przeszłości takiej, jaką ona obiektywnie była. Podobnie jak fotografia – rozumiana jako dzieło „maszyny” zewnętrznej wobec tego, co ona rejestruje<sup>92</sup> – byłaby obiektywnym uchwyceniem rzeczywistości, historia byłaby neutralnym uchwyceniem przeszłości dzięki metodzie swego postępowania. W ten sposób rozumiana, oferowałaby trzeci termin w dialektycznej relacji między partykularnym i uniwersalnym, między osobą i zbiorowością, między narodem i ludzkością. Pojawiając się jako następstwo wspomnienia (hołdu [wobec przeszłości], a zarazem aktu wierności) i pamięci (projekcji relacji przestrzennych na skalę czasu), historia jest opowieścią o przeszłości zinstytucjonalizowanej, narracją zrodzoną z postępującej sekularyzacji, dokonującej oddzielenia historii świeckiej i historii świętej, i zmierza do tego, by połączyć przeszłość w jednej narracji Czasu Człowieka. Historia doskonała, historia

<sup>88</sup> Pierre Bourdieu, *The Peculiar History of Scientific Reason*, „Sociological Forum” 1991/(6)/1, s. 3-26; Erwin Schrödinger, *Science Theory and Man*, Dover Publications, Dover 1957.

<sup>89</sup> Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1969.

<sup>90</sup> Kenneth Prewitt, *SSRC/ACLS. International Program Pre-Proposal* w wystąpieniu w Nowym Jorku w roku 1995.

<sup>91</sup> Tenże, *Presidential Items*, „Items” 1996/(50)/1, s. 15 [tłum. B.J.].

<sup>92</sup> Susan Sontag, *On Photography*, Pantheon, New York 1977.

metodyczna, historia naukowa jest jedynie nowoczesnym odpowiednikiem wieży Babel, świętokradczym gestem człowieka, który mierzy się z Bogiem, by stać się panem czasu i w ten sposób panem samego siebie<sup>93</sup>.

Nietzscheański głos o śmierci Boga wywarł niewielki wpływ na tę formę historii, która opierała się na autorytecie rozumu. Od czasu Kartezjusza i wraz z postępem sekularyzacji stopniowo zdobywała przewagę w planie intelektualnym inna metafora człowieka, w miarę jak Człowiek Zachodu, powołujący się na Rozum, zawładnął ziemią i wynalazł samego siebie jako jej miarę<sup>94</sup>. A jednak to ponownie czas, tym razem prezentowany jako rytm uniwersum, zegar natury, pojawia się w tle owej metafory rozumu ludzkiego [będącej] nowymi szatami cesarza. Freud jako pierwszy pokazał, że cesarz-Rozum jest nagi oraz że ta metafora jest iluzją optyczną. W ten sposób wstrząsnął wiarą w racjonalność Człowieka Zachodu. Drugi akt zakwestionowania tej metafory rozgrywa się przed naszymi oczami i łączy się z poddaniem w wątpliwość kartezjańskiej zasady „myślę, więc jestem” (która była raczej zasadą „jestem i myślę”<sup>95</sup>).

W każdym razie dzisiaj ostatni akt realizacji przez Człowieka pragnienia panowania nad czasem zdaje się polegać na wirtualnej kommodityfikacji tego ostatniego<sup>96</sup>.

Żeby pozostać wiernym fundamentalnemu postulatowi współczesności, który zarządza niniejszym esejem, chciałbym wpisać problem odniesienia do czasu w zagadnienia doświadczenia w terażniejszości. Proszę, by Czytelnik wybaczył mi chwilę rozważań o charakterze mikro-ego-historii, gdyż te pozwolą mi na zdanie sprawy z kilku zaskoczeń doznanych przez moje spojrzenie profesjonalnego historyka.

## Od historyka chronofaga do artysty chronofila

Senegalski pisarz i reżyser Ousmane Sembène określa historyka chronofagiem (*chronophage*), czyli tym, który unieważnia, który doświadczenie czasu i czas doświadczenia czyni czymś pozbawionym znaczenia, który wspomnienie i pamięć chciałby podporządkować czasowi historii. Dyskursy historii i, ogólniej, nauk społecznych zdają się badać doświadczenie czasu jedynie

---

<sup>93</sup> Bertrand Lepetit, *Les formes de l'expérience*, dz. cyt.; Albert Jacquard, *Voici le temps du monde fini*, Seuil, Paris 1991; William James, *The Dilemma of Determinism*, Dower, New York 1956.

<sup>94</sup> Edward Said, *Orientalism*, Pantheon, New York 1978; Valentin-Yvet Mudimbe, *The Invention of Africa*, Indiana University Press, Indianapolis 1988.

<sup>95</sup> Zob. Gerald Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire. On The Matter Of The Mind*, BasicBooks, New York 1992; Anthony Damasio, *Descarte's Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, G. P. Putnam's Sons, Berkley 1994.

<sup>96</sup> Tom Ford, którego kreacje robią furorę wśród bogatych tego świata, uważa, że „największym luksusem naszego czasu jest natychmiastowa realizacja pragnień”. Zob. wywiad opublikowany w „Time”, 22-29 lutego 2016, s. 118.



w ten sposób, że dokonują korekty ekspresji czasu aktorów działania, z góry uznając ich za niezdolnych do wzniesienia się ponad ich własne doświadczenie. Zwróćmy się na chwilę w stronę estetyki i – biorąc pod uwagę obserwację Jean-François Lyotarda<sup>97</sup> głoszącą, że „wzniosłość znajduje się dzisiaj nie w sztuce, lecz w spekulacji na temat sztuki” – przyjrzyjmy się dyskursowi na temat sztuki<sup>98</sup>. Z tej perspektywy – w wieku *cyberspace* i w czasie, w którym jest możliwe stwierdzenie, że „rzeczywiste nigdy nie było czymś innym niż skryształizowane wirtualne”<sup>99</sup> – wydaje się uzasadnione pytanie, czy dla nam współczesnych rzeczywiste nie jest czymś obecnym raczej w dyskursie niż w doświadczeniu. „Zwrot lingwistyczny” (*linguistic turn*), który zdominował nauki społeczne od lat 80. XX wieku, mógł jedynie wzmocnić to wrażenie.

Poddanie w wątpliwość skały, na której spoczywało nasze poznanie i doświadczenie świata, mianowicie czasu i przestrzeni jako kategorii percepcji, dotyka współcześnie całości zachodniej tradycji poznania. Już Michael Benedict<sup>100</sup> pisał, że:

[...] przestrzeń jest czymś niekoniecznie fizycznym; jest raczej „obszarem gry” dla wszelkich informacji, którego jednym z manifestacji jest obszar gry związanej z grawitacją i polem elektromagnetycznym, w którym żyjemy i który nazywamy światem realnym<sup>101</sup>.

Czas poddany relatywizacji byłby wyłącznie subiektywnym trwaniem, zanikającą relacją ograniczoną do „czasu zmiany”<sup>102</sup>. Według Derridy<sup>103</sup> „obiegowa logika lub ekonomia oznacza, że można się tylko wymieniać, metonimicznie, brać lub dawać to, co jest *w czasie*”<sup>104</sup>. Bycie bytem ludzkim byłoby definiowane jako *net persona (humain-réseau)*, rozciągająca się już nie tyle między pojedynczym mną i mnogością innych, lecz między mnogością mnie samego: „*le moi est légion*” (mnie jest legion); relacje z każdym z legionistów nie zawsze są łatwe<sup>105</sup>. Jeśli istnienie (obecność) jest grą, czas staje się jej stawką i prawdziwym graczem nie jest ten, który wysila się, by wygrać partię, lecz ten, który potrafi przedłużyć grę tak długo, jak to możliwe<sup>106</sup>, ponieważ jej stawką jest jego własne istnienie (*existence*). Branie udziału w innej grze oznaczałoby uczestniczenie w innej wymianie, zatem w innym czasie wiążącym siecią inne tożsamości mnie samego i innych drugich (*autres autrui*).

<sup>97</sup> Jean-François Lyotard, *Presenting the Unpresentable. The Sublime*, „Arte Forum” 1982/ (20)/8, s. 64-69.

<sup>98</sup> Raymond Court, *Sagesse de l'art*, Méridiens Klincksieck, Paris 1987.

<sup>99</sup> Luise Poissant, *L'univers troublant des cyber-espaces*, „Revue d'Esthétique” 1993/24, s. 154.

<sup>100</sup> Michael Benedict, *Cyberspace*, Mit Press, Boston 1991.

<sup>101</sup> Tamże, s. 20 [przeł. B.J.].

<sup>102</sup> Luise Poissant, *L'univers troublant des cyber-espaces*, dz. cyt.

<sup>103</sup> Jaques Derrida, *Donner le temps. La fausse monnaie*, Galilée, Paris 1991, s. 14.

<sup>104</sup> Tamże, s. 14.

<sup>105</sup> Raymond Court, *Sagesse de l'art*, dz. cyt., s. 162.

<sup>106</sup> James P. Carse, *Jeux finis, jeux infinis*, Seuil, Paris 1988, *passim*.

W sposób nieuchronny już nie obecność, lecz przejście (*le passage*), przedstawiane jeszcze wczoraj jako stan społecznej patologii, staje się jedyną pewnością, jedyną rzeczywistością, nawet jeśli jest ono – bądź właśnie dlatego, że jest ono – jedynie skryształizowanym wirtualnym (*virtuel cristalisé*). Myślę szczególnie o kolektywnych sytuacjach stanowienia diaspory, która może być rezultatem zarówno migracji geograficznej, jak i społecznej. Zarówno pierwszy, jak i drugi typ migracji dokonuje „decentracji” ludzi w stosunku do ich miejsca pochodzenia (*origine*), które jest im przypisane instytucjonalnie, lecz które nie zostaje definitywnie zatarte. W konsekwencji żyją oni w podwójnej temporalności, tej ich źródeł z przeszłości i tej dzisiejszej; lub nawet, być może, rzeczywisty czas ich doświadczenia nie wpisuje się nigdzie, ponieważ pozostaje pomiędzy i staje się stawką (*un enjeu*) gry z czasem.

Współcześnie sztuka prezentuje się jako sposób komunikowania (*dire*) bez mówienia (*parler*), jako odsłonięcie doświadczenia bez wypowiedzania słów: „oni artykułują widzenie (rozumienie), które otwiera świat doświadczenia – nie wypowiadając historii”, napisał Silverman<sup>107</sup> odnośnie artystów. Artefakt sztuki otwierałby strukturę przeżyć<sup>108</sup>, ponieważ malować, jak powiedział Cézanne<sup>109</sup>, to „realizować swoje wrażenia”<sup>110</sup>. E. E. Cummings głosi, że nadszedł „czas dla nietemporalnego (*l'intemporel*)”<sup>111</sup>, podczas gdy Mathieu Guillot<sup>112</sup> kładzie nacisk na to, że cechami charakterystycznymi współczesnej muzyki jest fuzja, a jednocześnie pomieszanie czasowości. Costin Miereanu daje swojej pierwszej symfonii podtytuł *Pamięć czasu*, podczas gdy liczni artyści nadają temu, co banalne, codzienne, wulgarne status wyjątkowości i prezentują to w tym samym planie co cytaty dzieł tworzących tradycję okcydentalną. Ich dzieła stają się w ten sposób „*collidéoscopes*” („kalejdoskopami zderzeń”<sup>113</sup>) tego, co wcześniej, i tego, co później, tego, co tu, i tego, co tam, których jedyna czasowość jest jednocześnie czasem kreacji i doświadczenia. Bernd-Alois Zimmermann<sup>114</sup> odnośnie swojej własnej pracy komponowania pisał, że „czas zagina się i tworzy sferę”, natomiast Ann Rey<sup>115</sup> odnośnie Arvo Pärta przywołuje sferę, w której przeszłość i przyszłość schodzą się w związku z ideą autentyczności: „nie postępować w kierunku przyszłości nie oznacza cofać się, jeśli historia pozwala się odczytywać jako zakrzywienie”<sup>116</sup>.

<sup>107</sup> Hugh J. Silverman, *Traces to Sublime*, „Revue d'Esthétique” 1993/24, s. 87.

<sup>108</sup> Jean-François Lyotard, *Le sublime et l'avant-garde*, Galilée, Paris, 1971, s. 36.

<sup>109</sup> Paul Cézanne, *Conversations avec Paul Cézanne*, Éditions Macula, Paris 1978, s. 36.

<sup>110</sup> Zob. także: Lawrence Gowing, *Cézanne. La logique des sensations organisées*, 3e éd., Éditions Macula, Paris 2015.

<sup>111</sup> E. E. Cummings cytowany przez: Mathieu Guillot, *Musique et métissages*, „Revue d'Esthétique” 1993/24, s. 140.

<sup>112</sup> Mathieu Guillot, *Musique et métissages*, dz. cyt.

<sup>113</sup> Umberto Eco, *L'Œuvre ouverte*, Seuil, Paris 1965.

<sup>114</sup> Bernd-Alois Zimmermann, *Du métier de compositeur*, Seuil, Paris 1968.

<sup>115</sup> Ann Rey, *L'énigme Arvo Pärt*, „Le Monde de la Musique” październik 1987, s. 69.

<sup>116</sup> Tamże.

W dziele muzycznym cytat, który wynika z intencji komunikowania<sup>117</sup>, wprowadza w nie czas<sup>118</sup> i kreuje grę. W porównaniu z tradycją cytat stanowi otwarcie na „achronologię” (*l'achronologie*) historii. Hélène Lasalle<sup>119</sup> pisze, że „źródła dzieła (oraz, dla obserwatora, jego elementy kluczowe) można odnaleźć w przestrzeni historycznej i kulturowej pozbawionej granic, bez linearności i struktury”. Chodzi zatem o praktykę polegającą na *recyklingu*, na łączeniu nieobrobionych materiałów z przeszłości i cytatów z materiałami przyszłości (*futuristes*). Praktyka ta wstrząsa radykalnie samym pojęciem tradycji, również w związku z postulatem jej wynajdowania<sup>120</sup>. Cytat nie byłby już zatem znakiem nieodwracalności upływu czasu czy instrumentem rekonstrukcji biegu czasu. Cytat, pozbawiony atrybucji i lokalizacji chronologicznej, innej niż ta, która jest związana z pracą pamięci każdego słuchacza lub widza, staje się konstrukcją terażniejszości (*présent*) z różnorodnych materiałów, pracą, która przekształca historię na rzecz wspomnienia i pamięci, która utożsamia przejście (*le passage*) z doświadczeniem terażniejszości i przypisuje temu ostatniemu całość trwania. Od czasu koncertu z powtórzeniem<sup>121</sup>, który jest jedną z jego postaci, cytat postuluje odwracalność upływu czasu, daje aktorowi/autorowi zdolność uczynienia jej oczywistą. Analogicznie do teorii czasu cyklicznego<sup>122</sup> cytat i powtórzenie pozwalają wziąć pod uwagę transhistoryczne wyjaśnienia (*justifications*) wydarzeń historycznych, lecz w przeciwieństwie do tych teorii cytat i powtórzenie żywią się inwencją i otwierają się na przypadkowość.

W ten sposób afirmowane jest zerwanie z „tradycją” okcydentalną, które Gianni Vattimo<sup>123</sup> charakteryzuje następująco: „rewolucje teoretyczne i praktyczne historii okcydentalnej przedstawiają się i legitymizują najczęściej w kategoriach »odzyskania«, renesansu i powrotu”<sup>124</sup>.

Obojętność w stosunku do ścisłego określenia pochodzenia cytatów pozwala Zimmermannowi na przywołanie pamięci niezliczonych pokładów naszej rzeczywistości muzycznej. Z pewnością dysponujemy wyłącznie tym, co przyjęliśmy z tradycji lub z przekazu historii, jak napisał Nietzsche w *Humain, trop humain*, lecz „bycie, w swojej przymuszającej obecności, musi stać się pamięcią i nią jako głębią bez gruntu (*fond-sans-fond*)”<sup>125</sup>. Ciągłość – której domaga się człowiek późnej nowoczesności (*modernité*), by nadać sens swojej egzystencji –

<sup>117</sup> Jean-Jacques Nattiez, *Fondements d'une semiologie de la musique*, UGE, Paris 1975, s. 22.

<sup>118</sup> Raymond Court, *Sagesse de l'art*, dz. cyt.

<sup>119</sup> Hélène Lasalle, *De la citation: L'esthétique du melange*, „Arte Forum” 1985/8, s. 43.

<sup>120</sup> Eric Hobsbawm, Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; Harold Rosenberg, *La tradition du nouveau*, Minuit, Paris 1963.

<sup>121</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1968.

<sup>122</sup> Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, dz. cyt.

<sup>123</sup> Gianni Vattimo, *La fin de la modernité*, Seuil, Paris 1987, s. 8.

<sup>124</sup> Tamże.

<sup>125</sup> Gianni Vattimo, *Ethique de l'interprétation*, Découverte, Paris, 1991, s. 44.



ma za zadanie przede wszystkim pokonać dwa rodzaje dyskontynuacji i rozproszenia: pierwszy, między przeszłością i współczesnością; drugi, między różnymi rodzajami wiedzy o świecie<sup>126</sup>.

Coraz większa redukcja możliwości wytworzenia unitarnego obrazu świata, jak również zrywanie z historią oraz dążenie do idealnej synchronii, które dyskwalifikuje historyczność, są cechami charakterystycznymi sekularyzacji, to znaczy „transformacji, która utrzymuje, separuje, zniekształca i przypomina – właśnie jako *przeszłość* – to, do czego się odnosi, żegnając się z tym”<sup>127</sup>. Upadek myślenia ufundowanego na hipotezie Boga-fundamentu jest jednocześnie zniknięciem czasu jako przeszłości, zniknięciem czasu precyzyjnie ograniczonego przez „wcześniej” już mające miejsce i „przyszłe”, które jest niczym innym niż późniejszym nadejściem. Opuszczając (wyobrażenie) Królestwa Bożego, opuściliśmy czas umocowany między pierwszym i drugim nadejściem Syna Bożego, czas charakteryzowany przez „wiele sposobów, na które doświadczenie Boga może stać się egzystencjalną rzeczywistością Człowieka”<sup>128</sup>.

Czas przestaje być metaforą Człowieka, ponieważ ten ostatni przestrzeń swojego doświadczenia na ziemi czyni horyzontem ziemskiej egzystencji. Sekularyzacja nieuchronnie prowadzi do odróżnienia Człowieka od czasu oraz do odróżnienia doświadczenia tego, co przeżywane, od narracji o nim. Wynika z tego wzięcie za punkt odniesienia doświadczenia terażniejszości oraz rozpoznanie arbitralnego charakteru każdej organizacji relacji między terażniejszością i tym, co poprzedzające, i tym, co następuje później, rozpoznanie, które autoryzuje równoczesność różnych rytmów czasu, różnych temporalności. Zaakceptowanie tego, że czas nie jest zewnętrzny wobec doświadczenia, zmusza do przyznania, że jest on zarówno ramą percepcji, jak i wytworem doświadczenia. Pojawiają się w ten sposób dwa uwarunkowania, pierwsze stwarza miejsce dla przypadku, dla trafu, drugie podkreśla, że następujące po sobie odcinki czasu nie są ekwiwalentne. Węzłowe znaczenie czasu ludzkiego doświadczenia i odwracalność (*réversibilité*) w procesie konstrukcji przeszłości i przyszłości opierają się na pracy rememoracji (*remémoration*) (Heidegger), na historii stawania się opowieścią (*devenir-fable*) (Nietzsche).

Jeśli uznamy, że to nie czas stwarza człowieka, lecz że doświadczenie świata wytwarza czas, okaże się, że historia nie jest już studium czasu Człowieka, nie jest już serią homologii, zawierających się jedna w drugiej, jak temporalności braudelowskie. Jako motto swojej książki o koniecznym spotkaniu między narracyjną ciągłością czasu wektorowego (*du temps sagittal*) i analogią czasów cyklicznych Gould<sup>129</sup> cytuje Thomasa Browne’a, który w roku 1642

<sup>126</sup> Tamże, s. 39.

<sup>127</sup> Tamże, s. 38.

<sup>128</sup> Norman Pierrin, *Jesus and the Language of the Kingdom, Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*, Fortress Press, Filadelfia 1976, s. 198.

<sup>129</sup> Stephen Jay Gould, *Aux racines du temps*, dz. cyt.

napisał, że „czas [...] jest tym, co zostało stworzone zaledwie pięć dni przed nami”<sup>130</sup>. Wiąże się to z cytatem z George’a P. Scorpe’a, który w roku 1827 przedstawił czas jako oddech Natury. W zakończeniu książki Gould<sup>131</sup> napisał następująco:

[...] istota czasu wektorowego polega na nieodwracalności historii oraz na wyjątkowości i niepowtarzalności każdej fazy linearnego kontinuum, które wpisują się w ciąg wydarzeń łączących się nieuchronnie jedno z drugim w trwaniu czasu<sup>132</sup>.

Autor ten następnie odrzuca dychotomię między czasem narracyjnym i czasem cyklicznym, podobnie jak dychotomię między przypadkowością i regularnością praw.

Pewne abstrakcyjne aspekty całości mogą wykazywać przewidywalną [co do skutków] interwencję (ponadto interwencję powtarzalną) praw natury (*lois naturelles*), lecz konkretne kształty globalnej konfiguracji następują po sobie w sposób „czysto historyczny”, w tym sensie, że mogą się reprodukować oraz że inny zespół stanów wyjściowych mógłby doprowadzić do innego rezultatu<sup>133</sup>.

Michel Serres napisał prawie 30 lat temu:

Trzeba wziąć na serio ideę zróżnicowania na różnorodne czasy elementarne [...]. Następnie rozważyć linię jako model (to znaczy formalna reprezentacja) każdego z tych czasów; w końcu dokonać naniesienia (*projeter*) tej mnogości linii na przestrzeń reprezentacji. Ich zespół zdefiniowałby w ten sposób skomplikowaną powierzchnię, postać (*figure*) ewolucji [...]<sup>134</sup>.

Biorąc pod uwagę to, że nauki społeczne mogą być jedynie gatunkiem literackim właściwym specyficznej fazie historii Zachodu, tej którą Eric Hobsbawm i Immanuel Wallerstein określają długim wiekiem XIX, obejmującym również wiek XX, chciałbym zacytować Milorada Pavicia<sup>135</sup>, który jak w podwójnej grze odziewa swoje „ja” i w tradycję naukową, i w literaturę: „[Halévi Yéhuda] utrzymywał, że czas posiada węzły, »serca lat«, które – poprzez swoje bicie – czuwają nad rytmem czasu, przestrzeni i ludzkimi bytami”<sup>136</sup>.

<sup>130</sup> Tamże.

<sup>131</sup> Tamże.

<sup>132</sup> Tamże, s. 303-304.

<sup>133</sup> Tamże, s. 304.

<sup>134</sup> Tamże, s. 284-285.

<sup>135</sup> Milorad Pavić, *Le dictionnaire khazar*, dz. cyt.

<sup>136</sup> Tamże, s. 185.

## Zakończenie w formie otwarcia

Pragmatyka<sup>137</sup> w większym stopniu niż zmysł praktyczny<sup>138</sup> zdaje się organizować aktualnie reprezentację temporalności. Na przykład film Gusa van Santa *To Die For* pokazuje, że przeżywamy chwilę sławy wyłącznie w pewnym nie-miejscu (*non-lieu*) i poza-czasie (*hors-temps*), w wirtualnej rzeczywistości kreowanej dzięki projekcji medialnej. Wie o tym nie tylko bohaterka tego filmu. Ci mniej ambitni zadowolają się *zappingiem* po uniwersum rzeczywistości wirtualnej; mając pilota [do odbiornika telewizyjnego] w ręku, posiadają czas w zasięgu ręki.

Stary sowiecki dowcip mówi, że „przyszłość jest pewna, jedynie przeszłość pozostaje nieprzewidywalna”. Ten dowcip odnosił się do uwagi George’a Orwella głoszącej, że „ten, który kontroluje terażniejszość, kontroluje przeszłość. Ten, który kontroluje przeszłość, kontroluje przyszłość”<sup>139</sup>. W ten sposób zostaje odkryta kołowość czasu linearnego, który był, i który pozostaje, czasem pisma historiograficznego. Czas ten dokonuje redukcji temporalnej przestrzeni doświadczenia do epifenomenu temporalności horyzontu możliwości, wytwarzając w ten sposób przyszłość doskonale znaną, ponieważ już wpisana w punkt wyjścia linii czasu. Podwójne zdeterminowanie tej temporalności – to znaczy identyfikowalna trajektoria i usytuowanie obserwatora, który może kwestionować model czasu wyłącznie z perspektywy własnego usytuowania w czasie lub przeciwko temu czasowi, w którym jest umiejscowiony, a zatem za pomocą pojęć wyjaśnianych przez ów model – jest odpowiedzialne za chronofagię historyka. Ten ostatni nie jest w stanie wziąć pod uwagę czasu aktora inaczej niż jako paciorka różańca, to znaczy jako terażniejszości, która jest punktem pozbawionym sensu jako takiego<sup>140</sup>. Uwikłanemu w narrację historykowi trudno jest przywrócić fundacyjne napięcie między aktem opowiadania i aktem „wypowiedzenia” czasu w sposób obiektywny, to znaczy metodyczny. Jednak wydaje mi się przesadne czynienie gatunku literackiego odpowiedzialnym za naturę temporalności zamieszkującej ten akt. Historii jest trudno – i być może, jako dyscyplinie, jest to dla niej niemożliwe –

---

<sup>137</sup> Luc Boltanski, Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris 1991; także: Simona Cerutti, *Pragmatique et histoire. Ce dont les sociologues sont capables (note critique)*, „Annales. Économies, Sociétés, Civilisations” 1991/(46)/6, s. 1023-1035.

<sup>138</sup> Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Minuit, Paris 1980.

<sup>139</sup> George Orwell, 1984, Gallimard, Paris 1950.

<sup>140</sup> Zob. Jean-Toussaint Desanti, *Réflexions sur le temps*, Grasset, Paris 1992; Roger Friedland, Deirdre Boden, *NowHere. An Introduction to Space, Time and Modernity* [w:] *NowHere. Space, Time and Modernity*, [red.] R. Friedland, D. Boden, University of California Press, Berkeley 1994; *Le temps dans les sciences*, [red.] Basarab Nicolescu, Norbert Dodille, Christian Duhamel, L’Hartman, Paris 1995; Gerald James Whitrow, *The Nature of Time. The Classic Account of the Nature of Time*, Oxford University Press, New York 1972.

skonstruować czas inny niż tautologiczny, autoreferencyjny, inny niż czas, który potwierdza i reprodukuje sens obecny już u jego początku:

Przeszłość jest uwięziona w czasie teraźniejszym, który się nią żywi, i nie ma innej postaci. Owe niezliczone momenty przeszłości, wielokrotnie użytkowane poprzez wieki podobnie jak kamienie do wznoszenia różnych gmachów, mogą dzisiaj być jasno określone, jeśli poddamy je dostatecznej uwadze, podobnie jak odróżnia się i wystawia na rynku złote przedmioty z czasów Wespazjana<sup>141</sup>.

Z języka francuskiego przełożył Maciej Bugajewski

---

<sup>141</sup> Milorad Pavić, *Le dictionnaire khazar*, dz. cyt., s. 145.

# Kto ustanawia wydarzenie

## Wprowadzenie

Głównym celem artykułu jest pokazanie, jak doświadczenie terażniejszości pozostaje pod wpływem doświadczenia przeszłości, które przywołuje zabieg pamięciowy. Dla zwykłych ludzi nie chodzi oczywiście o przeszłość zrekonstruowaną przez historyków, lecz przeszłość, która jest dostępna poprzez pracę pamięci historycznej. Ta ostatnia nie jest jednolitym dyskursem, lecz kolekcją różnych sposobów zbierania przeszłości, w tym sposobu historyka, gdzie zbiorowa wyobraźnia zapewnia odpowiednią więź z terażniejszością. Zdolność do naświetlania wobec przyszłości tego, co jest ważne dla terażniejszości, zakłada selekcję, która identyfikuje w zbiorowej pamięci historycznej to, co pozwala uznać za przeszłość – owo spojrzenie w przyszłość. Tymczasem nie ma żadnej wątpliwości, że zabieg nastawiony przede wszystkim na terażniejszość uznaje lub nie zdarzenie, osobę, działanie, osąd. Moją ambicją jest pokazanie na konkretnym przykładzie powstania robotniczego, które miało miejsce w Poznaniu w 1956 roku<sup>142</sup>, jak pracuje taka pamięć, lecz również, i przede wszystkim, jak manipulują nią jej interpretatorzy. Celem artykułu jest również pokazanie, jak w toku przechodzenia od żywej pamięci do ustanowienia jej jako dziedzictwa (czego dokonują jej interpretatorzy, szczególnie etatowi aktorzy i wpływowi reżyserzy pamięci historycznej) jest pamięć ta marginalizowana czy wręcz odsyłana „w niepamięć”. Efekt ten jest tym skuteczniejszy, im bardziej owe zabiegi ustanawiania pamięci historycznej jako dziedzictwa wpisują się w szeroko podzielane, zbiorowe wyobrażenia<sup>143</sup>.

---

<sup>142</sup> Badanie źródłowe jest owocem wspólnej pracy z moimi kolegami z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu – Marią Kujawską i Izabelą Skórzyńską, którym w tym miejscu dziękuję. Pierwsze wyniki tych badań zostały przedstawione w Bukareszcie w referacie, którego współautorką była Maria Kujawska; jego polska wersja nosi tytuł *Historia pamięci „Czerwca 1956”* [w:] *Doświadczenie i pamięć*, [red.] M. Kujawska, I. Skórzyńska, Wydawnictwo Instytutu Historii UAM, Poznań 2010, s. 11-16. Dziękuję również Ewie Domańskiej z tego samego uniwersytetu za wskazanie mi książki Henryka Ladorskiego.

<sup>143</sup> Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, dz. cyt.

W kwestii, która mnie tutaj zajmuje, w obszarze katolickich ram pamięci, naród i państwo są obdarzone/nadają sobie cechy mesjaniczne<sup>144</sup>. Mój analityczny wywód, który zapożycza się zarówno w antropologii, jak i w historii, ma również za cel ukazanie, że różnica między historią i pamięcią ma sens jedynie dla interpretatorów pamięci. Badacz musi bez przerwy konfrontować zabieg pamięciowy ze znajomością historii pod karą ignorowania zapomnienia, którego świadomość jest niezbędna dla zrozumienia, jak pracuje pamięć.

Proponuję, aby „opisać teraźniejszość poprzez jej przeszłość”, które to sformułowanie zapożyczyłem od Oswalda Ducrota<sup>145</sup>. Przedsięwzięcie takie byłoby nie do wykonania, gdybyśmy nie ograniczali się do „opisania pojedynczej teraźniejszości” sprowadzonej do poszczególnego faktu, usytuowanego w czasie i przestrzeni dzięki bogatej historiografii i intensywnej pracy pamięci<sup>146</sup>.

Wyzwanie, polegające na opisanu tego, co wydarzyło się w Poznaniu 28 i 29 czerwca 1956 roku (zwyczajowo pozostaje się przy dniu 28 czerwca, czyli „czarnym czwartku”) oraz sposobu użycia tychże wydarzeń w okresie kolejnych pięćdziesięciu lat, wykroczyłoby poza ramy tego tekstu. Ograniczę się więc do zaproponowania kilku elementów z pragmatyki<sup>147</sup> form i zastosowań aktualizacji przeszłości przez wywody, które czynią efektywnymi określone aspekty możliwości<sup>148</sup>.

Przedmiotem mojego wywodu jest rewolta robotników z zakładów Cegielskiego w Poznaniu 28 czerwca 1956 roku, ówczesne jej doświadczenia i późniejsze wykorzystania wspomnieniowe i upamiętniające oraz podziałne doświadczenia – które te użycia chciały wykreować<sup>149</sup>.

W historii pamięci Czerwca 1956 doświadczyliśmy trzech kluczowych momentów odnoszących się do wydarzeń czerwca 1956 roku, czerwca 1981 (25 rocznica) i czerwca 2006 roku (50 rocznica). Dwa ostatnie wydarzenia prezentują się jako upamiętnienia. Dla nas są one ważne ze względu na klu-

<sup>144</sup> Bogumił Jewsiewicki, *The Identity of Memory and the Memory of Identity*, „Social Identities” 1995/2, s. 227-261.

<sup>145</sup> Oswald Ducrot, „Pourquoi la synchronie?”, „Le Genre Humain” 2000/35: *Actualités du contemporain*, s. 158. W tym samym tomie, który był pokłosiem konferencji zorganizowanej przez l'École des hautes études en sciences sociales w 1995 roku, Jacques Revel, autor tekstu *Pratiques du contemporain et régimes d'historicité*, s. 14-15, wpisuje się w tradycję prac Nathana Wachtela i „miejsc pamięci” Pierre'a Nory, aby potwierdzić historyczność „konieczną dla teraźniejszości i dla tych, którzy zamierzają wyjść od teraźniejszości i mówić począwszy od teraźniejszości”.

<sup>146</sup> Odwołanie do Paula Ricoeura, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, dz. cyt.

<sup>147</sup> Luc Boltanski, Laurent Thévenot, *De la justification*, dz. cyt.

<sup>148</sup> Czytanie pamięciowe przeciwstawia się recepcji tekstów historycznych, czego efekt w taki sposób został opisany przez Jean-François Lyotarda, *Survivant* [w:] *Lectures d'enfance*, Galilée, Paris 1991, s. 61: „To, co koniecznie, wydaje się być bytem straconym, jest to więc obecność tego, co teraz minęło. To, co jest teraz *niezbędne*, niezmiennie, było więc dostarczone. To, co nie ma już teraz władzy (nie ma już możliwości), było więc władzą lub potęgą”.

<sup>149</sup> Czytelnik może się odnieść także do Lawrence'a Goodwyna, *Breaking the Barrier. The Rise of Solidarity in Poland*, Oxford University Press, Oxford 1991. Drugi rozdział tej pracy zawiera bardzo dobrą analizę opisową dni od 28 do 29 czerwca 1956 roku.

czowe pytanie o kontrowersje<sup>150</sup> wokół sensu pierwszego z nich (czerwiec 1956) dla jego potomności ustanowionego w roku 1981 i ponownie w 2006, a wynikającego z natury jego pamięci<sup>151</sup>. Doświadczenie pierwszego wydarzenia (czerwiec 1956 roku), słyszalne i odczuwalne, podobnie jak jego odniesienia – przyszłość przywołana po to, by opisać teraźniejszość – szybko zostały przeniesione w sferę zbiorowego zapomnienia, w dużej mierze po to, by chronić przetrwanie narodu, do czego wróć dalej. Zapomnienie przez aktorów i świadków stanowiło prawdopodobnie część taktycznego paktu pomiędzy władzą i obywatelami, którzy niewiele ponad jedną dekadę od zakończenia II wojny światowej nie byli gotowi do mierzenia się z nową wojną. Trzeba było przejścia jednego pokolenia i zmiany sytuacji międzynarodowej, aby aktorzy przypomnieli sobie zarówno to odczuwalne doświadczenie, jak i przeszłość opisującą, dlaczego powstanie to było warte pamięci. Oto relacja jednego z aktorów tamtych wydarzeń:

Jeszcze dziś w pamięci wielu poznaniaków wyraziście ożywają obrazy z tego niesamowitego pochodu. Oto jeden z nich. W tym czasie wszyscy pracownicy fizyczni nosili obuwie drewniane, zwane wówczas kujonami lub okulakami. Pochód więc z tej racji słyhać było z daleka przez głuchy stukot drewniaków o bruk. Scena ta uparcie kojarzyła się z jakimś obozem pracy. Ten przejmujący stukot, zacięte twarze, zaciśnięte pięści i nędzny roboczy strój dopełniały obrazu jakby żywcem wziętego z tragicznych dla Polski lat okupacji.

W pierwszych szeregach szły kobiety, które w fabryce wykonywały ciężką, prawie katorżniczą pracę. [...] Szły w swych drewniakach, których uszy nie zawiązane wisiąły i telepały się. Taka była prawdziwa wizytówka produkcji eksportowej, rozślawiającej w całej Europie dobre imię polskiego robotnika. [...]

Przechodnie na ulicy, a zwłaszcza kobiety na ich widok płakały. Najprawdziwsza prawda wyszła na ulicę, by pokazać miastu swe prawdziwe oblicze<sup>152</sup>.

---

<sup>150</sup> Bruno Latour, *Changer de société – Refaire de la sociologie*, La Découverte, Paris 2006.

<sup>151</sup> Broszura, która zbiera referaty wygłoszone na konferencji na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu poświęconej 50. rocznicy, jest zatytułowana *Poznański Czerwiec '56. Sens pamięci*. Wystąpienie otwierające kładzie nacisk na „poszukiwanie modelu pamięci, sposobu pamiętania”. Zob. Jacek Sójka, „Sens pamięci” [w:] *Poznański Czerwiec '56. Sens pamięci*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2008, s. 8.

<sup>152</sup> Henryk Ladorski, *Niepokonani '56 Poznań*, Pallotinum, Poznań 1992. Tam świadectwo J. Wielgosza. Gdy w 2009 roku miałem w Poznaniu wystąpienie, którego podstawą był niniejszy tekst, Mieczysław Kujawski przypomniał sobie swoje doświadczenie z przeszłości. W czasach studenckich wstawał rano na egzamin, gdy jego uwagę przykuł niecodzienny hałas chodaków na bruku; niecodzienny, niemal rytmiczny, sygnalizujący marsz wielu osób zamiast codziennego odgłosu kroków robotników idących oddzielnie do pracy. Na długo naznaczyło go to przejście z dźwiękowego doświadczenia codziennych, otaczających hałasów do doświadczenia pamięci – skoro teraźniejszość została wówczas opisana przez przeszłość niemieckiej okupacji. W obu przypadkach przeszłość wezwana do opisanja przeszłości asymilowała polską partię komunistyczną i jej sowieckie kierownictwo z nazistowskim okupantem, tak samo jak obnażona nędza robotnicza sprzeciwiała się w przestrzeni publicznej dyskursowi partii, stawiając się na czele proletariatu.



Konfiguracja dyskursów (ksiązek, obrazów, pomników, przedstawień upamiętniających, wystaw muzealnych etc.) tworzy miejsce pamięci w dosłownym znaczeniu tego słowa, tak jak je określił Pierre Nora<sup>153</sup>. „Czerwiec '56”<sup>154</sup> jest zarówno miejscem pamięci, jak i faktem historycznym. Poprzez zsynchronizowanie dyskursów (z czego większość prezentuje się nam w porządku diachronicznym) miejsce pamięci stanowi rama ich historycznej aktualizacji, jest „wspólna jednostkom, które istnieją jedynie poprzez wzajemne relacje”<sup>155</sup>. Między rokiem 1958 a 1980 państwo narzuca milczenie, wręcz zapomnienie o Czerwcu '56 także w samym Poznaniu. Ale to właśnie zapomnienie i cisza są wtedy jego podporą. Władza, korzystając z niemalże całkowitej kontroli przestrzeni publicznej i niepisanej umowy ze społeczeństwem (datuje się ją od października 1956 roku), dla uniknięcia prowokacji wobec Związku Radzieckiego i obrony suwerenności narodowej, „usuwa” Poznański Czerwiec '56 z pamięci narodowej, a także lokalnej w latach 70. Niemniej jednak mimo zakazu jego przywoływania, zajmuje on ważne miejsce w pamięci opierającego się narodu, gdzie fakty historyczne mają wartość symboliczną, niezależnie od czasu i przestrzeni. Pomimo iż wprowadzenie stanu wojennego w grudniu 1981 roku ponownie odesłało Czerwiec w niepamięć w przestrzeni publicznej, to właśnie wtedy stał się on wszechobecny, aż do roku 1989, jako wyraz kontestacji władzy, także wobec jej uległości wobec ZSRR. Kontrast pracy zapomnienia między dwoma okresami, od 1956 do 1980 (narodziny Solidarności w Gdańsku) i 1981 (wzniesienie w Poznaniu pomnika Czerwca 1956 w dialogu z pomnikiem w Gdańsku) i 1989 (Okragły Stół) dobrze pokazuje, że zapomnienie to nie jest efektem ani stosunku sił, ani chronologicznego dystansu. Z braku miejsca nie uda nam się skupić na tym dokładniej, pragnę jedynie podkreślić moje przywiązanie do traktowania zapomnienia jako aktywnego czynnika tworzenia i przekształcania miejsca pamięci.

---

<sup>153</sup> Pierre Nora w *Les lieux de mémoire*, 2, [red.] tenże, Gallimard, Paris 1997, s. 17, definiuje miejsce pamięci jako „znaczącą całość materialnego lub ideowego porządku, z którego ludzka wola lub upływ czasu uczynił symboliczny element pamięciowego dziedzictwa jakiegokolwiek wspólnoty” i przywołuje początek pierwszego tomu: „Miejsca pamięci nie są tym, co się sobie przypomina, ale są tam, gdzie pracuje pamięć”.

<sup>154</sup> Pojęcie to zostało narzucone w momencie pierwszego publicznego upamiętnienia w 1981 roku. Komitet Społeczny Budowy Pomnika Poznańskiego Czerwca 1956 włączył je już w swój apel, ale data roczna figuruje tam w całości; tom, którego redakcję zainicjował Komitet, a władzom narzucił publikację, nosi tytuł: *Poznański Czerwiec 1956*, [aut.] Jarosław Maciejewski i Zofia Trojanowiczowa, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1981, drugie wydanie 1990. Tom ten zawiera głównie świadectwa zebrane po raz pierwszy od 1956 roku, można powiedzieć – historię ustną.

<sup>155</sup> Zob. Oswald Ducrot, *Pourquoi la synchronie?*, dz. cyt., s. 148-149. Ducrot dalej pisze: „Przedstawienie całości zsynchronizowanych faktów [...] nie jest jeszcze faktem, ale podjęciem decyzji. Z powodów, które nie należą do porządku chronologicznego, wybiera się przejście przez granice jednoczesności raczej tutaj, niż tam”.



Rzecz jasna nie obejmę całości zagadnień związanych z historią i pamięcią Czerwca '56 – całość ta nam umyka – ograniczając się do przyjrzenia się jego dyskursom<sup>156</sup>. Każdy z nich bowiem, w konkretnym kontekście, wykorzystuje fakt, aby ostatecznie ukazać to, co jest w nim znaczące z punktu widzenia społeczeństwa, jednostki społecznej autora czy czytelnika, aby podkreślić to, co uwalnia „dyskurs pytający” w ujęciu Foucaulta. Brakuje miejsca, abyśmy mogli podjąć tutaj dyskusję nad relacją między foucaultowskim konceptem „epistemologii”<sup>157</sup>, konceptem fikcji i pojęciem społecznego tła pamięci<sup>158</sup>. Kierunek wskazany przez Maurice’a Halbwachsa pozwolił przemienić w historię pracę pamięci<sup>159</sup> i przyjąć postawę weberowskiej neutralności aksjologicznej.

Badacz, który pochyla się nad „nauką aktorów” i pracą pamięci z pozycji neutralności aksjologicznej rezygnuje z dzielenia ich racji. Społeczne ramy pamięci są mu niezbędne dla „analizy operacji krytycznych, prowadzących aktorów społecznych w biegu codziennego życia”<sup>160</sup>. Współcześni sobie aktorzy „dzielią tę samą aktualność historyczną”<sup>161</sup>, wpisując się w porządek przemian i czasowość.

„Aktualność historyczna [pisze Descombes], zawiera się w biegu historycznym zachodzących procesów, jest źródłem wzajemnych interferencji”<sup>162</sup>. Ponieważ współczesność jest relacją między wszystkimi elementami aktualności, zadaniem badacza jest wyjaśnienie, w „jakich warunkach zachodzi, dla nas, w świecie będącym naszym, bieg czasowy wielu zachodzących przemian i wielu różnych zaangażowanych akcji, które tworzą naszą aktualność”<sup>163</sup>.

Analizowanie współczesności dyskursów, które produkują wydarzenie, oznacza zaniechanie analizowania przeszłości z punktu widzenia następstwa (odrzuć postawę historyka, który ocenia, odrzuć tradycję heglowskiej głoszącej racjonalność rzeczywistości, która miała miejsce), aby przyjąć punkt widzenia współczesności. Różnica między następczością a współczesnością

<sup>156</sup> Zob. Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, dz. cyt., s. 57, gdzie napisał: „Dyskurs, który mówi akcja [...] nie może przestawać mówić, że wszystko, co robi, to mówienie »akcja«”. Robimy wszystko, co możliwe, aby szanować ten nakaz.

<sup>157</sup> Paul Veyne, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Albin Michel, Paris 2008, proponuje lekturę, która uwalnia dzieło historyka filozofa od wielu komentarzy, które powodują, że jest ono trudne do przyjęcia. Tak jak to możliwe, staramy się śledzić lekturę w sposób, jaki proponuje Veyne.

<sup>158</sup> Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, dz. cyt.

<sup>159</sup> Marie-Claire Lavabre, *Sociologie de la mémoire/histoire de la mémoire* [w:] *Travail de mémoire et d'oubli dans les sociétés postcommunistes*, [red.] Bogumił Jewsiewicki, Éditions de l'Université de Bucarest, Bucarest 2006.

<sup>160</sup> Luc Boltanski, *Une sociologie sans société?*, „Le Genre Humain” 2000/35: *Actualités du contemporain*, s. 303-311.

<sup>161</sup> Vincent Descombes, *Qu'est-ce que'être contemporain?*, „Le Genre Humain” 2000/35: *Actualités du contemporain*, s. 22. Koncepcja aktualności Vincenta Descombes'a jest zmienna, aktualny definiuje się poprzez kontrast z potencjalnym lub możliwym.

<sup>162</sup> Tamże, s. 29.

<sup>163</sup> Tamże, s. 31.

jest raczej afektywna niż kognitywna, przekonuje Descombes<sup>164</sup>. Złość, zachwyty i ból są afektami ukierunkowanymi na to, co aktualne, przeszłość może być raczej godna pożalowania lub upamiętnienia, przyszłość upragniona lub wątpliwa. Zatem terażniejszość dotyka nas przez swój irytujący, bolesny lub pyszny charakter, a jednak „[...] pasje współczesności nie zaliczają się do dramatu ludzkiej kondycji. Są to namiętności aktora zanurzonego we współczesnych mu wydarzeniach”<sup>165</sup>. To te emocje sprawiają, poprzez zabieg pamięciowy, że przeszłość jest aktualna. Prezentyzm, który od upadku muru berlińskiego, według François Hartoga<sup>166</sup>, stanowi nasz reżim historyczności, obalił formalny racjonalizm chronologicznej linearności postępu na rzecz afektywnego stosunku do przeszłości. Odtąd, poprzez jej współczesność, jedna przeszłość, uchwycona przez nasze dyskursy, odróżnia się od innej<sup>167</sup>. „Aktualność, będąca samym czasem akcji, gdzie to, co możliwe, staje się rzeczywiste [...], nie czyni tego, co aktualne terażniejszością, nawet jeśli jest nam trudniej odnaleźć się w tym, co minęło”<sup>168</sup>.

To w terażniejszości aktorzy tworzą współczesność, to, co minęło, dostarcza im niezbędnych składników. To w czasie jest porządek, w którym zyskujemy świadomość zmian polegających na ponownym pochwyceniu przeszłości, te jej urzeczywistnienia potencjalności, które jeszcze nie nastąpiły, a które być może nigdy się nie spełnią<sup>169</sup>.

Wyłaniające się z dyskursów narzędzia współczesnych konstrukcji wydarzeń są obecne połowicznie, od nowa, są (raz jeszcze) obecne, (re)prezentowane<sup>170</sup>. (Re)prezentacje te są wynikiem zarówno pracy na rzecz ponownego przypomnienia, jak i zapomnienia, ponieważ znaczenie danego dyskursu nie może być w pełni uchwycone inaczej, tylko w pracy pamięci i zapomnienia<sup>171</sup>. Obecność nieobecnego jest akcją, a „zapomnienie jest warunkiem niezbędnym akcji”<sup>172</sup>.

<sup>164</sup> Tamże.

<sup>165</sup> Tamże.

<sup>166</sup> François Hartog, *Régimes d'historicité*, dz. cyt.

<sup>167</sup> Historycy są w tym względzie zagubieni, wielu się zbuntowało, a we Francji, i nie tylko, mnożą się komitety i wezwania do czujności. Zob. m.in. Christophe Prochasson *L'empire des émotions. Les historiens dans la mêlée*, Demopolis, Paris 2008.

<sup>168</sup> Jean Bazin, *Sciences des mœurs et description de l'action*, „Le Genre Humain” 2000/35: *Actualités du contemporain*, s. 43.

<sup>169</sup> Bernard Lepetit, *La mémoire des formes*, „Le Genre Humain” 2000/35: *Actualités du contemporain*, s. 63.

<sup>170</sup> Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, dz. cyt.

<sup>171</sup> Oswald Ducrot, *Pourquoi la synchronie?*, dz. cyt., s. 149, napisał: „nawet jeżeli istnieje tendencja do zapominania tych dyskursów, dla mnie ma to wymiar pewnego rodzaju zapomnienia freudowskiego, które zakrywa pamięć”.

<sup>172</sup> Emmanuel Terray, *L'histoire et les possibles*, „Le Genre Humain” 2000/35: *Actualités du contemporain*, s. 183, napisał, co następuje: „Uczucie iluzorycznej potrzeby, które rodzi lekturę, nie bez znaczenia historii pisanej, w efekcie przecenia jej wartość: staje się niepotrzebną akcją [...] nie reprodukcją tego, czym jest, ale eksperymentem, wymysłem, przekształceniem realnego”.

Analiza obecności (reprezentacji, w mocnym znaczeniu tego słowa) Czerwca '56 dąży do wykazania aktualnego układu konfiguracji historycznej<sup>173</sup>, przeorganizowując najpierw, diachronicznie i synchronicznie, doświadczenia i żywe wspomnienia Czerwca '56, które są w trakcie ich powstawania, by następnie zwrócić się ku upamiętnieniu, które między 1981 a 1989 rokiem wytworzyło już swoją przestrzeń, aż po upamiętnienie roku 2006<sup>174</sup>. Każde z tych wydarzeń<sup>175</sup> istnieje dla społecznych aktorów, wpisuje się w aktualność historyczną i jest dla nas zrozumiałe, ponieważ dyskursy o nim mówiące powstają i są przyjmowane synchronicznie. Dla celów analitycznych możliwe jest rozłożenie na czynniki pierwsze jednych i drugich, tak jak w laboratorium rozczłonkuje się żywy organizm<sup>176</sup>, z tym samym jednak efektem niemożności przywrócenia do życia podzielonego organizmu.

Weźmy pod uwagę dwa makrowydarzenia usytuowane w aktualności historycznej, zdając sobie sprawę z podwójnego wymiaru współczesności każdego z nich. Współczesności, ale przede wszystkim współczesności modalnej, pozwalającej ogarnąć przejście od potencjalnego do możliwego i zrozumieć to, co w 1981 oraz w 2006 roku oznaczało lub miało oznaczać upamiętnienie<sup>177</sup>. Nie dysponując odpowiednimi środkami do zbadania przyjęcia tych upamiętnień<sup>178</sup>, ograniczę się tu do wskazania celów i zadań spodziewanych przez samych autorów dyskursów tworzących każde kolejne upamiętnienie z osobna oraz tego, co w związku z tym i kolejnym upamiętnieniem, za każdym razem oddzielnym od wydarzenia historycznego, jakim był Czerwiec 1956, zdarzyło się dla nich samych. Trzeba od razu zaznaczyć, że choć sam Czerwiec 1956 roku leży u źródeł jego kolejnych upamiętnień, nie za każdym razem jest on dlań bezpośrednim punktem odniesienia, że jest tym, co uobecnia upamiętnienie. Dla aktorów upamiętnienia z roku 2006 to bardziej po-

---

<sup>173</sup> Robert Castel, *Configurations historiques et problématisation du présent*, „Le Genre Humain” 2000/35: *Actualités du contemporain*, s. 176.

<sup>174</sup> Reprezentacja ma potrzebę „swojego” miejsca od momentu, w którym pamięciowe strategie mogą zostać wyprowadzone. „Solidarność”, która prezentuje się jako spadkobierczyni Czerwca '56, zyskuje „swoje” drugie miejsce (stocznia w Gdańsku i pomnik rewolty w grudniu 1970 są pierwszymi) w sensie nadanym temu pojęciu przez Michela de Certeau. Jej zdolność strategicznego oddziaływania znacząco wzrosła, jak można było zaobserwować w czasie stanu wojennego. Zob. Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, t. 1: *Arts de faire*, UGE, Paris 1980.

<sup>175</sup> Różnica między faktem a wydarzeniem jest arbitralna, w niniejszym tekście „faktem” określamy to, co dokonało się w swojej materialności, z kolei jego aktualizacja historyczna określona jest jako „wydarzenie”.

<sup>176</sup> Od czasów Foucaulta obszerna literatura antropologiczna oparta na wiedzy eksperymentalnej sprawiła, że rozumiemy, iż również w laboratorium nie widać i nie opisuje się tego, co to jest, aż do odpowiedniego momentu społecznie, kulturalnie i epistemologicznie widocznego.

<sup>177</sup> Parafraza znanego tytułu nie mniej znanej książki Pierre'a Bourdieu, *Que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Fayard, Paris 1982.

<sup>178</sup> Hans Robert Jous, *Toward an Aesthetic of Reception*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982.

mnik wzniesiony w 1981 roku, niż same wydarzenia czerwca 1956, był reprezentacją robotniczej rewolty.

Porównawcza lektura dyskursów uaktualnia pamięć o Czerwcu '56, w rozumieniu foucaultowskiej tradycji „archeologii wiedzy”<sup>179</sup> i Pierre’a Nory „miejsc pamięci”<sup>180</sup>. W perspektywie prac Foucaulta, szczególnie tych interpretowanych przez Paula Veyne’a<sup>181</sup>, poznanie Czerwca '56 jest dla nas dostępne tylko poprzez dyskurs, który jednakże jako modalność aktualności historycznej nie jest przeszkodą w drodze do wiedzy<sup>182</sup>. Przeciwnie, dyskurs jest warunkiem poznania, ponieważ to on zmusza nas do życia w naszym czasie. To dyskurs sprawia, że jesteśmy współcześni i wzajemnie obecni jedni dla drugich, ponieważ hermeneutyczny związek między ludźmi pozwala zrozumieć dyskurs, nawet jeżeli niekoniecznie jest on podzielany<sup>183</sup>.

Na płaszczyźnie diachronicznej stosunek do przeszłości, który nazywamy dzisiaj pamięcią, jest dyskursywnym przekształceniem naszej współczesności, jest specyficzny dla reżimu historyczności, określanego przez François Hartoga jako prezentyzm<sup>184</sup>. Na płaszczyźnie synchronicznej określamy go jako kosmopolityczną modalność współobecności dyskursów. Zamiast formalnej sukcesji w chronologii, to referencyjna przestrzeń społeczna i stosunek do władzy oddzielają jedne od drugich<sup>185</sup>. Te dwie modalności dyskursywne znoszące różnicowanie, modalności oddzielania trwania i przestrzeni, uczestniczą w produkcji współczesności. Odkąd Pierre Nora zatytułował swój trzeci tom *Miejsc pamięci – Francje*, gdy użył rodzajnika tego w liczbie mnogiej, stało się jasne, że pokazał on w mniejszym stopniu kolejne stany „Francji”, a bardziej dyskursywne rzeczywistości czasu teraźniejszego, sposoby współczesnego zamieszkiwania „Francji” przez pryzmat tych fragmen-

<sup>179</sup> Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969.

<sup>180</sup> *Les lieux de mémoire*, dz. cyt. [pierwsze wydanie między 1984 i 1992].

<sup>181</sup> Paul Veyne, *Foucault*, dz. cyt.

<sup>182</sup> Odkąd stosuje się krytykę genealogiczną, wyjaśnia się arbitralnie, pojawiają się granice dyskursu. Niemniej jednak nic nie pozwala usunąć z niego obiektu czystego stanu, podczas gdy obiekt wiedzy czystego stanu nie istnieje.

<sup>183</sup> Można również powiedzieć za Jackiem Sójką, *Sens pamięci* [w:] *Poznański Czerwiec '56. Sens pamięci*, red. Wiesław Ratajczak, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006, s. 8, który inspirował się Paulem Ricceurem: „Przeszłość nie oznacza tego, czego nie ma, ale to, co było. A to, co było, oczekuje w pewnym sensie na to, by zostać powiedziane”. Sójka jest organizatorem wspomnianej już konferencji upamiętniającej, która miała miejsce na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza.

<sup>184</sup> Vincent Descombes, *Qu'est-ce que'être contemporain?*, dz. cyt., s. 27, proponuje opuścić przeciwstawność dawny/nowoczesny, aby zrobić miejsce, obok dawnego (pogańskiego) i nowoczesnego, dla rzeczy, które miały miejsce przed dawnym (archaicznym) i tym, które miały miejsce gdzie indziej niż w historii naznaczonej przez rewolucję starego w nowym (egzotycznym).

<sup>185</sup> „Wszystko, co myślą i robią ludzie, ich społeczeństwa, ich kultury, jest arbitralne i zmieniające się z epoki na epokę, ponieważ nic transcendentnego ani nawet transcendentalnego nie prowadzi do stania się po ludzku nieprzewidywalnym” – napisał Paul Veyne w swoich komentarzach do myśli Foucaulta. W tegoż, *Foucault*, dz. cyt., s. 11.

tów jej przeszłości, które pojawiają się dziś jako ich pamięć/pamięci. W ujęciu Foucaulta<sup>186</sup> wyodrębniona znajomość faktu (jego przedmiotu) w nieciągłości wyboru sposobu jego lektury wydobywa to, co w każdym kolejnym dyskursie jest stałe. Dyskurs zaangażowany w przeszłość wydobywa zeń teraźniejsze wydarzenie, daje nam wgląd we współczesną przeszłość. „Dyskurs pytający”, przedmiot czy obiekt, w którym dyskurs ten odnajduje wydarzenie oraz znany podmiot, wyłaniają się jednocześnie.

Konstrukcja „miejsca pamięci” wyłania się z symultanicznej lektury dyskursów<sup>187</sup>, które jako procesy aktualizacji minionych wydarzeń produkują upamiętnione fakty w ich mnogości. Bez stawiania ponownego pytania o wyjątkowy charakter historii, w samym sercu myśli i dzieła Foucaulta, staje pojęcie „miejsca pamięci” umożliwiające podróż<sup>188</sup> między współczesnym dyskursem a dyskursami, które dzisiaj wydają się marginalne, mniej prawdziwe<sup>189</sup> (dawne, archaiczne, egzotyczne), skoro korzystają one niewiele ze specyficznych efektów władzy.

Uznanie Czerwca '56 za miejsce pamięci pozwala historycznie przestudiować pół wieku, w ciągu którego upamiętniono to wydarzenie (*mises mémorielles en événement*). Każdy dyskurs (książka, obraz, przedmiot, pomnik, przedstawienie, przemówienie etc.) uczestniczy w jednostkowym wybo-

---

<sup>186</sup> Wiedza jest interakcją między dwiema rzeczywistościami czasoprzestrzennymi – indywidualum i jego otoczeniem, jest ona procesem empirycznym, nie zaś lustrem rzeczywistości. Przytoczmy również Jean-Marie Schaeffera, *La fin de l'exception humaine*, Gallimard, Paris 2007.

<sup>187</sup> To między innymi z tego powodu zanurzenie w historiografii jest tak ważne dla Nory. Tworzy on historię z historiografii, tymczasem przeciwnie do historycznej modalności, nie jest jego zamiarem oczyszczenie racjonalności realnego przez relatywizację różnic wyjaśnionych przez kontekst wytworzenia historii jako wiedzy, ale uwypuklenie różnic, rozumiejąc „różniacy” jako sposób obecności tego wytworzenia.

<sup>188</sup> Człowiek „jest zwierzęciem erratycznym, który nie ma już nic wspólnego ze swoją historią” – pisze Paul Veyne w: *Foucault*, dz. cyt., s. 113.

<sup>189</sup> Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. 3, Gallimard, Paris 1994, s. 159, pisze, że prawda jest „zbiorem zasad, według których oddziela się prawdę od fałszu i przywiązuje się do prawdy specyficzne efekty władzy”. W myśli Foucaulta „Prawda jest esencją, która ma korespondować ze swoim przedmiotem”. Jak wyjaśnia Veyne w: *Foucault*, dz. cyt., s. 109: „Prawda nie ma korzeni, ponieważ istnieje tylko w dyskursie, który ją wyraża, dyskursie, który egzystuje tylko historycznie, a więc specyficznie w momencie i miejscu. Wydarzenie »modyfikuje esencję prawdy« (pisał Heidegger) nie tylko dlatego, że zmienił się dyskurs, ale również dlatego, że zmieniła się »część rzeczy uważana za ważną«. Zob. Michel Foucault *Dits et écrits*, t. 4, Gallimard, Paris 1994, s. 632. Można zatem powiedzieć o epoce coś, co nie zostało powiedziane nigdy wcześniej. Zob. tegoż: *Dits et écrits*, t. 1, Gallimard, Paris 1994, s. 787. Jest to możliwe dla pokolenia, w sensie, który nadał mu Pierre Nora w *La génération* [w:] *Les lieux de mémoire*, dz. cyt., s. 2975-3015. W tym ujęciu, pokolenie to środowisko pamięci, którego członkowie domagają się doświadczenia, którego dzielenie realne lub wirtualne uczyni ich jemu współczesnymi. Chodzi tutaj o korelatywne stworzenie tematu, „sposób obiektywizacji, który nie jest ten sam według typu wiedzy, którego dotyczy” (w tegoż, *Dits et écrits*, t. 4, dz. cyt., s. 632) „i przedmiotu wiedzy, który nie pozostaje taki sam w kolejnych dyskursach” (w tegoż, *L'archéologie du savoir*, dz. cyt., s. 139). „Prawda jest z tego świata; powstała dzięki wielu przeciwnościom. I to ona tu zatrzymuje uregulowany efekt władzy. Każde społeczeństwo ma swój system prawdy, swoją ogólną politykę prawdy” (w tegoż, *Dits et écrits*, t. 3, dz. cyt., s. 158).



rze tego, co w zaistniałym fakcie historycznym jest uznane za stałe i istotne. Kolejne przywołanie ich przez pamięć przypomina to<sup>190</sup>, co przypomniane było dawniej, wyraźnie odwołując się do wybranych wspomnień i marginalizując lub wręcz odsyłając w niepamięć inne.

W kwestii Czerwca '56 zdajemy sobie sprawę, że kolejność dyskursów pamięciowych i wydarzeń, które te dyskursy tworzą współczesnymi, oscyluje między dwoma miejscami pamięci<sup>191</sup>. Z jednej strony Czerwiec '56 jest miejscem polskiej pamięci, pamięci narodowej, przechowywanej pod sztandarem patriotyzmu<sup>192</sup>, z drugiej jest miejscem pamięci europejskiej, na którą pada jednak cień internacjonalizmu niemający odwagi się ujawnić, gdyż w dzisiejszej Polsce „Międzynarodówka” oznacza sowiecką okupację<sup>193</sup>. Czasem te dwa miejsca pamięci nachodzą na siebie, czasami oddalają się wołą aktorów upamiętnienia.

Podczas obchodów 25. rocznicy ujawnił się wyraźnie narodowy charakter (re)prezentacji Czerwca '56 w przestrzeni publicznej, który w jakimś stopniu przykrył jego antysowiecką wymowę<sup>194</sup>. Praca pamięci posłużyła tu za lustro dla narodu. A tworzące pomnik krzyże, mocno obecne w przestrzeni publicznej, przywołały historyczny polski katolicyzm. Ta dominująca obecność była odrzuceniem ideologii komunistycznej, odbieranej – zwłaszcza wstecznie – jako wyraz sowieckiego „kolonializmu”. Tak jak nowe szaty cesarza, rzeczy-

<sup>190</sup> Tyle że wspomnienia „zapominają”, pomijając, że to, co jest zapomniane, koniecznie będzie nieobecne.

<sup>191</sup> Paradoksalnie jest to trzecie miejsce pamięci, organizowane przez pracę pamięci w zakładzie pracy (który ma prawie 150 lat), w mieście i w regionie, poznańskie miejsce pamięci, które zostało skutecznie zredukowane do ciszy w latach 60. i 70. w momencie, gdy w 1976 roku stał się niesłyszany, nieobecny. Rafał Drozdowski i Marek Ziółkowski, *Poznański Czerwiec w pamięci Polaków* [w:] *Poznański Czerwiec '56. Sens pamięci*, dz. cyt., s. 39, odnotowują, że gdy w czerwcu 1976 roku w Poznaniu władza zwołała oficjalny wiec przeciwko robotnikom z Radomia i Ursusa, ani partia, ani uczestnicy, wydawało się, nie zdają sobie sprawy ze zbieżności z dwudziestą rocznicą Czerwca '56.

<sup>192</sup> Niewidoczny, tymczasem zauważony przez wszystkich, tak jak król, którego nowe szaty nie zakrywają nagości, a on jest przekonany, że nie należy mówić o tym, co się widzi, tak samo ten patriotyzm oznacza antysowietyzm.

<sup>193</sup> Nawet jeśli gest został zrobiony po upamiętnieniu w 2006 roku, upór prezydenta Kaczyńskiego, aby wydrzeć międzynarodowe brygady z narodowego polskiego panteonu, by pozbawić niewielu polskich ocalałych statusu dawnych kombatanów, mówi wiele na temat zawziętości wobec tego symbolu.

<sup>194</sup> 28 czerwca 1986 roku w artykule, który pojawił się w specjalnym numerze „Tygodnika Mazowsze” (podziemnego tytułu wychodzącego w czasie stanu wojennego), Janusz Pałubicki pisał, że forma krzyża, jaką ma pomnik, zabraniała władzy go przejąć, aż do końca propagandy komunistycznej. Niemniej jednak „Międzynarodówka” została wyegzekwowana, ostatni raz, który był prawdopodobnie pierwszym od uroczystości upamiętniających w czerwcu 1989 roku. Za: Eugenia Dabertowa, Marek Lenartowski, *Pomnik poznańskiego Czerwca 1956. Symbol pamięci i sprzeciwu*, Komisja Zakładowa NSZZ „Solidarność” H. Cegielski – Poznań S.A., Poznań 1996, s. 43.

wiste wydarzenie było niewidoczne, gdyż system polityczny nie pozwalał na taką manifestację<sup>195</sup>.

Późniejsza, 50. rocznica obchodów Czerwca '56 mocno wpisała się w horyzont oczekiwania<sup>196</sup>, zakreślony już po upadku komunizmu. Polski katolicki naród przeszedł więc od historycznego statusu męczennika do statusu siły przewodniej antykomunizmu (antysowietyzmu), której zbrojnym ramieniem była „Solidarność”. W 2006 roku Poznański Czerwiec został przedstawiony jako akt fundacyjny niezłomności oporu narodu przeciwko komunizmowi, przeciwko sowieckiemu imperium, ale także jako punkt kulminacyjny artykulacji długiej walki przeciwko potęgom, które dzieliły Polskę do 1918 roku i walki przeciwko późniejszej sowieckiej dominacji. Trybuna polityczna, jaką ówczesny prezydent Polski Lech Kaczyński podzielił z prezydentami sąsiednich państw, nie wzbudziła podejrzliwości pod krzyżami pomnika z 1981 roku, który to pomnik zdominował upamiętnienie. Czerwiec '56 jako fakt historyczny był wtedy (re)prezentowany przez niewinną ofiarę Romka Strzałkowskiego, 13-letniego dziecka, męczennika<sup>197</sup>. Publiczny spektakl zaprezentowany w Poznaniu, transmitowany na żywo w telewizji publicznej uczynił z Romka Strzałkowskiego zarówno Gavroche'a, jak i Mariannę, wpisując pamięć Czerwca '56 w nurt kulturowych europejskich wyobrażeń rewolucji francuskiej. W ten sposób jego twórczyni, Izabella Cywińska (współautorka sztuki teatralnej o ofiarach Czerwca z 1981 roku), nadała akcji zajęcia budynku SB w Poznaniu rangę zdobycia „Bastylii sowieckiego komunizmu”<sup>198</sup>.

---

<sup>195</sup> „Cała polityka jest tylko produktem powiązania spraw; nie ma całości zewnętrznego świata do swojej dyspozycji, nie wyjaśnia niczego bardziej pogłębionego niż ona sama, chociaż topimy jej wyjątkowość w szlachetnych ogólnościach” – pisze Paul Veyne w: *Foucault*, dz. cyt., s. 115.

<sup>196</sup> Aluzja była wyraźna, gdy 28 czerwca 1981 roku kardynał Franciszek Macharski wezwał w swojej homilii do czuwania na przyjęcie wielkiego, historycznego momentu, [w:] Eugenia Dabertowa, Marek Lenartowski, *Pomnik poznańskiego Czerwca 1956*, dz. cyt.

<sup>197</sup> Figura ta jest obecna, jednak inaczej przy każdych obchodach rocznicy. W 1981 roku jedna z ulic Poznania otrzymuje jego imię, a na tablicy jest napisane „Chłopiec Bohater”. Jego matka jest zaproszona na odsłonięcie tablicy: reprezentuje go w sensie dosłownym. Więcej na temat jego śmierci, której okoliczności nie są jasne: Wojciech Augustyniak, Jan Sandorski, *Prawne aspekty odpowiedzialności za Poznański Czerwiec 1956* [w:] *Przełomowy rok 1956*, [red.] Edmund Makowski, Stanisław Jankowiak, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1998, s. 122-124. W 2006 roku jego status się zmienia i w spektaklu *Czerwiec '56 – tu się zaczęło* prowadzi on naród w poszukiwaniu wolności (rejestracja audiofoniczna spektaklu, TVP, 2006). Waga dziecka, niewinnego męczennika, ujawnia ciężar chrześcijańskiego charakteru pamięci. Na temat innych przypadków w: Bogumił Jewsiewicki z Flory-Kante Mbuyamba i Marie Danielle Mwadi wa Ngombu, *Du témoignage à l'histoire, des victimes aux martyrs. La naissance de la démocratie à Kinshasa*, „Cahiers d'Études Africaines” 1995/137, s. 209-237.

<sup>198</sup> Spektakl wyreżyserowany przez Izabellę Cywińską w 1981 roku w Teatrze Nowym opierał się na aktach procesu oskarżonych biorących udział w protestach robotniczych w czerwcu 1956 i nosił tytuł *Oskarżony: Czerwiec Pięćdziesiąt Sześć*. W roku 2006 emisja w Telewizji Polskiej kolejnej, tym razem plenerowej realizacji Cywińskiej, podobnie jak pozostałych widowisk, była

Każda ze współczesności wyprodukowanych odpowiednio w 1956, w 1981 i w 2006 roku, odcisnęła w polu dyskursywnym hegemoniczną konfigurację, każda stworzyła swój własny Czerwiec '56. Począwszy od zaistniałego wydarzenia, trzy różne przedmioty wiedzy zostały przepracowane w dyskursach, a efekt prawdy<sup>199</sup> każdego z nich mierzy się przez wzgląd na przedmiot jego poznania, a nie przez związek z globalnym faktem historycznym<sup>200</sup>. Dla historyka pamięci istnieje fakt z przeszłości, który na początku nie posiada nazwy, a którego siła trwania w czasie i przestrzeni zależy od punktu widzenia obserwatora. Jego uwaga skupia się jednakże na trzech wydarzeniach Czerwca '56 i na procesach ich konstrukcji<sup>201</sup>. Pochwytywanie faktu ma zmienną trajektorię, można bowiem ograniczyć jego trwałość do samej rewolty, do rewolty wraz z jej następstwami – prześladowaniami i procesami, ale można ją też rozciągnąć do momentu, gdy posłużyła się nim „Solidarność” (zaznaczmy, że między dwoma wydarzeniami była 25-letnia cisza). Co do przestrzeni – możemy ją identyfikować z Zakładami Cegielskiego, ale także z siedzibą Urzędu Bezpieczeństwa, która została zdobyta przez manifestujących, rozciągnąć na naród, na region centralnej Europy, ale także na Europę „wolną”. Nie należy z tego wnioskować, że w ten sposób produkowane dyskursy są sobie przeciwstawne ani że aktorzy lub czytelnicy jednego z nich ignorują drugi. Każdy dyskurs i wydarzenie, jeśli dyskurs osiąga swój cel, są produkowane i odbierane synchronicznie, w konfiguracji wytworzonej przez „dyskurs pytający”. Dyskurs pytający może ignorować wydarzenia inne niż to, które sam produkuje, ale współcześni aktorzy społeczni, których dyskurs ten chce umiejscowić w sytuacji współczesności przez pryzmat tego wydarzenia, mają własną pamięć historyczną i zdolności krytyczne, mogą obnażyć dyskusję, ujawniając jej arbitralny charakter. Tymczasem więc jak w Ewangelii św. Jana „błogosławieni [są] ci, którzy nie wiedzieli, a uwierzyli”, a i ci, którzy widząc i słysząc, wierzą.

W czerwcu 1956 roku bycie współczesnym Czerwcowi '56, w czasie gdy to, co się działo, nie zostało jeszcze nazwane, bycie częścią tamtych wydarzeń w Poznaniu lub w Polsce, uplasowało się w konfrontacji między przestrzenią doświadczenia i horyzontem oczekiwań. Dla skonfigurowania wydarzenia pamięć krążyła w strumieniu przeżytych doświadczeń, ramy społeczne organizowały pamięć historyczną, jej czas i przestrzeń. Tymczasem dla większości, takiej jak Fabrice z *Pustelni parmeńskiej* Stendhala, aktorzy byli świad-

---

nastawiona na wyobrażenie tego, co się wydarzyło, a ich zadeklarowanym celem było przywrócenie tych, których już nie było.

<sup>199</sup> W sensie efektu rzeczywistości, który zdefiniował w pisarstwie historycznym Roland Barthes.

<sup>200</sup> Nie rozstrzygam adekwatności między tymi dyskursami i całym przedmiotem Czerwca '56 będącym raczej „perspektywizmem” à la Foucault niż relatywizmem.

<sup>201</sup> Termin ten, jak chce jego naukowa koncepcja, stał się niewyraźnie wieloznaczny i może służyć tylko w takim rozumieniu, jakie sugeruje książka Iana Hackinga, *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi?*, La Découverte, Paris 2001.



kami jedynie tego, co miało miejsce w czasie i przestrzeni ich akcji. Niemniej jednak już chwilę potem lub może nawet w tej chwili pierwszy dyskurs nadał jej kierunek, pojawiła się pamięć i nadała sens doświadczeniu, ażeby wydarzenie wyklarowało się w następstwie osadzenia synchronii w przemijającej diachronii. Wiele świadectw (fotografie, słowa zarejestrowane na gorąco, tekst pisany etc.) sugeruje, że stukot chodaków na bruku<sup>202</sup> mógłby zadziać jak pierwszy dyskurs słyszany jednocześnie przez maszerujących robotników i tych, którzy ich widzieli. Na planie dziejącej się akcji ten stukot – naturalny w pracy, ale dziwny na ulicy – artykułował, tam gdzie dźwięczały tysiące kroków, nazwę rewolty oraz dawał determinację i siłę dla wspólnej akcji. Określał bezpośredni powód działania (warunki pracy nie do zaakceptowania<sup>203</sup>) i siłę zaczerpniętą z tradycji walk robotników oraz sensu przynależności do Zakładu. Po stronie widzów, najpierw obecnych przez przypadek, ten stukot stworzył pierwszych świadków<sup>204</sup>, którzy nagle uświadomili sobie wagę uczestniczenia w akcji i fakt, że nałożyła ona na nich obowiązek zachowania świadectwa. W kolejnych godzinach i dniach działali inni aktorzy i inne akcje miały miejsce, ich współczesność została więc wyartykułowana przez inne dyskursy obecne synchronicznie dla zachowania tego, co się wydarzyło i miało się jeszcze wydarzyć.

Ważną rolę w tym procesie odegrała przypadkowa, ale i liczna obecność w Poznaniu prasy międzynarodowej, której przedstawiciele byli uczestnikami Międzynarodowych Targów Poznańskich. Zachodnie radia nasłuchiwane w Polsce mówiły o rewolcie i wspierały jej percepcję jako wydarzenia epokowego, uprzywilejowując tych, którzy, jak Chateaubriand, odbierali zaistniały fakt z punktu widzenia jego następstwa<sup>205</sup>. Dziennik londyński poprzez zdję-

---

<sup>202</sup> W wierszu *Rozstrzelano moje serce w Poznaniu* Kazimiera Hłakowiczówna pisze o następnych dniach po 28 czerwca: „Lecz zbryzgano mózgiem bruk / i bruk się wzdyma powoli. / Myśleć zaczął, choć ledwo się dźwiga / i do zapytań ośmiela – / »Czemu zawsze rządzi inteligent, / a do robotników się strzela?«”.

<sup>203</sup> Raporty Służby Bezpieczeństwa wskazywały, że noszenie chodaków (dostarczanych jako ubranie robocze) wiązało się dla wielu robotników z ryzykiem zranienia, jako że drewniana podeszwa była bardzo śliska. Robotnicy domagali się zastąpienia ich przez bezpieczniejsze buty, z czego władza nie zdawała sobie sprawy.

<sup>204</sup> Sygnalizujemy, że na temat świadka przybywa w ostatnim czasie literatury. Zob. *Esthétique du témoignage*, [red.] Carole Dornier, Renaud Dulong, Éditions de la Maison des sciences de l’Homme, Paris 2005.

<sup>205</sup> „Konsekwencje Rewolucji Lipcowej będą pamiętane. Rewolucja przebiegała pod hasłem śmierci wszystkich tronów; królowie będą mogli dzisiaj rządzić tylko poprzez wojskową przemoc; środki, które są zapewnione na chwilę, ale które nie będą trwały [...]”, za: François-René de Chateaubriand, *Mémoires d’outre-tombe*, vol. 1, Librairie générale d’édition, Paris 1973, s. 251. W 1981 roku na pierwszym krzyżu napisano 1956 natomiast na drugim 1968, 1970, 1976, 1980. Na daty te skierowany jest wzrok polskiego orła, który już wpisywał się w epokowy charakter Czerwca ’56. Tymczasem sposób, w jaki orzeł został umieszczony, czyni tę lekturę możliwą w rozumieniu znaczenia orła. Dodanie w 1991 roku daty 1981 (tłumaczonej jako data wprowadzenia stanu wojennego) oczywiście zmienia wykładnię historii. Obchody rocznicy 28 czerwca w 1981 roku, ogłoszone przez kardynała Macharskiego „przededniem historycznego momen-

cie zrobione przez fotografa, który przybył jako uczestnik MTP, wyprodukował inne wydarzenie, wydarzenie epokowe, które odesłało odgłos sabotażu do zakamarków pamięci, do prowincjonalnego muzeum. Zdjęcie to artykułowało zupełnie inny dyskurs na temat Poznańskiego Czerwca, mobilizowało czas i przestrzeń, które sprawiły, że stukot chodaków stał się nazbyt lokalny i banalny. Na zdjęciu w pierwszym rzędzie widać idącą kobietę, która ubiorem nie przypomina robotnicy<sup>206</sup>. Nad nią łopocze polska flaga, która wydaje się, jakby spadała na nią, żeby ją chronić. Kontekst lektury (później doda się świadectwa potwierdzające, że kobieta podniosła ją z ulicy) sugeruje, że flaga ubrudzona krwią została wzięta z rąk manifestanta, który zginął od kul.

W kadrze odzyskanej pamięci ta kobieca postać może być inkarnacją Marianny na barykadzie, Matki Boskiej obrończyni Polski, matki Polki dochodzącej do celu, który okazał się nieosiągalny dla jej męża lub syna, bo zginęli od kul. Tym sposobem każdy dyskurs wyartykułował swoją pamięć w doświadczeniu, ale również zainterweniował w tę pamięć, skoro recepcja jest zsynchronizowana z przeżywanym właśnie doświadczeniem. Dyskursy próbują nadać sens temu, co nadchodzi, wpisują działanie w pamięć historyczną, projektując horyzont oczekiwań. Recepcja tych dyskursów usuwa w cień bohaterów pierwszej godziny i wysuwa na pierwszy plan nowych aktorów, ustanawia utopię w miejsce pamięci, aby (re)prezentować jako przeżyte to, co ma dopiero nadejść<sup>207</sup>. Potomkowie Chateaubrianda biorą udział w tej następczości, stawiają siebie jako świadków epokowego wydarzenia, świadków przyszłości, której zrobili się akuszerami. Rama społeczna, którą mobilizują, faworyzuje wypowiedź wobec oczekiwań, wrażliwość recepcji dyskursu, który właśnie zdobywa hegemonię. Pamięć kulturowa<sup>208</sup> prowadzi do (u)znania powiązań między reżimem prawdy i obiektem wiedzy, która jest w trakcie konstrukcji. Pamięciowe powoływanie się na siebie jako świadka – pa-

---

tu”, zamykają pewien okres, aby przygotować inny – obchody w 2006 roku. Kardynał prawdopodobnie inspirował się obrazem – wierszem z 1974 roku *Myśląc ojczyzna* Karola Wojtyły (który już w 1981 był papieżem). Wojtyła kierował swoje słowa do ludu, który nie powinien „zapomnieć, że został posłany, by czuwać, aż przyjdzie jego godzina”.

<sup>206</sup> Wiele fotografii tego wydarzenia w czasie pisania tekstu było jeszcze niedostępnych. Zob. *Poznań in June 1956. A Rebellious City*, The Wielkopolska Museum of the Fight for Independence in Poznań, Poznań 2006. Na jednej z fotografii młoda kobieta wśród manifestujących. Identyfikuje się ją jako motorniczą tramwaju, proponowane są co najmniej dwie różne jej identyfikacje. Fotografia, która pojawiła się 7 lipca 1956 roku na okładce „The Illustrated London”, została zrobiona pod kątem, który pokazuje kobietę jako tę, która prowadzi pochód, i flagę – ochronny żagiel, ślady krwi mogą natomiast zostać rozpoznane jako orzeł. Po wprowadzeniu stanu wojennego podziemna „Solidarność” wyprodukowała dwie imitacje znaczka pocztowego – jeden powielający tę fotografię i drugi z portretem Romka Strzałkowskiego. Zob. Eugenia Dabertowa, Marek Lenartowski, *Pomnik poznańskiego czerwca 1956*, dz. cyt., fot. 91 oraz *Kronika polskiego powstania. Czerwiec 1956*, z. 5, „Gazeta Wyborcza” (Poznań) czerwiec 2006.

<sup>207</sup> Analizuję analogiczną rolę, jaką pełni obraz Czarnej Madonny z Częstochowy noszony jako miniatura w klapie marynarki przez Lecha Wałęsę. Szerzej: Bogumił Jewsiewicki, *The Identity of Memory and the Memory of Identity*, dz. cyt., s. 227-261.

<sup>208</sup> Jan Assmann, *Religion and Cultural Memory*, Stanford University Press, Stanford 2006.

mięć nieuchronnej przyszłości, przyszłego dokonania – Czerwca '56 również staje się hegemoniczne. Upływ czasu jako porządek przemian, ów dyskurs o Czerwcu '56, wpisuje się w proces (u)znawania znaków obecności przyszłości. Pomnik upamiętniający Czerwiec '56 może więc stać się centralnym obiektem upamiętnienia – reprezentacji lub sensu obecności nieobecnego – Poznańskiego Czerwca.

Po upadku muru berlińskiego (ponowne) zajęcie swojego miejsca w dziedzictwie europejskim nie musi już oznaczać dla nowej Polski dodawania tych obrazów „do starego domu, gdzie na ścianach wiszą obrazy stare”<sup>209</sup>. Istnieje natomiast chęć wymiany galerii, aby ponownie uzasadnić istnienie chrześcijańskiego domu. W 2006 roku po raz pierwszy w historii upamiętniania Czerwca '56 państwo polskie okazuje się silne uznaniem jego narodowego charakteru. Prezydent Lech Kaczyński stawia się w roli kapłana celebrującego europejskie i chrześcijańskie znaczenie Czerwca '56.

W 2006 roku, inaczej niż w 1981, mimo obfitości dokumentacji<sup>210</sup> Czerwca '56 nie nawiązuje się już ani do czasu wydarzenia historycznego, ani do świadectw aktorów dostarczonych nam przez nich samych. To upamiętnienie wpisuje Czerwiec '56 – reprezentowany przez pomnik z 1981 roku, zaktualizowany przez dodanie daty 1981 – w koniunkturalny czas legitymizacji prezydenta, który przedstawia się jako Polak katolik, czyli antykomunista. Dokonuje się historyczne przeznaczenie narodu, w sposób nieunikniony historia dobiega końca. Pamięć o udziale Polaków w narodzinach demokratycznego świata – w rewolucjach amerykańskiej i francuskiej, a później w Wiośnie Ludów – waloryzuje reprezentację Poznańskiego Czerwca jako znak wieszczący koniec historii<sup>211</sup>. Prezydent ustanawia siebie strażnikiem tej spuścizny, „autentycznym” depozytariuszem ducha i litery związku zawodowego „Solidarność” przeciwko kłamstwom uzurpatorów i zdrajców.

W 2006 roku Czerwiec '56 oznacza tyle co „Solidarność”, którą zrodził, i nie powinien być upamiętniony inaczej niż w tym następstwie, które stało się faktem. Nazwa „Solidarność” jest wpisana w pomnik poprzez daty określające etapy realizacji sensu historii; lista ta została ukoronowana przez dodanie daty 1981, daty pierwszego upamiętnienia przez postawienie pomnika. Daty umieszczone są w centrum pomnika, który ma formę krzyży – jeden z napisem 1956 po lewej stronie i drugi z polskim orłem po prawej. Potomność, lecz czy jest ona tą dotyczącą Czerwca '56, czy dotyczącą upa-

<sup>209</sup> Paul Veyne, *Foucault*, dz. cyt., s. 99, napisał: „Europa ma całe chrześcijańskie dziedzictwo, mieszka w starym domu, na którego ścianach widać dawne, religijne obrazy”.

<sup>210</sup> Archiwa milicji, wojska, a przede wszystkim Służby Bezpieczeństwa są dostępne, wiele tajnych dokumentów, liczne zdjęcia zrobione przez tajnych agentów są publicznie dostępne dzięki publikacji: *Rozstrzelana nadzieja. Poznański czerwiec 1956*, [red.] Filip Leśniak, Agnieszka Rogulska, Głos Wielkopolski, Poznań 2006 oraz *Poznan in June 1956*, dz. cyt. Historiografia jest bardzo obfita, już w 1992 roku w Poznaniu Maciej Roman Bombicki opublikował bogaty zbiór dokumentów *Poznań '56*.

<sup>211</sup> Na sposób Francisa Fukuyamy, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, dz. cyt.

miętnienia w 1981 roku, oferuje taki punkt widzenia, aby przyjąć chrześcijańskiego ducha narodu, prawdziwego bohatera w walce przeciwko złu komunizmu<sup>212</sup>. Od Wiosny Ludów w 1848 roku do roku 1989, triumfalnej jesieni powrotu Polski do „wolnego świata”, Polska chrześcijańska poświęcała swoich najlepszych synów w obronie wolności innych. Synowie chrześcijańskiego narodu sądzili terażniejszość z punktu widzenia potomności, która powinna przyjść, a wyposażeni w pamięć przyszłości nie powinni się mylić w tej sprawie. W 2006 roku, kiedy córka Kościoła, chrześcijańska Polska, płakała u stóp pomnika Poznańskiego Czerwca, to już nie robotnicy bronili swoich praw, lecz niewinny męczennik, który zginął od kul komunistów. To traumatyczne męczeństwo, z którego poświęcenia<sup>213</sup> narodziła się „Solidarność”, oczyszcza naród i egzorcyzmuje zło przeszłości<sup>214</sup>. Od robotniczej i antytotalitarnej w pierwszych godzinach jej zajścia rewolty z 1956 roku do heroicznej i kombatanckiej rewolty z lat 80., którą przyswoiła „Solidarność”, płacąc „obowiązkiem pamięci”<sup>215</sup>, pamięć o Poznańskim Czerwcu stała się w końcu wydarzeniem ofiarniczym<sup>216</sup>. Prezydent Lech Kaczyński mógł się tego uchwycić, aby na swój sposób przedstawić problem Zła<sup>217</sup>, które od drugiej wojny świa-

<sup>212</sup> Czyż nie ma głębokiej słuszności nieobecność figury bohatera symbolu Czerwca '56, żyjącej osoby, która by oddała mu swoją twarz i zaangażowała Czerwiec w budowanie symbolicznego, politycznego autorytetu? Rafał Drozdowski i Marek Ziółkowski obserwują, że wszystkie następne wielkie wydarzenia wynosiły pewien autorytet. Czerwiec '56 miał tylko ofiarę – symbol: Romka Strzałkowskiego. Zob. Rafał Drozdowski, Marek Ziółkowski, *Poznański Czerwiec w pamięci Polaków* [w:] *Poznański Czerwiec '56. Sens pamięci*, dz. cyt., s. 36.

<sup>213</sup> W ramach uroczystości postawienia pomnika, 27 czerwca 1981 roku, polski wicepremier Jerzy Ozdowski wydawał się być pierwszym, który wyraził ideę nazywania Czerwca '56 ojcem sierpnia '80. Za: Eugenia Dabertowa, Marek Lenartowski, *Pomnik poznańskiego Czerwca 1956*, dz. cyt., s. 43.

<sup>214</sup> W przedstawieniu *Czerwiec '56* to chłopiec grający Romka Strzałkowskiego, który zajmuje miejsce kobiety na znanym zdjęciu. Zwraca się on twarzą do tłumu, a w rękę ma polską flagę, „*Gazeta Wyborcza*”, 29 czerwca 2006, s. 3.

<sup>215</sup> Jak podkreśla Paweł Machcewicz – dyrektor Biura Edukacji Publicznej Instytutu Pamięci Narodowej od 2000 do 2005 roku – „Solidarność” wybrała w 1981 roku upamiętnienie Czerwca, a nie Października 1956, ponieważ to wydarzenia poznańskie aktualizowały wystąpienia robotników, podczas gdy Październik odnosił się do walk wewnętrznych w łonie PZPR. Zob. Paweł Machcewicz, *Miejsce Poznańskiego Czerwca w historii Polski i Europy Środkowo-Wschodniej* [w:] *Poznański Czerwiec '56. Sens pamięci*, dz. cyt., s. 27.

<sup>216</sup> Również Machcewicz powiedział podczas konferencji 8 maja 2006, że Czerwiec '56 otworzył serię wydarzeń, które doprowadziły do upadku systemu komunistycznego i był zarazem ostatnią polską insurekcją. Czerwiec '56 będzie więc tym wyrażeniem między zakończeniem ofiarniczego cyklu stu pięćdziesięciu lat niewoli – podczas którego lud nie zaprzestał zrywów, aby nie umarł narodowy duch – a polskim wyjściem z Egiptu. Okładka broszurki, gdzie pojawił się jego tekst, prezentuje pomnik na tle archiwalnego zdjęcia tłumu, który wypełniał plac Mickiewicza w Poznaniu 28 czerwca 1956 roku, tam gdzie dzisiaj stoi pomnik. Zob. Paweł Machcewicz, *Miejsce Poznańskiego Czerwca...*, dz. cyt., s. 27.

<sup>217</sup> Potrzeba by kolejnego artykułu, aby przeanalizować przełożenie ram „uświęcenia” tego samego Prezydenta, który tragicznie zginął w katastrofie samolotu lecącego z polską delegacją, aby wziąć udział w polsko-rosyjskich obchodach 70. rocznicy masakry polskich oficerów w Katyniu. Odnotujmy tylko, że w tym przypadku krzyże, w 2010 roku raczej około setki niż

towej prześladuje świadomość europejską<sup>218</sup>. W aktualizacji rzezi niewiniątek i ukrzyżowania upamiętnienie z 2006 roku identyfikuje komunizm jako ten, którego obce, wręcz diaboliczne korzenie nie pozostawiają żadnych wątpliwości. Chrześcijański naród, i jako taka Polska, zasługuje na miejsce w pierwszym szeregu ostatniej krucjaty, musi nadal znosić oczyszczenie przez dekomunizację, której rycerzem jest prezydent. Jego śmierć w katastrofie lotniczej w 2010 roku pozwoliła jego zwolennikom uczynić zeń męczennika, który poniósł śmierć z rąk Rosjan. W ten sposób personifikacją Zła są już nie tylko historyczni wrogowie narodu, ale także fałszywie skruszeni komuniści.

### Kto decyduje o wydarzeniu?

Wydarzenie jest tym momentem w czasie, w którym decyduje się sens tego, co się wydarzyło, tego, co może się jeszcze wydarzyć, dlatego uczestnik nigdy nie jest mu całkowicie współczesny. Mamy tu do czynienia z hermeneutyczną równowartością, pierwszym świadkiem, który asystował historycznemu wydarzeniu, i czytelnikiem relacji świadków. Pamiętajmy, że już pierwszy świadek, o ile określił znaczenie wydarzenia, w które był zamieszany, musiał je interpretować.

Współcześni towarzyszyli wydarzeniom naszej przeszłości, ale nie mają nad nami przewagi w tym, co jest sensem tych wydarzeń<sup>219</sup>. Kiedy dyskurs obdarza wydarzenie sensem prometejskim, współcześni faktu odchodzą w zapomnienie, aby zrobić miejsce świadkom umieszczonym w następstwie, którzy odwołują się do autorytetu trybunału historii. Pamięć miesza się więc z dyskursem historycznym, z dyskursem „historyka [który] wydaje się obar-

---

try, posłużyły uświęceniu przestrzeni zabronionej naznaczonemu, jeźliby nie powiedzieć demonizowanemu, adwersarzowi.

<sup>218</sup> W 1945 roku Hannah Arendt napisała w „Partisan Review”, że problem Zła będzie fundamentalną kwestią w życiu intelektualnym w powojennej Europie (artykuł przedrukowany w: *Essays in Understanding*, Harcourt Brace, New York 1994, s. 133-135). Problem Zła, wcielonego przez nazizm, odpowiedzialny za eksterminację Żydów w Europie prześladuje zachodnią świadomość. Od początku lat 60. to Zło zawiera w sobie nie tylko kolaborację, ale również moralną odpowiedzialność tych, którzy wiedzieli, ale nie zrobili nic lub bardzo mało i zbyt późno. Niezależnie od krytycznych ocen pozycji Ernsta Noltego, uznającego komunizm jako historyczne poprzedzenie nazizmu i powód tego ostatniego, komunizm został wliczony do tego Zła. Obecnie potomkowie ofiar handlarzy niewolników domagają się uznania niewolnictwa i kolonizacji za komponenty tego Zła, za które odpowiedzialność ponosi Zachód. Zob. znakomity artykuł Tony’ego Judta, *The „Problem of Evil” in Postwar Europe*, „New York Review of Books”, 14 lutego 2008, s. 33-35. Tekst bazujący na wykładzie wygłoszonym z okazji odebrania Nagrody im. Hannah Arendt. Także Stany Zjednoczone są w ten problem włączone, a problem Zła dotyka także ich świadomość. Zob. Peter Novik, *L’Holocauste dans la vie américaine*, Gallimard, Paris 2001.

<sup>219</sup> Vincent Descombes, *Qu’est-ce que’être contemporain?*, dz. cyt., s. 29. Odnośnie komentarza Sørensa Kierkegaarda, *Les Miettes philosophiques*, Seuil, Paris 1967, s. 116, do słów „Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” (J 20,29).

czony zemstą narodów”<sup>220</sup>. Z punktu widzenia przymusu historii ocenia to, co się wydarzyło, jako to, co musi nastąpić:

[...] ten, który najpierw nauczył się zginać kark i spuszczać głowę przed „potęgą historii”, skończy jako ten, który chyli czapkę przed każdą władzą, niezależnie, czy będzie to rząd, opinia publiczna, czy zbiorowość<sup>221</sup>.

Z języka francuskiego przełożyła  
Magdalena Heruday-Kiełczewska

---

<sup>220</sup> François-René de Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, księga XVI, rozdział 10, cytowany przez Emmanuela Terraya, *L'histoire et les possibles*, dz. cyt., s. 183.

<sup>221</sup> Frédéric Nietzsche, *Considérations inactuelles*, II: *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie* [w:] tegoż, *Œuvres philosophiques complètes*, I, trad. Pierre Rusch, Gallimard, Paris 1990, s. 147.

**Część II**

**Obywatele świadkowie**





## Świadectwo i tożsamość<sup>222</sup>

*Europejczycy wierzą w cywilizację,  
podczas gdy my wierzymy w cywilizację, w liczbie mnogiej<sup>223223</sup>.*

Aimé Césaire

W hołdzie Aimé Césaire'owi

### Dziedzictwo niewolnictwa

Jako paryski student, świadom własnego dziedzictwa niewolnika i skolonizowanego, Césaire pisał w 1939 roku: „Moje usta będą ustami nieszczęść, które nie mają wcale ust”<sup>224</sup>. W 1996 roku ponownie potwierdzał tę postawę świadka:

mieszkam w świętej ranie  
mieszkam w wymyślonych przodkach  
mieszkam w ciemnym korytarzu  
mieszkam w długiej ciszy<sup>225</sup>.

W końcu w 2004 roku autor słynnego dzieła poetyckiego, a przez pół wieku także polityk<sup>226</sup>, Césaire ubrał w słowa swoje ciało:

Czarnoskóry jestem, czarnoskóry zostanę<sup>227</sup>.

---

<sup>222</sup> Do Aimé Césaire'a wracamy jeszcze w niniejszym tomie, aby opowiedzieć ponownie jego historię, tym razem równoległe i poprzez porównania do historii Bronisława Geremka. Zob. następny artykuł pt. *Globalny język lokalnych świadków*, s. 81-99.

<sup>223</sup> Aimé Césaire, *Nègre je suis, nègre je resterai. Entretiens avec Françoise Vergès*, Albin Michel, Paris 2005, s. 69-70.

<sup>224</sup> Tenże, *Cahier d'un retour au pays natal*, Présence africaine, Paris 1960, s. 3.

<sup>225</sup> Tenże, *Moi, laminaire* [w:] tegoż, *Anthologie poétique*, Imprimerie nationale, Paris 1996, s. 233.

<sup>226</sup> Między 1946 a 2005 rokiem był merem-deputowanym Fort-de-France i prezydentem Głównej Rady (Conseil général) Martyniki. Usunął się z życia politycznego w 2005 roku, opuszczając kierownictwo Postępowej Partii Martyniki (Parti progressiste de Martinique), którą utworzył w 1957 roku. Był jednym z ojców chrzestnych departamentalizacji, zwolennikiem raczej rewołucyjnych reform niż rewolucji, uważał za możliwe uczynić „niemożliwe” niezbędnym.

<sup>227</sup> Aimé Césaire, *Nègre je suis, nègre je resterai*, dz. cyt.

Jego słowa z 1939 roku, usłyszane z punktu widzenia późniejszego czasu, zapowiadały innych świadków<sup>228</sup>, którzy objawiali się, by reprezentować tych, którzy nie mieli ani słów, ani egzystencji, po których chciano zatrzeć wszelkie ślady, a którzy powinni być nam współcześni, choć tylko przez pracę pamięci dzięki świadectwom. Znany francuski historyk Marc Bloch przyznawał w *l'Etrange défaite* (napisanym krótko po zredagowaniu przez Césaire'a *Cahier d'un retour au pays natal*), że czuł się „zobligowany do niesienia świadectwa”. W 2004 roku przyznawał: „Trzeba uwolnić czarnego człowieka, ale trzeba też uwolnić wyzwolicieła. Istnieje głęboki problem. Problem człowieka ze sobą samym”<sup>229</sup>. Wspólne ocalenie ofiary i oprawcy nie może, dla Césaire'a, odbywać się kosztem pamięci. Ponieważ to ona uwspółcześnia doświadczenie, które wybrał Césaire do pełnienia roli dziedzictwa, tego, co jest częścią przestrzeni doświadczenia, jak mówił do Françoise Vergès:

Proszę pomyśleć o typowym uczniu z Afryki, zaprowadzonym do komórki, zakutym w łańcuchy, bitym, poniżanym: pluje mu się w twarz i to nie zostawia żadnego śladu? Jestem przekonany, że to miało na mnie wpływ. Nigdy nie doznałem tego osobiście, ale to nieistotne, ta historia z pewnością na mnie zaciążyła<sup>230</sup>.

Przypominanie sobie tego, publiczne występowanie w miejscu, gdzie byli ci, po których została tylko pamięć, jest upominaniem się o tożsamość, którą dzieli się z nimi z szacunkiem: „Jeśli ty jesteś człowiekiem z prawami i całym szacunkiem, który się tobie należy i tak samo ja jestem człowiekiem, ja również mam prawa. Szanuj mnie. W tym momencie jesteśmy braćmi”<sup>231</sup>. „Tymczasem owo »ja sam« nie jest mi znane. To wiersz, który mnie odkrywa”, mówił dalej Césaire<sup>232</sup>, otwierając wielkie drzwi dzielenia tożsamości, które nie karmią wspomnień.

Jeśli znam swoją tożsamość tylko przez dyskurs, dzielenie naszych tożsamości poprzez plasowanie ich w podzielności naszych dyskursów nie jest ostatnim ratunkiem, jest to normalna droga do zapewnienia obustronnego szacunku. Pomimo oczywistej różnicy między tożsamością czarnego, w ro-

<sup>228</sup> Jest prawdopodobne, że Césaire doświadczył złośliwej debaty wywołanej we Francji przez publikację w 1929 roku książki *Témoins* Jeana Nortona Cru, prawdopodobnie pierwszego świadka w sensie, w jakim termin ten przyjął nowoczesny, XX-wieczny Zachód, a więc terazniejszego strażnika obecności tych, którzy nie mają już ani głosu, ani ciała, co powoduje, że nieprawdopodobieństwo kataklizmu stworzonego przez ludzi dla samych siebie przekracza ludzkie pojmowanie. Ponieważ trzeba przywrócić obecność nie tylko nieobecnemu, ale również nieprawdopodobnemu, w sensie jaki ludzie zarezerwowali dla innych ludzi – świadek w pierwotnym sensie tego słowa, ten, który dzielił ich sytuację, musi powstać. Zob. François Hartog, *Le témoin et l'historien*, dz. cyt. Także Vincent Descombes, *Qu'est-ce que'être contemporain?*, dz. cyt.

<sup>229</sup> Aimé Césaire, *Nègre je suis, nègre je resterai*, dz. cyt., s. 63.

<sup>230</sup> Tamże, s. 29.

<sup>231</sup> Tamże, s. 38.

<sup>232</sup> Tamże, s. 49.

zumieniu rasy, i tożsamością kategorii społecznej<sup>233</sup> (zmarginalizowani, wykluczeni, biedni) w rozumieniu klasy, Césaire domaga się pamięci podobnej jak dla rewolucji francuskiej, tej, która ogłosiła Deklarację Praw Człowieka i Obywatela. Wiersz, esej, monografia historyczna definiuje współczesność doświadczenia, które bierze udział w znajomości mnie samego pod warunkiem, że każdy jest ludzkim bytem równym wszystkim innym, zasługującym na ten sam szacunek. Broniąc własnej wolności świadomości i słów (Césaire opuścił francuską partię komunistyczną, aby jej bronić, ale w tym czasie nie porzucił komunizmu jako ideału sprawiedliwości społecznej, wspierając swoje polityczne marzenie o niepodległości, jeśli ludzie jej chcą), chcąc promować tę należącą do innych, nigdy nie zaprzestał walki, aby dzielić i uznać lokalne doświadczenie. Naciskając na to, czym może się ono podzielić, Césaire przekonuje uniwersalnego świadka praw człowieka i obywatela, aby żądać od świata uznania. Podzielność doświadczenia nie zbiera więc żadnego lokalnego i uniwersalnego abstraktu, jest ona stworzona z konkretów doświadczenia, z rzeczowości pamięci. Francuski, którego używa Césaire, nie jest ani językiem dawnego pana, ani imperialnego dworu. Jest językiem Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela. Tymczasem określenie francuskiego językiem podzielności to również wejście w tę pamięć, w to miejsce pamięci politycznej, gdzie nierespektowanie żadanego ideału jest równe zdradzie. Nie można więc się dziwić, że ci spośród Francuzów, współobywateli Césaire'a, na których również „historia z pewnością zaciążyła”, chronią we Francji metropolitalnej, na Antylach, w Reunionie czy nadal w Senegalu pamięć o zdradzie, którą było ponowne ustanowienie niewolnictwa przez Napoleona, i żądają uznania.

„Jesteśmy ludźmi całkowitymi, naraz tym i tamtym” – konkludował Césaire<sup>234</sup> w 2004 roku podczas swojej wymiany z Françoise Vergès, wnuczką Raymonda Vergès, deputowanego, tak jak Césaire, do Zgromadzenia Narodowego po II wojnie światowej. Mieszkaniec Reunionu, jak określał go Césaire (zwraca się on do Françoise Vergès jako do mieszkanki Reunionu), ten towarzysz w zwycięskiej walce w 1946 roku o departamentalizację Gujany, Gwadelupy, Martyniki i Reunionu, przybył z francuskich Indochin, ale został wybrany jak Césaire – demokratycznie. W walce trwającej od sześćdziesięciu lat, tak samo jak w osądzie na swój temat w 2004 roku, pragmatyzm jest główną niejasnością. Rzeczywiście, departamentalizacja nie była dekolonizacją, przyczyniła się wręcz raczej do wzmocnienia podległości wobec Francji metropolitalnej, ale sytuacja ekonomiczna i społeczna zwykłych ludzi się polepszyła. Ich polityczna obywatelskość została rozciągnięta na wszystkie dziedziny życia przynajmniej wobec prawa, od tej chwili więc mogli używać legalnej armii, aby walczyć wszędzie z dyskryminacją i wyegzekwować

<sup>233</sup> Powiedział on do Lumumby: „Ja, panie, myślę o zapomnianych”, Aimé Césaire, *Une saison au Congo*, Seuil, Paris 1973, s. 30.

<sup>234</sup> Tenże, *Nègre je suis, nègre je resterai*, dz. cyt., s. 43.

uznanie. W 2004 roku, gdy walka była jeszcze daleka od zwycięstwa, nie byłoby to możliwe, gdyby wszyscy się w nią aktywnie nie zaangażowali. Césaire relacjonuje Françoise Vergès swoją rozmowę z przypadkowo spotkaną kobietą à propos wprowadzenia języka kreolskiego w szkole podstawowej na Martynice. Zarówno jako intelektualista, jak i człowiek polityki czeka na jej przychylność w tej sprawie, kobieta jednak wyjaśnia po kreolsku, że wysyła swoje dzieci do szkoły, żeby się nauczyły francuskiego, natomiast kreolski jest jej obowiązkiem.

Myślę, że nie zdradzam intencji Césaire'a, widząc we wspomnieniu tego spotkania jego chęć przyznania, że ludzie wiarygodnie zachowują opanowanie, szczególnie kulturowe, lokalne, że nie są gotowi na wdrażanie się w struktury administracyjne. Z drugiej strony wymagają od tych struktur, a więc od reprezentantów takich jak oni, aby zagwarantować im pełny dostęp do globalnego. Oczywiście uznanie nie powinno być ruchem tylko w jednym wymiarze, dostęp do uniwersalnego, globalnego, który nie jest asymilacją, powinien nieść za sobą znajomość lokalnego w warunkach, które są ich własnymi. Wierzymy w wielość, mówi Césaire, ale aby wielość mogła być miejscem raczej do dzielenia się niż liczbą nieskończonej identyfikacyjnej samotności, jedni i drudzy muszą mieć świadomość swoich wzajemnych podmiotowości.

## Niezrozumienie pracy pamięci

Zachodnie ignorowanie społeczeństw afrykańskich w ich współczesności zostało skonfrontowane z prawdziwym miejscem pamięci – obrazem Afryki wciąż jeszcze obecnym w zachodniej opinii publicznej. Pamięć – szczególnie ta publiczna, kulturowana i w taki sposób rozumiana przez intelektualistów – ciągle pracuje. W spojrzeniu Zachodu od XIX wieku społeczeństwa z kontynentu afrykańskiego widziane są jako wieczna repetycja kolonialnej biblioteki<sup>235</sup>. Wielu z mojego pokolenia uważało, że oddawało przysługę, budując dwa pomniki świadczące o pełnym udziale Afryki w historii ludzkości (*Histoire générale de l'Afrique* i, w mniejszym stopniu, *Cambridge History of Africa*), ponownie ustanawiające prawowitość i nalegające na chwałę stanu w Afryce, szybko ochrzczonego „afrykańskim”. Później poświęciliśmy się obronie tego „dziedzictwa” tożsamości, którego potrzebowały jedynie międzynarodowe instytucje. Realne społeczeństwa i poszczególne osoby powzięły inną drogę, poza lokalnym, stanowym, a także zachodnim polem, o czym świadczyła kiedyś nieformalna gospodarka i o czym dzisiaj świadczą strategie migracyjne. Nauka społeczna widzi tu ciągle anomalie, czasem nawet „afrykańską” specyfikę.

---

<sup>235</sup> Valentin-Yves Mudimbe, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington 1986.

Formy i realne zmienności obecności przeszłości, jej wykorzystania przez społeczeństwa i poszczególne osoby (tak, Afryka jest również kontynentem, gdzie miejsce społeczne jest tworzone raczej przez jednostki niż narzucane przez grupy etniczne, przez tyranie pokrewieństwa) mało nas interesowało. W Afryce i jej diasporach praca pamięci ignoruje historyków, ponieważ są oni w niej nieobecni. Nieszczęście nierozumienia Afryki przez elity polityczne, ale również inne elity zachodnie, ma swoją cenę.

Zostańmy w obszarze frankofońskim – Francja dobrze się czuje zamknięta w swojej wizji „wymyślonego”<sup>236</sup> kontynentu pomiędzy handlem niewolnikami a kolonizacją. Chwalebny wysiłek trzech wielkich francuskich czasopism, nazywanych kultowymi „Le Débat”, „Esprit” i „Les Temps Modernes”, które poświęciły każde numer współczesnej Afryce, wydaje się być daremny. Czy w Kanadzie jesteście w lepszej sytuacji?

Konsekwencje niezrozumienia pracy pamięci (niestety bardziej widocznej w świecie frankofońskim niż w świecie anglosaskim) i nieobecności konfrontacji między tą dynamiką i wiedzą historyków, oddalają nas jeszcze bardziej od prawdziwych dynamik społecznych i politycznych. Rzadkie wysiłki podejmowane dla ujawnienia tego wyzwania wywołały jedynie niewielką dyskusję. Myślę na przykład o książce Doulaye Konaté<sup>237</sup>, prezesa Stowarzyszenia Historyków Afrykańskich, który nie był wcale młodym i nieznanym badaczem dziedzictwa stanu afrykańskiego, i jej odbiorze oraz udziale w pamięci zbiorowej. Otóż jego badania odbiły się niewielkim echem w świecie uniwersyteckim.

W dalszej części tego tekstu chciałbym zwrócić uwagę na lokalne formy tworzenia wyobrażenia siebie, które adresowane są przede wszystkim do tych, z którymi dzieli się egzystencję i gdzie usiłuje się zyskać i zachować uznanie. W świecie zglobalizowanym formy te nie tylko zespajają, posługując się materialnymi sposobami legitymizacji, które krążą w globalnej przestrzeni, ale są one również skierowane i rozumiane w tejsze. Aby poznać współczesną Afrykę i Afrykanów, niezbędne jest nam słuchanie.

## Prawo do autoreprezentacji

Kwestia obecnej autoreprezentacji Afrykanów z kontynentu i z diaspyry odbija się echem w szerszej i starszej kwestii ich autoreprezentacji, ich redukcji przez handel niewolnikami do synonimu niewolnictwa (Afrykanie = niewolnictwo). Od momentu walk między białymi i czarnymi abolicjonistami kwestia autoreprezentacji powraca regularnie jako tło dla debat na temat praw człowieka, a w ostatnim czasie na temat równości w wielokulturowych społe-

<sup>236</sup> Wyrażenie zaproponowane przez Mudimbe’a obiegło świat.

<sup>237</sup> Doulaye Konaté, *Travail de mémoire et construction nationale au Mali*, L’Harmattan, Paris 2006.

czeństwach, zarówno narodowych, jak i globalnych. Na Zachodzie, w cieniu brzemienia dehumanizacji, chodzi o prezentację nieobecnego, ponieważ podmiot, który się (sam) prezentuje, musi przede wszystkim zerwać zasłonę (nie jest to otwarte burzenie muru) ignorancji i uprzedzenia<sup>238</sup>. Na Afrykaninie, który umie pisać, aby samemu się reprezentować<sup>239</sup>, ciąży przede wszystkim brzemie określenia, kim się nie jest, żądania przywrócenia prawa do wyrażania się tak, jak podmiot obdarzony podmiotowością. Zanim otrzyma się możliwość wyrażenia tego, kim się jest jako suwerenny podmiot, trzeba najpierw uznać siebie jako prawowitego i upoważnionego do mówienia w języku pozwalającym innemu na uznanie jego podmiotowości<sup>240</sup>. Dzieje się to na terenie, który nie jest przez Afrykanina uznany jako pierwotnie własny, który pochodzi z nadmiaru, którego wykluczenie kiedyś usprawiedliwiło dehumanizację, trzeba mu zatem odzyskać uznanie podmiotowości, aby możliwa była [auto]reprezentacja<sup>241</sup>. Trzeba mu tyleż zerwać z pamięcią kulturową, co zerwać z wyobrażeniem cienia wspomnienia, skoro pamięć została zredukowana do rodzaju dobra ruchomego, idiomu komunikacji z jemu podobnymi (a więc ograniczonymi do swojego „gatunku”), którzy zignorowali uniwersalny język. Język i piśmiennictwo, utrzymywane „pierwotnie” jako niedostępne dla Afrykanów, zanim nie zostali niewolnikami lub skolonizowanymi, zostały im udostępnione tylko poprzez kontakt i dzięki właścicielowi.

Walka dotyczyła więc jednocześnie dostępu do pisma, opanowania przekazywania dokładnej wiedzy, wyrażania podmiotowości i uznania rzeczywistej równości bożych stworzeń w kościołach monoteistycznych. Później, od momentu gdy romańskie piśmiennictwo zostało narzucone jako sposób wy-

<sup>238</sup> Odnośnie koncepcji reprezentacji zob. Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, dz. cyt. (Auto)reprezentowanie przeciwko uprzedzeniu rasowemu odwołuje się do pamięci o prawdziwym pojawieniu się w ludzkości, a więc upomina się o odrodzenie stanu sprzed wykluczenia z ludzkości. Autoreprezentowanie się jako podmiot swojej własnej subiektywności to również naprawa nieobecności podmiotu wykluczonego i zaprzeczonego, który podejmuje na nowo swoje prawo do obecności.

<sup>239</sup> Achille Mbembe mówi o pojęciu *self writing*, pisaniu siebie, *African Modes of Self-Writing*, „Public Culture” 2002/(14)/1, s. 239-273, relacja z dyskusji nt. *African Modes of Self-Writing Revisited*, tamże 2002/(14)/3, s. 585-642.

<sup>240</sup> Zob. Sean Hawkins, *Writing and Colonialism in Northern Ghana. The Encounter Between LoDagaa and the „World on Paper”*, University of Toronto Press, Toronto 2002.

<sup>241</sup> Dzieło literatury pięknej, filozoficzne i historyczne (w sensie *historical epistemology* Hackinga) V.-Y. Mudimbe'a – traktujące o wielkiej walce, aby nie oddać nic dla legalności, ale przede wszystkim aby uczynić tę walkę nawet wykluczoną ze zbioru tematów afrykańskich – było sprzecznie odbierane, szczególnie w Stanach Zjednoczonych i we Francji. Doszło do następujących sytuacji: w świecie anglosaskim odniósł ogromny sukces, a więc jego dzieło literackie zyskało tam duże uznanie, w świecie frankofońskim natomiast jego prace uniwersyteckie były niemal ignorowane. Te formy odbioru tłumaczą nie tylko różnicę wrażliwości, ale ujawniają przede wszystkim osłabienie w łonie uniwersalizmu oświecenia, co zablokowało we Francji lekturę *The Invention of Africa*. To samo osłabienie przeszkadza dzisiaj Republice w uznaniu zdrady swoich powszechnych przekonań podczas odwołania abolicji w czasie kolonizacji.



rażania się i uznania słusznej świadomości nowoczesnego ja<sup>242</sup>, indywidualnego lub zbiorowego (najpierw narodowego, później rasy, klasy i gatunku<sup>243</sup>), samo pismo sprawiało wrażenie, iż pozwala na wydarcie wiedzy (która może być polityczna, społeczna, religijna, naukowa) z dziedziny pamięci (szczególnie), aby była ona częścią historii (uniwersalnego)<sup>244</sup>. To właśnie dla unieważnienia usunięcia z dziedziny cywilizacji, wykluczenia ćwiczenia pisania i zdolności zamieszkiwania historycznych światów, Afrykanie walczyli, aby ponownie zainwestować w pisanie, aby móc opowiedzieć swojemu własnemu wodzowi, kim są. Nalegam na ten punkt, skoro w świecie zachodnim i chrześcijańskim – sprawca może dziedziczyć czyn i współczesny kolonialny dyskurs – opanowanie pisania jest czarną skrzynką, gdzie zbiegają się zarówno argumenty usprawiedliwiające wykluczenie z ludzkości, jak i wyższość „szcudrej” [re]integracji czarnego Afrykanina z ludzkością przez chrystianizację, edukację i w końcu przez „cywilizację”. Piśmiennictwo, z całym swoim stosunkiem historycznym do monoteizmu, który naznacza kulturową pamięć współczesnego świata<sup>245</sup>, jest schwytanym w pułapkę obszarem, gdzie wykluczenie i przyjęcie, odmowa, skrucha i zadośćuczynienie ścierają się i mieszają wokół czarnej dziury wykluczenia, piśmiennictwa i monoteizmu<sup>246</sup>, wykluczenia z pierwotnej ludzkości<sup>247</sup>.

Prezentuję porównawczo szczególną sprawę tej walki o uznanie prawa do oddania swojego życia w przestrzeni publicznej w sensie i formie zgodnej z aspiracjami, które są ich, ale które jednostka dzieli ze swoim społeczeństwem.

---

<sup>242</sup> Tymczasem „wynałazcą” narracyjnego pisarstwa o sobie był Święty Augustyn, który był Afrykaninem.

<sup>243</sup> Od Georgesa Lukacsa do Homi Bhaba liczne są analizy tego, co powieść znaczy i tego, co sprawiła, zarówno dla narodu, jak i indywidualium.

<sup>244</sup> Różnice między islamem i chrześcijaństwem są znaczące, obie religie łączą jednak wyzwania. Niemniej jednak uderzający jest paradoks dotyczący tej ostatniej, ponieważ są Ojcowie Kościoła, którzy byli czarnymi Afrykanami i którzy pozostawili dzieło pisane nie do przeceńnienia. Świat Kościoła instytucjonalnego przykrywał głębokie zapomnienie jego koloru skóry i kontynentalnej genezy, gdzie mit Chama usprawiedliwiał wykluczenie czarnych Afrykanów z ludzkości, aby sprowadzić ich ciała do sytuacji dóbr ruchomych. Pozostawały ich dusze (ich istnienie było dyskutowane), którymi Kościół mógł się zająć.

<sup>245</sup> Jan Assmann, *Religion and Cultural Memory*, dz. cyt.

<sup>246</sup> Trudno jest zrozumieć zaciekle walki, dawne i terażniejsze, wokół afrocentryzmu i zetknięć zarówno radosnych, jak i nieszczęśliwych spotkań z walkami przeciwko antysemityzmowi, bez wzięcia pod uwagę kulturowej pamięci tego wykluczenia z ludzkości. Z punktu widzenia zetknięcia afrykańskich i żydowskich wspomnień o wykluczeniu relacji z założenia cywilizacji zachodniej, dzieło Martina Bernala i jego obiór zasługują na pogłębioną analizę, nieistniejącą, według mojej wiedzy.

<sup>247</sup> Później, na korzyść laicyzacji, estetyka zajmie miejsce pisarstwa w imię przestrzeni, gdzie konfrontują się wspomnienia kulturowe założycielskiego wykluczenia i jego zapomnianych. Częściowo wszedłem w ten temat w krótkiej, niedawnej nocy na temat Musée du quai Branly, *La mémoire est-elle soluble dans l'esthétique?*, „Le Débat”, 2007/147, s. 174-177.



## Relacja autobiograficzna i własna nowoczesność

W XX wieku społeczeństwa południowej Afryki zostały zrestrukturyzowane przez pracę zarobkową, ruchy migracyjne narzucone przez przemysł wydobywczy i przez chrześcijaństwo. Protestantyzm został szybciej przystosowany do doświadczeń afrykańskich społeczeństw z południowej Afryki. W kongijskich miastach katolicycy misjonarze oddalali wiernych od dostępu do Biblii. Zatem okresy konstrukcji społecznych ram pamięci różnią się między regionami. Przemysłowa nowoczesność, do zdobycia przez kadrę kolonialną, uważała chrześcijaństwo za „udomowione”, aby przedstawić swój *world view*. Relacja życia jako narracja własna<sup>248</sup> wychodzi tutaj na jaw, ale okresy zmieniają się wedle społecznej przynależności, gatunku<sup>249</sup> etc. Jest ona artefaktem (społeczną konstrukcją<sup>250</sup>), który wyraża zdolność jednostki do (re)konstrukcji negocjacji miejsca społecznego<sup>251</sup>. Zapewnia ona „nowoczesną” osobową tożsamość, stabilność opartą na kontinuum linearnego czasu. Razem z Achille Mbembe dzielę stałość jego wagi, ale nie wierzę, by w Afryce postkolonialnej relacja była dla podmiotu jedynym sposobem dostępu do „suwerennej”<sup>252</sup> egzystencji.

Moje doświadczenie badań w Lubumbashi i w Kinszasie pozwoliło zhistoryczować, poprzez spojrzenie porównawcze, przypadek relacji autobiograficznej Magdy A.<sup>253</sup> z południowej Afryki, która to relacja była ostatnio przedstawiona w ważnym czasopiśmie naukowym „Current Anthropology”. W Lubumbashi w latach 70. XX wieku było mi trudno pozyskać relacje z życia kobiet i mężczyzn mało wydukowanych. Tymczasem badania były prowadzone przez studentów pochodzących z miasta. Przepytywane osoby sporządzały listy, kobiety ustalały porody i poronienia, a nawet posagi, mężczyźni wymieniali kwoty zarobków, lokalizacje sklepów. Dwadzieścia lat później sytuacja się zmieniła. Chrześcijańskie ruchy nowej ewangelizacji wprowadziły świadectwa (dotyczące Bożej łaski, jaka spływała w formie opisu fragmentu z życia) i osobistą lekturę Biblii. Opowieść życia, która ogarnęła szczególnie kobiety, stała się wiodącą modą w określaniu siebie. Dezindustrializacja doprowadziła do masowego bezrobocia i od tego momentu rodziny żywiły się

<sup>248</sup> Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, dz. cyt. Na temat postępowania porównawczego zob. Bogumił Jewsiewicki, *The Identity of Memory and the Memory of Identity*, dz. cyt., s. 227-261.

<sup>249</sup> Zobacz N. K. Denzin, *Harold and Agnes. A Feminist Narrative Undoing*, „Sociological Theory” 1990/2, s. 198-285.

<sup>250</sup> Ian Hacking, *The Social Construction of What?*, Harvard University Press, Cambridge 1999.

<sup>251</sup> Bruno Latour, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, London 2005.

<sup>252</sup> Bogumił Jewsiewicki, *Subject in Africa*, dz. cyt., s. 593-599.

<sup>253</sup> Didier Fassin, Frédéric Le Marcis, Todd Lethata, *Life & Times of Magda A. Telling a Story of Violence in South Africa*, „Current Anthropology” 2008/(49)/2, s. 225-235.

dzięki nielegalnej pracy. W tym społeczeństwie zorganizowanym kiedyś wokół świata pracy, wyjątkowo zmaskulinizowanym, istnieje autorytet prawny i autorytet de facto inny. Nowa rola kobiet polega na szukaniu uznania w opowieści życia (świadectwie łaski), które rodzi się w czasie modlitwy.

Tak jak dla Magdy A. opowiedzenie i powtórzenie swojej opowieści, ewentualnie spisanie i rozpowszechnienie jej, oznacza ujarzmienie swojego miejsca przeszłości<sup>254</sup>. Opowieść jest więc tym „miejscem”, gdzie wspomnienia pracują, środowisko „chrześcijańskie” pozwala porównywać się jednym z drugimi. W ograniczonym zakresie każdy negocjuje miejsce społeczne i żąda uznania, a więc zarysowuje się wspólna opowieść, dzielone są również doświadczenia. Podmioty po kolei wracają do źródeł, aby nadać życiu „nowoczesny” sens<sup>255</sup>.

Linearna konstrukcja narracyjna projektuje w przyszłości zadanie dośięgnięcia, zidentyfikowania przedmiotu akcji, tworzy spójność życia. Przykładem jest opowieść i doświadczenie Rigoberty Menchu<sup>256</sup>. Sukces pierwszej nie różni się wiele od nagrody Nobla, a opowieść nadała spójność zarówno doświadczeniu przeszłości, jak i konstrukcji osobowości publicznej jej autora. Pragnienie Magdy A., aby rozpowszechnić opowieść pod swoim nazwiskiem, pomimo seropozytywności, która ją nazaczyła w społeczeństwie południowoafrykańskim, świadczy o świadomości, że akcja społeczna politycznej natury ma potrzebę reprezentacji.

Miejsce pamięci o sobie, opowieść życia daje podmiotowi możliwość konstrukcji czasu wpisanego w reżim „nowoczesnej” historyczności<sup>257</sup>. Rysuje on swoje „własne” miejsce, od którego może odtąd lansować strategiczne działania, pomijając taktyki dominujących<sup>258</sup>. Opowieść Magdy A. porównuje się z opowieścią Marie Danielle Mwadi wa Ngombu, dawnej zakonnicy z Konga, która została uczestniczką, ale przede wszystkim narratorką podboju przestrzeni publicznej przez Kongijczyków z Kinszasy (stolicy Konga)<sup>259</sup>. Tworzenie opowieści życia było nieodłącznym elementem życia każdej z nich.

<sup>254</sup> *Les lieux de mémoire*, 3, [red.] Pierre Nora, Gallimard, Paris 1997. We Włoszech: *I Luoghi della memori*, 3, [red.] Mario Isnenghi, Laterza, Roma-Bari 1997.

<sup>255</sup> Bogumił Jewsiewicki, *Travail de mémoire et représentations pour un vivre ensemble. Expériences de Lubumbashi*, „Cahiers Africains” 2005/71, s. 27-40 i Kinshasa. (Auto)représentation d'une société „moderne” en (dé)construction. De la modernité coloniale à la globalisation, „Cahiers Africains” 2004/65/66/67, s. 251-266.

<sup>256</sup> Rigoberta Menchú, *Moi, Rigoberta Menchú*, Gallimard, Paris 1983; David Stoll, *Rigoberta Menchu and the Story of All Poor Guatemalan*, Westview Press, Boulder 1998; David Stoll, Arturo Arias, *The Rigoberta Menchu Controversy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2001. Karine Vanthuyne doskonale to prezentuje w swoim doktoracie *Le présent du passé. Mémoires, identité et pratiques politiques dans le Guatemala de l'après-conflit armé interne*, który został obroniony w 2009 w École des hautes études en sciences sociales.

<sup>257</sup> François Hartog, *Régimes d'historicité*, dz. cyt.

<sup>258</sup> Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley 2002.

<sup>259</sup> Bogumił Jewsiewicki, Flory-Kante Mbuyamba, Marie Danielle Mwadi wa Ngombu, *Du témoignage à l'histoire, des victimes aux martyrs*, dz. cyt., s. 209-237.

Życie Marie Danielle odbija się w jej opowieści także w rozumieniu zastępstwa młodego chłopca – niewinnej ofiary represji – dla samej Marie podmiotu działań. Przynosi ona świadectwo jego cierpienia i w ten sposób staje się świadkiem nie tylko tego, co się zdarzyło, ale także świadkiem historycznego charakteru tego poświęcenia, po którym nic nie będzie już takie samo. Chrześcijańskie życie kobiety znalazło nowe źródła do skonstruowania siebie jako podmiotu politycznego i dla uznania tej jej roli w społeczeństwie. Wychodząc z ognia działań, przyjmuje ona punkt widzenia potomności, który pozwala jej powiedzieć to, czego inni nie widzą (przynajmniej jeszcze nie widzą).

### Wyjaśniać swoją subiektywność na swój sposób, reprezentować się wśród swoich

Zatem równie ważny jest (ponownie) podbój umiejętności pisania (i narracji) dla walki Afrykanów/Czarnych o uznanie, uznanie niezbędne, by przenieść spojrzenie w stylu uniwersyteckiej analizy na praktyczne zastosowanie i język reprezentacji, które proponują ćwiczenie z subiektywności poza cieniem kulturowej pamięci o pierwotnym wykluczeniu z ludzkości. Te praktyki, liczne i dawne, zostały (ponownie) wynalezione w diasporze, następnie zastosowane w różnych miejscach kontynentu przez grupy i jednostki słusznie aspirujące do potwierdzenia siebie nie tylko jako podmiotu nowoczesności, ale także jako jej aktorów, w rozumieniu również wynalazców<sup>260</sup>. Muzyka i taniec jako formy aktywnego odbioru pochodzą najpierw z ducha<sup>261</sup>. Razem z formami duchowości i wizjami świata, które im towarzyszą, otoczyły one Atlantyk (uczyniły go „Czarnym”), przemierzając go tam i z powrotem poróżnawszy od XVII wieku aż do teraźniejszości<sup>262</sup>.

<sup>260</sup> „Wymyślenie” i „konstrukcja”, celowo używam tych pojęć, wykorzystywanych często przez wielu badaczy uniwersyteckich drugiej połowy XX wieku, z całą ostrożnością, jaką narzuca ich historia (Ian Hacking, *Entre science et réalité*, dz. cyt.).

<sup>261</sup> Bogumił Jewsiewicki, *Dance. The Passion to be Oneself in Dialogue with Others* [w:] *Remembering Africa*, [red.] Élisabeth Mudimbe-Boyi, Heinemann, Portsmouth N. H 2002, s. 171-183; i szczególnie konferencja „De l’héritage musical des esclaves aux musiques du monde”, którą organizowałem w 2004 roku z Bobem Whitem. Nagrania występów są dostępne na Vimeo i stronie [www.anamnesis.fl.ulaval.ca](http://www.anamnesis.fl.ulaval.ca) [dostęp 16 lipca 2016]. Trzeba wspomnieć, że Richard Werbner redagował ważny zbiór tekstów *Postcolonial Subjectivities in Africa*, Zed Books, London 2002, będący dalszym ciągiem wcześniejszego *Postcolonial Identities in Africa*, Zed Books, London 1996, redagowanego razem z Terencem Rangerem.

<sup>262</sup> Na innym poziomie struktury społecznej, a więc w ramach innej walki o uznanie godności, relacja spisana służyła również do oswojenia Atlantyku jako kulturalnej przestrzeni afrykańskiej/czarnej. Zob. znakomitą pracę zbiorową redagowaną przez Seana Hawkinsa i Philipa D. Morgana, *Black Experience of the Empire*, Oxford University Press, Oxford 2004. Tak jak pokazuje Ana Lucia Araujo w swojej niedawnej pracy doktorskiej pt. *Mémoires de l’esclavage et de la traite des esclaves dans l’Atlantique sud: enjeux de la patrimonialisation au Brésil et au Bénin*,

W dalszej części tekstu chciałbym zgłębić, jako przykład, reprezentację zapożyczającą dwuwymiarowy obraz z malarstwa i fotografii. Parafrazując to określenie zapożyczone od ojców rewolucji haitańskiej, jest to zdobycz niepodległości uzyskanej przez Afrykanów, kiedyś podbitych w wyniku kolonizacji, ale nigdy niesprowadzonych do stanu prostej siły roboczej i reprodukcyjnej. Jednak w Demokratycznej Republice Kongo, do której ograniczam mój wywód, uciekanie się do środków technicznych dwuwymiarowej antropomorficznej reprezentacji zaznacza się od momentu kontaktu z zachodnimi badaczami, których naturalistyczna pasja, aby uchwycić lokalne rzeczywistości w formie obrazów, była nieugaszona. Podmioty i świadkowie tego zaboru świata – autochtoni, odpowiedzieli na początku XIX i XX wieku „wymyśleniem” i reprezentacją świata kolonialnego na zewnętrznych ścianach chat. Była to odpowiedź na konstruowanie zewnętrznej wiedzy o nich, wiedzy, której byli przedmiotem. Nowa, oswojona technologia karmiła wiedzę, którą ludzie tworzyli w świecie im narzuconym. Zapożyczona technika nie ujmuje oczywiście nic z autentyczności nowoczesnego zabiegu, aby opracować wiedzę adekwatną do nowych realiów, gdy świat, który się zmienia, jest reprezentowany poprzez swoje lokalne doświadczenie. Zauważmy ważną różnicę między zagarnięciem, które zostało zaobserwowane przez badaczy, dla których oko rysownika i kamery były zdolne „obiektywnie” uchwycić realia życia w środkowej Afryce, pozostające wszakże we władzy tego, który widział. W tym wypadku spojrzenie, które technika obrazu umieszczała w miejscu publicznym (zewnętrzna ściana chaty) i udostępniała wszystkim, było raczej interpretacją niż kopią rzeczywistości<sup>263</sup>.

Pół wieku później w mieście, przestrzeni już zajętej przez postkolonialną przyszłość, język plastyki przeniesiony został z powierzchni ściany chaty na oprawione płótno, które wpisywało się w salon „drobnej burżuazji”, aby tam reprezentować świat i jego aktorów w dialogu z doświadczeniem nowoczesności wyzwolonej z kontroli rasowej, ale jeszcze nie z rasowych uprzedzeń. W tej przestrzeni triumfującej męskości – miejscu pamięci<sup>264</sup> postkolonialne-

---

Université Laval, Québec 2007, te dwa poziomy, społecznie naznaczone, nigdy nie zostały odzielone od siebie.

<sup>263</sup> Poświęcona jest temu moja publikacja *Mami wata. La peinture urbaine au Congo*, Gallimard, Paris 2003. Na temat innego medium, miejskiej muzyki, istnieje znakomita analiza Boba White'a, *Rumba Rules. The Politics of Dance Music in Mobutu's Zaire*, Duke University Press, Durham 2008.

<sup>264</sup> Istnieje tu czysty sens terminu zdefiniowanego przez Pierre'a Norę, ponieważ w tym znaczeniu pamięć funkcjonuje w salonie. Ta część domu stanowi nowoczesność świeżo wyrwaną spod kontroli rasowej. Salon jest przestrzenią pod prywatną kontrolą człowieka – tego, który zapewnia pieniądze na konsumpcję i jest głową rodziny – ale nie jest przestrzenią intymną. Nie jest on życiem, skoro jest teatrem spotkań z innymi mężczyznami lub jeszcze, gdy pan domu, korzystając tam ze swoich przywilejów nowoczesnego mężczyzny, może zostać zobaczony i usłyszany z zewnątrz przez otwarte okno, na przykład słuchając swojego gramofonu. Więcej na temat salonu kongijskiego: Bogumił Jewsiewicki, Barbara Plankensteiner, *An/Sichten. Malerei aus dem Kongo. 1990-2000*, Springer, Wien–New York 2001.

go siebie, którym jest salon – subiektywność podmiotu rozstrzyga się między jego „oficjalnym” obrazem (portret namalowany na podstawie fotografii, najchętniej zdjęcia z dokumentu tożsamości) a doświadczeniami życia, z którymi się zderzają przez słowne wymiany między mężczyznami, którzy dzielą historię.

Między tą *personą* męską<sup>265</sup>, która odpowiada oficjalnej funkcji wykonywanej lub do której pretendowała w „nowoczesnym” świecie (ekspozycja zegarków i okularów, ubrania, ważne wyrażenia), i człowiekiem w bieliźnie popijającym piwo i opowiadającym historię nie ma dla jej aktorów żadnej różnicy. Obok baru salon jest przestrzenią konfrontacji między aspiracjami i życiowym doświadczeniem, walką wszystkich chwil, aby wznieść się ponad swoich tymczasem bez wystawiania się na ich zemstę, którą przynoszą czary. Godność podmiotu „ponowoczesnego” jest aktem wyrwania z wczorajszego świata kolonialnego (określanego niesłusznie jako zwyczajowy lub tradycyjny<sup>266</sup>), między innymi ponieważ implikuje on, co najmniej symbolicznie, opanowanie języka francuskiego i pisma, oficjalnej monogamii, chrześcijaństwa, w końcu wszystkich tych technik indywidualności<sup>267</sup>, których używanie poróżnia masę, „wybiela” politycznie czarnego, choć nie robiąc go społecznie białym w Europie. Oczywiście w czasie przejazdu mercedesa dzieci krzyczą *mundele* (biały), ale ich okupant, który jest politykiem lub bogatym kupcem, nigdy nie jest tak jak biały z Europy, spoza świata magii. Przeciwnie, on ją przyciąga i mobilizuje według swojego uznania, ale również boi się jej, ponieważ jest z nią spokrewniony. Biały z Europy, który nawet został rodzicem razem z czarną kobietą, nie jest całkowicie z tego świata i pozostaje na zewnątrz niego<sup>268</sup>.

<sup>265</sup> Dostęp dla jednych do reprezentacji siebie w swoich własnych wyrażeniach nie oznacza zupełnie, że wszyscy z tego korzystają. Podczas gdy mężczyźni, zwłaszcza mieszkańcy miast, opanowują ten język, dysponują własnymi przestrzeniami, aby z nich korzystać, kobiety są w dużej mierze wykluczone.

<sup>266</sup> Istnieje on pod warunkiem rozumienia tradycyjnego jako konstruującego, „wymyślony” w sensie Hobsbawma i Rangera, lecz nie mniej autentycznego zarówno w kontynuacji, jak i w opozycji do tego, czym był, i który jest znany tylko z pamięci i do którego jest jeszcze (lecz inaczej) w wiosce.

<sup>267</sup> Społeczeństwo indywiduów jest wypracowywane, lecz nie jest ono opóźnione w odniesieniu do indywidualizacji w społeczeństwach zachodnich, o czym Norbert Elias tak znakomicie napisał w socjologii historycznej, ani nie jest swoją którąkolwiek kopią. Proces jest oryginalny, zupełnie współczesny i suwerenny. Oznacza to, że porównawcze opracowanie tych dwóch procesów miałoby duże znaczenie. Zob. Norbert Elias, *La société des individus*, Fayard, Paris 1991.

<sup>268</sup> Niemożliwa jest tutaj argumentacja, aby dać początek wyjaśnieniu. Belgijska praktyka kolonialna *colour bar* może być początkiem odpowiedzi. Quasi-zobowiązanie, aby usunąć z życia publicznego dziecko mulackie, odesłać je do wioski, do rodziców kobiety, szczególnie do Europy; edukacja niektórych młodych ludzi w zamkniętych instytucjach powodowała, że relacja seksualna między białym i czarną stawała się społecznie sterylna, ponieważ ona nie płodziła dzieci. Płodzenie jest przede wszystkim społecznym aktem, tak ważnym dla zapożyczania liczących, biologicznych podpór.



Zatem w świecie postkolonialnym, szczególnie pod Mobutu, godność „nowoczesna” potwierdzała się i była przedmiotem kontrowersji<sup>269</sup> między mężczyznami. W przestrzeniach publicznych, które sobie zarezerwowali – salon, bar, ulica i stadion, dostosowanych przez grę polityczną – mężczyźni dostosowywali swoją godność do tej, która należała do innych poprzez dobrze ubrane ciała, namalowane portrety, eleganckie kobiety, postawione piwa, prawdziwe lub domniemane czyny rozbijające normy społeczne, którym niedowierzanie mogło być zgubne dla wspólnoty śmiertelników. Między tą nowoczesną „zbroją” i ciałem tego, który ją nosi, miejsce społeczne było negocjowane w praktyce życia, którego prawowitość była pokretnie tłumaczona siłami historii, które jedni i drudzy opowiadali, przypisując przeżyciu doświadczenia prawdziwych lub domniemanych rodziców.

Aby przybliżyć powstanie tych kontrowersji i „wirtualnych” negocjacji nowych więzi społecznych przez wymianę opowieści o doświadczeniu, salon od lat 60. do 80. XX wieku był przystrojony portretami (na pierwszym miejscu mężczyzny, ale również monogamicznej pary, czasem rodziny) i jednym lub wieloma obrazami syren nazywanych *mami wata* (matka wody) lub *mamba muntu* (człowiek wąż)<sup>270</sup>. Mami wata (ta nie-Afrykanka) jest obdarzona ogonem ryby i malowana na brzegu wody w towarzystwie węża. Kochanka uwiedziona została przez mężczyznę, a więc musiała przyjąć jego awanse, w konsekwencji wstawia się za sobą przed nowoczesnym światem. Tworzą oni nowoczesną parę, która dzieli przyjemność, ale nie ma potomstwa, ponieważ ich relacja pozostaje bezpłodna. Jest to relacja kontraktowa między dwoma osobami: ona mu zapewnia nowoczesne bogactwo i władzę, on jej przysięga wierność i poświęca jej bogactwa wczorajszego świata: życie rodziców lub swoją własną możliwość prokreacji. Ponieważ ich relacja jest bezpłodna biologicznie, ale przede wszystkim społecznie, żadna wartość dodana nie zostanie przekazana potomstwu kobiety, którego ona nie posiada – światy pozostają oddzielone i porządek rzeczy się nie zmienia. Pragnienie władzy popycha do żądania, aby ona przyznawała kochankowi coraz więcej władzy, podarki nie wystarczają już, aby zaspokoić ich ambicje; ona kończy, wystawiając go na smutny los porzuconych na rzecz nowoczesności. Po zniszczeniu swojego rodzicielstwa na ołtarzu nowoczesnej władzy mężczyzna umiera, a ona daje się uwieść i bierze innego kochanka.

To między wyobrażeniem swojej nowoczesnej, publicznej *persony*, której obecność zapewnia portret, i praktyką ulotnej władzy nowoczesności, o której traktują opowiadane historie, ryzykując *personę*, negocjowane są nowe więzi społeczne kosztem, choć nie wzgardą, społecznego miejsca rodzicielstwa.

<sup>269</sup> Używam pojęć „kontrowersja” i „miejsce społeczne” w sensie, który nadał im Bruno Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie*, Découverte, Paris 2006.

<sup>270</sup> Bogumił Jewsiewicki, *Mami Wata/Mamba Muntu Paintings in the Democratic Republic of the Congo* [w:] *Sacred Waters. Arts for Mami Wata*, [red.] Henry Drewal, Fowlers Museum UCLA, Los Angeles 2008, s. 127-133.

Godność człowieka nowoczesnego – produkt i symbol indywidualizacji – jest wrażliwa. Musi być ona bez przerwy potwierdzana (zupełnie jak syrena musi bez przerwy przyjmować podarunki), skoro brak jej „własnej” godności w sensie, który nadał temu terminowi Michel de Certeau<sup>271</sup>. Ci, którzy ryzykują, sięgają po taktyki, ale nie mają strategii. Ryzykując życie, oddają swoją godność „syrenie”, którą mogą uwieść, lecz także kontrolować, skoro nie wpisuje się ona w rodzicielstwo i nie rozmnaża się. Wysiłają się, aby zachować władzę dzięki rozmywaniu w zachodniej nowoczesności znaków, których reguły wymyślili lokalnie – porwane ubranie, które saperzy<sup>272</sup> przywieźli z Francji i Belgii – lub dzięki przedmiotom wyniesionym z chaosu diamentowych pól Lunda Norte i obnoszonym miejscowo przez Bena Lundę, lub jeszcze dzięki mobilizacji wiedzy okultystycznej wszelkiego pochodzenia.

W latach 70. i 80. XX wieku strategie produkcji i kontroli więzi społecznych nie mogły stabilizować wyobrażenia godności, aby uznanie mogło przenieść indywidualizację z domeny taktyk na domenę strategii. W tamtym czasie społeczna debata na temat prawa wyobrażenia tej godności mobilizowała w męskich przestrzeniach miejskich muzykę postdiasporyczną (rytmy, które opuściły Afrykę wraz z niewolnikami, przepracowane razem z Karaibami z plantacji niewolniczych, wróciły później do miejskiej Afryki, aby inspirować muzykę mieszkańców miast), podobnie jak malarstwo postfotograficzne i ustne relacje postpisarskie (*postscriptural*)<sup>273</sup>. Żaden z tych języków produkcji sposobu bycia w świecie, nadawania sensu światu i refleksji nad jego fundamentami nie ignorował ani historii, ani pisarstwa. Żaden również nie wyrzekł się swojej siły twórczej ani wobec historii, ani wobec narracji powieściowej<sup>274</sup>.

W ówczesnym czasie to samo poszukiwanie uznania rozgrywało się równocześnie w sferze politycznej, o czym świadczy wiele wyobrażeń Patrice’a Emery Lumumby jako Mojżesza współczesnego Konga, później kongijskiego Jezusa Chrystusa ludzkości cierpiącej, wyszydzanej, oddzielonej niewolnic-

<sup>271</sup> Michel de Certeau, *L’invention du quotidien*, dz. cyt.

<sup>272</sup> Justin-Daniel Gandoulou, *Dandies à Bacongo. Le culte de l’élégance dans la société congolaise contemporaine*, L’Harmattan, Paris 1989; także Jonathan Freedman, *The Political Economy of Elegance*, „Culture and History” 1992/7, s. 101-125.

<sup>273</sup> W kilku szczegółach usprawiedliwiam używanie przedimka „post-” w „postpisarski” (*postscriptural*) i „postfotograficzny”, szczególnie w: *Vers une impossible représentation de soi*, dz. cyt., s. 101-114 oraz w już cytowanym *Mami wata. La peinture urbaine au Congo*, dz. cyt. Mówiąc krótko, nie chodzi szczególnie o odniesienie do „post”, jak w pojęciu „postmodernistyczny” (nie sugeruję żadnego zerwania, żadnego końca, przeciwnie – raczej odnowioną kontynuację), ale raczej jak w ontologii historycznej Hackinga, cytowanego powyżej. Oralność postpisarska nie zrywa z mówionym/oralnym i nie przeciwstawia się pisaniu. Owa miejska praktyka oralna odnosi się do pisania i integruje je, zdając sobie całkowicie sprawę ze swojej władzy, ale się nie podporządkowuje.

<sup>274</sup> Praca obrazowa Tshibumba Kanda Matulu jest tu doskonałym przykładem, zob. Johannes Fabian, *Remembering the Present. Painting and Popular History in Zaire*, University of California Press, Berkeley 1996.



twem wyzysku i pogardy<sup>275</sup>. Miałem okazję pracować nad tymi wyobrażeniami na trzech płaszczyznach: ich koncepcji – wyrażonych przez malarza, ich miejscowego odbioru i ich projekcji na międzynarodowej scenie, do czego dopuścili Kongijczycy<sup>276</sup>. Z braku miejsca chciałbym w tym miejscu zwrócić uwagę na kilka najważniejszych kwestii. Przede wszystkim Lumumba jest ciągle malowany jako człowiek elegancki, jako ten, który wie, jak sprawić, aby jego godność zyskała uznanie i aby jej bronić. Jego twarz jest reprodukowana na podstawie fotografii prasowej (łącznie z refleksami lampy błyskowej na czole i policzkach), często przez odbicie z innego obrazu, ponieważ wycinki prasowe z jego zdjęciem są rzadkie i zużyte przez czas, wszystkie datowane są na początek lat 60. XX wieku. Ten ulotny bohater reżimu Mobutu (współodpowiedzialnego za zamordowanie Lumumby) w poszukiwaniu międzynarodowego uznania wybił się z narzuconego mu zapomnienia. Jeśli jest Mojżeszem lub Mesjaszem, który wyprowadził swój lud z kolonialnej niewoli, umarł, aby wprowadzić Kongijczyków do nowoczesności i do uznania przez ludzkość, jest również człowiekiem nowoczesnym, który trzyma się swojej godności. Nawet uwięziony, pobity, w podartych ubraniach, Lumumba namalowany jest obdarzony co najmniej znakiem swojej wartości człowieka nowoczesnego. Obserwowany jednocześnie zbiór przedstawiających go obrazów przyznaje mu trwale atrybuty ojca, dowódcy i zbawcy. Od momentu jego ucieczki z Léopoldville maluje się go jako wracającego po śladach, aby bronić syna, który pozostał w tyle. Lumumba wraca za cenę schwytania przez prześladowców. Legalny dowódca był obdarzony tak dużą władzą, że jego głos sprawiał, że jego wrogowie, równie wpływowi jak biali, uciekali. Zauważyliśmy tymczasem, że wykorzystywał tę władzę w sposób nowoczesny, posługując się megafonem lub przemawiając w radiu. W końcu, skoro malowany jest jako postać chrystusowa, akcent położony jest na jego zgodę na poświęcenie, a więc na jego wolną wolę. Mniej lub bardziej bezpośrednio malarze wpisują go w poczet bohaterów – wyzwolicieli, wszystkich nowoczesnych, jak Simon Kimbangu (przypadek chciał, że obaj znaleźli śmierć w Élisabethville), wódz plemienia Songye Kamanda wa Kamanda, powieszony w 1936 roku za żądanie niepodległości przez ustne świadectwo, czy pod koniec lat 90. Laurent-Désiré Kabila.

Wyraźnie kongijski, jest tymczasem Lumumba tym, który aspiruje do odkupienia świata. Jego obraz, gdy trzyma ziemski glob, jest w tym względzie niejasny, ale wyraźnie wskazuje na jego – Lumumby światowy wymiar na długo przed zachodnimi hasłami globalizacji, bowiem obrazy Lumumby datowane są w większości na lata 70. Doktryna trzeciego świata, która przeżyła wewnątrz Afryki, wyrosła globalizacją wczorajszych uciśnionych, silnych ich

<sup>275</sup> Bogumił Jewsiewicki, *Corps interdits. La représentation historique de Lumumba comme rédempteur du peuple zaïrois*, „Cahiers d'Études Africaines” 1996/141-142, s. 113-142.

<sup>276</sup> Bogumił Jewsiewicki i in., *A Congo Chronicle. Patrice Lumumba in Urban Art*, Museum for African Art, New York 1999.

moralnym prawem, ich historycznymi cierpieniami i słusnością ich sprawy, zanim stała się ona znakiem wywoławczym globalnej zmiany formułowanym poza Afryką. Gdy w latach 80. kryzys ekonomiczny i polityczny podkopał pozycję człowieka kongijskiego, Lumumba uosabiał pamięć siebie, tak indywidualną, jak i zbiorową, i poświęcenie dla odkupienia ludzkości. Nędza i upokorzenie Kongijczyków tu właśnie znalazły swój sens.

## Dzielić kosmopolityczne<sup>277</sup> wyobrażenia siebie

Dzisiaj dyskurs kongijski o poszukiwaniu uznania i godności, o prawie do subiektywizmu, zerwał ze światem postkolonialnym musicalowych krzesł, postępującej przyjemności, dostępu do władzy, do bogactwa, do uznania. Odziedziczył po nim świadomość zerwania między pokoleniami. Młodzi (dorośli bez pracy, bez żony czy męża, bez domu, gdzie można zbudować ognisko) są w opozycji do starych, do pokolenia egoistów, którzy „zjedli” całe dziedzictwo nowoczesności powstałej w epoce kolonialnej, nie przekazując nic dzieciom, ani majątku, ani infrastruktury, ani praw, nie zostawiając im żadnego innego środka, aby zapewnić biologiczne i społeczne przetrwanie, poza kałasznikowem. Ani obraz, ani opowieść nie mówi już światu o determinacji tego pokolenia pozbawionego przeszłości i popchniętego do wymyślenia przyszłości. Młodym nie chodzi już o powrót do niepodległości, jak proponował Laurent-Désiré Kabila, aby „naprawić” zły początek, ale by wrócić do momentu, w którym ich kongijscy przodkowie zbudowali nowoczesność. Upominanie się o to dziedzictwo, bardziej niż o dziedzictwo kolonialne, jest wyzwaniem rzuconym ojcom, skoro odmawia się kontynuacji opowieści, akcentuje się słusność indywidualizacji i zdecydowanie odwraca się plecami od pisarstwa jako strukturalnej siły słusznego stosunku do nowoczesnego świata. Kalejdoskop obrazów zajmuje miejsce dzieła literackiego. W toku dysputy obrazy mogą być zebrane i rozproszone, mogą być użyte zgodnie z własną argumentacją dyskutujących. Oczywiście każdy obraz może być historią; jest to rzeczywiście zjawisko podczas licznych seansów modlitwy przeplatanych świadectwami. Zbiór tych obrazów, które mogą być fotografiami lub narracjami/inscenizacjami, jest ograniczony, ale liczba kombinacji zostawia dużo miejsca na wyrażenie własnej subiektywności. Przeciwwstawiając się myśleniu, jakoby była to tylko specyfika afrykańska, można zacytować słowa, które napisał Henry Louis Gates odnośnie Stanów Zjednoczonych, a które można odnieść do każdego społeczeństwa chcącego być multikulturowym i kosmopolitycznym, czy jest to we Francji, czy w Afryce:

---

<sup>277</sup> Rozumiem „kosmopolitę” w sensie sposobów myślenia, czucia i działania, z punktu widzenia, który mieści się poza swoją kulturą, z której pochodzi. Zob. Carol Breckenridge i in., *Cosmopolitanism*, Duke University Press, Durham 2000.

Jak myślący i inteligentni ludzie, zdeterminowani, aby być obywatelami wielokulturowego, kosmopolitycznego i świeckiego świata, utrzymują sens głębokiej duchowości w wysoce konkurencyjnym, często brutalnie irracjonalnym i rażąco nieuczciwym istnieniu [...]<sup>278</sup>.

Z języka francuskiego przełożyła  
Magdalena Heruday-Kielczewska

---

<sup>278</sup> Henry Louis Gates, *Foreword* [w:] Peter J. Gomes, *Sermons. Biblical Wisdom for Daily Living*, Morrow, New York 1998, s. IX.



# Globalny język lokalnych świadków

Pamięci Aimé Césaire'a i Bronisława Geremka

## Wprowadzenie

Czytelnika sądzącego, że wiążą mnie prawidła dyscypliny naukowej, którą param się od czterdziestu lat, proszę o wybaczenie mi anachronizmu. Ten natomiast, kto przeczyta ten tekst z punktu widzenia odniesienia pamięciowego do przeszłości, zapewne będzie z tego powodu zadowolony. Pozwalam sobie bowiem przywołać tu doświadczenia dwóch intelektualistów będących zarazem obywatelami, a także pamięć o ich dokonaniach. Aimé Césaire i Bronisław Geremek zmierzli się z wyzwaniem, do którego w różny sposób nawiązuję w niniejszym tekście. Ich odejście, które nastąpiło w odstępie zaledwie dwóch miesięcy, skupia naszą uwagę na współczesności ich doświadczeń związanych z zaangażowaniem w sprawy obywatelskie, a także na aktualności ich dzieł, w których pobrzmiewają pamięć doświadczeń i pamięci zbiorowe<sup>279</sup>. W tym, co lokalne, każdy z nich działał jako obywatel, zaś w tym, co globalne, francuski odgrywał zarówno rolę miejsca pamięci, jak i języka pozwalającego się nią dzielić. W tym właśnie obszarze prowadzę tu dialog z dziełem zarówno jednego, jak i drugiego.

## O współczesności

Doświadczenia i pamięć to spotkanie tego, co właśnie się zdarza (tego, co robimy naumyślnie lub wbrew naszym zamiarom, tego, czego jesteśmy świadkami) z punktem widzenia potomności, która wypracowuje pamięci tych doświadczeń<sup>280</sup>. Zanurzony w centrum wydarzenia, aktor jest uprzywilejowanym świadkiem tego, co ma się zdarzyć (to świadectwo źródłowe dla hi-

---

<sup>279</sup> W sensie, który nadaje temu pojęciu Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Albin Michel, wydanie nowe, Paris 1997.

<sup>280</sup> Potomność jest niezbędna, aby w niej właśnie osadzić swój punkt widzenia. Chateaubriand raczy nas słynnym tego przykładem. Czy przepowiada on erę pamięciowego odniesienia do czasu, ujmując przyszłość jako terażniejszość, na podstawie której właśnie upływająca przeszłość staje się współczesnością?

storyka). Nie ma już jednak wyłączności tego przywileju, kiedy ten, kto przypomina sobie dane wydarzenie, obiera punkt widzenia potomności. Pamięć pracuje tu i teraz, wspomnianie tego, co się wydarzyło, zakłada – przynajmniej w naszej ocenie – rozpoznanie pewnych następstw i wyobrażenie (w dokładnym sensie czynienia obecnym tego, co nieobecne) fragmentu przeszłości, który z danego punktu widzenia uznano za istotny. Uruchomić pamięć na podstawie doświadczenia terażniejszości lub też wziąć za punkt wyjściowy przyszłość, której spełnienia pragniemy, znaczy tyle, co przedstawiać niegdysiejsze doświadczenie z punktu widzenia jego następstw. Proces pamięciowy działa wedle zasad anachronicznych, ponieważ próbuje nadać przeszłości osobowość współczesną, poddać tę przeszłość zachowaniu właściwemu współlistnieniu w czasie podzielanym oraz wpływającemu na bieg tego, co się dzieje i co może nas dotyczyć<sup>281</sup>. Doświadczenie terażniejszości nie lekceważy oczywiście pracy pamięciowej. W momencie gdy doświadczenie się dopełnia, wówczas to, co się wydarza i co robimy, a także to, kim jesteśmy w tym procesie, jest już postrzegane przez pryzmat dyskursów, jakie aktor/obserwator buduje i w odniesieniu do polemik, na jakie – będąc w centrum wydarzeń – jest wystawiony<sup>282</sup>.

Czy to uważając, że przyczynia się do spełnienia przyszłości, czy też przypisuje sobie obowiązek świadczenia o niej, aktor dokonuje wyboru dyskursu pamięciowego, ponieważ wychodzi poza czas działań, szukając innej przestrzeni temporalnej (wedle jego mniemania już minionej lub jeszcze nienadeszłej) treści nadającej mu znaczenia. Buduje wówczas współczesność nieprzestrzegającą linearności czasu właściwej zachodniemu racjonalizmowi, nie wpisuje się w „nowoczesną” interpretację tradycji oświecenia<sup>283</sup>. Historia, jako dyscyplina akademicka zdefiniowana w Europie Zachodniej w XIX wieku, z linearności czasu zrobiła głównego stróża obiektywności tego, który się nią para. Niewspółczesność tego, co się wydarzyło, stała się warunkiem naukowego podejścia do zawodu, a ten warunek objawia się pod różnymi postaciami. Bycie lub nieistnienie współczesnych aktorów, tudzież wydarzeń, o których mówimy w sposób „naukowy”, to szeroko rozumiana kwestia podzielenia – lub nie – przestrzeni podlegającej osądom. Dystans antropologiczny przez długi czas opierał się na wykluczeniu innego czasu badacza, a więc na niewspółczesności tego pierwszego<sup>284</sup>. Niewiara lub przynajmniej

---

<sup>281</sup> Zob. Bogumił Jewsiewicki, Maria Kujawska, *Historia pamięci „Czerwca 1956”* [w:] *Doświadczenie i pamięć*, [red.] M. Kujawska, I. Skórzyńska, Wydawnictwo Instytutu Historii UAM, Poznań 2010, s. 11-16. Także artykuł Vincenta Descombes’a, *Qu’est-ce que’être contemporain?*, dz. cyt.

<sup>282</sup> Paul Veyne, *Foucault*, dz. cyt.

<sup>283</sup> Zob. zbiór tekstów pt. *Actualité des lumières*, „Le Débat” 2008/3 (150), s. 134-160, w szczególności artykuły Krzysztofa Pomiana i Marcela Gaucheta.

<sup>284</sup> Prawie ćwierć wieku temu Johannes Fabian (1983) poświęcił temu tematowi książkę, której wówczas żadne wydawnictwo nie chciało opublikować, a która w końcu stała się klasykiem. Tłumaczenie francuskie zostało wydane dopiero w 2006! Zob. Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, New York 1983.

brak przynależności do zgromadzenia wierzących; bycie lub niebycie kobietą, Afrykańczykiem, Czarnym i tak dalej, służyły za kryterium pozytywnej oceny lub też dyskwalifikacji pracownika akademickiego (często nazywanego naukowcem), który zahacza o tematy tak zdefiniowanych i/lub samodefiniujących się grup. W ten sposób określana jest przynależność bądź jej brak do ich współczesności.

Przeciwstawienie doświadczenia i pamięci to postawienie problemu współczesności w dwóch odsłonach, które interesują badacza. Z jednej strony chodzi o jego stosunek do budowanej przezeń wiedzy, której zastosowania w dużej mierze mu umykają, oraz o jego miejsce w świecie, w którym jego odpowiedzialność nie ogranicza się wyłącznie do generowania wiedzy. Ow zalew pamięci, w sensie szczególnej relacji w czasie lub w kontekście rygoru historyczności, którą François Hartog<sup>285</sup> określa mianem prezydentyzmu, rozważa się w sytuacji czasami przyjmowanej, a nierzadko gorzko negowanej współczesności doświadczenia. Przytoczmy skrajny przypadek zbrodni przeciwko ludzkości<sup>286</sup>, popełnianych w innej rzeczywistości: w innym czasie tudzież innych miejscach. Wyraz owej współczesności wynika z oceny tragedii ludzkiej, ze zbrodni przeciwko ludzkości i kwestii naprawy jej skutków. Spontanicznie odnajdujemy w tej ocenie szczególne znamiona naszej epoki, znaki jej wyższości moralnej czy też politycznej dekadencji (myślę tu o szerokich kompetencjach trybunałów oraz prawie czy wręcz obowiązku ingerencyjnym). Mimo to wyzwanie postawione przez współczesność doświadczeń, które nastąpiły w przeszłości lub w innej rzeczywistości, nie jest dzisiejsze. Trzeba uznać także współczesność doświadczeń teraźniejszości w działaniu dyskursywnym (źródeł, lecz także pisarstwa historycznego), rekonstrukcji (ponownego przedstawienia) wydarzenia z przeszłości. Niezależnie od jego natury ów proces czynienia nieobecny tego, co współczesne, podlega dyskursowi, a ten ostatni uwydatnia z kolei znaczenie języka.

## Francuski – by dzielić się współczesnością

Zapraszam teraz Czytelnika, aby wkroczył w moją współczesność, tę, którą przedstawię za pośrednictwem hołdu ludziom, których dzieło towarzyszy mi od lat.

---

<sup>285</sup> François Hartog, *Régimes d'historicité*, dz. cyt.

<sup>286</sup> Mówię zwłaszcza o zbrodniach przeciwko ludzkości z racji tego, że względnie od niedawna nie ulegają one przedawnieniu, co je nam uwspółcześnia pod względem prawnym. Ostatnimi czasy prawodawcy w wielu krajach uznali przestępstwa seksualne przeciwko dzieciom za nieulegające przedawnieniu. Uwspółcześnianie prawa nie jest już więc ograniczone do zbrodni przeciwko ludzkości.



Poza nieco pretensjonalnym samowpisaniem się w pokolenie pamięci<sup>287</sup> przytaczam te szczególne przypadki, aby poruszyć sprawy, których skutki praktyczne, a nawet polityczne, łatwo przeoczyć z wysokości perspektywy epistemologicznej. Zaczniemy od miejsca języka, od odniesienia się do języka w działaniu i dyskursie (a więc w wiedzy), w przeżytym doświadczeniu i jego odzwierciedleniu<sup>288</sup> w dyskursie. W swej aktywności zawodowej (jeśli mogę tak określić również poezję), znajdującej często wyraz w słowie pisanym, obaj preferowali francuski. Działanie wyrażali jednak w języku współobywateli, których reprezentowali (w imię demokratycznego mandatu). Francuski umożliwiał im dzielenie się ze światem doświadczeniami przeżywanymi w języku kreolskim lub w języku polskim, a więc w języku ich „lokalnych” społeczności. Nonsensem jest dla mnie ustalanie hierarchii między francuskim jako językiem uniwersalności a innym językiem, który wyrażałby jedynie swojskość. Wybór języka to wybór docelowej wspólnoty komunikacyjnej w celu osiągnięcia efektu współczesności, by mobilizować do działania.

Aimé Césaire i Bronisław Geremek wyrażali się w języku francuskim, gdy chcieli rozpropagować jakąś opinię, stworzyć ogólną atmosferę sprzyjającą sukcesowi działań karmionych lokalnymi doświadczeniami. Ich aktorzy komunikowali się w głównej mierze w języku innym niż francuski – język tego, co uniwersalne. Niezwykle przywiązani do demokracji obywatelskiej i zdecydowanie przeciwni jakimkolwiek wyzwoleniu (czy to w imię kultury, idei czy dziejowej konieczności), nigdy nie starali się oni zmienić tego, co lokalne przez autorytarny akt o wymiarze globalnym. Niemniej jednak wspólne im było przekonanie o tym, że przyszedł świat będzie lepszy dzięki doświadczeniu wzajemnego dzielenia się pojedynczych ludzi w jakiejś przestrzeni, która pozostaje jeszcze utopią<sup>289</sup> (i być może zawsze nią będzie). Francuski jako język, w którym – pomiędzy rokiem 1789 a 1830 – historia europejska obwarowała ambicję uniwersalności<sup>290</sup>, był, dla każdego z nich we właściwy mu sposób, idiomem tego wzajemnego dzielenia się i pamięcią tej uniwersalności nadającej znaczenie doświadczeniu nakierowanemu przez horyzont utopii. Dla Césaire’a i dla Geremka ów francuski uwspółcześnia pamięć o rewolucji francuskiej (bardziej w sensie miejsca pamięci niż jako wydarzenia historycznego) przywołującej też pamięć Deklaracji Praw Człowieka jako wspólnym dobrem<sup>291</sup>.

<sup>287</sup> *Les lieux de mémoire*, dz. cyt.

<sup>288</sup> W sensie obecności nieobecnego Paula Ricoeura, którego przecież nigdy nie można przywołać w całokształcie tego, co się zdarzyło. Zob. Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, dz. cyt.

<sup>289</sup> Tuż przed śmiercią, oddając hołd Aimé Césaire’owi, Ernest Pépin (2008) powiedział, że Césaire chciał solidarnie, w łonie wspólnej ludzkości, ocalić zarówno ofiarę, jak i kata. Zob. Ernest Pépin, *Hommage à Aimé Césaire*, „Écriture. Magazine” 2008/102, s. 1-2, 32.

<sup>290</sup> Jean-Claude Chevalier, *L'histoire de la langue française de Ferdinand Brunot* [w:] *Les lieux de mémoire*, 3, dz. cyt., s. 3385-3419.

<sup>291</sup> „Jest mi obojętne, kto napisał deklarację praw człowieka. Nie obchodzi mnie to. Ona istnieje. A krytyka jej zachodniego pochodzenia jest uproszczeniem”, Aimé Césaire, *Nègre je suis, nègre je resterai*, dz. cyt., s. 69.

Z tego powodu, w układzie zmiennym dla każdego, francuski oferuje pamięć działania obywatelskiego jako doświadczenia, i to nawet gdy nie służy akurat za język komunikacji. W duchu Chateaubrianda<sup>292</sup>, który głosił, że po rewolucji lipcowej żadna monarchia nie będzie zdolna się nigdzie uprawomocnić, ich dyskurs na temat doświadczenia lokalnego obiera jako punkt widzenia następstwo szczególnego doświadczenia rewolucji francuskiej. Ta pamięć i język (jego szczególne użycie), który jest jej składową, pozwalają dotrzeć do tego, co podzielane, a to z kolei jest zbudowane<sup>293</sup> raczej przez wkład poszczególnych doświadczeń i wspomnień niż przez asymilację z pamięcią francuską. Gdy każdy z nich daje świadectwo jakiegoś szczególnego zdarzenia, zwraca się w języku francuskim do tych, którzy chcieliby widzieć w tym przestrzeń podzielaną, chce stworzyć pamięć zdolną do wyjaśnienia poszczególnych przeżyć, aby te mogły stać się wspólne.

Każdy z nich określa własne granice tego, co podzielane, żaden nie zakłada, że to, co podzielane, a do czego odwołuje się jego działalność polityczna, wyczerpuje uniwersalność pamięci o rewolucji francuskiej, którą przywołują za pośrednictwem języka francuskiego. Dziela jednak wspólny horyzont oczekiwania, horyzont wdzięczności i pełnego uznania tych, którzy żyją na marginesie, są wykluczeni lub są biedni w tej ludzkości rozumianej jako wspólnota polityczna i ekumena wiedzy.

## Doświadczenia i pamięci: zastosowania i dyskursy

### Bronisław Geremek

Geremek z naciskiem głosił, że „Europa jest ostatnim wielkim snem XX wieku”<sup>294</sup>, nie odcinał się jednak od świadomości, że od końca II wojny światowej kwestia zła zajmuje centralne miejsce w świadomości europejskiej<sup>295</sup>. Jako dziecko warszawskiego getta<sup>296</sup>, podobnie jak inni ocaleni, nieustannie kon-

<sup>292</sup> François-René de Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, t. 3, Librairie générale d'édition, Paris 1973.

<sup>293</sup> Ian Hacking, *Entre science et réalité*, dz. cyt.

<sup>294</sup> Cytowane za „Libération” z 26 kwietnia 2007.

<sup>295</sup> Tony Judt, *The „Problem of Evil” in Postwar Europe*, dz. cyt., s. 33-35.

<sup>296</sup> Jako Polak żydowskiego pochodzenia Geremek mawiał, że odczuwa potrzebę mówienia, że jest Żydem wyłącznie przy antysemicie. Czy z tego powodu podjął jako historyk decyzję, by być głosem wykluczonych, zmarginalizowanych, którzy nie mogli przemawiać na forum publicznym? By dać o nich świadectwo? Primo Levi, Imre Kertész i wielu innych ocalałych zadawało sobie to samo pytanie, zarówno w kwestii bycia głosem, ale także w wymiarze obecności fizycznej, cielesnej. W obliczu nowego dla tej epoki pytania o masową śmierć, śmierć „uprzemysłowaną” podczas pierwszej wojny światowej przez nowe techniki wojenne, Jean Norton Cru, *Témoins. Essai d'analyse et de critique des souvenirs de combattants édités en français de 1915 à 1928*, Presses universitaires de Nancy, Nancy 1993, był bez wątpienia tym, który zainaugurował nową erę świadków. W tym kontekście zob. Annette Wieviorka, *L'ère de témoin*, dz. cyt. Nową, ponieważ chodzi o świadków innego rodzaju, a mianowicie ocalałych, którzy przeciwstawiali

frontował się z wyjątkowością faktu, że dane mu było przeżyć<sup>297</sup>. Geremek upatrywał w nazizmie ekstremalny przykład totalitaryzmu, przeciw któremu prowadził polityczną walkę obywatelską<sup>298</sup>. Pamięciowe odniesienie się do tego doświadczenia, którego aktualność jest oczywista, to sedno jego postawy obywatelskiej. Kładł nacisk na pracę pamięci, a jednocześnie głosił, że jest przeciwny zemście. Ponad dwadzieścia lat temu, biorąc za przykład Marca Blocha<sup>299</sup>, Geremek pisał: „prawdziwy historyk musi zawsze zwracać się »w stronę życia«, a [...] logika badań historycznych narzuca skupienie na terażniejszości”<sup>300</sup>.

W tym czasie Pierre Nora propagował już przygodę poszukiwania „miejsca pamięci”, ale fala pamięcioznawstwa nie ogarnęła wówczas jeszcze ani Francji, ani świata. Bronisław Geremek, historyk składający hołd Marcowi Blochowi w setną rocznicę jego urodzin, w 1986 roku próbował odnaleźć w „jedności życia i dzieła [...] przekaz na temat miejsca historyka w społeczności”, ale również postawy obywatela: „stojąc w obliczu wydarzeń, szczególnie tych, w których osobiście uczestniczył, czuł obowiązek – przez solidarność z przyszłymi historykami – by dać świadectwo”<sup>301</sup>. Później zaś wracał do swojej roli historyka:

Historyk zbyt wiele wie o grze politycznej, o przepaści między programami a ich realizacją, między tym co chciane, a tym co możliwe, aby nie czuć swoistej niechęci do zaangażowania się. Zbyt wiele wie również o nadużyciach manipulacji historią w dalece wątpliwych celach, aby nie chcieć, by jego dyscyplina trzymała się z dala od forum. Marc Bloch, który *dilexit veritatem*, myślał, że poszukiwanie prawdy winno predyspo-

---

prawdę o (od)tworzeniu człowieka, który widział i odczuł nieprawdopodobieństwo tego, co się wydarzyło. To pytanie dotyczy bezpośrednio relacji pomiędzy doświadczeniem a pamięcią, czego niestety nie mogę omówić w tym miejscu, zwłaszcza w przypisie. Jednakże uważam za swój obowiązek zaznaczyć, iż niezbędna jest praca archeologiczna nad związkiem pomiędzy *man made*, Złem a świadkiem, która winna obracać za punkt wyjścia Jeana Nortona Cru, *Témoins* z 1929 roku (nowe wydanie 1993) i krótki powojenny artykuł Hannah Arendt przedrukowany w 1994 roku w *Essays in Understanding*, dz. cyt. Ten związek nie traci na aktualności, jak o tym świadczy w filmie *Hissein Habré, une tragédie tchadienne* (selekcja oficjana Festiwalu w Cannes, 2016) postać Clémenta Abaïfouta.

<sup>297</sup> „Mam osobisty problem – tłumaczył – nie wiem, dlaczego przeżyłem. Myślę o tym. I nie mam na to odpowiedzi”, cytat za: „Libération” z dnia 15 lipca 2008 roku.

<sup>298</sup> Potwierdził swoje przywiązanie do obywatelskiego charakteru działań politycznych w krótkim tekście pt. *Europa, zmieniono kontekst?*, prawdopodobnie ostatnim w jego życiu, który ukazał się 26 czerwca 2008 roku w „Le Monde”. Pisał w nim: „nie trzeba obawiać się ludu, trzeba bać się populizmu, który wykorzystuje nieobecność ludu w przestrzeni publicznej”. Mówił również: „To co mnie interesuje, to społeczeństwo obywatelskie i obywatel”, cyt. za: „Libération” z 15 lipca 2008 roku.

<sup>299</sup> Jako doradca Lecha Wałęsy i bardzo wpływowy dysydent dostał od władzy komunistycznej zakaz wyjazdu z Polski. Nie mógł osobiście wystąpić z wykładem *Marc Bloch, historien et résistant* – tekst jego autorstwa został odczytany przez Jacques’a Le Goffa.

<sup>300</sup> Bronisław Geremek, *Marc Bloch, historien et résistant*, [online] opublikowany 17 maja 2006, <http://cmb.ehess.fr/document49.html> [dostęp 23.07.2008].

<sup>301</sup> Tamże.

nować do jej obrony i służenia jej w życiu, zaś historia i historyk muszą pozostawać na usługach prawdy i sprawiedliwości, wolności i braterstwa ludzi<sup>302</sup>.

Możemy podsumować niczym Marc Augé<sup>303</sup>, biorąc za przykład Blocha, by mówić o Geremku:

Pomiędzy statusem myśli logicznej a świadomością przemyślaną lub przeżyta nie ma, ośmielę się twierdzić, ani wspólnej miary, ani tym bardziej rozwiązania w ciągłości [...].

Zaangażowanie, działanie mimo wszystko są chyba koronnym dowodem, jaki jednostka może dostarczyć o świadomości, jaką posiada na temat wielkich sił w grze o równowagę struktur lub wydarzeń historycznych. Może się zdarzyć, odwrotnie, że wolność jednostki jest pretekstem do wielu wyrzeczeń.

Tkanka wspólnotowości tak dalece łączy i wikła, według niego, pojedyncze relacje, że żaden człowiek, przeżywszy wydarzenie, którego przyczyn historyk może przecież dociec, nie umiałby uznać siebie za niebędącego zań odpowiedzialnym<sup>304</sup>.

### Aimé Césaire

W roku 1939 Césaire pisał: „Moje usta będą ustami nieszczęśników, którzy nie mają ust”<sup>305</sup>, by w latach 90. potwierdzić tę postawę świadka słowami:

zamieszkuję w świętej ranie  
zamieszkuję wymyślonych przodków  
zamieszkuję w ciemnym korytarzu  
zamieszkuję długą ciszę [...]<sup>306</sup>.

W roku 2004 ten sam Césaire, jako autor słynnych dzieł poetyckich i polityki aktywny od półwiecza<sup>307</sup>, ucieleśnił słowa: „Czarnoskóry jestem, czarno-

<sup>302</sup> Prawda ta wydaje się, według Geremka, znajdować raczej w działaniu niż w logice rozumowania, ponieważ jak dodaje: „Nie wydaje mi się być niewiernym swoim przekonaniom, gdy stwierdzam, że można mimo wszystko umrzeć za Gdańsk”, co odnosi się do odmowy francuskiej i brytyjskiej interwencji zbrojnej u boku Polski, napadniętej we wrześniu 1939 roku przez nazistowskie Niemcy. Ówczesna prasa pisała, że nie warto umierać za Gdańsk.

<sup>303</sup> Marc Augé, *Ouverture de la VIIIe Conférence Marc-Bloch* [online], <http://cmb.ehess.fr/70> [dostęp 23.07.2008].

<sup>304</sup> Tamże.

<sup>305</sup> Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, dz. cyt., s. 3.

<sup>306</sup> Tenże, *Moi, laminaire*, dz. cyt., s. 233.

<sup>307</sup> Jak pisałem wcześniej, w latach 1946-2005 był deputowanym, merem Fort-de-France, przewodniczącym Zgromadzenia Ogólnego Martyniki. Wycofał się z życia politycznego w 2005. Podobnie jak Geremek był bardziej zwolennikiem rewolucyjnych reform niż samych rewolucji – on także uznawał za możliwe, aby to, co „niemożliwe stało się niezbędne”. Geremek oznajmił w 1980 roku, w chwili gdy podpisywane były porozumienia sierpniowe: „Nietypowość sytuacji polskiej polega na tym, że niemożliwe staje się niezbędne”. Daniel Vernet, *Bronisław Geremek: la mort d'un grand Européen*, „Le Monde” z 15 lipca 2008.

skóry pozostaną”<sup>308</sup>. Jego wypowiedź z 1939 roku, rozumiana z punktu widzenia potomności, zapowiadała innych świadków<sup>309</sup>, którzy mieli powstać, by reprezentować niemających ni głosu, ni bytu; tych, po których wszelkie ślady chciano zatrzeć, którzy nie mogli nam być uwspółcześnieni inaczej niż dzięki pracy pamięci, za pośrednictwem świadectwa. Marc Bloch stwierdził w *Dziwnej klęsce*<sup>310</sup> (napisanej krótko po zredagowaniu przez Césaire’a *Cahier d’un retour au pays natal*), że czuje się zobowiązany do złożenia świadectwa.

W 1955, już w realiach, które nastąpiły po II wojnie światowej, ale jeszcze przed rzeczywistością postkolonialną, Césaire pisał:

Barbarzyństwem, ale to barbarzyństwem skrajnym, takim, które koronuje, które streszcza codzienność barbarzyństw, jest nazizm, tak, ale to, że zanim staliśmy się jego ofiarami, byliśmy jego współnikami; ten właśnie nazizm wspieraliśmy, zanim odeń cierpieliśmy, rozgrzeszyliśmy go, przymknęliśmy nań oko, legitymizowaliśmy go, ponieważ jak dotąd dotyczył wyłącznie ludów pozaeuropejskich<sup>311</sup>.

To przywiodło go do słów wypowiedzianych w 2004 roku, że: „[...] trzeba wyzwolić czarnego człowieka, ale trzeba również wyzwoliciela. Jest tu bowiem problem głębszy. Problem człowieka [któremu przyszło zmierzyć się] z samym sobą”<sup>312</sup>. Według Césaire’a solidarne wybawienie ofiary i kata nie może dokonać się kosztem pamięci. Uwspółcześnia ona bowiem doświadczenie, które postanowił pozostawić jako swój spadek, a stanowiące jego własne pole doświadczeń, co w następujących słowach przybliżyła Françoise Vergès:

Pomyśl o gościu porwanym z Afryki, przewiezionym na dnie ładowni, zakutym w kajdany, bitym, upokorzonym: pluje mu się w twarz, i miałoby to pozostać bez echa? Jestem przekonany, że wpłynęło to na mnie. Nigdy tego nie doświadczyłem osobiście, ale to nieważne, historia zapewne wywarła tu swoje piętno<sup>313</sup>.

Pamiętać o tym, stawać publicznie po stronie tych, po których pozostaje tylko wspomnienie, to wymagać szacunku dla tożsamości, którą z nimi dzielimy:

<sup>308</sup> Aimé Césaire, *Nègre je suis, nègre je resterai*, dz. cyt.

<sup>309</sup> Césaire wiedział prawdopodobnie o zacieklej debacie, wywołanej w 1929 roku we Francji publikacją książki Jeana Nortona Cru *Témoins*, dz. cyt. Był on prawdopodobnie pierwszym świadkiem w znaczeniu, jakiego ten termin nabrał w XX wieku na Zachodzie, to jest terazniejszego stróża obecności tych, którzy już nie mają ni głosu, ni ciała, podczas gdy nieprawdopodobieństwo wywołanego przez ludzi kataklizmu, który doprowadził do ich śmierci, przekracza wszelkie pojęcie. Ponieważ trzeba sprawić nie tylko, by nieobecne stało się obecne, lecz również żeby pomimo niewyobrażalności losu, który zgotował człowiek człowiekowi, świadek w podstawowym znaczeniu tego słowa, który dzielił ich los, wstał i przemówił. Zob. François Hartog, *Le témoin et l’historien*, dz. cyt.; także Vincent Descombes, *Philosophie des représentations collectives*, „History of the Human Sciences” 2000/(13)/1, s. 37-49.

<sup>310</sup> Marc Bloch, *Dziwna klęska*, przekł. K. Marczevska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008.

<sup>311</sup> Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Présence africaine, Paris [1950] 2004, s. 13.

<sup>312</sup> Tenże, *Nègre je suis, nègre je resterai*, dz. cyt., s. 63.

<sup>313</sup> Tamże, s. 29.

Jeśli ty jesteś człowiekiem korzystającym z praw i cieszącym się należnym tobie szacunkiem, to ja też jestem człowiekiem, ja też mam swoje prawa. Szanuj mnie. W tym momencie jesteście braćmi<sup>314</sup>.

„A przecież nie znam tego »mojego ja«. To wiesz mi je objawia” – mówił Césaire<sup>315</sup>, forsując wrota dzielenia się tożsamościami, które żywią się pamięcią. Jeśli ja sam znam swoją tożsamość jedynie poprzez dyskurs, dzielenie się naszymi tożsamościami, mieszcząc w tym, co podzielane przez nasze dyskursy, nie jest ostatecznością, lecz jest to normalna droga w celu zapewnienia sobie wzajemnego szacunku. Pomimo ewidentnej różnicy pomiędzy tożsamością murzyńską, która byłaby rasowa, a tożsamością o kategorii społecznej<sup>316</sup> (ludzie z marginesu, wykluczeni, biedni), jakoby klasową, Césaire i Geremek odwoływali się do tej samej pamięci rewolucji francuskiej, która propagowała Deklarację Praw Człowieka i Obywatela. Wiersz, esej, monografia historyczna mówiące o aktualności doświadczenia, które prowadzi do samopoznania, pod warunkiem, że każdy jest człowiekiem równym innym ludziom, zasługują na ten sam szacunek. Broniąc wolności słowa i przekonań, także swojej własnej (każdy z nich porzucił partię komunistyczną, francuską w jednym przypadku, polską w drugim, aby wolność tę zachować), mając na celu krzewienie wolności innych, nigdy nie zaprzestali walki o możliwość dzielenia się i uznania doświadczeń lokalnych. Opierając się na tym, co niesie w sobie podzielanego, powoływali na świadka uniwersalność praw człowieka i obywatela, aby żądać od świata uznania tych wartości. To, co dzielali, nie jest więc podobne do niczego, co lokalne, ani też do żadnej abstrakcyjnej uniwersalności, lecz składa się z konkretów doświadczenia, z trwałości pamięci, a francuski, którym się posługiwali, nie był językiem starego mistrza ani też językiem cesarskiego dworu. Był językiem Deklaracji. Jednakże czynienie z francuskiego języka tego, co podzielane, oznacza również wpisanie się w tę pamięć, w to miejsce pamięci politycznej, w którym nieprzestrzeganie głoszonego ideału równa się zdradzie. Czyż można się więc dziwić, że ci spośród Francuzów, współobywateli Césaire’a, na których „historia zapewne wywarła piętno”, przechowują pamięć zdrady, jaką było przywrócenie niewolnictwa przez Napoleona, a którzy oczekują uznania.

„Jesteśmy ludźmi złożonymi, zarazem jedno i drugie” – konkludował Césaire<sup>317</sup>.

Z języka francuskiego przełożył Maciej Forycki

<sup>314</sup> Tamże, s. 38.

<sup>315</sup> Tamże, s. 47.

<sup>316</sup> Mógłby również dobrze wygłosić słowa, które Aimé Césaire włożył w usta Lumumby: „Ja, Panie, myślę o zapomnianych”, *Une saison au Congo*, dz. cyt., s. 30.

<sup>317</sup> Aimé Césaire, *Nègre je suis, nègre je resterai*, dz. cyt., s. 43.





**Część III**

**(Nie)pamięć niewolnictwa**



## Praca pamięci handlu niewolnikami i niewolnictwa

### Nowe pamięci, nowa figura niewolnika

Od opublikowania przez Pierre'a Norę *Lieux de mémoire* pamięć rozumiemy jako wyraz stosunku do przeszłości, w którym wybiórczo przywołuje się zdarzenia i bohaterów. Ich reprezentacja pamięciowa (uobecnienie tego, co nieobecne) pomaga obecnie żyjącym ustanowić osobisty związek ciągłości czasowej (indywidualnej lub zapośredniczonej przez wybieralną wspólnotę). Przeszłość, uobecniona poprzez przedstawienie pamięciowe, staje się czynnikiem działającym współcześnie, którego obecność uprawomocnia pragnienia uznania i reparacji. Poczucie ciągłości karmi się nowymi więziami emocjonalnymi, zastępuje chłód opisu historycznego i uzbraja działającego (wspólnotę lub osobę) w możliwości podejmowania aktywności wobec ciągłości przeszłość-teraźniejszość, która staje się odwracalna. Ta nowa, polityczna pamięć jest konstruowana między pamięcią społeczną, często unieruchomioną, ponieważ „środowisko pamięci” jest wyczerpane, a pamięcią historyczną, obficie zaopatrywaną przez konsumpcję historii, upamiętnień, przez procesy ustanawiania dziedzictwa i turystykę pamięciową.

Kruszenie się na Zachodzie klasy robotniczej, jej dezorganizacja instytucjonalna, jej wycofanie z wyobrażeniowości społecznej i politycznej mocno zaważyło na współczesnej obojętności względem historii jako argumentie w procesie uprawomocnienia. Pierre Nora ustanowił silną więź między transformacją doświadczenia narodu i domaganiem się pamięci tam, gdzie jeszcze niedawno rządziła historia. W naszym reżimie historyczności (François Hartog określa go mianem prezentyzmu) pamięć aktywizuje przeszłość, aby przekształcać teraźniejszość. Zachowując w pamięci dziedzictwo abolicjonistów, handel niewolnikami jest przywoływany jako czynnik polityczny. W miejscu robotnika pozbawionego środków produkcji, w miejscu uciśnionego, sproletaryzowanego przez kolonizację i naznaczonego rasowo, dzisiaj niewolnik powstaje w imię wszystkich eksploatowanych. Ten niewolnik przywołuje raczej marksowską postać bytu wobec swej siły roboczej, niż odpowiada heglowskiej dialektyce umieszczającej radość z wolności między panem a niewolnikiem. W latach 60. XX wieku nacjonałiści quèbeccy wznosili obraz „białego Murzyna Ameryki” jako oręż, aby uwolnić się od „kolonialnego” dziedzictwa. Współcześnie we Francji le-

genda napoleońska zderza się z wyłaniającą się postacią zdradzonego niewolnika z San Domingo.

Imigracja (która we Francji zachowywała wagę proletariatu) i przesiedlenie stanowią tło dla reprezentacji ucisku, która ma postać niewolnika, włączając weń człowieka skolonizowanego: pracowników w krajach szybko rozwijających się, a na Zachodzie imigrantów (szczególnie nielegalnych), którzy są nowymi niewolnikami. Uniwersalny kontekst zastosowania Praw Człowieka uwrażliwia nas na ich los, to zaś umożliwia ciągłość pamięci, rozsadzając historyczną barierę ponad stu pięćdziesięciu lat, które oddzielają nas od abolicjonistów.

Uzasadnienie niewolnictwa, na Zachodzie będące dziedzictwem mitu Chama, ma za podstawę rasę; z kolei reprezentacja postaci niewolnika jest ukształtowana pod wpływem swej historycznej ewolucji w Stanach Zjednoczonych. Po wojnie domowej segregacja rasowa zmierzała do upośledzenia praw obywatelskich Czarnych, ponieważ byli dawnymi niewolnikami. Wiek później walki na rzecz praw obywatelskich i ustanowienie akcji afirmatywnej nie sprawiły, że zniknęło wzajemne przenikanie kategorii: potomkowie niewolników i Czarni (kategoria samoidentyfikacji w federalnych spisach ludności), nawet jeśli wzrastająca obecność imigrantów świeższej daty, pochodzących z Afryki, osłabiła to wzajemne przenikanie się kategorialne.

W Europie, a szczególnie we Francji, w następstwie rozpląnięcia się robotnika w krajobrazie politycznym i zniknięcia postaci grecko-rzymskiego niewolnika z programów szkolnych, wyłoniła się niedawno postać niewolnika atlantyckiego. Jest ona nie mniej oddalona przez nieciągłość topograficzną: antyczna śródziemnomorskość, czytaj: osmańska, białego niewolnika jest „tutaj”, podczas gdy Ameryki lub Afryka czarnego niewolnika są „gdzieś tam”. Czy z tego powodu dla Roma, wyzwolonego 150 lat temu niewolnika w środku Europy, nie ma miejsca w pracy pamięci (pół miliona niewolników było rządzonych przez ekwiwalent czarnego kodeksu na terytorium współczesnej Rumunii)? Mimo to, po obu stronach Atlantyku, walka na rzecz zniesienia nowoczesnego niewolnictwa była częścią konstrukcji nowoczesnego narodu i czerpała zeń swoje argumenty polityczne.

W ciągu ostatniego półwiecza możemy zaobserwować ewolucję w wyobraźniowości kultury medialnej. Gladiatorzy z wielkich produkcji hollywoodzkich ustąpili miejsca zbuntowanym niewolnikom ze statków handlarzy niewolników. Nieco wcześniej, w socjalistycznej epopei, bunty niewolników z czasów rzymskich ustąpiły miejsca buntom antykolonialnym. W jednym i drugim przypadku rasa, wyzysk i niewolnictwo znalazły się obok siebie, a współczesna praca pamięci jest tego pochodną.

Nowe środowiska pamięci (takie jak diaspora) wraz ze wzrostem znaczenia pamięci historycznej odczuwanej jako pamięć osobista, doświadczeniem dziedzictwa kulturowego, którego spadkobiercy domagają się jako przekazanego bez zerwania, „pamięciowym turystem” dla (prze)sadzenia swych korzeni, oddzielają pracę historii od pracy pamięci. Kryteria autentyczności są

odmienne od kryteriów zasadności domagania się uznania i zadośćuczynienia. Procedura historyczna stara się ukazać, począwszy od korzeni, faktyczną ciągłość osoby, grupy, narodu; ciągłość pamięciowa jest obieralna i wypływa z terażniejszości. Aby domagać się dziedzictwa rewolucji haitańskiej, Aimé Césaire potrzebował Toussaint Louverture'a i króla Christophe'a, usadowionych w historii, zanim włożył w ich usta fikcyjne słowa, znajdujące echo w sytuacji postkolonialnej. W 2007 r. brazylijska matka świętych przywołuje pamięć tego samego wydarzenia, aby stwierdzić prawomocność czarnoskórych generałów, którzy stali się nimi mimo braku szkolenia w koszarach. Poprzez pracę pamięci nadała akcji afirmatywnej głębię historyczną.

W zbliżeniu historycznie nieporównywalnych tragedii odczuwamy niepokój, kiedy żywe pamięci ofiar Shoah i ich bezpośrednich potomków są przywoływane przez pamięci niewolnictwa, pamięci zrekonstruowane w oparciu o historyczną podporę. Z jednej strony mamy doświadczenie ocalonych z piekła ucieleśnione przed nami w konkretnej osobie, a z drugiej strony doświadczenie dziedzictwa, którego znaczenie jest podtrzymywane przez przeżywaną dyskryminację rasową. Między antysemityzmem a rasizmem skierowanym przeciw Czarnym, między dwiema zbrodniami przeciw ludzkości, jakimi są eksterminacja europejskich Żydów i niewolnictwo, różnice historyczne są równie liczne i ważne jak pamięciowe upodobnienia dokonywane w ogniu debat politycznych. Czym miałyby być sprawiedliwa historia i sprawiedliwa pamięć, sprawiedliwe w sensie zwrócenia ofiarom godności i naprawy krzywd wyrządzonych potomkom? Są one w rękach „obywatela, który nadaje ciąg dalszy wydarzeniom z przeszłości”<sup>318</sup> i działacza.

Zamiast o odszkodowaniach, lepiej mówić o referencyjności pracy pamięci, nie przecząc, że czasem będzie uruchamiany „kapitał społeczny” cierpienia. Aby mogły nastąpić odszkodowania, szczególnie materialne, krzywda powinna być oszacowana, a dłużnicy i beneficjenci jasno wskazani. Szczególnie w anglosaskiej tradycji prawnej, która przyznaje jurysprudencji ważne miejsce, odniesienie do odszkodowań wypłacanych organizacjom żydowskim jako reprezentantom ofiar stało się konieczne. Pojawia się zatem pytanie o konieczność przywoływania pamięci niewolnictwa dla naprawienia współczesnych niesprawiedliwości. Kwame Anthony Appiah uznaje odwołanie do przeszłości i pojęcie odszkodowań za nieużyteczne, etycznie trudne do utrzymania, podczas gdy sprawiedliwość społeczna jest argumentem wystarczającym i operacyjnym. W przeciwieństwie do obrońców materialnych odszkodowań przyznawanych jednostkom z tytułu bycia potomkami niewolników (konkretne propozycje były realizowane w społeczeństwach relatywnie małych, jak Mauritius), dwie inne drogi zostały zaproponowane i dość szeroko stosowane. W ramach społeczeństw narodowych, na przykład w Stanach Zjednoczonych, stosuje się akcje afirmatywne, głównie w odniesieniu do dostępu do edukacji i zatrudnienia w sektorze publicznym. W Brazylii odda-

<sup>318</sup> Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, dz. cyt.

nie ziem wspólnotom utworzonym przez marronów uruchamia pracę pamięci (renesans praktyk artystycznych takich jak *jongo*, wspólnot religijnych o korzeniach afrykańskich) dla ponownego ustanowienia ciągłości *quilombo*. W Ameryce Północnej działania tej natury pozwoliły wielu wspólnotom Indian amerykańskich odzyskać ziemię i prawa. W oczach części opinii publicznej historyczny związek między atlantyckim niewolnictwem a urasowaniem odbiera prawomocność tego postępowania. Aby skorzystać z akcji afirmatywnych lub otrzymać prawo do ziemi, potomkowie niewolników tworzą wspólnoty naznaczone przez rasę, podczas gdy wcześniej wielu z nich nie utożsamiało się w ten sposób na łonie narodu. Zidentyfikowanie rasowe służy w ten sposób do uzyskania pełnego dostępu do obywatelstwa, ale pęknięciu ulega monolit narodu.

Wreszcie, szczególnie kiedy mamy do czynienia z nieciągłością polityczną, czasem nieintegralnością terytorialną w tym samym państwie, odszkodowania przyjmują formę domagania się wzmocnienia lub ustanowienia współpracy ekonomicznej. Uzasadnienia odwołują się do obowiązku solidarności, zobowiązania moralnego, czasem odnosząc się do historycznego długu – to argument Aimé Césaire’a – do rachunku wyliczonego na podstawie analiz ekonomicznych i demograficznych. Takie było zadanie na początku lat 90. XX wieku grupy, dzisiaj nieaktywnej, szanowanych osób, którym mandat powierzyła Organizacja Unii Afrykańskiej.

## Aktualność pamięci

Na Zachodzie figura niewolnictwa, jako przedstawienie wykluczenia ze wspólnoty zarówno politycznej, jak religijnej, pozostaje zakładnikiem ram judeochrześcijańskich i należy do wyobrażeniowości zakorzenionej w Starym Testamencie. W takim odczytaniu świata doświadczenia historyczne niewolnictwa świata antycznego, Imperium Osmańskiego, w szczególności w świecie śródziemnomorskim, handlu niewolnikami w świecie atlantyckim i w Amerykach wpisywane są do pamięci historycznych. Wraz ze stopniową laicyzacją zglobalizowany świat przyjął to za odczytanie uniwersalne. Struktury społeczne pamięci, za Maurice’em Halbwachs’em, nadają niewolnictwu i handlowi niewolnikami ich współczesność, pozwalają nieobecności wczoraj wydobyc się z zapomnienia. Faktycznie handel niewolnikami i niewolnictwo należą do przeszłości. A jednak, z nowymi aktorami teraźniejszości, niewolnicy są przywoływani zarówno przez pamięć zbiorową, jak przez pamięci indywidualne. Wyłaniają się w teraźniejszości jako przypomnienie doświadczenia przeżytego w zastępstwie (*vicarious*); doświadczenie i pamięć zaświadczaają zarówno o swej materialnej nieobecności, jak też odnalezionej ważności. *Anamnesis* przekształca zapomnienie w pamięć aktywną.

Handel niewolnikami i niewolnictwo nie są już „zimnymi” faktami, przywoływanymi w przestrzeni publicznej przez historyczną analizę ich konse-

kwencji: strat demograficznych i ekonomicznych, niszczycielskich skutków politycznych i społecznych stanu permanentnej wojny. Waga socjologicznych i ekonomicznych analiz konsekwencji niewolnictwa dla społeczeństw nowoczesnych, które z nich powstały (Stany Zjednoczone, Brazylia etc.) traci na znaczeniu wobec aktualności pamięci. Spadkobiercy, którzy domagają się uznania godności ofiar handlu niewolnikami i niewolnictwa, nie czują się już nosicielami upośledzenia narzuconego przez historię. Są przekonani, że uznanie wywoła w teraźniejszości i przyszłości trwałe skutki naprawienia, „uleczenia”. Dla wielu z nich wymaganie pełnego poszanowania równości obywatelskiej jest pierwszoplanowe, na dalsze miejsce odsyłając bezpośrednie odszkodowania finansowe. Te i ci, którzy przyjmują pozycję spadkobierców i odwołują się do pochodzenia od dawnych niewolników, kładą nacisk przede wszystkim na niszczące skutki zaprzeczenia człowieczeństwa i wykluczenia ze wspólnoty ludzkiej, a w dalszej kolejności – obywatelskiej. W ten sposób między doświadczeniami a pamięciami niewolnictwa, kolonizacji i rasizmu jest ustanawiana nie tylko ciągłość. Przede wszystkim, w ślad za pisarzami takimi jak Aimé Césaire i Edward Said ukazującymi skutki uprzedzeń rasowych i związanych z kolorem skóry, podkreślane są ich niszczycielskie skutki dla społeczeństw globalnych, w tym także dla dominujących. Paradoksalnie Abraham Lincoln okazuje się dzisiaj bardziej aktualny. Czyż w swym przemówieniu inauguracyjnym, obejmując prezydenturę po raz drugi, nie kładł nacisku na grzech niewolnictwa, który niszczył całe społeczeństwo amerykańskie, sprawiedliwie ukarane? Czy nie przepowiadał, że musi ono się go wyrzec, aby się ocalić? Półtora wieku później, w swoim słynnym już orędziu z 18 marca 2008 r., Barak Obama ponownie podjął pracę pamięci, zaczynając od dziedzictwa niewolnictwa, przez segregację, aż po rozmiary akcji afirmatywnej. Uaktualnił obietnicę zbawienia, kładąc nacisk na zobowiązanie do zagwarantowania każdemu możliwości „bycia panem swego losu” na łonie solidarnego społeczeństwa. Dzisiaj potomkowie niewolników czują się mniej nosicielami historycznego brzemienia niż współczesnymi aktorami zaangażowanymi w proces zbawczych napraw dla teraźniejszości, dzięki naprawieniu krzywd z przeszłości<sup>319</sup>.

Ta dynamika jest porównywalna, nawet jeśli każda z nich zachowuje swoją historyczną niepowtarzalność, do aktualności pamięciowej Shoah – do tego spośród innych ludobójstw, które przywołuje się dzisiaj, aby zapobiec powrotowi absolutnego zła, a więc aby móc się uzdrowić. Nieprzedawnianie się zbrodni przeciw ludzkości pozwala na przedłużenie moralnego zasięgu tej pracy pamięci przez pracę polityczną, która aktywizuje uniwersalizm praw człowieka i demokracji. Sam rozmiar fali pamięciowej i szok banalności zła następujący po Shoah należą do naszych czasów. Niemniej na obowiązek postawienia się na miejscu nieobecnych, aby dać świadectwo w ich

<sup>319</sup> W polu czasu między tymi przemówieniami, w: *Discours sur le colonialisme*, dz. cyt., Aimé Césaire przypominał, że kolonizacja gangrenuje kolonizatora.



imieniu, wskazywał Aimé Césaire w przededniu drugiej wojny światowej. W 1939 r. zapowiadał: „Moje usta będą ustami nieszczęśników, którzy nie mają wcale ust”<sup>320</sup>. Podczas gdy jego kategoria uciśnionych obejmowała niewolników i ich potomków, dzisiaj ci drudzy zajmują miejsce pierwszych. „Nieszczęśnicy” z 1939 r. są w 2004 r. „Murzynami”, z którymi się solidaryzował, pisząc: „Murzynem jestem, Murzynem pozostanę”<sup>321</sup>. „Murzyn”, spadkobierca swojej historyczności, jest Człowiekiem, który wybrał życie teźniejszością w towarzystwie pamięci przeszłości nie po to, aby wyczekiwać w nieszczęściu, ale aby być panem swego losu.

## Ramy pamięci

Wzięcie pod uwagę tej ramy pamięci, której zasadniczy kontur pochodzi z chrześcijaństwa dzielającegogo z judaizmem związki z Księgą, jest niezbędnym dla zrozumienia aktualności dziedzictwa handlu niewolnikami i niewolnictwa, dla zrozumienia jego formy działania w przestrzeni publicznej i jego znaczenia politycznego. Jest ono również konieczne do zrozumienia, dlaczego ta praca pamięci domaga się uniwersalności, dlaczego ta uniwersalność jest mu odmawiana, czytaj: okrzykiwana jako nowy imperializm. Istnieje głębokie nieporozumienie dotyczące tego, co znaczy uniwersalność. Uniwersalność pracy pamięci powinna być rozumiana w perspektywie Césaire’a, dla którego uniwersalne nie istnieje inaczej niż jako zamieszkane przez różnorodność cywilizacji, w przeciwieństwie do jedności uniwersalnego w tradycji europejskiej – „Europejczycy wierzą w [jedną] cywilizację, podczas gdy my, my wierzymy w cywilizacje, w liczbie mnogiej”<sup>322</sup>. Laicyzacja, która oddziela ramę pamięci od jej odniesień bezpośrednio religijnych i wspólnoty wierzących, uwierzytelnia uniwersalizację, działając raczej przez zapomnienie niż przez przekroczenie swego bagażu historycznego. Wobec tego działania rama islamska wyłania się jako bezpośrednio religijna i jest wyodrębniana przez pozorną świecką uniwersalność pierwszej. Bez przywołania islamskiej ramy pracy pamięci niemożliwe jest zrozumienie niechęci i oporów wobec pracy pamięci na zewnątrz dziedziny historycznie chrześcijańskiej. Dla muzułmanina religijny zakaz czynienia niewolnikiem muzułmanina (niezależnie od jego praktyk) i niesława bycia potomkiem nawróconego okalają osobiste zapomnienie pochodzenia od niewolnika. Domaganie się dziedzictwa przodków niewolników wymagałoby przyznania się do przodków pogańskich. To przeciwieństwo ramy chrześcijańskiej, która pozytywnie waloryzuje nawrócenie z tytułu wybrania przez Boga.

<sup>320</sup> Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, dz. cyt., s. 22.

<sup>321</sup> Tenże, *Nègre je suis, nègre je resterai*, dz. cyt.

<sup>322</sup> Tamże, s. 69-70.

Przynależność muzułmańskiego niewolnika do *umaa* daje mu pewną nadzieję na wyzwolenie za swego życia, upewnia go co do losu jego potomków. Nawet w warunkach niewolnictwa bycie muzułmaninem zapewnia przynależność do wspólnoty wszystkich wierzących, podczas gdy w niewolniczych społeczeństwach chrześcijańskich, szczególnie protestanckich, kościoły panów nie są kościołami niewolników. Współczesne czarne kościoły (*églises noires*), zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, odziedziczyły tę tradycję: przestrzenie wolności słowa i wsparcia wspólnotowego są także przestrzeniami oddzielenia, reprodukując segregację.

W dzisiejszej Afryce praca pamięci nie wymyka się chrześcijańskim lub islamskim ramom, ale jest także zależna od swoistości zarówno duchowych, jak i historycznych. Łatwiej wymienić te drugie, ponieważ uprawomocnienie europejskich kolonizatorów wprowadziło kontynentalną uniformizację, której uykają religie niemonoteistyczne. „Cywilizacyjne dzieło”, kolonizacja „wyzwalająca Afrykanów z niewolnictwa”, jeśli chodziłoby o handel „arabski”, nielegalny handel „europejski” lub niewolnictwo domowe, czyniły z kolonizatora nowoczesnego Mojżesza i przynosiły kolonizację ku odkupieniu w ramach raczej ludzkości niż chrześcijaństwa. Historyczne warunki zagnieżdżania się systemów kolonialnych często oferowały ówczesnie wykluczonym, a zatem niewolnikom domowym, niewolnikom odkupionym lub wyzwolonym i „przesiedlonym”, szkołę, a potem niższe posady administracyjne jako drogi do awansu społecznego.

Drogi dostępu do kulturowo uznanej godności i udziału we władzy rozchodzą się wtedy, i znajdują swój wyraz, dwa lub trzy pokolenia później, w pewnej społecznej szczelności poziomów pamięciowych. Rozróżnijmy bardzo schematycznie pamięć „nowoczesną” handlu niewolnikami, w której Afrykanie, i szerzej Czarni, uczestniczą tylko z tytułu bycia potomkami niewolników. Jest to pamięć diasporyczna czasów, które umieszczają zbawienie nie w powrocie do Afryki na wzór Marcusa Garveya, ale w emigracji z niej. Obok niej pracują lokalne pamięci wpisane w przekazywanie doświadczeń zbiorowych i jednostkowych; tworzą one rozróżnienie między potomkami panów i niewolników, potomkami rodzin, których członkowie byli sprzedani, i potomkami tych, którzy łapali i sprzedawali niewolników. W Senegalu, w Mali, przypomnienie komuś, że jest potomkiem „pochwyconych”, nadal dyskwalifikuje; w Kongu, nawet jeśli nie wypada tego mówić, wiadomo, kto miał rodziców niewolników. Te pamięci są aktualne i działają na antypodach dumnej frazy Michaëlle Jean, gubernatora generalnego Kanady pochodzenia haitańskiego, że jej rodzice byli niewolnikami. We wschodniej Afryce instytucjonalne żądania odszkodowań w ludowym odbiorze spotykają się z głosami potępiającymi elity, pochodzące ze starych rodzin zamieszanych w handel niewolnikami, jako chętne do domagania się drugi raz ceny niewolnika sprzedanego przez przodków.

## Czy Czarny Atlantyk jest miejscem pamięci?

Dalsza część tekstu skupi się na kwestiach pamięci niewolnictwa i handlu niewolnikami, która pracuje między Amerykami, Afryką i Europą. Basen Oceanu Atlantyckiego, gdzie doświadczenie historyczne jest przesycone handlem niewolnikami i niewolnictwem na plantacjach, jest przestrzenią opionowaną przez chrześcijańską ramę pamięci. Duże podobieństwa pracy pamięci występują w części Oceanu Indyjskiego oblewającego brzegi Afryki, Madagaskaru, Reunionu, Mauritiusa, nawet jeśli czasowa służebność\* i silna obecność obywateli pochodzących z subkontynentu indyjskiego głęboko wpłynęły na tamtejsze doświadczenie historyczne i warunki pracy pamięci. Ważnym czynnikiem uniformizacji była rola przyjęta de facto przez UNESCO, jako globalnego zarządcy pamięci należącej do dziedzictwa kulturowego, poprzez utworzenie ram „Szlaku niewolnictwa” lub przez wpisy do „Światowego dziedzictwa ludzkości”.

Syntetyczne ujęcie stanu rzeczy, prezentowane w niniejszym tekście, zmusza do pominięcia wielu niuansów, nawet tych ważnych. Stąd też, z wyjątkiem jednej lub dwóch dygresji, basen Oceanu Atlantyckiego ujmę jako całość. Należy jednak zwrócić uwagę na rozróżnienie między Atlantykiem Północnym, gdzie dynamika historyczna była zasadniczo narzucona przez aktorów zachodnich (handlarzy niewolników, a później abolicjonistów), a Atlantykiem Południowym, gdzie większe znaczenie miały inicjatywy społeczeństw wywodzących się z handlu niewolnikami. Odnosi się to szczególnie do relacji między Brazylią a zachodnim brzegiem Afryki, skąd pochodzą takie społeczeństwa jak Agudas z Beninu i Nigerii, a także do *commonwealth* duchowości odwołujących się do afrykańskich korzeni (*voodoo*, *santeria* etc.).

Od końca XX wieku zarówno w dziedzinie akademickiej (Paul Gilroy), jak w kulturze masowej Czarny Atlantyk najmocniej przedstawia ciężar doświadczenia historycznego handlu niewolnikami. W Stanach Zjednoczonych, na tle domagania się szacunku i pełnego dostępu do obywatelstwa wyrażanego w walkach o prawa obywatelskie, które uosabia postać dr. Martina Luthera Kinga Jr., artykułuje się nowa relacja między Afroamerykanami a kontynentem [afrykańskim]. Pamięć kontynentu jest odtąd przyswajana coraz bardziej indywidualnie, podczas gdy dziedzictwo niewolnictwa jest niesione na sztandarach. Kontynent, który był kiedyś miejscem pamięci Czarnych, obiecując zbawienie przez powrót do „matki Afryki” (miejscem, gdzie działają zarówno liderzy Czarnych Amerykanów, jak i abolicjoniści, jak w Liberii), dla intelektualistów antylnskich, amerykańskich (USA), także afrocentrystów, których Cheikh anta Diop jest sztandarową postacią, był także miejscem pochodzenia cywilizacji światowej oszukańczo przywłaszczonym przez Zachód. Dzisiaj

\* *Engagisme* (fr.), odpowiednik ang. *indenture* – forma pracy zarobkowej pracowników będących rdzennymi mieszkańcami kolonii (dawnych niewolników) lub imigrantów pochodzących głównie z Afryki, Indii lub Azji [przyp. tłum.].

kontynent ceni się przede wszystkim jako przestrzeń, w którą wpisuje się pamięci typu rodzinnego, w której identyfikuje się miejsce swego pochodzenia. Przedsięwzięcie Alexa Haleya – badanie genealogiczne, a później jego podróz, przeniesione do książki (*Roots. Saga of an American Family*, pol. *Korzenie*) i filmu – zaświadcza o wadze zmiany stosunku do Afryki, a jednocześnie przyczyniło się do tej zmiany. W Stanach Zjednoczonych, później w Brazylii, faktyczne upowszechnienie pełnego dostępu do wszystkich aspektów obywatelstwa – edukacja bez segregacji i wzrost czarnej klasy średniej – wpłynęło na formy osławiania pamięciowego Afryki. Technologia badania genealogicznego i analiza genetyczna przyniosły „obiektywne” wsparcie subiektywnemu pragnieniu zidentyfikowania dokładnego miejsca i wspólnoty pochodzenia sprzed emigracji narzuconej przez handel. Domagając się uznania, ruch ten karmił się falą pamięciową, jednocześnie ją podsycając. Ustalenie swojej wspólnoty pochodzenia, bycie do niej (ponownie) przyjętym odbudowuje więź zerwaną przez handlarzy niewolników, naprawia w terażniejszości przemoc przeszłości. Fosa zapomnienia, wyżłobiona przez handel niewolnikami i niewolnictwo, jest zasypywana przez spadkobierców, którzy wyciągają rękę do przodków. Może nawet według tego samego modelu co proces „niemieckiego niewolnika” w Nowym Orleanie, unieważnia i dezaktualizuje dawną legalność samego aktu wzięcia w niewolę. Przodek będący wolną osobą w łonie swej wspólnoty czyni nielegalnym akt jego pochwylenia.

W przestrzeni diasporycznej turystyka pamięciowa i urządzenie miejsc upamiętniania handlu niewolnikami (wyspa Gorée w Senegalu, podobne miejsca w Gambii, w Beninie) pozwalają na dwukierunkowość obiegu pamięci między Afryką i Amerykami. Uzupełnieniem tego są odnowione formy i wzmożona intensywność wymiany duchowości. Ich aktorzy potwierdzają specyficzne pochodzenie kontynentalne, chwalą się opanowaniem poszczególnych języków, etnografii. Pamięciowy Czarny Atlantyk wypełnia się treściami bardziej intymnymi, bardziej spersonalizowanymi i bardziej różnorodnymi. W ten sposób wyłoniło się miejsce pamięci we właściwym sensie terminu Pierre’a Nory – wielu Czarnych Atlantyków, tak jak wielu Francji. Doświadczenie Stanów Zjednoczonych ma tu niezwykle duże znaczenie, bowiem historyczna równowaga statusu niewolnika i rasy czyni tę przestrzeń pamięci Atlantyku spadkobiercą handlu niewolnikami. Określenie się jako Czarny odsyła nie do rasy, ale do historyczności przynależności do wspólnoty transterytorialnej, która jest wyznaczana przez przyjęcie swojego doświadczenia historycznego. Uprzedzenie jest tu dumnie eksponowane w celu domagania się uznania.

Rola handlu trójkątnego, a zatem handlu niewolnikami, w stworzeniu tej przestrzeni ekonomicznej, społecznej, demograficznej i kulturowej jest zasadnicza, a jednak niektórzy autorzy brazylijscy podkreślają wcześniejsze korzenie Południowego Atlantyku i przypisują kolonizacji zniszczenie jego autonomii. Fundująca przemoc, utrwalona przez niewolnictwo, kolonizację, a później przez wykluczenia rasowe, kolonizacja naznaczyła na zawsze

te światy. „Nowe światy”, ponieważ siły kolonialne powiązały eksterminację większej części autochtonów z wyrwaniem niewolników z ich społeczeństw, a później imigrantów (przemoc nie miała tego samego natężenia, ale mimo wszystko europejskie migracje długo były raczej przymuszone niż dobrowolne). Przemoc niewolnictwa naznacza doświadczenie historyczne i jego pamięci, czyni z Czarnego Atlantyku miejsce będące matrycą pamięci. Walki o zniesienie niewolnictwa tworzą przestrzeń obiegu obrazów, argumentacji odwołującej się do moralności chrześcijańskiej i technologii przedstawiania cierpienia, którego spektakl nie może pozostać obojętnym dla żadnego szczerzego chrześcijanina (dla żadnego cywilizowanego bytu). Metamorfoza zsekularyzowanego chrześcijaństwa w uniwersalną ludzkość i centralna rola figury ofiary w legitymizacji likwidacji zła uniwersalizują i aktualizują walki abolicjonistyczne. Te przemiany organizują również rywalizację pamięci o ludobójstwach XX wieku, szczególnie o Zagładzie i o niewolnictwie świata atlantyckiego, czytaj: niewolnictwie po prostu.

Hannah Arendt miała bez wątpienia rację, stwierdzając niedługo po zakończeniu II wojny światowej, że zło, którego banalność obnażyła, będzie zasadniczym problemem ludzkości w drugiej połowie XX wieku. W Stanach Zjednoczonych pamięć Zagłady (Shoah) wydaje się wtedy przyjmować rolę historycznej pamięci zastępczej (*vicarious*) zła – handlu niewolnikami i niewolnictwa – którego doświadczenie było lokalne. Inspiracje czerpane z ruchu na rzecz uznania pełni praw i pamięci Zagłady wpisują się w przestrzeń i czas długiego trwania, czasu chrześcijańskiego, a także pamięci Stanów Zjednoczonych. W ten sposób można zrozumieć, jak w przestrzeniach narodowych i w przestrzeni światowej dochodzi do spotkań (zarówno harmonijnych, jak i konfliktowych) między tym, co pospiesznie określa się jako „pamięć czarna” i „pamięć żydowska”. Choć są to dwa odmienne doświadczenia historyczne, ich pamięci mają jako część wspólną kwestię zła, w której zawiera się także reprezentacja tego, co nie powinno się zdarzyć oraz marzenie o likwidacji w terażniejszości zła, które niszczyło przeszłość. Są one skierowane do całej ludzkości, nawet jeśli przymiotnik „czarna” lub „żydowska” odsyła do specyficznego zła, historycznie mającego miejsce. Przykładowa postać zła, które się wydarzyło, jest dyskutowana pod względem warunków zaistnienia i stąd bierze się rywalizacja między nimi. Sposób działania abolicjonistów, dzięki szerokiemu echu, którym odbił się w czasie i przestrzeni, uformował obecną pracę pamięci niewolnictwa. Wkład tradycji pozostawionej przez abolicjonistów do recepcji na Zachodzie pracy pamięci Zagłady jest mniej rozpoznany, choć wielce rzeczywisty. Abolicjoniści byli pierwszymi, którzy wychodząc od szczególnego doświadczenia historycznego – handlu niewolnikami i niewolnictwa – ogłosili absolutny charakter zła niszczącego całe społeczeństwo. Oskarżenie kolonizacji przez Aimé Césaire’a postępuje tym tropem, pamięć Zagłady idzie nim również. Potomkowie ofiar są wzywani, aby przemówić w imieniu nieobecnych jako spadkobiercy wstrząsu wywołanego przez zło absolutne. Ich istnienie w terażniejszości zaświadcza o aktualności ko-



nieczności naprawy, ta z kolei, świeckie zbawienie, jest drogą, przez którą zło jest egzorcyzmowane.

Od co najmniej dwóch wieków, w ramach przestrzeni Czarnego Atlantyku, należało odróżniać horyzonty oczekiwań (przebaczenia i pokuty za uczynione zło, zadośćuczynienia za zło doznane) i pola doświadczenia (przeżytego doświadczenia odczłowieczonego niewolnictwa, bycia postrzeganym jako niewolnik, ponieważ jest się Czarnym, wykluczenia z obywatelstwa, ponieważ Czarny równał się niewolnik, wykluczenia przez kolonizację zamykającą w statusie tubylca, dzikusa). Periodyzacja mogłaby pomóc w zrozumieniu dynamiki relacji między wytwarzanymi reprezentacjami, ich obiegiem i ich recepcją. Praca pamięci odbywa się poprzez wybrane aktualizacje (uteraźnienia, *présentifications*, jak napisałby François Hartog) handlu Murzynami i niewolnikami, ponieważ ważniejsze jest, aby pamięć była sprawiedliwa, niż aby była wierna historyczności doświadczenia. Przystawianie danych historycznych jest więc selektywne i koniunkturalne.

## Praca pamięci

Bardzo krótki przegląd ponad dwóch wieków pracy i użycia pamięci w obszarze Północnego Atlantyku przedstawię, przechodząc od poziomu największej ogólności, w sensie rozległości w czasie i przestrzeni, do specyficzności naszej epoki.

Pamięć kulturowa niewolnictwa, pojęcie zapożyczone od Jana Assmanna, wpisuje opowieść historyczną w biblijną opowieść o niewolnictwie w Egipcie, w wyzwolenie/wybranie przez Boga, którego narzędziem jest Mojżesz. To także pamięć formy komunikacyjnej – opowieści, która łączy winę, karę i zbawienie – podtrzymywanej przez kilka ikon wyobraźni – maszerującą karawanę niewolników, figurę Mojżesza, który otrzymuje Prawo, który zrywa łańcuchy. Ta pamięć tradycji chrześcijańskiej pozwala na wymianę między oddzielnymi wszechświatami, nie tylko wszechświatem niewolników i panów, ale także wszechświatem ofiar i abolicjonistów. Przenika ona także wyobraźniowość skonstruowaną i podtrzymywaną zarówno we wspólnotach wiary kościołów czarnych, jak i w kościele uniwersalnym, choć „białym”. Powierza mitowi o Chamie określoną siłę retoryczną, uwierzytelnia oddziaływanie między komunikacją performatywną pierwszych społeczeństw niewolników na plantacjach a komunikacją narracyjną tradycji chrześcijańskiej. Wreszcie, i nie jest to drugorzędne, z tej pamięci kulturowej czerpią metaforyczne wykorzystania niewolnictwa jako ikony wykluczenia ze wspólnoty, służebności, braku wolności, braku możliwości dysponowania swoim ciałem. Odnajdujemy ją zarówno w naukowej dialektyce pana i niewolnika u Hegla, poprzez filozoficzną tradycję współczesnego Zachodu, jak i bardziej banalnie, ale nieodłącznie, w erotycznym obrazie niewolnika, przede wszystkim białego, w czytałkach i pornografii. Wszechobecność uczonych zastosowań figu-

ry niewolnika jako antytezy wolności „jednostki” – wyłącznego pana swojego ciała i swej świadomości – jest niesiona przez tę pamięć kulturową. Nie powinno zatem zaskakiwać, że w kulturze popularnej Zachodu epoki industrialnej ta sama figura towarzyszy kulturowemu konstruowaniu zarówno rasy (czarny = niewolnik *versus* biały = wolny), jak rodzaju (kobieta = niewolnik *versus* mężczyzna = pan, aż po uczone opisy przeciwstawiające bierne komórki jajowe wojowniczym plemnikom<sup>323</sup>). Nagły wzrost aktualności tej pamięci kulturowej wyjaśnia medialną mobilizację figury niewolnika i jej skuteczność polityczną w demaskowaniu nierówności warunków pracy i wynagrodzenia na całym świecie. W motywowaniu zachodniego konsumenta do niekupowania towarów produkowanych przez robotnika źle opłacanego, eksploatowanego, określenia „niewolnik” i „dziecko”, a nade wszystko ich połączenie, są wysoce skuteczne.

Pamięć historyczna przedłuża tradycję wypracowaną przez abolicjonistów w czasie wzrostu zachodniego indywidualizmu, kiedy tworzyło się „społeczeństwo jednostek” Norberta Eliasa. Nie jest ono mniej chrześcijańskie, ponieważ akcent jest położony na wyzwolenie siebie poprzez rozpoznanie obowiązków moralnych wobec drugiego. Obojętność nie przystoi chrześcijaninowi zderzonemu z cierpieniem bytu ludzkiego, stąd ważną częścią działalności publicznej abolicjonistów było pokazywanie cierpienia zwykłego człowieka. Ukazywana jednostka jest często związana ze wspólnotą przez swój rodzinny status matki, żony, ojca, dziadka. Łańcuchy i bat znajdują się w centrum wyobraźniowości, osobista opowieść o doświadczeniu niewolnictwa lub opowieść oddająca to doświadczenie grają zasadniczą rolę w mobilizacji odpowiedzialności moralnej każdego wobec zła. Działalność abolicjonistów, odnosząca się na początku XX wieku do okrucieństw kolonialnych, których kampania antykonkijaska była w swoim czasie najbardziej nowoczesna, odwoływała się w ogromnym stopniu do obrazu, do fotografii jako namacalnego świadectwa występującego w miejscu i w imieniu cierpiącego ciała skazanego na milczenie. Liczne odwołania do świadectwa, do obecności nieobecnego, którego cud (Paul Ricoeur) dopełnia się przez opowieść o jednostkowym doświadczeniu lub przez obraz – przede wszystkim fotograficzny – nadają dowodowi walorów wyjątkowości. Za każdym razem, kiedy to możliwe, upewniamy się o obecności „rzeczywistości” afrykańskiej ofiary zredukowania człowieka do niewolnika. Podwójne zaświadczenie afrykańskich korzeni – przez narodziny na kontynencie i przez historyczność przemocy pozbawiającej byt ludzki statusu osoby, którym się cieszyła – stanowi sedno kontrowersji dotyczących dopuszczalności określonych świadków i świadectw.

Niewolnik abolicjonistów nie jest mitologicznym bytem kultury klasycznej lub metaforą wolności; jest to „rzeczywista” jednostka zdolna do wypowiedzenia swego doświadczenia, łącząc niepowtarzalność z modelowością

<sup>323</sup> *Refiguring Life*, dz. cyt.



dzięki narracyjnemu zobiektywizowaniu swojej świadomości lub wizualnemu zobiektywizowaniu swojego cierpiącego ciała. Na tym planie znajduje się skądinąd możliwe do ustanowienia podobieństwo między odbiorem obrazów okrucieństwa, których przedmiotem jest ciało niewolnika, a współczesnym przyjmowaniem obrazów ciał dotkniętych wojną, które analizuje Susan Sontag. Odwołując się do argumentów merytorycznie nieco odmiennych, ponieważ zmieniają się zarysy potencjalnie skonstruowanej wspólnoty, odbiór jest aktywowany w ten sam sposób. Brak współczucia wobec przywołanych obrazów to odmowa przynależności do uniwersalnej ludzkości, wspólnoty chrześcijańskiej moralności w pierwszym przypadku, praw człowieka w drugim.

W ten sposób łańcuchy, które pętają wolność ciała i bat, który je maltretuje, piętnuje (zatem przywłaszcza) i zniekształca, wywołują tę pamięć historyczną w naszej terażniejszości. Aby się o tym przekonać, wystarczy spojrzeć na okładki książek mówiących o niewolnictwie, wprost lub metaforycznie (wyzysk pracowników), publikowanych w ostatnich latach, szczególnie w Stanach Zjednoczonych.

Doświadczenia handlu niewolnikami i niewolnictwa stanowią trzeci poziom pracy pamięci. W samym środku prezentyzmu reżim historyczności globalizacji i cud reprezentacji nadają aktualność i swojskość dawnej przeszłości, oddzielonej od terażniejszości głębokim i trwałym zapomnieniem. Wspomnienie doświadczenia, jego oddelegowana, zastępcza (*vicarious*) natura rozmywa się, wyraża się w pamięci zbiorowej, zarówno kulturowej, jak historycznej, aby ożywić je jako pamięć osobistą. W ten sposób uprawnione jest przypominanie sobie, bez lęku przed odrzuceniem przez odbiorców, cierpienia przodka niewolnika, odczuwanie brzemienia łańcuchów na jego ramionach, smagnięcie bata, reprezentowanie w terażniejszości jego ciała i uosabianie jego świadomości.

Kiedy w Bahii pewna matka świętych umieszcza dzieci na statku niewolników, który narysowała na piasku, aby wyjaśnić prawa obywatelskie, chce zadomowić ich w dziedzictwie przodków. Ich cierpienie jest przywołane, aby domagać się prawa do pracy i uznania przez współczesne społeczeństwo. Ta matka świętych przerzuca most nad fosą zapomnienia, wykonuje performans, który łączy dawniejsze doświadczenia z dzisiejszymi. Jednocześnie dekontekstualizuje sens pracy: pracować dla innego niegdyś oznaczało poddanie jednej osoby władzy innej, oznaczało niewolnika. Dzisiaj praca i płaca, którą przynosi, wyzwalają. W Afryce Środkowej także z atrybutu niewolnika obejmującego każdego, kto pracował dla białego, praca stała się dzisiaj symbolem wolności jednostki.

Doświadczenia i ich wspomnienie nie są więc prostymi połączeniami między historycznością tego, co się zdarzyło i adekwatnością pamięci; doświadczenia mają też uchwytność tylko wewnątrz ram społecznych. To stwierdzenie można zilustrować podwójną akcją zbierania opowieści o życiu dawnych niewolników, przedsięwziętą w Stanach Zjednoczonych podczas wielkie-

go kryzysu lat 30. XX wieku, a potem, pół wieku później ich uczoną analizą o dużym oddźwięku medialnym, przeprowadzoną przez Henry'ego Louisa Gatesa – wielkiego czarnego intelektualistę, beneficjenta dyskryminacji pozytywnej, a przez swych przodków spadkobiercą niewolników. Doświadczenia, które miały tylko małe znaczenie dla przodków, nabrały silnej aktualności dla spadkobierców.

## Prawdziwe miejsce pamięci (Francji?)

Zakończmy przykładem – jednym spośród tysiąca innych, które mogłyby być przywołane przez czarną diasporę; przykładem szczególnie ważnym, ponieważ dotyczy pełnoprawnych, od dwóch pokoleń, obywateli francuskich. Na Martynice, departamencie francuskim od 1946 roku, ich pamięć, przynajmniej ta obywatelska, przepracowuje okaleczone, pozbawione członków ciało Joséphine de Beauharnais (pomnik wzniesiony na placu la Savane w Fort-de-France). W sensie materialnym terminu pomnik był poddany wielokrotnej pracy pamięci do momentu, kiedy władza pogodziła się z tym spontanicznym upamiętnieniem przywrócenia niewolnictwa w 1802 roku. Zdrada zasad głoszonych przez rewolucję francuską, złamanie Deklaracji danej jako początek światowej afirmacji praw Człowieka, przeważają tu nad pamięcią dwóch abolicji. Jeśli nie weźmie się pod uwagę pracy pamięci, której ten pomnik był przedmiotem, nie można zrozumieć zacieklego i bardzo medialnego sprzeciwu organizacji zrzeszających Francuzów pochodzenia antylskiego wobec upamiętnień Austerlitz i Napoleona. Pomnik jest miejscem pamięci wielorakiej, pamięci niewolnictwa i kolonizacji, reprezentacją Republiki Francuskiej jako Judasza, zdeprawowanej Marianny. Pomnik Joséphine de Beauharnais, bez głowy i pomazanej czerwienią krwi, wchodzi w dialog ze słowami, które w 1963 roku Aimé Césaire włożył w usta króla Christophe'a:

Któż uwierzy, że wszyscy ludzie, mówię wszyscy, bez przywilejów, bez szczególniego zwolnienia, zaznali deportacji, handlu niewolnikami, niewolnictwa; zbiorowość upodlona przez traktowanie jej członków jak zwierzęta, najgorsza obelga, że wszyscy doświadczyli uderzającego w ciało, twarz, wszech-negującego splunięcia! Tylko my, Pani mnie rozumie, tylko my murzyni!<sup>324</sup>

Czterdzieści lat później, cztery lata po przyjęciu prawa z 10 maja określającego handel niewolnikami i niewolnictwo „zbrodniami przeciw ludzkości”, Césaire, tym razem z powodów osobistych i odnosząc się do własnego doświadczenia, powiedział do Françoise Vergès, wtedy wiceprzewodniczącej Komitetu na rzecz Pamięci o Niewolnictwie, Francuzce pochodzenia reuńskiego:

<sup>324</sup> Aimé Césaire, *La tragédie du roi Christophe*, Présence africaine, Paris 1963, s. 60.

Proszę pomyśleć o kimś wychowanym w Afryce, przewiezionym na dnie ładowni, spętanym łańcuchami, bitym, poniżanym: napluto mu w twarz, czy to mogło nie pozostawić żadnego śladu? Jestem przekonany, że to miało na mnie wpływ. Nigdy nie zaznałem tego osobiście, ale to mało ważne, historia z pewnością zaważyła<sup>325</sup>.

Rozczłonowane ciało Judaszki (w rodzaju żeńskim, ponieważ kiedy przychodzi czas odszkodowań, pamięć potrzebuje historii, ustalonych faktów oraz ponieważ są Francuzami, mieszkańcy Martyniki nie mogli uniknąć zobaczenia w Joséphine zdradzonej Marianny) w Fort-de-France wpisuje w narodowy pejzaż obowiązek dawania świadectwa w miejsce tych, którzy nie mają głosu, w imię tych, którym zakazano mówienia za ich życia. Po sześćdziesięcioletniej przerwie ten pomnik daje drugie życie ustom, które Césaire zaofiarował „nieszczęśnikom, którzy nie mają ust wcale”<sup>326</sup>.

W 1939 roku Césaire przemawiał, zanim pojawił się Primo Levi, który także spłacał dług, pożyczał swe ciało tym, którzy zostali unicestwieni, podczas gdy on przeżył, korzystał z życia pożyczonego od ofiar Zagłady. Pamięć pracuje na rzecz zadośćuczynienia, nawet tylko moralnego, przywrócenia obecności tym, których śmierć została odnotowana tylko jako strata ekonomiczna lub akt eugeniczny. Pamięć pracuje na rzecz zasypiania fosy zapomnienia, ponownego nawiązania więzi, uznania prawa do oficjalnego głosu. Potomkowie tych, którzy przeżyli, wyprawiają się więc w drogę – jedni na wschód Europy, aby z bruku ulicy wyrwać fragment nagrobka rodzica; inni do Afryki, aby objąć ziemię, ponownie przystąpić do etniczności swych przodków przypisanej przez DNA. Pamięci diasporyczne próbują tylko wirtualnie zamieszkiwać ziemię, z której pochodzą, ponownie się w niej zakorzenić bez domagania się prawa do powrotu.

Z języka francuskiego przełożyła Maria Solarska

<sup>325</sup> Tenże, *Nègre je suis, nègre je resterai*, dz. cyt., s. 29.

<sup>326</sup> Tamże.



## Praca zapomnienia handlu niewolnikami i niewolnictwa

### Wprowadzenie

Praca pamięci tworzy i zamieszkuje miejsca pamięci (*lieux de mémoire*<sup>327</sup>). To ona sprawia, że przeszłość handlu niewolnikami i niewolnictwo są częścią współczesności. Oto dlaczego przeszłość ta musi być rozpatrywana przez pryzmat wielości czasów<sup>328</sup>, w których zjawiska te miały miejsce. Porzucam w tym miejscu ciągłość czasu, ponieważ nie jest konieczna kontynuacja między tymi momentami, które jawią nam się jak fotograficzne migawki, jak przebliski pamięci. Te realne reprezentacje<sup>329</sup> dają pełną obecność nieobecnego, stwarzają wrażenie, że ich przeszłość jest naszym czasem. Artykułują one bowiem chwilowe obrazy jako narracje lub performanse. Pamięci niewolnictwa zależą od obecności, których reprezentacje odwołują się w czasie i w granicach wyznaczonych przez społeczne ramy pamięci, w tym pamięci religijnej.

### Zrywanie łańcuchów niewolnictwa

Przykuty łańcuchami i zrywający łańcuchy – oto dwa obrazy, które często, sekwencyjnie bez początku i końca (jak w pytaniu, co było pierwsze: kura

---

<sup>327</sup> Używam tego terminu w szczególnym sensie nadanym mu przez Pierre'a Nora, wyłożonym w *Les lieux de mémoire*. Termin ten zrobił błyskawiczną karierę wykraczającą poza francuskojęzyczne piśmarstwo Nory. Wybrane rozdziały jego oryginalnej pracy opublikowane zostały w: *Realms of Memory*, 1-3, [red.] Pierre Nora, Columbia University Press, New York 1996-1998.

<sup>328</sup> Rozumiem tu czas w sensie reżimów historyczności, które go stabilizują i precyzują jego zbytnie rozszerzenia, tak jak widzi to François Hartog, *Régimes d'historicité*, dz. cyt.

<sup>329</sup> Paul Ricoeur omawia w sposób pogłębiony występowanie terminu „reprezentacja” dla oznaczenia przedstawiania tego, co jest nieobecne. Tegoż, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, dz. cyt. Jeśli chodzi o reprezentację polityczną w rozumieniu delegowania, patrz zwłaszcza prace Pierre'a Rosanvalon. Pojęcie reprezentacji i jego pierwsze zastosowania w książce Maurice'a Halbwachs'a, *Les cadres sociaux de la mémoire*, dz. cyt. Niestety, od czasu analizy struktur społecznych samego Halbwachs'a praca ta nie posunęła się znacząco, z braku innej perspektywy jest on dziś cytowany przez wszystkich. W ramach seminarium „Pamięć historyczna tutaj i gdzie indziej: punkty widzenia” zainaugurowałem wymianę na temat religijnych ram pamięci. Wystąpienia autorów (Mirel Banica, Christian Décobert, Danièle Hervieu-Léger i Philippe Joutard) mogą być odsłuchane na wideo.

czy jajko) wyrażają aktualność doświadczenia wczorajszego niewolnictwa. Społeczny kontekst przybliżony w obrazie jest potencjalnie narracyjny lub performatywny w trybie reprezentacji nieobecności, w pamięci dziedziczonej<sup>330</sup> i w jej (arte)faktach historycznych. Biblijne ramy chrześcijaństwa, których trafność została potwierdzona przez te historyczne artefakty, zakłada jeden z trzech procesów nadawania sensu pamięci:

- biblijna opowieść o niewoli egipskiej, która doprowadziła do zawarcia umowy między narodem wybranym i jego Bogiem;
- użycie bariery – której wyrazem są łańcuchy – aby ograniczyć przemieszczanie się niewolników;
- obraz łańcuchów, a następnie ich symbolicznego zerwania, używany przez abolicjonistów w ramach ruchu reform społecznych jako figura przejścia od statusu przedmiotu do statusu podmiotu, a także afirmacji pracy zarobkowej jako alternatywy dla pracy niewolniczej.

W każdym z tych elementów praca pamięci może się angażować, ustanawiając obrazy pamięci dziedziczonej określającej drogę, wyznaczającej kurs, kierunek, w jakim ta pamięć postępuje. Ze względów historycznych nie da się opisać i przeanalizować tutaj chrześcijaństwa i islamu, dwóch różnych ram pamięci religijnych, na swój własny sposób oferujących niewolnikom instrumenty ideologiczne i społeczne, a czasami nawet polityczne, dla kontestacji dehumanizacji, rewindykacji człowieczeństwa, niekiedy także w wymiarze jednostkowym. Instytucje dwóch monoteizmów oferują ramy powrotu do tego człowieczeństwa, rekonstrukcję tożsamości, powrót do rzeczywistej wspólnoty jednostkom rozproszonym przez handel, rozesłanym jak elementy wyposażenia domu, legalnie zdehumanizowanym. Podkreślam ramy, ponieważ instrumenty te pochodzą skądinąd. Nośniki pamięci<sup>331</sup> w ich własnej ramie, materialność jak pieśni, obrazy, gesty, podzielana wrażliwość, które, gdy zapanował monoteizm – zwłaszcza chrześcijaństwo – legły u podstaw jej własnej gramatyki rekonstrukcji świata w jego różnorodności i w czasie jego trwania<sup>332</sup>. Naukowcy mówiący o chrześcijańskim synkretyzmie zdają sobie dziś sprawę, że religie zwane „afrykańskimi” zapożyczyły metody transmisji od religii rewindykujących się w chrześcijaństwie<sup>333</sup>. Świat

<sup>330</sup> Dziedzictwo oznacza dziś transmisję i reprezentację elementów materialnych i niematerialnych zbiorowych aktualizacji przeszłości. Obecne w przestrzeni publicznej markery selektywnej obecności przeszłości w teraźniejszości kierują pracą pamięci i mają silny wpływ na tożsamość.

<sup>331</sup> Tu w związku z wpływem pamięci i nośnikami idei i wyobrażeń, które wykorzystujemy. Zob. Ian Hacking, *Historical Ontology*, Harvard University Press, Cambridge 2004.

<sup>332</sup> Wkrótce zaczęto zwracać uwagę na epistemologię wiedzy pozauniwersyteckiej i możliwe stało się porównanie między podejściem historyków hinduskich prowincjonalizujących Europę i przesunięciem myślenia religijnego ku uniwersum historycznej kolebki chrześcijańskiego monoteizmu.

<sup>333</sup> Roger Bastide, *Mémoire collective et sociologie du bricolage*, „L'Année Sociologique” 1970, s. 65-108. Także Marie-Claire Lavabre, Roger Bastide, *lecteur de Maurice Halbwachs* [w:] Maurice

atlantycki, określane też Północnym<sup>334</sup> (tzw. Czarny Atlantyk w znaczeniu nadawanym mu przez uczonych<sup>335</sup>, którzy ukuli ten termin), mniej niż Południowy, jest tego doskonałym przykładem. To bardziej na północy niż na południu łańcuchy i ich zrywanie strukturyzują pamięć niewolnictwa i pamięć siebie dzisiejszych jako potomków dawnych niewolników<sup>336</sup>. Ta praca pamięci poświadcza szczególny ciężar wyobrażeń chrześcijańskiej przeszłości przefiltrowanej przez historyczne doświadczenie antyniewolniczych kampanii, a następnie przez walkę o afrykańską niezależność i prawa obywatelskie Afroamerykanów w USA.

W mniejszym stopniu ten wpływ wyraźnie chrześcijańskiego kontekstu (chrześcijańskich ram pamięci) pojawia się na Południowym Atlantyku, gdzie tzw. religie afrykańskie zajmują więcej miejsca. Obraz łańcuchów wydaje się też nieobecny w wyobrażeniach na temat niewolnictwa tam, gdzie wiążące dla wspólnoty są muzulmańskie ramy pamięci.

W tym kontekście za interesujące uznać należy przyczyny, dla których centralne miejsca reprezentacji niewolnictwa napotykają na trudność przyjęcia dlań perspektywy łańcuchów, obecnej w kongijskiej tradycji przedstawiania kolonizacji i dążeń Kongijczyków do niezależności. Tu ciężar historyczny pracy pamięci, jej ram, jest frapujący. Spopularyzowane w przemówieniu Patrice'a Lumumby z 30 czerwca 1960 roku, fundujące radykalne zerwanie z przeszłością kolonialną, wyobrażenie tej przeszłości – obraz łańcuchów – stało się źródłem kształtowania pracy pamięci. Nie było w tym żadnej niespodzianki dla tych, którzy w pierwszych latach XX wieku, w obliczu kampanii antykongijskiej (de facto przeciw leopoldyńskiemu systemowi eksploatacji kauczuku), zmobilizowali te same ramy włączania i ten sam kierunek oskarżeń co abolicjoniści. Z pewnością lokalna pamięć tego kraju nie ma stule-

---

*Halbwachs. Espace, mémoires et psychologie collective*, [red.] Yves Deloye, Claudine Haroche, Publications de la Sorbonne, Paris 2004, s. 161-171.

<sup>334</sup> Najbardziej znana i inspirująca jest w tym względzie książka Paula Gilroya, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge 1993.

<sup>335</sup> Dziś pojęcie to jest bardziej kulturowe niż akademickie. Atlantyk Południowy już wkrótce został dostrzeżony, a to dzięki współdziałaniu między Brazylią i Afryką Południową. Zob. Ana Lucia Araujo, *Mémoires de l'esclavage et de la traite des esclaves dans l'Atlantique Sud: enjeux de la patrimonialisation au Brésil et au Bénin*, dysertacja doktorska, Université Laval, Québec 2007 oraz Luiz Felipe de Alencastro, *Le versant brésilien de l'Atlantique-Sud 1550-1850*, „Annales. Histoire, Sciences Sociales” 2006/(61)/2, s. 339-382.

<sup>336</sup> Pojęcie „wyobrażenia” odąd legitymizowane w naukach społecznych (zob. Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, dz. cyt.) w związku z pamięcią i historią oraz historią kulturową, zob. Alon Confino, *Collective Memory and Cultural History. Problems of Method*, „American Historical Review” 1997/105, s. 1386-1403. Na temat rosnącego zainteresowania pamięcią kulturową, którą rozumiem tu w znaczeniu, jakie nadał jej Jan Assmann, zob. tegoż, *Religion and Cultural Memory*, dz. cyt. Zatarciu ulegają granice między pamięciami indywidualnymi i zbiorowymi, między ramą intelektualną i wyjątkowością autora jako twórcy. Na przykład Karel van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Harvard University Press, Harvard 2007, sugeruje, że teksty wywodzące się ze skryptoriów epoki Drugiej Świątyni wyrastają z uniwर्सum kultury intelektualnej pracujących tam skrybów.



niej, zewnętrznej w stosunku do Afryki Środkowej tradycji. W Kongu była to jednak pamięć w kontrze do lokalnych skutków nauczania i propagandy misyjnej, pamięć walki z niewolnictwem, z cywilizacyjną kolonizacją, której nośnikiem było tamtejsze chrześcijaństwo<sup>337</sup>. Pamięć lokalna kolonizacji konstruowała się więc wokół łańcuchów jako ich inwersji, jako znaku wyzwolenia, gdy zerwanie owych łańcuchów zapowiadało koniec handlu niewolnikami, a w istocie koniec pracy na rzecz kolonizatorów<sup>338</sup>. Nie jest to więc paradoks, że łańcuch i jego zrywanie obsesyjnie organizowały pamięć polityczną, choć tylko na lewym brzegu rzeki Kongo, a dokładniej w jej dorzeczu, a więc na terytorium dawniejszego Konga Belgijskiego.

Społeczne ramy pamięci miały tu silny wpływ, ale i zmienny kierunek określający relacje pomiędzy reprezentacją i pamięcią doświadczeń przeszłości (dziedzictwo jako odpowiednik quasi-historycznej pamięci w randze tego, co jest wspomniane), między błyskiem uznania (powrotu do tego, na co nigdy nie było szans) i narracją czy performansem łączącymi pamięć z pracą tożsamości. To ów błysk uznania zdecydował o przejściu do reprezentacji pamięci w sensie politycznym. Martwi pozostali na swoich miejscach, podczas gdy reprezentujący ich żywi w jednej chwili, wraz ze zniesieniem niewolnictwa, wybrani zostali jako ich posłańcy. Ta praca pamięci (w tym także praca zapomnienia czasu i historii) uczyniła jej producentów widzialnymi i słyszalnymi, pozwoliła im zaistnieć w przestrzeni publicznej i ułatwiła cyrkulację ich pamięci.

## We władzy zapomnienia

Pojęcie pamięci odsyła nas do zapomnienia, niezbędnego, aby dostrzec dzisiejszą aktualność handlu ludźmi i niewolnictwa. Jest to przede wszystkim zapomnienie dobrowolne, tak indywidualne, jak i rozpowszechniane w drodze dziedziczenia. Zapomnienie, że było się niewolnikiem, określiło tożsamości społeczne, kulturowe i polityczne rewindykowane zarówno przez jednostki, jak i grupy. Działająca jak kosmiczna czarna dziura pamięć przechwyciła zapomnienie, podobnie jak wchłonęła wszystkie inne pamięci, pozbawiając się doświadczenia siebie samej i pozostawiając w tym miejscu wypełnioną przemocą, ziejącą pustką otchłai. (Re)konstrukcja tożsamości (re)fundowała zatem wspólnotę zmuszoną jednak pretendować do innej pamięci, bardzo często wirtualnej, że oto jest się wybranym przez Boga, który doświadcza tych, których miłuje, lub że jest się fundatorem cywilizacji i religii prześladowanym przez uzurpatorów. Atrakcyjność tej czarnej dziury zapomnienia i siła uprzedzeń rasowych narzucających równoważność między niewolni-

<sup>337</sup> Martin Kalulambi Pongo, *Être Luba au xx<sup>e</sup> siècle*, Khartala, Paris 1997.

<sup>338</sup> Bogumił Jewsiewicki, *Mami wata. La peinture urbaine au Congo*, dz. cyt.

kiem, czarnym i sługą uniemożliwiła kapitalizację tożsamości niewolników i ich potomków. Na obszarach poza bezpośrednią kontrolą właścicieli czy to muzyka, taniec, czy religie – kreacje jednostek i ich cyrkulacje społeczne, znalazły wzmocnienie w niedarwinowskim podziale przebiegającym bardziej w porządku horyzontalnym niż wertykalnym<sup>339</sup>. Fenomen amerykańskiego „*passing*”<sup>340</sup> („produkt” społecznych i politycznych ram pamięci, określających jako „czarną” każdą osobę mającą choćby jednego przodka „czarnego”, bez względu na czasowe i przestrzenne oddalenie od afrykańskich korzeni) oferuje przykład pracy pamięci pod przemożnym wpływem zapomnienia. Gdy należy zapomnieć nie tylko pamięć przodków w ich egzystencji afrykańskich niewolników, ale także usunąć ów specyficzny marker (niekoniecznie tak samo pracujący gdzie indziej na świecie), a mianowicie dziedzictwo historycznej kondycji niewolnika, jakim jest kolor skóry<sup>341</sup>.

<sup>339</sup> Dziś niebezpiecznie jest używać porównań biologicznych, zwłaszcza gdy mówi się o niewolnictwie. Niemniej jednak proponuję dopuścić tu myśl, że wielka twórczość kulturalna (włączając religijną) mogła wynikać po części z tego, że bardzo wiele osób znalazło się (zwłaszcza w USA i Brazylii) w sytuacji, która sprzyjała horyzontalnemu transferowi informacji od jednej osoby do drugiej, ponieważ struktury społeczne i polityczne kanalizowały właśnie te transfery w obrębie wspólnoty, dlatego znaczący transfer wertykalny nie był możliwy. W odpowiedzi na dehumanizację niewolnicy tworzyli uniwersum kulturowe o wielkim bogactwie i napięciu. Dwa wieki później, wykorzystując globalizację, która opiera się głównie na transferach horyzontalnych, społeczności migrantów również twórczo korzystały z transferów poziomych. Relacjonując prace biologa Carla Woese, Freeman Dyson pisze: „Kultury rozprzestrzeniają się przez horyzontalny transfer idei bardziej niż w drodze dziedziczenia genetycznego. Ewolucja kulturowa biegnie tysiąc razy szybciej niż darwinowska, wprowadzając nas w nowe obszary kulturowej współzależności, którą nazywamy globalizacją”. Za: Freeman Dyson, *Our Biotech Future*, „New York Review of Books”, 17 lipca 2007, s. 6. Zob. także artykuł: Nigel Goldenfeld, Carl Woese, *Biology's Next Revolution* [online], <http://arxiv.org/abs/q-bio/0702015v1> [dostęp 01.06.2016].

<sup>340</sup> „*Passing*” zostało obszernie omówione w przypadku takich gatunków jak autobiografia przez Jamesa Weldona Johnsona czy historia rodzinna (praca Jamesa M. O’Toole); w literaturze (Nella Larsen), w licznych analizach literatury i kultury amerykańskiej, m.in. przez Gayle’a Walda czy Elaine K. Ginsberg. Czasami, jak u Katleen Pfeiffer, widzimy je jako ekspresję indywidualizmu, nieprzypadkowo podjętą pracę pamięci i zapomnienia (James Weldon Johnson, *The Autobiography of an Ex-Coloured Man*, Sherman, French & Co, Boston 1921, [powtórne wydanie 1995]; James M. O’Toole, *Passing for White. Race, Religion, and the Healy Family, 1820-1920*, University of Massachusetts Press, Boston 2003; Nella Larsen, *Passing*, Pinguin, Paris 1999, nowe wydanie; Gayle Wald, *Crossing the Line. Racial Passing in Twentieth Century U.S. Literature and Culture*, Duke University Press, Durham 2000; *Passing and the Fictions of Identity*, [red.] Elaine K. Ginsberg, Duke University Press, Durham 1996; Katleen Pfeiffer, *Race Passing and American Individualism*, University of Massachusetts Press, Boston 2003).

<sup>341</sup> Specyfiką amerykańską jest instytucjonalizacja na skutek *télescope* między kondycją polityczną wykluczenia z obywatelstwa (najpierw status niewolnictwa, a następnie skolonizowanego państwa) i pojawieniem się mniej lub bardziej generalnie, przynajmniej na Zachodzie, koloru skóry. Zob. Myriam Cottias, *La question noire. Histoire d’une construction coloniale*, Bayard, Paris 2007. Piszę Zachód, ponieważ zgodnie z regułą cytowaną przez haitańskiego dyktatora François Duvaliera ta sama kropla krwi przodka, która czyniła daną osobę czarną w Stanach Zjednoczonych, robiła z niej osobę białą na Haiti.

Negując te dwa oblicza dziedzictwa niewolnictwa (przemieszczanie się i kolor skóry naturalizowany przez urasowanie), „*passing*” przekształca się w zapomnienie, w pewne niewidzialne, ale jakże trudne do zniesienia dziedzictwo. Poszukując realności tych dwóch obliczy dziedzictwa, w tym pamięci zapomnienia przodków jako niewolników i pamięci wykluczenia odziedziczonego przez ogół społeczeństwa, w tym potomków właścicieli, ta podwójna negacja nieuchronnie upamiętnia to, czemu usiłuje zaprzeczyć.

„*Passing*” nie jest przy tym unikalne. W niższych warstwach społecznych mobilność społeczna<sup>342</sup>, tu potomków chłopów pańszczyźnianych (synów i córek chłopskich w Europie Wschodniej), lub integracja potomków żydowskich rodziców (Marroni) doprowadziła do postaw bliskich „*passing*”. Zapomnienie historii oraz odmowa pamiętania tego zapomnienia miały wprost doprowadzić do patrymonializacji dwóch obliczy piętna, tego, które groziło wykluczeniem wskutek pogardy i tego, które zostało pogrzebane przez zapomnienie.

Takie zapomnienie generuje własną pracę i dysponuje własną pamięcią, dwoma elementami, które są ze sobą nierozłączne. Pamięć transmituje czasami pewien sekret, przeważnie wspólny i podzielany wbrew sobie, konstytuujący głęboko prawdziwy akt reprezentacji tożsamościowej, gdy nieobecność nakłada się na terażniejszość, produkując efekt *déjà vu* i dopasowując przeszłość do terażniejszości na wzór rosyjskich matryoszek. To zapomnienie zawiera materialność/historyczność podwójnego dziedziczenia: bycia niewolnikiem w przeszłości i zapomnienia tego faktu. Oba trzymane są w ukryciu, gdy jednak odsłania się jedno z nich, działa też i drugie. Takie zaktualizowane zapomnienie „ekspłduje” jak fajerwerki, uwalniając inne zapomnienia, które zawierają się jedne w drugich i nakładają się na siebie jako dziedzictwo o wielu obliczach. Tak pracuje *anamnesis*.

Dziedzictwo handlu niewolnikami i niewolnictwo prowadzi do pewnej specyficznej pracy pamięci (i w konsekwencji również jej miejsc pamięci) będącej splotem pamięci i zapomnienia, a nade wszystko oskarżycielskiej i bolesnej pamięci tego zapomnienia. Piszę o pewnej specyficznej pracy pamięci, ponieważ wynika ona głównie z czasu i kondycji samego zapomnienia. Praca pamięci ofiar Holocaustu – sprzeczny z logiką model współczesnego przemysłu pamięciowego (paradoksalny, ponieważ został zbudowany jako pojedyncze wydarzenie<sup>343</sup>) – włącza również zapomnienie jako część pamięci ocalonych i ich potomków, a także pamięci państwa Izrael, która została spatrymonializowana jako jego dziedzictwo. W tym przypadku niewolnictwo, czas jego zapominania i siła odmowy/zatarcia, utrwalone przez następne po-

<sup>342</sup> Dla Stanów Zjednoczonych zob. Gwendolyn Audrey Foster, *Class Passing. Social Mobility in Film and Popular Culture*, Southern Illinois Press, Chicago 2005.

<sup>343</sup> Zob. Nicole Lapierre, *Le cadre référentiel de la Shoah*, „*Ethnologie Française*” 2007/(37)/3: *Mémoires plurielles, mémoires en conflit*, s. 475-482.

kolenia, krystalizowało zapomnienie dziedzictwa zewnętrznego wykluczenia i wewnętrznego wycofania. Kultura popularna, włączając religijną, przez długi czas oferowała bezpieczny grunt, na którym praca pamięci i zapomnienia sprzęgały się z tożsamością. Bardziej niż kiedykolwiek, każda inna zbiorowa praca pamięci i zapomnienia (poruszona przez cichą pamięć zapomnienia – patrymonializacja) znalazła się w centrum pracy pamięci handlu niewolnikami i niewolnictwa. Będąca nośnikiem tego dziedzictwa stygmatyzacja rasowa uczyniła je, poprzez nadanie mu obywatelstwa, „widzialnym”<sup>344</sup>, a to dlatego, że było ono „organiczne” i „naturalne”. W ten sposób społecznie produkowane urasowanie jako dziedzictwo niewolnictwa przyniosło zapomnienie jego historii i dało rozgrzeszenie występującym na jego scenie aktorom. Zamiast artefaktu powstałego w wyniku dobrowolnych działań ludzkich pojawiło się zapominanie własnej historii, a handel niewolnikami stał się demonstracją nierówności biologicznej i nierówności przeznaczenia (przekleństwo Chama), obu „naturalnych”. Ta „naturalizacja” dziedzictwa niewolnictwa nie byłaby możliwa, gdyby nie zapomnienie historii. Oto dlaczego pamięć handlu niewolnikami i niewolnictwa organizuje się wokół zapomnienia – prawdziwej czarnej dziury, która wchłonęła przeszłość [jej pamięć i pamięć zapomnienia].

## Wielość pamięci i zapominania

Wskazanie na centralną rolę pracy zapomnienia pozwala zaproponować periodyzację i przestrzenne rozmieszczenie pracy pamięci, wskazać, gdzie i kiedy rozciąga się władza zapomnienia.

Na początek trzeba rozróżnić kilka przestrzeni, które się na siebie nakładają, ujawniając rolę społecznych ram pamięci (zwłaszcza ram religijnych) w ich wyodrębnianiu. Najbardziej znaną spośród tych przestrzeni jest Czarny Atlantyk (Atlantyk Północny), a dalej Atlantyk Południowy, Karaiby, wyspy Oceanu Indyjskiego (Mauritius, Reunion, Madagaskar) — gdzie pamięć niewolnictwa [re]konstruuje się w opozycji do czasowej pracy kontraktowej *l'engagisme*<sup>345</sup> — i w przestrzeni muzułmańskiej (a to dlatego, że bycie niewolnikiem oznaczało bycie bardziej niewiernym aniżeli czarnym, podczas gdy po-

---

<sup>344</sup> Raz jeszcze podkreślam, że ta specyfika jest względna, w znacznym stopniu przeniesiona dzięki instytucjonalizacji segregacji rasowej. Przypomnijmy, że w Europie Centralnej i Wschodniej marginalizacja chłopów, potomków chłopów pańszczyźnianych, Żydów i także Romów również doprowadziła do zracjonalizowania rzekomego typu fizyczności ich poprzedników. To były ewidentnie inne wybiegi naturalizacji historycznego dziedzictwa stygmatyzujące między innymi ze względu na sposób mówienia, maniery etc.

<sup>345</sup> *Engagisme* – forma pracy zarobkowej pracowników będących rdzennymi mieszkańcami kolonii (dawnych niewolników) lub imigrantów pochodzących głównie z Afryki, Indii lub Azji. Por. M. Solarska w wyjaśnieniach do tekstu poprzedzającego.

tomek czarnego niewolnika, a nawet on sam po nawróceniu, mógł wyznać Allaha). Na tym poziomie lokuje się reszta kontynentu afrykańskiego, co nie oznacza, że tak wyróżnione przestrzenie wyczerpują różnice wewnętrzne, jakie zachodzą w pracy pamięci i zapomnienia. Charakterystyczny dla Afryki jest brak naturalizacji (uznania dla) stygmatyzacji, która tkwi głęboko w świadomości społecznej i określa społeczny i polityczny charakter pracy pamięci ze względu na niewolnictwo jako dziedzictwo kolektywne i indywidualne.

Wielokrotne nakładanie się i tzw. efekt teleskopowy zachodzące między pamięcią bycia skolonizowanym (zwłaszcza prawo obywatelskie w systemie francuskim i status miejscowych skolonizowanych przez Belgów) i bycia przedmiotem handlu niewolnikami<sup>346</sup>, przenika do przestrzeni publicznej wraz z pamięciami niewolnictwa (a właściwie niewolnictw), wobec różnic społecznych, które powstają wewnątrz (arystokracja wojskowa, niewolnicy etc.). Całkiem niedawna patrymonializacja pamięci handlu niewolnikami, zwłaszcza wzdłuż wybrzeża Atlantyku, ponownie połączyła kontynent i przestrzenie atlantyckie, zmieniając ten obraz.

Periodyzacja historyczna pozwala na podkreślenie transformacji ram społecznych i ich wpływu na pracę pamięci i zapomnienia. Zniesienie niewolnictwa, podobnie jak niepodległość Haiti, zbyt długo lekceważone przez historyków, stanowią pierwszą reprezentację tego, co stało się przeszłością. Następnie przez co najmniej pół wieku – między końcem kampanii antykonkijskiej i niepodległością afrykańską (dokładnie są to dwie wojny światowe i okres międzywojenny) – pamięć przyjęła formę zapomnienia<sup>347</sup>. Od tego czasu transnarodowy proces uznania, reparacji i pełny dostęp do praw obywatelskich zakreśla kontury ramy powrotu pamięci, która budzi zapomnienie. Proces ten jest powolny, rozwijający się przez kilka dziesięcioleci, poczynając od walki o prawa obywatelskie w USA, poprzez niesławę pamięci, że było się niewolnikiem (na co odpowiedzią jest „*black is beautiful*”), aż po stygmatyzację dawnych właścicieli i handlarzy niewolników. W tym czasie pamięć Holocaustu jest wywołana tyleż jako model uznania zbrodni przez społeczeństwo jej sprawców<sup>348</sup>, co także jako świadectwo rewaloryzacji toż-

---

<sup>346</sup> Artykulacja tych interferencji między pamięcią bycia niewolnikiem i bycia skolonizowanym inaczej działa na Karaibach i na Oceanie Indyjskim, między innymi ze względu na to, że niedysiejsi właściciele stali się tam osadnikami, podczas gdy w Afryce stali się oni częścią tych samych społeczności co niewolnicy, a handlarze zamienili się w osadników.

<sup>347</sup> Jest charakterystyczne, że ogromna dokumentacja pamięci niewolnictwa, tak oralna (dzieje przodków niewolników), jak i fotograficzna oraz malarska, zebrana lub wykonana w Stanach Zjednoczonych podczas Wielkiego Kryzysu i keynesowskiej interwencji państwa w celu wsparcia konsumpcji – musiała czekać do lat 60. i 70. XX wieku, aby przebić się do sfery publicznej. W Brazylii słowem-kluczem jest utopia czy raczej zasłona dymna, jaką była „demokracja rasowa”.

<sup>348</sup> Zob. Daniel Levy, Natan Sznaider, *Memory Unbound. The Holocaust and the Formation of Cosmopolitan Memory*, „European Journal of Social Theory” 2002/(5)/1, s. 87-106.



samości, ofiar i ich następców wymagających zadośćuczynienia moralnego i materialnego.

Oprócz periodyzacji, którą badania historyczne wniosły do pracy pamięci, ważna jest też bliższa identyfikacja kilku specyficznych orientacji periodyzacji pracy pamięci. Najbardziej współczesna z nich (i najbardziej istotna dla analizy pracy pamięci, ponieważ nadal działa) odnosi się do rewaloryzacji pracy w rozumieniu pracy opłacanej przez kogoś innego. Do czasu gdy doświadczenie niewolnictwa czyniło z człowieka towar, fakt, że na początku epoki industrialnej stał się on siłą roboczą krążącą na rynku, był postrzegany jako metamorfoza niewolnictwa, gdy nieważne było, czy właściciel posiadał człowieka, czy kapitał. Abolicja niewolnictwa nie pozostawiała innych możliwości przetrwania jak sprzedaż siebie jako siły roboczej komuś innemu; to było doświadczone i jest rozpamiętywane jako niewolnictwo. A zatem kolonizacja jest rozpamiętywana jako pewien sposób utrwalania niegdysiejszego niewolnictwa.

Od niedawna reprezentacja pracy ulega zmianie. Korzystanie z praw obywatelskich uwzględnia również wymóg równości w zakresie dostępu do rynku i warunków pracy. Otrzymanie pracy zgodnej z kwalifikacjami jest jednym z testów pełni obywatelstwa. Jednocześnie pamięć, że się było niewolnikiem, przestaje być nośnikiem niesławy, a nawet stała się źródłem uznania dla kapitału społecznego, kulturowego i politycznego. Nie sposób jest separować (re)waloryzację pamięci niewolnictwa od rewindykacji zadośćuczynienia w sensie ekonomicznym, moralnym i politycznym. Trochę dlatego, że w społeczeństwach konsumpcyjnych respekt jest coraz mniej kwestią honoru i coraz bardziej efektem udziału w rynku dóbr i usług. Praca wiąże się z respektem o tyle, o ile umożliwia jednostce zajęcie określonego miejsca w przestrzeni publicznej, gdzie ów respekt negocjuje się na polu konsumpcji. Tylko jeden przykład, w Brazylii w ramach obywatelskiego performansu o podłożu religijnym pojawia się symboliczny statek handlarza niewolników, ma miejsce waloryzacja nowej tożsamości czarnego uwolnionego od ideologii „demokracji rasowej”. Jednak miejsce pamięci, które ustanawia taki statek wyrysowany na powierzchni ziemi, jest w istocie „własną”<sup>349</sup> strategią rewindykacji pełnego obywatelstwa, łącznie z uznaniem udziału dotychczasowej pracy w zbiorowym bogactwie i wymogiem równości na rynku pracy. W centralnej Afryce generacja postniepodległościowa krytykuje poprzedników za to, że wykonując dobrze swoją pracę w czasach kolonialnych, skonsumowali jej rezultaty, nic nie zostawiając dzieciom. Głęboka przepaść między generacjami, zwłaszcza w społecznościach miejskich, wyraża się w tym, że pamięć kolonizacji ma tam tę samą rangę co pamięć pracy<sup>350</sup>.

<sup>349</sup> Termin ten zaczerpnąłem od Michela de Certeau; oznacza on również miejsce, którego kontrola jest warunkiem przejścia od taktyki do strategii.

<sup>350</sup> *Le travail hier et aujourd'hui. Mémoires de Lubumbashi*, [red.] Donatien Dibwe dia Mwembu, Bogumił Jewsiewicki, L'Harmattan, Paris 2004.

W obliczu historii, która nie była zarezerwowana dla niewolników i ich spadkobierców, a dobra były własnością osób trzecich, w najlepszym razie obcego, związki między zapomnieniem i ich pamięcią musiały zostać zerwane wobec rekompozycji przeszłości, poczynając od ich doświadczeń. Praca pamięci jest więc niezbędna, aby „rozpoznać je jako ich przeszłość i dziedzictwo”, tak aby nigdy więcej nie działali „bez pamięci i bez wiary, ludzie swoich czasów”<sup>351</sup>.

Z języka francuskiego przełożyła Izabela Skórzyńska

---

<sup>351</sup> Michèle Baussant, *Penser les mémoires*, „Ethnologie Française” 2007/(37)/3: *Mémoires plurielles, mémoires en conflit*, s. 394. Przywołany cytat pochodzi od Alberta Camus, *Le premier homme*, Gallimard, Paris 1994. Jest to również okazja, aby przywołać kolokwium zorganizowane przez Chaire de recherche du Canada, którego byłem profesorem tytularnym; wystąpienia zostały opublikowane pod redakcją Michèle Baussant, *Du vrai au juste*, Presses de l’Université Laval, Québec 2005.



## Pamięć historyczna i reprezentacje nowych narodów w Afryce

*O wiele gorzej jest żyć bez przeszłości niż bez przyszłości*<sup>352</sup>.

Elie Wiesel

*Jeśli czekałeś 300 lat na oddanie głosu,  
czymże jest jeszcze pięć godzin stania w deszczu!*<sup>353</sup>

afrykański wyborca, „Cape Times” 1994

### Wprowadzenie

Niniejsze rozważania nad relacją pamięci i historii w afrykańskiej przestrzeni publicznej rozpoczną od krótkiej refleksji na temat stosunku pomiędzy dyskursem o przeszłości oraz międzynarodowym kontekstem politycznym, gdzie dokonuje się rekonfiguracja reprezentacji państwa i narodu<sup>354</sup>. Jeśli weźmie się pod uwagę rolę konstruktów konsensualnej polityki (działanie obywateli), które naród francuski realizował od czasu Rewolucji, to teksty Nory należałoby rozważać w taki sam sposób jak teksty Renana: każda jednostka egzystuje w sferze pamięci narodowego sentymentu danego czasu<sup>355</sup>. Przykład Francji pozwala również odnaleźć źródła idei politycznego samostanowienia, które wywodzi swą treść z nowoczesności i dyskursu antykolonialnego. W literaturze przedmiotu jest to kanoniczny przypadek przeciwstawienia niemieckiego i francuskiego modelu państwa, przy czym oba modele stanowią raczej typy idealne niż rzeczywistość historyczną. Pozwolę sobie podkreślić różnicę między dwiema konstrukcjami narodu: nacechowaną historyczną ciągłością oraz przekraczającą własne nieciągłości. Rozróżnienie to

---

<sup>352</sup> Cytat ten otwiera książkę: Hermann Giliomee, *The Afrikaners. Biography of a People*, Virginia University Press, Charlottesville 2003.

<sup>353</sup> „Cape Times”, 28 kwietnia 1994.

<sup>354</sup> Przypisuję tytułowemu terminowi „reprezentacja” dwa znaczenia: 1. ustanawiać kogoś w zamian; 2. uobecniać nieobecne w teraźniejszości. Zob. Paul Ricoeur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, dz. cyt.

<sup>355</sup> Pierre Nora w *Les lieux de mémoire*, 1, [red.] tenże, Gallimard, Paris 1997, s. 257, pisze: „wielka skuteczność tradycyjnego nacjonalizmu [...] daleka jest od wyczerpania narodowych sentymentów, przeciwnie żywiołowo je wzmacnia” [tłum. I.S.].

stanowi coś więcej niż tylko przeciwstawienie prawa ziemi i prawa krwi, albowiem umożliwia użycie typów idealnych Francji i Niemiec w refleksji nad niedawnym wykorzystaniem pamięci historycznej w rekonfiguracji narodu. W nowym kontekście międzynarodowym mediatyzacja w sferze publicznej powołuje się bowiem na „nowe” przedstawienia narodu.

Od połowy XIX wieku i przez cały wiek XX transformacje systemu międzynarodowego warunkowały legitymizację suwerenności, przez co wpływały na subtelną równowagę polityczną pomiędzy obywatelami i kontrolą ze strony władzy<sup>356</sup>. Za sprawą pewnych historycznych powodów przypisywanych roli chrześcijaństwa narracja historyczna długo służyła jako sposób przedstawienia relacji obywateli w stosunku do przeszłości i narodu. Wraz z końcem XX wieku kryzys narracji oznaczał wyczerpanie formy publicznej reprezentacji, choć bez rzeczywistego zakwestionowania twierdzenia o suwerenności narodu. Prorocy postmodernizmu wzięli zmianę w formie i skali tych procesów jako kryzys treści. Wielka Narracja została wyczerpana jako forma publicznej legitymizacji suwerenności, niemniej jednak w przestrzeni prywatnej ma się ona lepiej niż kiedykolwiek; stała się niejako środowiskiem naturalnym dla politycznej inscenizacji niepaństwowych podmiotów, takich jak wspólnota. Narracja podlega „demokratyzacji”, dlatego też różne opowieści wędrują w poszukiwaniu audytorium. Wraz z zestawieniem stosunku do przeszłości w postawie historyka z osobistą pamięcią indywidualną autorytet pierwszego upada, przez co nie wpływa już ani na narrację legitymizującą władzę, ani na narratorów; odtąd podmiot jest obecny jako świadek jego lub jej doświadczenia.

Jak podkreśla François Hartog<sup>357</sup>, w zachodniej tradycji historyk dystansuje się od świadków. Oddzielenie to uzasadnia pracę historyczną i stanowi podstawę dla historycznego krytycyzmu. Historyk wydobywa informacje „historyczne” ze śladów (jak np. opowieści świadków), określa porządek informacji, który analizuje i poddaje krytyce. Następnie poprzez zmianę optyki historyk konstruuje narrację, której prawdziwym tematem jest historia (opowiadanie w imieniu narodu), nie zaś już same historyczne podmioty. Świadek dokonuje cudu pamięci i uobecnia doświadczenie, które choć jest przeszłe, ukazuje swoją realność jako przeciwstawną wirtualnej rzeczywistości medium.

Wraz z końcem XX wieku zauważa się, iż moment postmodernizmu nie oznaczał bezpośrednio kryzysu autorytetu narracji, ponieważ był on raczej pewną jego mutacją. Sferę publiczną zmieniło przeniesienie władzy z narratora na arbitra rozpowszechnianych narracji. Narracja świadka pojawiła się, z nim mógł on zapanować nad zasięgiem swojego „głosu” i dostępem do audy-

<sup>356</sup> Pojawienie się wraz z końcem XX wieku „trzeciej siły”, początkowo tworzonej przez liczne organizacje wewnątrz stowarzyszeń międzynarodowych, a następnie przez organizacje pozarządowe, stanowi doskonały przykład globalnego imperializmu obrotu informacją oraz kulturą wolnego czasu.

<sup>357</sup> François Hartog określa go rewolucyjnym. Zob. tegoż, *Régimes d'historicité*, dz. cyt.

torium. Stąd też media w dużej mierze odpowiadają za transformację sposobu rozpowszechniania informacji. Klerkowie wykładający Historię z wywyższonej katedry utracili władzę określającą ważność odniesienia do czasu na rzecz potęgi audiowizualności, która kontroluje zakres tego, co w sferze publicznej jest mówione, słyszane czy widziane. Mimo że świadkowie wydawali się być bardziej wiarygodni niż historycy, medium nowego dyskursu audiowizualnego pozostawiało narrację jedynie pozornie nietkniętą. Świadkowie, podobnie jak historyk, również opowiadali to, co „rzeczywiście” się wydarzyło, tyle że z innych powodów. Historyk reprezentuje państwo-naród, świadek zaś zajmuje stanowisko istoty ludzkiej „bez cech szczególnych” i wprowadza do teraźniejszości naród jako wspólnotę. Chociaż ludzki świadek nie specjalizuje się w wiedzy na temat istoty ludzkiej, to jednak mówi prawdę potwierdzoną autentycznością własnego doświadczenia. Nawet gdy świadek kłamie, jego słowa pozostają autentyczne, ponieważ opisują doświadczenie. Zamknięcie się na słowa świadka jest równoznaczne z wyniesieniem kogoś ponad ludzkość i uczynieniem go odpowiedzialnym za dyskryminację grupy, którą reprezentuje świadek. Dlatego też nowoczesna sztuka projektuje pojęcie autentyczności, aby uchronić się przed arbitrażem sądu estetycznego. W pojęciu autentyczności substancjalizuje się percepcję świadka i jego narrację.

Rozszerzanie się audytorium i ukonstytuowanie się bezpaństwowych podmiotów politycznych zostało przeprowadzone na gruncie uznania uniwersalności praw człowieka oraz nieaplikowalności praw stanowionych w zakresie zbrodni. Jako istota ludzka bez cech szczególnych świadek reprezentuje wspólnotę. Rigoberta Menchu stanowi prawdopodobnie pierwszy przypadek, gdy świadek-kobieta został powszechnie uznany za reprezentanta, który zapewnił swojej wspólnocie obecność w świecie (mimo jej marginalizacji w przestrzeni i czasie), utrzymując własne doświadczenia dzięki mandatowi wspólnoty. Rozważania Pierre'a Nory w *Les lieux de mémoire*<sup>358</sup> poświęcone pojęciu pokolenia rozumianego jako wspólnota doświadczeń i pamięci umożliwiają również analizę innych wspólnot, jak np. przeznaczenie, duch, przeszłe cierpienie, aktualna dyskryminacja etc. Zbiorowości posiadają swoich rzeczników, którzy zostali upoważnieni do roli świadków dzięki wspólnemu doświadczeniu i pamięci lub za sprawą pogwałcenia praw poprzednich pokoleń. Zadaniem rzeczników wspólnoty jest odzyskanie praw politycznych, które muszą zostać utrzymane dla przywrócenia uznania, reparacji i restytucji utraconych dóbr<sup>359</sup>.

Uważam, że negocjacje polityczne (łącznie z uciekaniem się do przemocy), które miały miejsce na kontynencie afrykańskim, należy odczytywać na tle tych przemian. Na arenie międzynarodowej legitymizacja podmiotu opiera się na formach upoważnienia, które legitymizują ciągłość bądź nieciągłość

<sup>358</sup> *Les lieux de mémoire*, 2, dz. cyt., s. 2975-3015.

<sup>359</sup> Achille Mbembe, *Essai sur le politique en tant que forme de la dépense*, „Cahiers d'Études Africaines” 2004/1-2 (173-174): *Réparations, restitutions, réconciliations entre Afriques, Europe et Amériques*, s. 173-174.

środków dla jego własnej emergencji. W naszej epoce, bardziej postrewolucyjnej niż postmodernistycznej, legitymizacja ciągłości wydaje się być bardziej preferowana. Strategie i argumenty legitymizujące reprezentacje podmiotu są wypracowywane i wzmacniane w odniesieniu do sceny polityczno-medialnej. W innych epokach liczyła się natomiast jedynie reprezentacja polityczna, tj. aktualna mediatyzacja, która wartościuje efekt autentyczności, jak również obecność nieobecnych oddalonych w przestrzeni lub czasie.

W niniejszym tekście podejmę problem podmiotowości w Afryce wraz z *résumé* mojej wymiany poglądów między mną i Achille Mbembe<sup>360</sup> dotyczącej reprezentacji siebie w dyskursie afrykańskim. W ramach tradycji kartezjańskiej twierdzi się, iż każda istota ludzka jest naturalnie zdolna do tego, aby wyrażać swoją tożsamość. Jak stwierdza Descartes, każdy człowiek jest zdolny do osiągnięcia Prawdy bez potrzeby odwoływania się do autorytetu. Lecz idąc tą drogą, wpadamy w pułapkę: aby dojść do Prawdy, należy zastosować metodę. Mbembe sugeruje, że metodą wyrażenia tożsamości jest narracja. Czy wobec tego jest możliwe, aby opowiadać siebie bez zawładnięcia czasem? Deleuze, którego cytuje Mbembe, określa czas jako klucz do znaczenia subiektywności: nie można myśleć i działać jako podmiot bez opanowania czasu pojętego jako wymiar jego/jej doświadczenia. Ostatecznie tradycja bliskowschodnich religii monoteistycznych opanowuje tożsamość podmiotu, która odnosi się do czasu narracji, a narrację odsyła do Księgi dopuszczającej konwersję. Podmiotowość rozpoznana *explicite* przez podmiot jest mu *implicit*e zabrana przez narrację, gdyż w przeciwnym wypadku podmiot musiałby wyjść poza czas narracji i historii. Aby rozpoznać absolutną suwerenność Łaski, podmiot transformuje czas do momentów jej dyskretnych manifestacji. W ten sposób przywilej boskiej władzy zanika, natomiast przeszłość jako czas (trwanie) staje się otwarta i zawieszona, czekając na zewnętrzną interwencję. Łaska jest natychmiastowa i nadchodzi momentalnie, spajając razem dwie strony terażniejszości: oczekiwanie na Łaskę przed jej manifestacją oraz Drugie Nadejście. Prezentystyczna koncepcja czasu stała się dziś w Afryce szeroko rozpowszechniona za sprawą praktyk chrześcijańskich, które inspirowały się doktryną Kościoła zielonoświątkowego. Owa praktyka utrzymuje indywidualizm podmiotu „twarzą w twarz” z Bogiem, przez co dewaluuje kumulatywność czasu i znosi przywilej boskiej uprzedniości, zmieniając konwersję w osobisty wybór.

Tożsamość jako relacja wobec innego, formułowana raczej w terminach współobecności niż rozwoju, definiuje moment „postmodernizmu”. Lecz czy tożsamość, która organizowana jest raczej w kategoriach przestrzennych niż czasowych, wyrażana jest narracyjnie czy też, jak mógłby powiedzieć Foucault, dzięki performatywnej trans-akcji? W miejscu, gdzie pamięć jest właściwie zaangażowana (*propre*), podmiot czyni elementy doświadcze-

---

<sup>360</sup> Bogumił Jewsiewicki, *The Subject in Africa*, dz. cyt., s. 593-598. Także tegoż oraz Achille Mbembe, *African Modes of Self-Writing*, „Public Culture” 2002/(14)/1, s. 239-273.

nia współczesnymi, oświecając w ten sposób terażniejszość i nadając pojęciu sfery pamięci jego trwałość.

Dekonstruując koncepcje afrykańskiej podmiotowości, Mbembe rozpoczyna od identyfikacji trzech form refleksyjności w tradycji zachodniej: 1. pamięć uznająca; 2. ascetyczna medytacja, poznanie samego siebie, etyka prawdy; 3. kartezjańska metoda badania pewności. W ten sposób autor odsłania koncepcje afrykańskiej podmiotowości, której treść wypracowywana jest na gruncie ciągłej niedoli niewolników, kolonizacji i apartheidu. Według Mbembe podmiotowość w Afryce nie zakłada z góry bycia ofiarą tych niesprawiedliwości, jak również nie nakłada na podmiot specjalnej misji czy tożsamości definiowanej przez historię narzucającą obowiązek pojednania. Afrykańska podmiotowość nie jest ani kolektywnym przeznaczeniem wytworzonym przez historię, ani – tym bardziej – przez „rasę”. Tożsamość podmiotu jest rozwinięta w doświadczeniu i reprezentacji terażniejszości: pamięć jako bilans doświadczenia oświeca terażniejszość na drodze *praemeditatio malorum*<sup>361</sup>.

Stąd też jest nieprawdopodobne, aby pamięć mogła dokonać cudu zniszczenia czasu w celu wskrzeszenia utraconej prawdy. Anachronizm oferuje pamięci przestrzeń, gdzie dochodzi do konfrontacji przeszłego i terażniejszego doświadczenia; oba jednak pozostają aktualne. Utracona, a następnie odzyskana prawda – na temat autentyczności Mobutu, wielkości dawnej Afryki etc. – nie wie nic o tym, że musi poddać się medytacji władzy i autonomiczności podmiotu. Natomiast doświadczenie ostatniego wieku pokazało, że rządzący – kimkolwiek by nie był – skończył ze swoim wyznaniem własnego misjonarstwa. Dziś już wiemy, że nie-ujarzmienie jest wszystkim, co pozostaje dla podmiotu.

Dla Mbembe nie-ujarzmienie jest częścią składającą się na własność (*propre*) afrykańskiego podmiotu. Szczególna przestrzeń nie pozwala jednak na żadną strategię. Nie-ujarzmienie pomaga podmiotowi bronić się, uciekać przed strategicznymi działaniami innego, a nawet starać się, żeby został nawrócony. Czy to było powodem niepowodzenia postkolonialnej niepodległości rozumianej jako nowy porządek społeczny? Po zrzuceniu kolonialnego jarzma, nie-ujarzmienie jako podmiotowy sposób bycia nie odnalazło się w nowym porządku, dlatego mogło ukazać jedynie jego porażkę.

Pragnienie doświadczenia (czy wręcz prześcignięcia) Zachodu w „nowoczesności” dostarcza afrykańskiemu podmiotowi szczególnej siły dla poszukiwań „sprawiedliwej” relacji wobec historii, która jest podstawą dla osobistej autentyczności podmiotu. Proponuję zbadać pod tym kątem dwa przypadki doświadczenia zbiorowej negocjacji w ramach międzynarodowego procesu uznania siebie, w którym uprawomocniano podmiotowość polityczną. Przewaga Praw Człowieka oraz ahistoryczność, która nie pozwalała na aplikację do praw stanowionych, zapewnia bardzo szerokie audytorium dla do-

<sup>361</sup> Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-82*, Gallimard, Paris 2001.



świadczeń ofiar międzynarodowego systemu niewolnictwa, kolonizacji, neokolonializmu etc. Jednakże autentyczność doświadczenia, które przynosi świadek do terażniejszości, nawołuje do ukazania ciągłości, aby móc sobie rościć odszkodowanie za krzywdy zadane przez szereg pokoleń. W obu poniższych przypadkach zbadam pokrótce miejskie społeczności w Afryce, które z jednej strony uważają siebie za nowoczesne, z drugiej zaś za głęboko chrześcijańskie, wyrażające własną religijność w odrzuceniu pasywnego odbioru ewangelii Chrystusa, jak również w gotowości do jej aktywnego upowszechniania. Pamięć historyczna – narracja o cierpieniu wspólnoty – stała się własnością (*propre* w znaczeniu M. de Certeau<sup>362</sup>) nowego narodu.

## Kongo. Historyczna pamięć o zbawieniu jako narracja narodu

Pierwszy przypadek wywodzę z miejskiej kultury uprzemysłowionego regionu Katanga, choć przykład ten reprezentuje sposób konstruowania odniesienia do przeszłości całej Afryki Środkowej, a mówiąc dokładniej, do jej miejskich rejonów pozostających pod wpływem tradycji chrześcijańskiej. Niniejsze rozważania opierają się na pracach popularnego malarza z Lubumbashi, które stanowią unikalną syntezę kongijskich ikon pamięci. Struktura pamięci historycznej została w nich zanurzona wedle porządku czasu narracji historycznej. Narracja wzmacnia wartość przeszłości i ustanawia początek dla ujawniającego się rozwoju historycznego. Figura niewolnika zrywającego swoje łańcuchy stanowi egzystencjalną aktualizację przeszłego doświadczenia (niewolnictwa, kolonizacji, epoki postkolonialnej etc.) wraz z obietnicą przyszłości. Ponieważ myślenie zyskuje odniesienie biblijne, niewolnik staje się postacią szukającą wolności w boskim sądzie nad światem umożliwiającym zbawienie. Świadek zostaje zatem wyniesiony do roli proroka<sup>363</sup>.

Na obrazie istotny jest zarówno sam podpis, jak i układ tekstu. W państwach rzymskokatolickich Biblia była rzadko dostępna dla wierzących bez pośrednictwa kapłanów. Czytanie i pisanie, w szczególności po francusku, otworzyło przestrzeń nowoczesności jako przeciwstawną do tradycyjnej przestrzeni wioski. Wypowiedź w języku francuskim oznacza nie tylko wyzwolenie się z „tradycji”, ale również podjęcie się roli odkupiciela i przywódcy-misjonarza. Francuski zapis identyfikujący autora z Mojżeszem odnosi się zarówno do Biblii, jak i do zasad Deklaracji Praw Człowieka. Wyrażenie „Je ne suis pas un homme libre” kładzie najpierw akcent na orzeczenie podmiotu, jakim jest wolny człowiek, „homme libre”, następnie zaś na podmiot zda-

<sup>362</sup> Michel de Certeau, *L'invention du quotidien. Les arts de faire*, Gallimard, Paris 1990 (nowe wydanie).

<sup>363</sup> Bogumił Jewsiewicki, *A Commemoration of the South African War of 1899-1902*. Niepublikowany artykuł prezentowany podczas konferencji „Historical Memory. Dealing with the Past, Reaching for the Future”, Essen, 2-4 czerwca 2003.

nia, czyli „Je suis”. Negacja wydaje się namysłem człowieka, jak gdyby wolność nie należała do niego i została nałożona zewnątrz. Sytuowanie siebie przed swoim ludem jest aktem męstwa i wyzwaniem, któremu przeciwstawiają się zazdrość innych oraz siła „tradycji”. Tylko silna protekcja ze strony nadnaturalnych sił pozwala na ochronę człowieka w tej samotnej walce. Odniesienia do wygnania z Egiptu i dominacji języka francuskiego pokazują, że podmiotem stał się człowiek, który został osamotniony i oddzielony od swojej wioski, przez co utracił ochronę. Figura osamotnionego przywódcy Konga pojawia się w przypadku Leopolda II (króla Belgii i suwerena Wolnego Państwa Konga), Mobutu czy Laurenta Désirégo Kabili.

Niewątpliwie figura świadka zrywającego łańcuchy ożywia pamięć społeczną i uobecnia kolektywne doświadczenie wypraw łupieżczych podejmowanych przez łowców niewolników od końca XIX wieku. Używane ciągle w latach 60. kolonialne podręczniki szkolne usilnie przypominają, że niewolnictwo określało kondycję narodu kongijskiego jeszcze przed jego wyzwoleniem za sprawą kolonialnej interwencji. Mimo to praca nałożona przez kolonizatorów długo była jeszcze doświadczana jako nowy rodzaj niewolnictwa. W istocie ludność Konga pod rządami Mobutu odczuwała warunki swojej egzystencji jako powrót do stanu niewoli.

Mężczyzna w podkoszulce (nazywanej w belgijskim francuskim *singlet*) reprezentuje przeciętnego Kongijczyka. Przedstawiona postać jest świadkiem reprezentującym swój lud; podobnie przedstawiany był Lumumba, który również był portretowany w takim ubraniu jako upolityczniony Chrystus umierający za zbawienie swojego ludu. Postać świadka uobecnia przeszłość w terażniejszości, dlatego pozwala wyrwać pamięć milczeniu. Grupa mieszkańców wioski namalowana po prawej stronie obrazu kładzie akcent na wspólną pamięć w formie performatywnej. Wygląda to tak, jak gdyby ludzie przysłuchiwali się opowieściom i wtrącali coś do opowiadanych historii. Doświadczenie Łamiącego Łańcuchy jest wciąż obecne, nawet jeśli dla niego samego akt ten uzmysławia przede wszystkim przeszłe wydarzenia związane z niewolą. Uobecnianie przeszłości nie posiada jednak nostalgicznych intencji. Doświadczenie staje się aktualne, ponieważ oświeca terażniejszość w taki sposób, iż zapobiega powrotowi widm z przeszłości. Tło obrazu stanowi romantyczne wyobrażenie wiejskiego życia. Gdy spojrzymy na obraz przez pryzmat ikony pamięci *Colonie belge*<sup>364</sup>, uświadamiamy sobie pewną skłonność do przyjmowania tego rodzaju perspektywy. Usytuowanie Łamiącego Łańcuchy w środku obrazu i jego postawa pokazują, iż figura Mojżesza zawiera trzy motywy centralne dla *Colonie belge*: Kongijczyk karany chłostą, karzący żołnierz i biały człowiek w mundurze patrzący z uznaniem na tę scenę. Mieszkańcy wioski zebrali się, aby słuchać przywódcy-świadka, a także przypominać kobietom z *Colonie belge*, kto reprezentuje cierpienie i smutek społeczeństwa poddanego (post)kolonialnej niewoli.

<sup>364</sup>Tenże, *Mami wata. La peinture urbaine au Congo*, dz. cyt.



Obraz został wykonany w szczytowym okresie panowania Mobutu. W następnych dekadach praca pamięci<sup>365</sup> i zapomnienia były w Kongu szczególnie intensywne, przez co społeczne i polityczne znaczenie przeszłości zostało zakwestionowane; podważanie tego znaczenia wzmacniane było przez skutki ogólnego zerwania z kolonialną przeszłością, która nadawała sens polityce i legitymizowała władzę. Ideologia konstruująca przyszłość w państwie dobiegła swego kresu, dzięki czemu zakończyła się państwowa legitymizacja podwójnego pęknięcia postkolonialnego, na które składały się droga do niepodległości i porażka rebelii z lat 60. Pamięć o pierwszym zerwaniu wskazywały obrazy w podręcznikach szkolnych, oskarżając rebeliantów o chęć zastąpienia nowoczesności prekolonialnym „barbarzyństwem”. Drugie zerwanie odnosi się do zdławienia rebelii, które stanowiło fundament dla kapitału politycznego Mobutu. Dla miejscowej ludności trzy dekady jego rządów przeniknięte były obietnicą świetlanej przyszłości, która miała być ludzom bliższa niż kolonizacja czy pamięć o rebelii. Wraz z końcem tego złudzenia, które przewartościowało trzydzieści lat panowania Mobutu, społeczeństwo otworzyło drzwi dla przywódcy rebeliantów Josepha Désirégo Kabila. Po przejściu władzy Kabila zadekretował powrót do 1960 roku, aby odbudować narodową niepodległość zatraconą przez Mobutu. Warto wspomnieć, iż Kabila nigdy nie nawoływał do odnowienia relacji z przeszłością dzięki pamięci o rebeliantach. Nowy przywódca ani nie włączył do sprawowania władzy swoich towarzyszy rebelii, ani nie oparł się na ideach Lumumby, od którego niegdyś domagał się bycia swoim wzorem. Zamiast tego Kabila zaproponował, aby mieszkańcy Konga rozpoczęli swoją historię od momentu, kiedy potoczyła się ona złą drogą: od 30 czerwca 1960 roku – wydarzenia pamiętanego jedynie przez nielicznych Kongijczyków.

W latach 90. transformacja doświadczeń wspólnoty pokoleniowej dobiegła końca<sup>366</sup>. Zdecydowana większość osób nie doświadczyła kolonizacji, stąd też ich wiedza ograniczała się jedynie do opowieści przekazywanych przez członków rodziny. Ciągłość doświadczenia została przerwana, podczas gdy horyzont oczekiwań rozbijał się i rozdrabniał w zderzeniu z nieprzekraczalną terażniejszością (*crise multiforme*, jak mówią Kongijczycy). Pragnienie wyrwania się z terażniejszości reprezentowane było z jednej strony indywidual-

---

<sup>365</sup> Pamięć jest odróżniona od historiografii bądź historii oralnej, zarówno w przypadku domeny, jak i pracy. Z jednej strony pamięć przynosi świadek, który uobecnia doświadczenia z przeszłości, z drugiej zaś historia próbuje ustanowić trwałą prawdę o przeszłości. Anachronizm – główny grzech historyka – znajduje się w samym centrum pamięci, która rozpościera się między polem doświadczeń i horyzontem oczekiwań. Pamięć uobecnia to, co jest nieobecne. Wczorajszy moment przeszłości, który pamięć przywołuje do terażniejszości, może być pominięty przez praktyki upamiętniające bądź też może zostać jutro ponownie zapomniany. Historia jest narracyjna, podczas gdy pamięć jest performatywna, dlatego umożliwia jej to przynoszenie przeszłych momentów do terażniejszości, szczególnie gdy siły społeczne czy polityczne zostają wyrzucone z tradycji lub gdy reżim historyczności zostaje poddany rozkładowi.

<sup>366</sup> Bogumił Jewsiewicki, *Vers une impossible représentation de soi*, dz. cyt., s. 101-114.

nie jako marzenie o emigracji, z drugiej natomiast kolektywnie jako Drugie Nadejście. W obu przypadkach doświadczenie straciło swoją ważność, zaś pamięć została obciążona przez anachronizm z czasów kolonialnych. Wraz z trzecim czy czwartym pokoleniem pamięć społeczna miejskiego Konga nie sięgała zbyt głęboko. Epoka Mobutu, dominacja kolonializmu i lata rebelii reprezentowały dla mieszkańców odrażający okres w dziejach Konga, podczas gdy samowładne panowanie nowoczesności stanowiło horyzont oczekiwań.

Niewolnictwo jest jednym z głównych historycznych miejsc pamięci projektujących ciągłość pomiędzy handlem niewolnikami oraz kolonialnym (a następnie postkolonialnym) ujarzmieniem. Nadejście nowoczesności, które miało wszystkich wyzwolić ze stanu niewolnictwa, stało się syzyfową pracą. Od czasu Lumumby pojawiali się po sobie kolejni następcy Mojżesza: Mobutu pod koniec lat 60., następnie Kabila senior, Tshisekedi etc. Nikt jednak nie był w stanie (i prawdopodobnie nikt nie chciał) podjąć się zadania politycznego Zbawienia autorstwa Lumumby.

## **Republika Południowej Afryki.**

### **Pamięć narodu zagubiona i odzyskana/odszukana w obecności „nowego” narodu**

Nie uważam, aby przeszła rzeczywistość Republiki Południowej Afryki została zdeformowana przez akcentowanie związku pomiędzy rehabilitacją przeszłości a jej reprezentacją w obecności „nowego” narodu. Wola założenia historycznej ciągłości narodu, która wykracza poza politykę apartheidu, zdaje się być teraz ważniejsza niż przywrócenie ofiarom tego, co mogłyby one uzyskać; apartheid nie kwestionował ich praw. Ponieważ reparacja jest głównie polityczna i symboliczna, jej rezultatem będzie powstanie samego narodu wraz z przywróconymi ostatecznie „historycznymi” prawami.

Ujawnia się tutaj anachronizm charakteryzujący światowy ruch reparacyjny. Czy mówimy o indywidualnych prawach ofiar, czy o prawach narodu, prawa te definiowane są „tu i teraz”, dlatego rozwijają się wraz z procesami politycznymi i ekonomicznymi, których skutki należy zanegować bądź też im zadośćuczynić, aby można było pozbawić je siły i wpływu. Jednak nie postulowano ani powrotu do przeszłości, ani nie brano pod uwagę scenariusza ewolucji społeczeństwa, który zawierałby przesłanki wymagające rekompensaty. Nie istnieje nic prócz pamięci, która, gdy tylko zajdzie potrzeba, pozwala wyreżyserować tego rodzaju operacje i ustanowić ciągłość przeciwko aktualnej historii. Świadczenie nie uautentyczniali swojej pamięci w słowach, lecz poprzez cierpienie wypisane na własnym ciele oraz ciałach ich bliskich. Saartjie Baartman jest tutaj niewątpliwie najbardziej uderzającym przykładem reprezentacji pierwszych ofiar państwowej niesprawiedliwości i dyskryminacji kolonializmu, zarówno w aspekcie płciowym, jak i pochodzenia

etnicznego. Repatriacja „znaturalizowanych” szczątków ludzkich z Musée de l’Homme w Paryżu, a następnie czas i miejsce ich pogrzebu wyzwoływały wielki ładunek symboliczny. W historycznym momencie wirtualnego spotkania z prezydentem Thabo Mbeki w sprawie ziemi przodków, który zbiegł się z Dniem Kobiet w RPA, Saartjie Baartman (poprzez swoje szczątki) przestała być jednym z „okazów” nauk przyrodniczych wytwarzanych przez wyzbyty człowieczeństwa system imperialistyczny i jego naukę<sup>367</sup>. Stała się symboliczną figurą matki dla wszystkich mieszkańców Południowej Afryki, którym również ukradziono ich prawo do człowieczeństwa i samodzielnej egzystencji. Przemieszczenie momentu początku historii narodu jest szczególnie uderzające ze względu na naturę symbolicznej repatriacji. Mówiąc w terminologii odziedziczonej po apartheidzie, która jeszcze nie straciła na znaczeniu: Saartjie Baartman – bardziej jako Khoikhoi niż Bantu – stała się wszechogarniającym symbolem matki – zarówno na świecie, jak i we własnym kraju. Standardowa historia Południowej Afryki sytuuje genezę Kolorodów w momencie krzyżowania się ludności Khoikhoi z Europejczykami. Rdzenni mieszkańcy Przylądka Dobrej Nadziei pochodziliby od naszego wspólnego przodka: afrykańskiej Ewy.

Nelson Mandela i Thabo Mbeki, dwaj prezydenci RPA wybrani w demokratycznych wyborach, forsowali kolejno dwa różne podejścia do kwestii zadośćuczynienia krzywdom z przeszłości. Każde z obu podejść wydaje się definiować naturę narodu w odniesieniu do stosunków obywatelskich oraz Państwa. Odkąd obywatele zostali ponownie włączeni do historycznej ciągłości i stanu prawnego za sprawą Komisji Prawdy i Pojednania, Państwo powstałe w 1994 roku musiało stawić czoło prawie półwiecznemu zerwaniu z legitymizacją (również z punktu widzenia Afrykańskiego Kongresu Narodowego)<sup>368</sup>. Komisja Prawdy i Pojednania zmagająca się z ambicjami Mandeli i Tutu, którym zależało na zapewnieniu, iż będzie istnieć tylko jeden naród, dzięki czemu w przyszłości nigdy już nie będzie doświadczone ani zerwanie legitymizacji, ani ciągłości, zaś obywatele będą mogli dzielić nie tylko wspólną teraźniejszość i przyszłość, lecz także przeszłość<sup>369</sup>. Przesłuchując ofiary i sprawców przestępstw epoki apartheidu, popełnionych przez jednostki na jednostkach, które pozwalały innym przejść przez ulicę, przysłuchując się tym jednostkom (a nie funkcjonariuszom czy politykom), a następnie rozpoznając przestępstwa popełnione przeciwko „sąsiadom”, nie zaś przeciw „terrorystom”, usiłowano nie tylko oddać absurdalność osobistej odpo-

<sup>367</sup> Według mojej wiedzy podczas pogrzebu nie sugerowano tutaj bezpośredniego związku, lecz uczczenie tej ofiary nie zasmuciło prezydenta Thabo Mbeki, który zaatakował ustanowiony przez tę samą zachodnią naukę związek między pandemią AIDS i antywirusem HIV.

<sup>368</sup> Przewodniczący Afrykańskiego Kongresu Narodowego, Oliver Tambo, uważał, że Państwo rządzone w ramach polityki apartheidu nie posiada legitymacji prawnej i nie reprezentuje swoich obywateli.

<sup>369</sup> Bogumił Jewsiewicki, *De la vérité de la mémoire à la réconciliation. Comment travaille le souvenir?*, „Le Débat” 2002/122, s. 63-77.

wiedzialności za przeszłość, lecz również za terażniejszość. Świadomość narodowa, wykuta w obliczu wyzwań przeszłości i zetknięcia z fizycznym oraz psychicznym cierpieniem ofiar, pozostawała świadomością historyczną, aczkolwiek nie mogła być podzielana wyłącznie w postaci upamiętniania. W jednym miejscu (uznanym symbolicznie przez Komisję jako naródowa własność) podzielony naród odprawił żałobę po cierpieniu i zbrodni, która miałyby zapobiegać negowaniu przestępstw apartheidu i egzorcyzmować jego powracające widma. Trudne było jednak uznanie apartheidu za część dziedzictwa narodowego, podobnie jak zapewnienie sprawcom amnestii w sprawach karnych i cywilnych, skoro „sąsiedzi” zostali wystawieni na polityczne i etyczne sądy współobywateli. Mediatyzacja radia i telewizji była fundamentalna dla audytorium w kreowaniu wirtualnej czasoprzestrzeni, dzięki czemu stały się one prawdziwą kolebką nowo powstałego narodu<sup>370</sup>. W duchu skruchy i wybaczenia oczekiwano, iż wszyscy mieszkańcy RPA dołączą się do żałoby. Od 1994 roku wyzwaniem było nauczanie obywateli nie tylko tego, jak żyć z pamięcią apartheidu, lecz także jak poprzez uznanie tego faktu stać się lepszym człowiekiem.

Uniemożliwienie zapomnienia, zakaz redukowania apartheidu przez „wzięcie w nawias” lub sprowadzenie do historycznego przypadku, jak również wiązanie apartheidu z indywidualną odpowiedzialnością sprawców uczyniło to wyzwanie podstawą południowoafrykańskiego „cudu”. W duchu spowiedzi i pokuty, obierając psalm jako hymn narodowy, wspólnota chrześcijańska uznała swoją przeszłość, zaś każda jednostka uznała inne jednostki z wdzięczności za moralne i polityczne zbawienie. Koniec apartheidu przyniósł korzyść dla wszystkich, gdyż był politycznym wyzwoleniem dla Czarnych i moralnym wyzwoleniem dla Białych. Stając się równymi przed przeszłością, a od 1994 roku przed terażniejszością i przyszłością, mieszkańcy RPA po raz pierwszy w historii otworzyli się na wspólnie podzielane doświadczenie... przeszłości! Moment powstania narodu na drodze przemocy został przysłonięty przez powstanie narodu wirtualnego, który rozumiany był jako wspólnota przebaczenia, współczucia, pokuty i wyrzeczenia. Wirtualna wspólnota była oderwana od codziennego życia naznaczonego przez AIDS, bezrobocie czy nierówności ekonomiczne, dzięki czemu pokutująca pamięć przekraczająca bariery rasowe mogła się przez długi czas rozprzestrzeniać, transformując apartheid w traumę, która stała się fundamentem nowego narodu.

Pierwsza kadencja Thabo Mbeki została zdominowana zapisem na temat historycznej ciągłości narodu, za sprawą której apartheid stwarzał bezpośred-

---

<sup>370</sup> Reporterka Antjie Krog, *Country of My Skull*, Broadway Books, New York 2000 (wydanie amerykańskie oryginału, który ukazał się w Johannesburgu w 1998), doskonale podsumowała to zjawisko mediatyzacji z samego centrum wydarzeń. Na temat dalszego rozwoju tego fenomenu zob. Annie Coombes, *A Visual Culture and Public Memory in a Democratic South Africa*, Duke University Press, Durham 2003.

nią przeszłość. Dla prezydenta było istotne, aby w obliczu afrykańskiej diaspory znaleźć dla RPA miejsce w Afryce, jak i w międzynarodowym porozumieniu globalnego świata. Zmiana czasowej perspektywy nie była zbyt korzystna dla uaktualnienia pamięci apartheidu. Dyskurs nad „renesansem afrykańskim” pozwolił na powstanie narodu w RPA, gdzie społeczność od czasów kolonialnych nieprzerwanie broniła się przed opresją (w szczególności rasową i kolonialną), przez co mogła przewodzić innym czarnym narodom i ludom. Leslie Witz (2003) pokazał, jak przez pięćdziesiąt lat zmieniało się upamiętnienie założenia społeczeństwa kolonialnego, którego genezę przypisuje się przybyciu pierwszych kolonizatorów z Europy w kwietniu 1652 roku. Od czasu zapisu o rasowej dominacji w samym sercu uświęconych więzi „religijnych” Afrykanerów z ich „ziemią obiecaną”, przyznaną za sprawą polityki apartheidu, rok 1652 stał się datą rozpoczynającą 300-letnią bitwę o demokratyzację Południowej Afryki, która stawała się walką z wszelką dyskryminacją. W ten sposób apartheid nie mógł być niczym więcej niż tylko pewnym epizodem i parentezą.

Chociaż od 1994 roku demokratyczna forma pozwala tworzyć „nowy” naród, to jednak pozostawał on „stary” za sprawą trwającego więcej niż 300 lat zaangażowania przeciwko kolonialnej opresji. Taka reprezentacja przeszłości mogła być podzielana przez tych, którzy domagali się uznania ich afrykańskości, mianowicie przez Czarnych Afrykańczyków i Afrykanerów uważających się za Białych Afrykańczyków. Przyjęcie w RPA takiej cechy było przedmiotem sporu, który rozpoczął się w 1999 roku za sprawą publikacji prasowych na temat afrykańskości Afrykanerów. Wcześniej owa cecha została dostrzeżona w samym sercu negocjacji intelektualistów afrykanerskich z politycznymi celami Afrykańskiego Kongresu Narodowego na emigracji. Uznanie przez przywódców Kongresu, iż Afrykanerzy posiadają cechy afrykańskie, otworzyło drogę dla politycznych negocjacji<sup>371</sup>.

Oponenci afrykańskości jako cechy narodowej, która przyznawana jest terytorialnie, a nie przez więzy krwi (tj. w sensie Renana, nie zaś Nory), podzielali wspólne doświadczenia i wspomnienia. Czy tego chcieli, czy nie, beneficjenci nie podzielali tego samego doświadczenia lub pamięci apartheidu co jego ofiary. Nie posiadali ani tej samej świadomości historycznej, ani odpowiedzialności za przyszłość. Położenie doświadczenia i pamięci zbiorowej w centrum definicji przynależności do narodu miało przywrócić jedność Czarnych, która została złamana przez głęboko upolityczniony renesans kulturowej i etnicznej tożsamości Hindusów, Koloredów, Zulusów, Xhosa etc. Jedność pomiędzy wszystkimi uciskanymi narodami Afryki (nazwanie kogoś „Czarnym” było politycznym oświadczeniem oporu wobec opresji), która po-

<sup>371</sup> Hermann Giliomee, *The Afrikaners*, dz. cyt., s. 192, cytuje liberała z lat 30., R. E. A. Hoernlégo, który w swej książce *Race and Reason* (Witwaterstrand University Press, Johannesburg 1945) zakwalifikował pomoc domową Afrykanerów jako pracę „czarnych Europejczyków”. Giliomee wykorzystał tę samą zasadę, lecz w przeciwnym kierunku.



zostawała bardzo silna od czasu apartheidu, otrzymała cios za sprawą multikulturalizmu „Narodu Tęczy”. Paradoksalnie jako rezultat dokonanego cudu politycznego teatr pamięci odegrany na scenie Komisji Prawdy i Pojednania przyczynił się do powstania idei dwóch odrębnych doświadczeń i dwóch różnych pamięci odziedziczonych po apartheidzie. Ostatnia księga raportu Komisji na temat amnestii i środków reparacji wzmocniła raczej uczucie konfliktu niż poczucie wspólnoty pamięci historycznej ostatnich walk z opresją.

Zdystansowanie przeszłości (szczególnie w przypadku historycznych momentów pozwalających na przyjęcie „afrykańskiej” tożsamości przez wszystkich, a nie tylko przez opresjonowanych) stanowiło grunt dla powstania nowej wspólnej świadomości historycznej. Dawno już zapomnianemu uczestnictwu Czarnych Afrykańczyków w wojnach burskich (znanych też jako wojny południowoafrykańskie)<sup>372</sup> nadano honorowe miejsce w trakcie ostatnich obchodów setnej rocznicy wojen<sup>373</sup>. Powiadano, iż wybór miejsca dla tej okazji był motywowany pragnieniem ochrony grobów Afrykanerów i Czarnych. Obecność tych „świadków” pozwoliła historii przejść do pamięci (pokazano to w licznych publikacjach). Obecny podczas ceremonii członek rodziny królewskiej wyznał swój żal za imperialistyczne interwencje Wielkiej Brytanii. Na światowej scenie politycznej Thabo Mbeki wyraził swoje poparcie dla haitańskiego prezydenta Arystydesa podczas kontrowersyjnej dwusetnej rocznicy obchodów niepodległości Haiti, pierwszej nowoczesnej „czarnej republiki”, rozciągając pamięć wojen burskich przeciwko imperializmowi. W kontekście wstrzymania się od głosu przez wspólnotę międzynarodową obecność prezydenta Mbeki – opowiadającego się po stronie ofiar cierpiących za sprawą haitańskiego reżimu – nabiera znaczenia w świetle wysiłków, które zmierzały do stworzenia poczucia przynależności w ramach narodu południowoafrykańskiego dzięki mandatowi pamięci walki z opresją. Po stu latach przypadek RPA był identyczny jak przypadek Haiti w 1804 roku, tyle że w Afryce rewolucyjne zwycięstwa były jedynie efemeryczne; pokojowe zwycięstwo z 1994 roku przekształciło świat, ustanawiając RPA na czele czarnych narodów i ludów<sup>374</sup>. W maju 1994 roku, „niczym arbiter ogłaszający zwycięzcę, Mandela wyciągnął ręce wiceprezydenta Mbeki ku niebu”<sup>375</sup>. I tak rasowa opresja została symbolicznie wyrzucona na śmietnik historii.

Z języka angielskiego przełożył Maciej Sawicki

<sup>372</sup> Historiografia marksistowska zajmująca się tym zagadnieniem przedstawia czarnych mieszkańców Afryki jako ofiary imperialistycznego konfliktu cierpiące wskutek działań Brytyjczyków i Burów.

<sup>373</sup> Albert Grundlingh, *Reframing Remembrance. The Politics of the Centenary. The Lion and the Springbok. Britain and South Africa since the Boer War*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

<sup>374</sup> Leslie Witz, *Apartheid's Festival. Contesting South Africa's National Past*, Indiana University Press, Bloomington 2003.

<sup>375</sup> „Time Magazine”, 23 maja 1994.





**Część IV**

**Z antropologii historycznej  
pamięci Konga**



## Mieszkając w Kinszasie. Między kolonialną modernizacją a globalizacją

### Wprowadzenie

Celem niniejszego tekstu jest zbadanie przekształceń w sposobach reprezentacji siebie na przykładzie społeczności miasta Kinszasa. W obliczu przysłonięcia historii społecznej jej mieszkańców źródłami konwencjonalnymi, podejmę się analizy trzech zasadniczych mediów wytwarzania reprezentacji tożsamości indywidualnej i wspólnotowej: wizualności (głównie w malarstwie popularnym), postpiśmiennej oralności i współczesnej muzyki miejskiej. W ten sposób postaram się pokazać, iż obrazy siebie produkowane za pomocą powyższych mediów krążyły w obiegu kulturowym, który wykraczał poza narrację pisemną. Odkąd bowiem w świecie zachodnim narracja stała się istotna dla afirmowania siebie, badacze koncentrowali się głównie na tym szczególnym sposobie subiektywnej afirmacji. Wraz z przyjęciem tego założenia dochodzono jednak do błędnych wniosków, jakoby wśród społeczeństw Afryki w ogóle nie reprezentowano indywidualnej tożsamości. W niniejszym tekście utrzymuję, iż reprezentacje siebie obecne są w każdej kulturze, lecz w Afryce nie znajdują się one po prostu w miejscach, które eksploruje większość badaczy.

Dwadzieścia lat temu Valentin-Yves Mudimbe napisał książkę *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge* poświęconą intelektualnej historii konstytuowania się Afryki jako obiektu wiedzy akademickiej. Publikacja wywołała długą i żarliwą debatę. Kilka lat później Anthony Kwame Appiah włączył się do dyskusji, pisząc *In My Father's House*. W obu książkach autorzy podjęli się kwestii reprezentacji tożsamości afrykańskiej. Z jednej strony w dyskusji uczestniczyli afrocentryści odwołujący się do Cheikh Anta Diopa, który argumentował, że Afryka jako kolebka cywilizacji<sup>376</sup> została zbezczeszczona przez europejski handel niewolnikami, kolonizację i rasizm, z drugiej zaś kwestię tę dyskutowali badacze, dla których kontynent afrykański „nie posiadał szczególnych właściwości”<sup>377</sup>. Jak wo-

---

<sup>376</sup> Mamadou Diouf, *Sortir de la parenthèse coloniale. Un défi fondateur pour les historiens africains*, „Le Débat” 2001/118, s. 59-65.

<sup>377</sup> Zob. Achille Mbembe, *À propos des écritures africaines de soi*, „Politique Africaine” 2000/77 wraz z trzema krytycznymi komentarzami.

bec tego należałoby tworzyć reprezentacje Afryki i jej mieszkańców? Kto posiada prawo, aby to robić? I w czyim imieniu? Czy różne dziedziny, jak np. nauki społeczne, sztuka czy media, jako skonceptualizowane – wytwarzane i wprowadzane do globalnego obiegu kulturowego w ramach cywilizacji zachodniej – produkują słuszną reprezentację kontynentu afrykańskiego? A może powinniśmy nałożyć embargo na reprezentacje zrodzone w tradycji zachodniej lub w reakcji na jej hegemoniczną pozycję? I czy nie powinniśmy uznać jedynie tych „autentycznych” reprezentacji, które zostały wytworzone przez afrykańskich intelektualistów? Jeszcze całkiem niedawno wydawało się, że ta szczególna debata ograniczała się do kontekstu północnoamerykańskiego czy anglosaskiego<sup>378</sup>. Od tego czasu jednak francuscy intelektualiści, rdzenni Afrykanie i osoby pochodzące z francuskojęzycznej diaspory afrykańskiej coraz częściej angażują się w trwającą debatę – wzywając francuskich intelektualistów i polityków do zajęcia stanowiska w tej kwestii<sup>379</sup>.

Myszę, że zmiana ta jest symptomatyczna dla postępującej globalizacji oraz trwających debat akademickich na temat procesu, gdzie wszystkie nasze reprezentacje wprowadza się do światowego obiegu kulturowego. Nie mam zamiaru dyskutować tutaj ani akademickich sposobów reprezentacji, ani „wyjątkowości kulturowej” Afryki; debata została już rozpoczęta i zajmuje miejsce na innym poziomie. Z drugiej strony niewiele uwagi poświęcono reprezentacjom afrykańskich społeczeństw, które wytwarzają one same w sobie i dla siebie w swym własnym kulturowym zapośredniczeniu<sup>380</sup>. Reprezentacje siebie grup społecznych i indywidualów składających się na społeczności (mobilizujące w równym stopniu pamięć i wyobraźnię) są centralnym zagadnieniem wobec diachronicznej analizy dynamiki społecznej, a więc także dla badania historii ruchów społecznych. W niniejszym artykule chciałbym poruszyć ten problem poprzez opis miejskich praktyk, które ujawniają sposób, w jaki ludzie otrzymują reprezentacje siebie na podstawie tego, co robią i jak robią, a także jak dokonują recepcji tych reprezentacji. Takie podejście jest niemoż-

---

<sup>378</sup> Najlepsza prezentacja krytyczna problemu znajduje się w tekście Wilsona Mosesa, *Afrotopia. The Roots of African American Popular History*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

<sup>379</sup> Pierwszy rozdział francuskiej debaty otwiera czasopismo „Politique Africaine”; następnie wydano zbiór esejów Fauvelle-Aymara i in., *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Karthala, Paris 2000. W ciągu niecałego roku na francuskojęzycznych uniwersytetach odkryto znaczenie studiów postkolonialnych, które stanowiły kontekst dla debat na temat handlu niewolnikami, kolonializmu oraz rasizmu. Na temat tego problemu pisano ostatnio w kilku prestiżowych czasopismach: „Les Temps Modernes”, „L'Esprit”. Na uwagę zasługuje też artykuł Filipa De Boeck'a pt. *La ville de Kinshasa. Une architecture du verbe*, „L'Esprit” 2006/330, s. 76-105.

<sup>380</sup> Chociaż w ostatnich latach ignorowano ten kontekst, znaczenie kulturowego zapośredniczenia dobrze ukazała wybitna francuska socjolożka sztuki Nathalie Heinich w pracy pt. *Politique culturelle. Les limites de l'état*, „Le Débat” 2007/142, s. 134-143. Warto też wspomnieć o książce Jana Vansiny pt. *How Societies are Born*, dz. cyt., który uprzywilejował pojęcie reprezentacji raczej niż tradycji oralnej.

liwe na poziomie makroskopowym, dlatego punktem wyjścia w moich rozważaniach nad codzienną reprezentacją (*quotidian of representation*) jest miasto Kinszasa, stolica Demokratycznej Republiki Konga<sup>381</sup>.

Na wstępie chciałbym w skrócie naszkicować kontekst formowania się i transformowania społeczeństwa, które – w przeciwieństwie do powszechnego przekonania na Zachodzie – jest o wiele bardziej zaabsorbowane nowoczesnością niż tradycją, choć sam miraż nowoczesności jest dlań coraz bardziej oddalony. Następnie przedstawię usytuowanie społeczeństw miejskich oraz miasta Kinszasy. Na koniec omówię produkcję i recepcję reprezentacji. Aby móc myśleć i mówić (o) kimś, należy określić właściwe miejsce (indywidualne lub kolektywne), gdzie możliwe staje się rozpoczęcie konceptualizacji i przeprowadzenie strategii działania. Z tego powodu sytuuję moje rozważania wokół przestrzeni salonu, który jest miejscem, gdzie mężczyźni – w ramach pewnej klasy społecznej – ustanawiają swoją godność i afirmują legitymizację własnej władzy.

Bezpośrednim dziedzictwem kolonialnej nowoczesności w postaci społeczeństwa indywidualistów (według definicji Norberta Eliasa) było zaistnienie w Kongu społeczeństwa konsumentów, które składało się z jednostki politycznej, jaką jest „zdrowy dorosły mężczyzna” (*homme adulte valide*, HAV). Wyrażenie to stanowiło etykietę dla desygnacji jednostki opodatkowania (w okresie kolonialnym podatki były ściągane tylko od mężczyzn zdolnych do pracy), jak również jednostki pracującej, która wraz z otrzymanym wynagrodzeniem stawiała się jednostką konsumencką<sup>382</sup>. Przez co najmniej pół wieku epoki kolonialnej społeczeństwo miało działać wobec państwa jako kontraktualne stowarzyszenie męskich nosicieli zdolności do pracy, mimo że całość (wspólnota) posiadała ideologiczne i polityczne pierwszeństwo nad jednostkami. Artykulacja tych dwóch wymiarów (formujących widzialne i niewidzialne oblicze społeczeństwa indywidualistów) wymagała, aby kontraktualna jednostka społeczna – wspólnota jako stowarzyszenie – reprezentowana była przez każde partycypujące w niej indywidualium.

Począwszy od lat 50. malarstwo popularne i tzw. nowoczesna muzyka (nazywana także „muzyką barową” ze względu na uprzywilejowane miejsce słuchania) były głównymi mediami, które wprowadzały reprezentacje siebie do obiegu kulturowego. Dzięki malarstwu salon nowoczesnego mieszkania stał się głównym miejscem, gdzie mężczyzna przedstawiał siebie wobec

---

<sup>381</sup> Wyrażenie „codzienna reprezentacja” (*quotidian of representation*) rozumiane jest tutaj w sensie Lüdtkego, zob. Alf Lüdtke, *Histoire du quotidien*, MSH, Paris 1994. Do tematyki nawiązywało piętnastu uczestników w trakcie trzech sesji organizowanych przez Filipa De Boeckę, Enid Shildkrout oraz przez piszącego te słowa. Trzecia sesja pt. „O (nie)możliwościach reprezentacji twórczości kulturowej w postkolonialnej Afryce” odbyła się w październiku 2007 roku w Nowym Jorku na spotkaniu z okazji pięćdziesiątej rocznicy powstania African Studies Association.

<sup>382</sup> Bogumił Jewsiewicki, *De la nation indigène à l'authenticité. La notion d'ordre public au Congo, 1908-1990*, „Civilisations” 1992/(40)/2, s. 103-127.

swoich współtowarzyszy jako jednostka im równa, aczkolwiek nie dokładnie taka sama. Estetyka portretu oparta na identyfikacji fotograficznej organizowała formę reprezentacji mężczyzny zasługującego na uznanie, jako że był on panem własnego domu, żywicielem rodziny, a w szczególności – konsumentem. Dlatego też wykonując obraz na zlecenie, malarz wypytywał klienta o jego gusta i ambicje, aby przedstawić go na obrazie jako unikalne indywiduum.

Od połowy lat 60. i aż do końca lat 80. Mobutu, jako osoba władająca państwem i jedyną partią, ustanowił siebie ideałem tej formy reprezentacji. Jako „autentyczne” wcielenie króla Leopolda II, prywatnego władcy Wolnego Państwa Kongo przed jego oficjalną kolonizacją przez Belgię, Mobutu był zarówno przywódcą, jak i „samotną jednostką”, która ośmieliła się zakumulować taką władzę, iż nie była już zależna od nikogo innego<sup>383</sup>. Poprzez symboliczną dekolonizację narodu odcinającego się od epoki kolonialnej (nacionalistyczna polityka „zairyzacji” i ideologia autentyczności) Mobutu wpoił kolektywne pragnienie, aby naród odrodził się w nowoczesności, która była przeznaczeniem chrześcijańskiej wspólnoty konsumentów<sup>384</sup>.

Od końca lat 70. ekonomiczna porażka nacionalizacji zdelegalizowała tę reprezentację porządku oraz jego zwierzchnika. Coraz mniej mężczyzn mogło sobie pozwolić na afirmowanie swojej męskości poprzez konsumpcję oraz na konstruowanie legitymizujących reprezentacji we własnym domu, gdzie każdy z nich był panem. Ponieważ salon nie zaspokajał bezpośrednich potrzeb rodziny, rezerwując swą przestrzeń jedynie dla autoreprezentacji głowy domu, jego posiadanie stawało się luksusem. Tak samo coraz mniej mężczyzn mogło dalej uczęszczać do barów, gdzie ostentacyjnie spędzano czas i słuchano muzyki legitymizującej konsumentką tożsamość. Historia coraz częściej destabilizowała indywidualną reprezentację siebie – jej miejsce zajęła pamięć jako kolektywna reprezentacja bycia w świecie<sup>385</sup>. Oś czasu, która wcześniej kierowała się od przeszłości ku przyszłości, stawała się odwrócona w sobie, spajając terażniejszość w nieskończonym różańcu, gdzie horyzontem jest jedyny posiłek zwieńczający koniec każdego kolejnego dnia<sup>386</sup>. Świadomość

---

<sup>383</sup> Należy pamiętać, że osoba Leopolda II w zbiorowej pamięci politycznej wyznaczała sposób datacji założenia nowoczesnego państwa narodowego, które nastąpiło jeszcze przed oficjalnym aktem kolonizacji w 1908 roku. Powróciło to echem w trakcie politycznych debat oraz w aktach legislacyjnych wyrażanych wokół definicji obywatelstwa i nowoczesnego państwa Konga. Zob. Bogumił Jewsiewicki, Léonard Nsanda Buleli, *Ethnicities as First Nations of the Congolese Nation State. Some Preliminary Observations* [w:] *Ethnicity and Democracy in Africa*, [red.] Bruce Berman, Dickson Eyoh, Will Kymlicka, Currey, Oxford 2004, s. 240-256.

<sup>384</sup> Martin Kalulambi Pongo, *Être Luba au XXe siècle. L'identité chrétienne et ethnicité au Congo-Kinshasa*, Karthala, Paris 1997.

<sup>385</sup> Zob. analizy dyskursywnych reprezentacji w: Bogumił Jewsiewicki i in., *Naître et mourir au Zaïre. Un siècle d'histoire au quotidien*, Karthala, Paris 1993.

<sup>386</sup> Kongijski prezentyzm jest niewątpliwie skrajny, choć nie różni się aż tak radykalnie od rozumienia czasu, które daje się dziś zauważyć na Zachodzie. Zob. więcej na ten temat w tekście François Hartoga, *Régimes d'historicité*, dz. cyt.

przynależności społecznej odwróciła się i zorganizowała horyzontalnie, co poskutkowało przewartościowaniem faktu przynależności do regionu, dzielnicy miejskiej, stowarzyszenia religijnego, rozumianych jako miejsca solidarności i wspólnoty. Od tego momentu masowa konsumpcja – powstała w miejskim świecie od lat 50. poprzez handel i wymianę symboliczną – stała się trudno dostępna. Konsumpcjonizm trwał w nowoczesnej muzyce i malarstwie popularnym, które miały stanowić dominujące sposoby afirmacji tożsamości. Z jednej strony religia, a z drugiej walki uliczne, w trakcie których dokonywano aktów anonimowej przemocy, potrzebowały innego sposobu reprezentacji estetycznego autoportretu relacji pomiędzy podmiotami.

Swoje spostrzeżenia składające się na niniejszy artykuł wywodzę przede wszystkim z obszaru miasta Kinszasa<sup>387</sup>. Zmiana reprezentacji miasta, z wysnionej Kin-Pięknej (*Kin kiese*) na dzisiejszy koszmar, jakim jest Kin-Śmietnik (*Kin-the-trash-bin*), podąża za transformacją autoreprezentacji mieszkańców Kinszasy. Obrazy wytwarzane w mieście są estetycznymi zwierciadłami, gdzie autoreprezentacje są wartościowane, porównywane, rozpoznawane lub dewaluowane, obracane w drwinę. Chociaż Kinszasa to nie Kongo, to jednak miasto postrzeżało siebie jako jedyny probierz sytuacji w kraju epoki Mobutu, trzydziestu lat kryzysu politycznego i gospodarczego, gdy zostały uformowane poczucie narodowych więzi i kongijska kultura masowa. Stąd też warto dokonać pewnej dygresji na temat powstania miasta, jego społeczeństwa i kultury.

Miasto powstało przy okazji jednej z ekspedycji Henry'ego Stanleya w 1878 roku w Malebo Pool przy rzece Kongo i początkowo nazywało się Stanley Pool. Następnie, gdy Stanley zaczął pracować dla belgijskiego króla Leopolda II, który od 1885 stał się suwerennym władcą Wolnego Państwa Kongo, miasto zmieniło nazwę na Leopoldville. Ulokowanie w najniższym punkcie nawigacji rzeki przed jej ujściem do oceanu pozwoliło miastu stać się ważnym centrum handlowym. Stąd też postawienie kilku budynków publicznych, prywatnych i komercyjnych, a następnie budowa portu rzeczno- i torów kolejowych łączących miasto z portem oceanicznym, umożliwiło powstanie miejsca kontrolującego transporty pomiędzy wybrzeżem atlantyckim i wnętrzem Konga. Boma, miasto portowe otwarte na Atlantyk było pierwszą stolicą Konga, która jednak wkrótce została przeniesiona do Leopoldville. Populacja w mieście wzrastała: początkowo wynosząc 5000 mieszkańców w 1889 roku, następnie 14000 w 1919 roku, aż osiągnęła liczbę 400 000 w 1960 roku. Liczba mieszkańców zestawiona w 2000 roku zwiększyła się gdzieś od około dziesięciu do piętnastu razy<sup>388</sup>. W 1926 roku za sprawą ów-

<sup>387</sup> Zob. ukontekstowanie historii Konga w pracy Isidore Ndaywel è Nziem, *Histoire generale du Congo*, Duculot, Bruxelles 1998. Zob. na temat historii miasta u szczytu jego ekspansywności: Marc Pain, *Kinshasa, la ville et la cité*, ORSTOM, Paris 1984 oraz René de Maximy, *Kinshasa, ville en suspens*, ORSTOM, Paris 1984.

<sup>388</sup> Zob. Léon de Saint Moulain, *La mondialisation dans la Commune de Ngaba à Kinshasa, „Congo-Afrique” 1998/327*, s. 419-433.



czesnej polityki centralistycznej miasto ustanowiono stolicą administracyjną Konga, dzięki czemu stało się pośrednikiem w komunikacji między koloniami i światem zewnętrznym<sup>389</sup>.

Rewolta z 1959 roku położyła kres mitowi uległości Kongijczyków. Kinszasa miała być wkrótce ponownie ochrzczona, stając się centrum radykalnej polityki narodowej. Od roku 1965 aż do końca lat osiemdziesiątych Mobutu uczynił miasto centrum swojej potęgi, nastawiając je przeciwko dwóm innym miastom, „buntowniczemu Kisangani” i „robotniczemu Lubumbashi”, które posądzono o podżeganie do rebelii. Nieidentyfikowana z żadnym szczególnym regionem, Kinszasa stała się centralnym miejscem dla Mobutu. Dyktator skoncentrował w mieście prasę, radio i telewizję, przez co stało się ono centrum kultury masowej (w szczególności kongijskiej muzyki współczesnej). W ten sposób władca de facto narzucił całemu krajowi język lingala, który wyparł już z Kinszasy regionalny język kikongo. Jego polityka ciągłej zmiany funkcjonariuszy państwowych potwierdziła status miasta jako nerwu reżimu. Bliskość wobec Kinszasy określała to, jak ktoś był blisko władzy, a zarazem stanowiła możliwość czerpania korzyści z hojności władcy; natomiast oddalenie od stolicy sygnalizowało utratę łaski. Odtąd Kongo zostało przekształcone w zaplecze Kinszasy. Mówiono, że Mobutu zezwolił podupaść sieciom transportowym, aby zapobiec jakimkolwiek rebeliom, które mogłyby dotknąć miasto z wnętrza kraju.

Już w 1945 roku Kinszasa była zamieszкана przez osoby urodzone w mieście. Po uzyskaniu niepodległości jej populacja zwiększała się w piorunującym tempie: 1 milion mieszkańców w 1967 roku, 3 miliony w 1985 roku, 5 milionów w 1996 roku. Dziś miasto liczy 6-7 milionów mieszkańców, którzy stanowią około 15% całej populacji kraju. Roczny wskaźnik wzrostu sięgał 5-9% na rok; połowę stanowiły miejscowe urodzenia. Populację Kinszasy zawsze stanowili ludzie młodzi. W 1974 roku 50% mieszkańców miało mniej niż piętnaście lat; dziś średnia wieku wynosi dziewiętnaście lat. Osoby żyjące w małżeństwie, których w 1967 roku było więcej niż 60%, dziś stanowią tylko 40% populacji. Mieszkańcy Kinszasy są dobrze wykształceni: prawie wszystkie osoby powyżej siedemnastego roku życia pokończyły szkoły, a około 15% spośród nich ukończyło studia wyższe. Wraz z końcem lat 90. było tylko 20% osób starszych, które nie mogły stanowić aktywnej siły roboczej. Od lat 90. coraz bardziej zmieniało się pojęcie pracy, jako że praca w sektorze nieformalnym stała się podstawowym źródłem zarobku. W tym czasie pracowało w ten sposób 40% pełnosprawnych mieszkańców<sup>390</sup>; dziś szacuje się, że ich liczba wzrosła do ponad 60%.

<sup>389</sup> Bogumił Jewsiewicki, *De la nation indigène à l'authenticité: la notion d'ordre public au Congo Colonie belge, 1908-1990*, „Civilisations” 1992/14, s. 103-127.

<sup>390</sup> Léon de Saint-Moulin, *Évolution des densités de la population du Zaïre*, „Revue Colonie Belge de la Géographie” 1995/25, s. 95-102.

Gdy z początkiem lat 90. Mobutu utracił kontrolę nad Kinszasą, miejscowa ludność stanowiła podporę dla demokratycznej opozycji. Mobutu próbował złamać ludowy opór dzięki armii utrzymującej się z grabieży ludności. W tym samym czasie angolska wojna domowa pomogła gospodarce Kinszasy za sprawą otwarcia północnej Angoli (kraju Lunda) na „dzikie” wydobywanie diamentów. Z Kinszasy wyruszyły wówczas tysiące młodych mężczyzn, a niekiedy także kobiet. Ci, którzy byli najsilniejsi i mieli najwięcej szczęścia, po przetrwaniu okropnych warunków życia i pracy powracali z drogocennymi kamieniami. W rezultacie ostentacyjnie zasypywano Kinszasę dolarami, po czym znów powracano wydobywać diamenty, powtarzając ten cykl, dopóki szczęście kogoś nie opuściło<sup>391</sup>. Rynki diamentowe Kinszasy (oferujące ceny prawie identyczne jak w Antwerpii) pomagały również prac brudne pieniądze posyłane przez kartele narkotykowe z Ameryki Łacińskiej.

Łupienie narodu przez baronów reżimu Mobutu przekształciło kinszasyjczyków w wynędzniałych mieszkańców systemu opartego na różnych nielegalnych formach zarabiania pieniędzy (jak np. oszustwo, malwersacja, grabież etc.). Od lat 80. Kinszasa zyskała rozgłos ze względu na swoje ciemne interesy: tutaj nie tylko każdą rzecz można kupić, ale także każdego człowieka – od policjanta aż po sędziego<sup>392</sup>. W latach 90. dochodzi również do fałszowania pieniędzy; procederu tego podejmowano się we współudziale z władzami politycznymi, co w końcu doprowadziło do przyspieszonej inflacji.

W latach 90. stopień rocznej inflacji wynosił około 400%, a sięgnął szczytu w 1993 roku, wynosząc 9000%. W tym czasie narodowe PKB spadało o 13% w skali roku. W 1981 roczny dochód na głowę wynosił około \$250, a gdy w 1995 roku 5% populacji kontrolowało 50% narodowego dochodu, zarobki spadły do \$100 rocznie. W 1974 gospodarstwo domowe zamieszkiwało około sześciu osób; w 1995 roku wskaźnik podskoczył do dziewięciu osób na gospodarstwo, zaś proporcja liczby dzieci spadła o 50%. Działo się to bowiem w okresie, gdy ujawniły się agresywne formy roszczeń i rosnące długi, nazwane mentalnością SOPEKA (od *SOombela ngai* – kup mi, *PEesa ngai* – daj mi, i *KAabela* – zrób mi prezent). Przez wiele lat SOPEKA wytwarzała skomplikowane sieci zależności, będąc z jednej strony formą ochrony społecznej, z drugiej zaś stając się źródłem społecznego pasożytnictwa, zazdrości i podejrzeń, które były utrzymywane i eksploatowane przez reżim. W czasach panowania Mobutu hojne dystrybuowanie pieniędzmi czy darami, jak również utrzymywanie kilku konkubin (odsunięcie od tych powiązań groziło rzuceniem wrogich czarów przez sfrustrowanych rodziców opuszczonej kobiety) było częścią statusu społecznego.

Zakończenie reżimu Mobutu w 1997 roku i wejście żołnierzy Kabili do Kinszasy głęboko wstrząsnęły życiem ekonomicznym i równowagą społecz-

<sup>391</sup> Laurent Monnier i in., *La chasse au diamants au Congo/Zaire*, L'Harmattan, Paris 2000.

<sup>392</sup> Crawford Young, Thomas Turner, *The Rise and Decline of the Zairian State*, University of Wisconsin Press, Madison 1989.

ną w stolicy. Okres brutalnej deflacji dał fałszywe nadzieje na wzrost siły nabywczej. Elita reżimu Mobutu uciekła z kraju, gdy zmiany w Angoli odcięły Kongijczykom dostęp do pól diamentowych Lunda Norte. Podekscytowanie narodu podczas wygnania Mobutu szybko ustąpiło osłupieniu w obliczu destrukcji gospodarki, które pogłębiło się w wyniku brutalnej wojny domowej oraz zniszczenia Brazzaville (bliźniaczego miasta Kinszasy na przeciwnym brzegu rzeki Kongo), skąd uchodźcy stale przyptywali do stolicy<sup>393</sup>.

Niemożliwe stało się utrzymanie fundamentalnego dla kinszasyjczyków kultu powierzchowności. W 1955 roku król Baldwin I Koburg nazwany został przez starszyznę Kinszasy „pięknym chłopcem” (*Mwana Kitoko*), ponieważ był szczególnie eleganckim młodzieńcem. Lecz wczoraj, jak i dzisiaj, zarówno w Kinszasie, jak i w Brazzaville to powierzchowność czyniła osobę godną uznania. W tym sensie królem został *sapeur*, dandys, młody mężczyzna noszący najmodniejsze ubrania największych europejskich projektantów mody. W późniejszym czasie muzycy jedynie wzmacniali kinszaską „religię” luksusowego stroju (*kitendi*).

Żołnierze-dzieci (*kadogos*), którzy w 1997 roku stanowili większość sił zbrojnych Josepha-Désirégo Kabili, pochodzili z wiosek i małych miast we wschodniej części kraju. Zostali wychowani w duchu prostoty, surowości i milenarystycznej atmosfery nowo powstałych kościołów chrześcijańskich, które widziały w Kinszasie zbudowany przez Mobutu „Babilon”. Ponadto żołnierze mówili jedynie w swahili, który dla większości mieszkańców miasta był językiem obcym. Ani lingala, ani francuski nie pozwalał na komunikację z tymi młodymi ludźmi, robiącymi z siebie anioły sprawiedliwości i czyszciciele niemoralnych okropieństw, które mieli oni ujrzyć w szatańskim mieście. Za pomocą bata, który nikogo nie oszczędzał, *kadagos* narzucili zrazu surowy porządek stylu kolonialnego. Ich forma sprawiedliwości stała się na tyle sprawna, że nie było miejsca na zbytne dyskusje o ustroju, zastraszanie czy korupcję, do których przywykła dawna Kinszasa.

Po oskarżeniu wszystkich Kongijczyków o milczące współuczestnictwo w rządach Mobutu oraz w przestępstwach systemu, Kabila otoczył się intelektualistami powracającymi z wygnania, jak również cudzoziemcami, którzy pomogli mu wygrać wojnę. Mieszkańcy Kinszasy, którzy byli przekonani, że ich opór w latach 90. przyczynił się do upadku Mobutu, poczuli się zdradzeni<sup>394</sup>. Wraz z wyjęciem spod prawa pluralistycznej polityki, gdy mieszkańcy miasta poczuli, iż udało im się skutecznie przymusić Mobutu do zasad demokratycznych, jak również za sprawą wygnania Tshisekedięgo, który dla wielu pozostawał „Kongijskim Mojżeszem”, dopełnił się rozdział pomiędzy nową głową państwa a mieszkańcami Kinszasy. Można było odczuć, że miasto znalazło się pod okupacją Rwandy (niedługo potem określonej w kategoriach et-

<sup>393</sup> Colette Braeckman, *L'enjeu congolais. L'Afrique centrale après Mobutu*, Fayard, Paris 1999.

<sup>394</sup> Bogumił Jewsiewicki, Flory-Kante Mbuyamba, Marie Danielle Mwadi wa Ngombu, *Du témoignage à l'histoire, des victimes aux martyrs*, dz. cyt., s. 209-237.

nicznych jako okupacja Tutsi); poza tym mówiło się, że miasto stało się ofiarą spisku Katangi (kojarząc miejsce urodzenia Kabili z jego etnicznym pochodzeniem Luba-Katanga). W 1998 roku wojna zaaranżowana przez Rwandę nagle zmieniła wszystko. „Tutsi” stali się wrogami, których ludność Kinszasy otwarcie ścigała. Niegdyś kinszasyjczycy szczyli się szacunkiem dla ludzkiego życia, obecnie jednak stali się tego mrocznym przeciwieństwem<sup>395</sup>. Miasto doznawało przemocy w epoce administracji kolonialnej. W czasie panowania Mobutu Kinszasa była całkowicie włączona do systemu, gdzie w relacjach społecznych istotną rolę grały zbrodnicze formy przemocy. Przemoc wpisana w struktury życia codziennego była dyskretnie zakamufLOWANA przez miejską wylewność tryskającą *joie-de-vivre*. Kin Uciecha (*Kin Kiessa*) była miastem sławnym ze swych barów, „wolnych” kobiet, zamiłowania do luksusu oraz rywalizacji w wystawności ubioru. Przenikliwy analityk własnej społeczności, Yoka Lye Mudaba zauważył:

Przemoc stała się zwykłym sposobem wyróżniania się. Jest dosłownie wszędzie: w szkole, na uniwersytecie, w sklepie, w autobusie, na chodniku, w biurze, w telewizji czy gazetach. Potęga komandosów śmierci stanowi prawo [...]. Poza tym jest też inna forma przemocy, zakorzeniona na marginesie społecznym. Przemoc, która mówi, że głodny brzuch pozostaje głuchy<sup>396</sup>.

W 1990 roku nastąpił nagły koniec państwowego monopolu prasowego i radiowego. Powstało kilkaset czasopism, lecz większość szybko zakończyła swoją działalność. Istnieje również kilka stacji radiowych, jednak żeby móc słuchać radia, trzeba mieć odbiornik na baterie, które są stosunkowo drogie (wiele dzielnic nie ma nawet dostępu do elektryczności). Gazety dla większości są poza zasięgiem możliwości czytelniczych, ponieważ publikowane są po francusku; poza tym kupić je można tylko w centrum miasta. Plotki krążące po mieście<sup>397</sup>, niczym uliczne radio (*radio trottoir*), odpowiedzialne są za rozpowszechnianie informacji, aby stały się dostępne dla wszystkich. W ośrodkach wielkich sieci transportowych oraz blisko stacji benzynowych spotykają się przekupnie, aby rozłożyć swoje towary, a także sprzedawcy gazet. Młodzi ludzie gromadzą się razem, aby czytać gazety i dyskutować bieżące wiadomości dnia. Na bardziej odległych terenach ludzie robią grupowe zbiórki pieniędzy, aby kupić baterie do uruchomienia radia. Codziennie ktoś jest odpowiedzialny za odsłuchanie i spisanie wiadomości; odsłuchujący komunikuje wiadomość, po czym następuje dyskusja. W ten sposób informacja jest destylowana z mikstury lokalnych i międzynarodowych mass mediów, z prasy lokalnej i plotek, a następnie przepuszczana z ust do ust do obrotu informacyjnego.

<sup>395</sup> „Politique Africaine” 2001/4 (84): RDC, *la guerre vue d'en bas* [numer specjalny].

<sup>396</sup> Yoka Lye Mudaba, *La démocratie au quotidien à Kinshasa. Langues populaires utopiques*, „Congo-Afrique” 1996/530, s. 527-536.

<sup>397</sup> Cornelis Nlandu-Tsasa, *La rumeur au Congo de Mobutu. Radio trottoir à Kinshasa*, L'Harmattan, Paris 1997.

Z kolei ludzie bogaci otwierają się na świat bezpośrednio dzięki telewizji i telefonom. Przepaść dzieli 1-procentową mniejszość od 99-procentowej większości: w 1998 roku 60% mieszkańców jednej dzielnicy wyznało, że nigdy w życiu nie używało telefonów<sup>398</sup>. Co znaczy dla nich globalizacja? Na obrazach wielu malarzy ukazana jest jako marzenie o opuszczeniu „czyścica”, jakim stała się Kinszasa.

Nikt już nie wierzy w jakąkolwiek instytucję. Na początku lat 90. państwo pozwoliło spekulantom na tworzenie różnych piramidalnych schematów (np. schemat „koszyk gospodyni” autorstwa Michela Bindo Bolembe), aby zrabować oszczędności mieszkańcom Kinszasy. Kilkaset tysięcy mieszkańców sprzedawało prawie wszystko, aby „zainwestować” w oszustwa<sup>399</sup>. Przeżycie stało się kruszeniem skał (*kobeta libanga*). Luambo Franco niedawno śpiewał, że w Kinszasie:

[...] wszyscy kombinatorzy różnią się od siebie wyglądem jak łodygi kukurydzy, dlatego tak trudno rozpoznać, kto jest kupującym, a kto sprzedającym!<sup>400</sup>.

Szkoły pracowały jedynie dzięki rodzicom, którzy zbierali pieniądze na wynagrodzenie dla nauczycieli. Do szpitali chodzili pacjenci ze swoimi lekami; jeśli ktoś potrzebował operacji, przychodził z własnymi narzędziami chirurgicznymi (łącznie z mydłem, aby doktor mógł umyć ręce). Ponowne „odkrycie” przez mieszkańców Kinszasy medycyny nowotradycyjnej miało korzenie kulturowe (skuteczność symboliczna) i ekonomiczne. Medykamenty kupuje się w marketach, gdzie rozłożone są pomiędzy solonymi rybami i odzieżą używaną. Miejski uzdrowiciel jednak nie bardzo przestrzega tradycji przodków, gdyż jest przedsiębiorcą oferującym wiejską medycynę oraz praktyki okultystyczne.

Kinszasę zamieszkuje ludźmi poszukujący porządku moralnego, który dla więcej niż 95% jest porządkiem chrześcijańskim. Więcej niż połowa chrześcijan deklaruje przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego, mniej niż połowa była protestantami, zaś jedną piątą stanowili członkowie różnych lokalnych odłamów chrześcijaństwa. Przysłowia kultury wiejskiej zastępowane są przez biblijne cytaty, które odpowiadają na problemy bieżącej chwili: „Mój Bóg jest większy niż twój problem”; „Jeśli twój Bóg nie może, to spróbuj mojego”; „Bóg nie naprawia domów, tak jak pomoc drogową reperuje opony” (Bóg nie jest *quado*) etc. Wypowiedzi religijne rozbrzmiewały na ulicach, podczas gdy bary przekształcone zostały w miejsca kultu. W trakcie kazań religijnych i koncertów propagowano religijną tożsamość, która dramatycz-

<sup>398</sup> Léon de Saint-Moulin, *La mondialisation dans la Commune de Ngaba à Kinshasa*, „Congo-Afrique” 1998/327, s. 429.

<sup>399</sup> Bogumił Jewsiewicki, *Jeux d'argent et de pouvoir au Zaïre. La bindomanie et le crépuscule de la Deuxième République*, „Politique Africaine” 1992/46, s. 45-70.

<sup>400</sup> Tshonga Onyumbé, *Franco Onyumbé Makiadi (1939-1989) et la société congolaise, en mémoire du dixième anniversaire de sa mort*, „Congo-Afrique” 2000/341, s. 31-44.



nie kontrastowała z wczorajszym zainteresowaniem doczesnością u kinszasyczyków.

Życie kulturalne w nowych miejscach kongijskiej kreatywności pozostawało jednak intensywne. W barach i klubach nocnych rozbrzmiewała kongijska muzyka, która od lat 40. miała swój znaczący wkład do muzyki światowej. W latach 60. i 70. symbolami miasta były uniwersytet w Kinszasie oraz inne instytucje nauczania wyższego. Studenci stanowili niewyczerpane źródło opozycji politycznej, jako że ich demonstracje niekiedy zagrażały reżimowi. Do dziś Kinszasa pozostaje inkubatorem kultury. Popularni pisarze, rysownicy komiksów, muzycy miejscy czy malarze wyrażają tu lokalne uczucia oraz ideały polityczne.

Mieszkańcy zwykle wyznawali dumnie, iż codzienna impreza to sposób życia Kinszasy (*Kinshasa mikolo nyonso feti na feti*). Cokolwiek się zdarzy, kinszasyczykowie marzą o kosztownych ubraniach, śpiewie, tańcu i ulubionym piwie „Primus”, które jest znakiem czasu sprzedawanym jako „tajemnica pracy” (*sekele ya mosala*). Mieszkańcy Kinszasy, którzy uważali siebie bardziej za miejskich łowców niż pracowników, coraz częściej jednak wracali do domu z pustymi rękoma. W tym kontekście słynny artykuł 15 („pozwólcie działać”) stawał się niestosowny. Wszystko pozostawało kruszeniem skały. Status Kinszasy zmieniał się od kolonialnych koszar państwowych poprzez obłąkańczy azyl pod władzą Mobutu<sup>401</sup> aż po dzisiejsze miejsce:

[...] państwowego karnawału, gdzie tryby społeczne obracane są w kierunku zgodnym z naigrywaniem się i odtwarzaniem przedstawień, które umożliwiają warunki dla rozwoju kultury samoobsługowej<sup>402</sup>.

Taki obraz ukazuje przed nami miejska kultura artystyczna. W malarstwie, które jest szczególnym medium reprezentacji siebie, z jednej strony uderzające są żywe kolory i rozmiar płócien, z drugiej zaś przyciągające uwagę oglądających zagęszczenie postaci w ramach kompozycji. W ten sposób malarstwo ujawnia sens bycia otoczonym przez zwarty tłum – absolutną nieobecność przestrzeni intymnej. Pomimo swych ogromnych rozmiarów obrazy wyglądają jak miasto rozpadające się pod naciskiem gęstych i przytłaczających mas ludzkich. Niemożliwe jest odnalezienie samotni czy posiadanie przestrzeni własnej. Nawet we własnym domu zawsze otaczają człowieka liczni ludzie: małżonkowie, przyjaciele, krewni, a także inni mieszkańcy Kinszasy. Człowieka nie stać na samotność, jeżeli nie jest bogaty i nie mieszka w dzielnicy przeznaczonej dla klas wyższych. Bogaci mieszkańcy Kinszasy mieszkają w domach otoczonych wysokimi murami, które chronią przed tłumem i osłaniają globalne wysepki przed przytłaczającą obecnością lokalnych problemów.

<sup>401</sup> „Grognon” [gazeta codzienna w Kinszasie], 8 kwietnia 1997, s. 1.

<sup>402</sup> Yoka Lye Mudaba, *Le retour du Congo*, Éditions Quorum SPRL, Paris 1997, s. 269.

Ale wróćmy do obrazów. Ich strukturę określa pewien kontekst: skrajnie zwarty tłum wykracza poza płótno, podczas gdy postacie zaczynają stąpać się z samym płótnem. Mimo to kilka twarzy wyróżnia się z masy, przez co przyciągają uwagę i narzucają swoją obecność oglądającemu. W tym procesie twarze postaci kierują spojrzenie w kierunku jednego lub kilku działań, które strukturyzują wizualną scenę kompozycji obrazu. Reszta przestrzeni obrazu, która zwykle zajmuje sporo miejsca, wypełniona jest ludźmi sytuującymi akcję w mieście. Obok kilku szczególnych osób jest masa innych, które oceniają, podziwiają lub potępiają działania jednostek mających odwagę podjąć się działania. Główną osią obrazowanego miejsca jest raczej czas niż przestrzeń. Różne części konstrukcji zarezerwowane są dla opowieści, spośród których każda posiada własną specyfikę czasu/przestrzeni. W tym sensie oglądający poszukuje drogi, która mogłaby prowadzić poprzez dane opowieści. Malowidło nie jest pojmowane jako obrazowa reprezentacja biegu życia, w którym mógłby przyjść z pomocą jakiś przewodnik. Podobnie jak każdy musi samemu wyznaczać ścieżki własnego życia, tak samo każdy powinien odnaleźć ścieżkę poprzez dzieło.

Zachodni obserwator czuje, jak gdyby doświadczał pełni momentu postmodernizmu. Rynek czy zachodnie muzea otworzyły się dla różnych artystów, jak np. Chéri Samba<sup>403</sup>. Lecz osoby znające miasto, z którego pochodzą malowidła, dostrzegają w nich organizację komunikacji pomiędzy mieszkańcami, jaką jest niekończąca się konwersacja zakładana przez multiplikację wypowiedzianych głośno monologów. Osoby te wiedzą, że w tej ludzkiej masie poszczególne wypowiedzi wpadają w niezliczoną ilość uszu, ale nawet jeśli wypowiedzi zostają pomieszczone, ludzie mogą pozostać pewni, że któregoś dnia Bóg w końcu ich usłyszy. Nikt jednak nie powinien ulegać przekonaniu, że jest to głos spontaniczny lub improwizowany. Ogłuszające dźwięki słów zmieszane z muzyką przenoszą nas bowiem z powrotem do pisma: najpierw do przypowieści biblijnych, a następnie do autorytatywnego tekstu „nowoczesności”. Mowa jest strukturyzowana i kodyfikowana, przez co odnosząc się do pisma, staje się postpiśmienna. Kaznodzieje głoszący dobre słowo cytują na swój sposób Pismo, podczas gdy ci, co mówią o polityce, domagają się, aby czytać gazety.

Taka jest właśnie obrazowa struktura najnowszych malowideł z Kinszasy. Podczas bezpośredniego oglądu różnorakie opowieści nie wydają się być niczym więcej niż wizualną kakofonią. Lecz gdy ktoś przyjrzy się temu bliżej, dostrzeże obok obrazu tekst pisany. Osoba znająca kongijską muzykę szybko rozpozna, jaka ścieżka prowadzi od jednej opowieści do następnej oraz że decyzja interpretowania kompozycji elementów na obrazie w istocie nie jest przypadkowa. Ta decyzja jest jednak dyskutowana, jako że patrzy się na obraz i słucha muzyki w ten sam sposób wraz z innymi. Dla widza wycho-

---

<sup>403</sup> Bogumił Jewsiewicki, *Chéri Samba. Hybridity of an Art/Hybridité d'un art*, Amrad, Montreal 1995.



wanego na Zachodzie jest to prawdopodobnie najbardziej niepokojąca cecha kongijskiej publiczności. Słuchanie w mieście najpierw opowieści jednej osoby, a następnie innej jest wyborem społecznym czy wręcz politycznym. Opowieści i obrazy prezentują się w swej równoczesności, lecz odkąd ich treści są ogólnie znane, przechodzą one między sobą ruchem zygzakowatym. Dla społeczności żyjącej w mieście proste ścieżki prowadzą donikąd. W istocie podążanie prosto do celu jest niegrzeczne. Ludzie biorą pod uwagę decyzję uczestnictwa w „dyskusji” wedle porządku, który ukazuje stopień uznania czy przynależności danej osoby do władzy, rodziny, gminy religijnej, grupy etnicznej etc. Obraz zawierający rozmaite opowieści wspomaga konwersację, gdzie wybory są odgrywane i debatowane, tyle że bez otwartej konfrontacji pomiędzy uczestnikami.

Pewne modele zainspirowały w ten sposób reprezentacje, „modernistyczny” typ opowiadania historii. W latach 50. XX wieku kolonialna administracja próbowała utworzyć „rozwijającą się” (*évolué*) klasę mieszkańców Afryki (Kitatshima, „*Du Congo Colonie belge*”), która mogłaby posiadać status administracyjny oraz prawo posiadania własności prywatnej (łącznie z domem w mieście). Dyfuzja kultury miejskiej – modelowanej wedle schematu belgijskiej kultury drobnomieszczańskiej – stała się zadaniem dwóch opiniotwórczych czasopism: „*La Voix du Congolais*” i „*Nos Images*”. Od lat 30. XX wieku można zauważyć coraz częstsze wykorzystywanie i oddziaływanie obrazów w procesie akulturacji do chrześcijaństwa. W każdym wydaniu na przykład zamieszczone były portrety kolonialnych osobistości, natomiast na koniec roku dołączano ilustrowany kalendarz. Czytelnik był zachęcany do przywieszenia tych obrazów na ścianie domu. Czasopisma zawierały drzewa genealogiczne belgijskiej dynastii królewskiej (Kongijczycy i Belgowie mieli wspólnego monarchę od czasów Leopolda II) jako dodatek do umoralniających opowieści, które w stylu komiksowym – poprzez dialogi w dymkach znajdujące się nad głowami postaci – przekazywały fragmenty najnowszych wiadomości. Czasopismo edukacyjne „*Nos Images*” było pełne opowieści kierowanych do całej rodziny, podczas gdy „*La Voix du Congolais*” adresowano szczególnie do mężczyzn. Od lat 60. liczni lokalni artyści tworzyli komiksy; niektórzy z nich (jak np. Lusuvalu) próbowali zamieścić ich treść na obrazach wykonywanych na płótnie.

W Kinszasie (i w innych większych miastach Konga) malowidła były wieszane zwykle na ścianie salonu, podczas gdy na prowincji dekorowane były zewnętrzne ściany wiejskich chat. Przez ostatnią dekadę gęstość zaludnienia oraz bezpośredni nacisk demograficzny spowodowały salonowy *boom*. W szczególności młodzi mężczyźni transponowali salonową przestrzeń do pustych działek, stacji benzynowych, przystanków autobusowych, miejsc modlitwy itp. Miejscowi dandysi (*sapeurs*) i muzycy byli pionierami konstruowania własnej tożsamości na placu miejskim, w barach oraz w innych miejscach wspólnych zgromadzeń. Dziś każdy walczy, aby mieć dla siebie miejsce w demokratycznej przestrzeni.

Tematyka malarstwa z Kinszasy zasadniczo odnosiła się do wydarzeń w samym mieście (reszta kraju jest pod każdym względem nieobecna). Malarstwo jest pewnego rodzaju kroniką opisującą społeczne i ekonomiczne życie w Kinszasie. Gdy w latach 90. zaczęła słabnąć kontrola policyjna, w centrum uwagi znalazła się dokumentacja polityczna. Malarze opisywali i utrwalali znaczące momenty działań społecznych, które stanowiły wyzwanie dla władzy lub nawoływały do eksterminacji wroga. Niektórzy malarze podjęli się aktywnej krytyki drugiej republiki Mobutu lub wprowadzenia demokracji. Pozostając w zgodzie z ustaleniami suwerennej konferencji, z której mieszkańcy Kinszasy byli szczególnie dumni, malarze starali się zadośćuczynić bołaczkom z przeszłości i naprawić błędy historii<sup>404</sup>. Element osądu zawarty w obrazach był *explicite* moralny w identyfikacji i krytyce tego, co definiowało się jako zło (zarówno w przypadku wielkich wydarzeń, jak i życia codziennego). Na przykład popularny obraz pt. *Zostaw małą dziewczynkę (Tika mwana)* ukazuje bogatego mężczyznę próbującego pozyskać usługi seksualne od młodej uczennicy. Pokusa kupienia „miłości” za pieniądze stanowi również temat muzyki z Kinszasy. Wiele rodzin miało do czynienia z konsekwencjami uwodzenia córek, lecz winą za przestępstwa spoczywała na ojcach. Ciągłe krążyły plotki o różnych niewypowiedzianych spotkaniach w pokojach hotelowych, w które wplątani byli ojcowie, ich córki oraz różni znajomi.

Na pierwszy rzut oka miasto ukazuje się jako dość pruderyjne (np. kobiety noszące minispódniczki są otwarcie krytykowane). Niemniej jednak seks jest powszechnie dostępnym towarem. Do zaistnienia tego fenomenu przyczyniły się różne czynniki, jak np. obecność obcych grup VIP-ów składających się w większości z bogatych singli; istotna troska o dobry „nastrój” w obecności pięknej i dobrze ubranej kobiety u boku; ostentacyjne usytuowanie konsumpcji seksu z młodymi kobietami w publicznej afirmacji przedstawicieli reżimu Mobutu. Utowarowieniu seksu pomogły nierówność ekonomiczna, nędza i brak nadziei na pracę dla kobiet. W przypadku kobiet stających się prostytutkami, obsługujących obcokrajowców (*londonienne*) lub będących konkubinami mężczyzn bogatych i wpływowych (*bureau*), jest to jedyna możliwa formą ucieczki od nędzy. Jest to też dla nich jedyna szansa osiągnięcia samodzielności, ponieważ kapitał, jakim są ich własne ciała, pozwala zbierać konieczne środki finansowe oraz akumulować kapitał społeczny i ekonomiczny, aby prowadzić własną działalność.

Od lat 70. aż po lata 90. istotę życia politycznego w Kongu stanowiło wytworne i publiczne pokazywanie swoich zdobyczy seksualnych oraz częste przebywanie w barach, gdzie płynęły rzeki piwa. W ten sposób erotyka i kult ciała stawały się elementem malarstwa, dzięki któremu w pełni ukazywały się przed widzem. Trudno stwierdzić, czy w tych pracach malarze gloryfikowali to, co było obrazowane, czy – wręcz przeciwnie – starali się korygować błędy poprzez ich obrazowanie. Dwuznaczność pomiędzy złem moralnym,

<sup>404</sup> Bogumił Jewsiewicki i in., *A Congo Chronicle*, dz. cyt.

które powinny być egzorcyzmowane, a źródłem mocy, o której zaświadcza zdolność do nieograniczonej konsumpcji seksu, były istotną cechą dyskursu obrazowego. W malarstwie z Kinszasy uderza szczególnie ekscesywność jego form i kolorystyka, jak również przedstawienia wyzwań moralnych czy politycznych<sup>405</sup>.

Kongijskie malarstwo popularne narodziło się jako fenomen społeczny na ścianach wiejskich chat<sup>406</sup>. Pierwsi biali kolonizatorzy, którzy przybyli do Afryki, stanęli w obliczu wiejskiego świata życia. Żołnierze, misjonarze czy kupcy byli dla tubylców jednostkami, których zachowanie było niezrozumiałe. Malarstwo na ścianach umożliwiło pewien sposób „pisania” kroniki inwazji, która ukazywała obcość i szaleństwo najeźdźcy. Obrazy pozwalały na „poznawanie” i omawianie tego, co wydarzyło się w przestrzeni wiejskiej podzielanej przez dorosłych mężczyzn (kobiety i starszyzna odpowiadali za socjalizowanie dzieci). W ten sposób przypatrywanie się dziwnym mężczyznom (a także ich czarnym pomocnikom oraz obiektom przywiezionym przez Europejczyków), którego podjęły się osoby odpowiedzialne za opisywanie sensu świata, umożliwiło refleksję sięgającą poza narzucającą się bezpośrednio potrzebę działania. Jednym słowem – była to praca intelektualna.

W latach 50. i 60. miejskie domy w Afryce wzorowano na modelu belgijskiego drobnomieszczaństwa, które organizowało domową przestrzeń wokół salonu. Na początku obrazy rysowano lub malowano na ścianach wiejskich chat. Z czasem w mieście malowidła zostały przeniesione na płótno, przez co stały się sztuką podporządkowaną kategoriom merkantylnym. Obok zdjęć wycinanych z czasopism i ilustrowanych kalendarzy pierwszymi „lokalnymi” obrazami w salonie były portrety – początkowo zdjęcia w małym formacie – przedstawiające eleganckiego mężczyznę otoczonego „nowoczesnymi” przedmiotami. W latach 60. wykonywane lokalnie obrazy coraz częściej podkreślały znaczenie kolonialnych doświadczeń w kontekście postkolonialnej terażniejszości. W późniejszych latach pojawiły się prace wyjaśniające źródła sukcesu w nowoczesnym stylu. Owym źródłem była *mami wata*, syrena z cechami urody kobiety europejskiej lub azjatyckiej, która mogła zapewnić Kochającemu ją mężczyźnie pieniądze i nowoczesną formę władzy. W ten sposób kształca się ramy wielostronnego dyskursu, gdzie z jednej strony znajdowała się „nowoczesna” piosenka, z drugiej zaś malarstwo popularne<sup>407</sup>. Aby kupić płytę lub kasetę z muzyką, aby kupić obraz, trzeba mieć pieniądze. Opinia o piosence lub temacie obrazu ustalana jest przez rynek i mierzona poprzez liczbę sprzedanych egzemplarzy.

<sup>405</sup> Bogumił Jewsiewicki, *Mami wata. La peinture urbaine au Congo*, dz. cyt.

<sup>406</sup> Tenze, *Peintures de cases, imagiers et savanats populaires au Congo, 1900-1960. Un essai sur l'esthétique indigène*, „Cahiers d'Études Africaines” 1991/123, s. 307-326.

<sup>407</sup> Tenze, *Painting in Zaire. From the Invention of the West to the Representation of Social Self* [w:] *Africa Explores. 20th Century African Art*, [red.] S. Vogel, Museum for African Art, New York 1991, s. 130-151.

W nowoczesnym świecie miejskim niepodległego Konga formy artystyczne i idee polityczne krążyły po barach i salonach. Potrzebne stało się więc szybkie powstanie kilku ikon pamięci zbiorowej. W przypadku malarstwa niska cena wymuszała na malarzach, aby żyli ze sprzedaży jak największej liczby prac, a także by specjalizowali się w wytwarzaniu projektów obrazów szczególnego rodzaju. W salonie jako przestrzeni publicznej pod kontrolą głowy rodziny wymagało się, aby każdą osobę reprezentowała przyjęta forma ekspresji, lecz która pozwalała zarazem podkreślać wyjątkowość osoby<sup>408</sup>. Ikona pamięci doskonale spełniła tę podwójną funkcję. Rzemiosło artystów, usankcjonowane przez społeczne uznanie modelu ikony pamięci, nadawało indywidualne cechy dziełu w odpowiedzi na zamówienie klienta. Żaden pojedynczy obraz, nawet gdy był wytwarzany przez jednego artystę w licznych modyfikacjach, nigdy nie stawał się mechaniczną reprodukcją innego obrazu. Artysta nie wzorował się na specyficznym modelu, lecz odtwarzał schemat z pamięci; podczas reprodukcji obrazu sprzedawał egzemplarze uprzednio wyprodukowane. W przypadku portretów cechy fizjonomiczne osoby wyróżniały dane dzieło; na obrazach w rodzaju *Colonie belge* funkcję tę spełniała inskrypcja z nazwą miejsca pochodzenia kupującego; w przedstawieniach *mami wata* elementem wyróżniającym było miejsce spotkań z syreną itp. W ten sposób każdy salon mógł wyglądać podobnie, choć żaden nie był dokładną repliką innego salonu.

W latach 90. tematyka obrazów odwoływała się do opisów aktualnych wydarzeń politycznych i historycznych. Mówiło się o kryzysie salonu jako przestrzeni legitymizującej lub o kryzysie władzy społecznej dorosłego mężczyzny jako chlebobawcy. Owa zmiana była częścią głębszej transformacji sfery polityki i krajobrazu społeczno-miejskiego, ujawniając wzrastające znaczenie przestrzeni poza domem. Odtąd przestrzeń publiczna stanowiła miejsce interakcji społecznej, w której młodzież i kobiety domagali się równości z mężczyznami. W ten sposób ikony kongijskich miejsc pamięci (*lieux de mémoire*) z Kinszaszy (jak np. *Colonie belge*, *mami wata*, *inakale* etc.), które wcześniej służyły jako punkty orientacyjne w otaczającym świecie, obecnie popadły w zapomnienie. W obliczu braku innego modelu i niepojawienia się nowych miejsc wspólnej pamięci malarze powrócili do ukazywania jednoczesności wydarzeń. Gdy obrazy poruszyły wyobraźnię lub świadomość ludzi, pojawiła się nadzieja, że złączą oni je kupować, aby dokonać refleksji nad światem i bezpośrednim znaczeniem tego, co im umyka.

Kongijczycy (podobnie jak inne narody afrykańskie) zabrali się do opowiadania historii rozumianej jako dziedzictwo kolonialnej nowoczesności, przywłaszczonej dla siebie, aby nadać znaczenie myśleniu oraz procesowi emancypacji (indywidualnej i narodowej) dokonującej się na drodze trans-

---

<sup>408</sup> Bogumił Jewsiewicki, Barbara Plankensteiner, *An/Sichten*, dz. cyt.

formowania państwa i tradycyjnych instytucji<sup>409</sup>. Jak błyskotliwie powiedział Lumumba w swojej słynnej mowie z 30 czerwca 1960 roku, Kongijczycy przez cały XX wiek poszukiwali w przeszłym cierpieniu znaczenia dla przyszłości: najpierw poprzez „patrymonializację” cierpień kolonialnej traumy, a następnie w czasie dyktatury Mobutu. Laurent Kabila zamknął ten okres dzięki odczarowaniu uroku dyskursu restytuującego porządek społeczny, który lokuje wczorajsze ofiary na wciąż jeszcze ciepłym miejscu ich oprawców, gdzie reprodukuje się logika poprzedniego reżimu. Od tego momentu, jak trafnie pokazuje Filip De Boeck, opowieść przykładu Kinszasy rozmyła się. Świat zmysłowy czy też świat, na którym/w którym każdy musi żyć, jest jak kalejdoskop, co wraz z każdym ruchem pokazuje inny obraz, inne znaczenie, inną kombinację przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Znaczenie świata, jeśli jest jakiegokolwiek, to jest ono precypitatem. Od tego czasu niestabilna kombinacja tradycji etnicznych i regionalnych wytwarza „autentyczność” raczej w mieście niż na wsi, kombinuje globalne i lokalne nowoczesności z indywidualną kreatywnością. Rozciągając się od religijnej, etycznej i artystycznej na wszystkie środki zapewniające przeżycie, kreatywność zapewnia egzystencję jednostkom i społeczeństwu.

Z języka angielskiego przełożył Maciej Sawicki

---

<sup>409</sup> Podobnie jak Haitańczycy, którzy, jak głosi lokalna tradycja, po wojnie o niepodległość poznajmili, iż język francuski jest ich łupem wojennym.





## Wiek malarstwa w Kongu. Obraz, pamięć, doświadczenie i wiedza

### Wprowadzenie

Konstruowanie wspólnie podzielanej wiedzy wymaga zawsze bezpośredniej obecności obiektów lub ich re-prezentacji<sup>410</sup> – poprzez sygnały wizualne lub dźwiękowe – w czasie i miejscu, gdzie ludzie dyskutują pewien problem. Wydarzenia czy przedmioty, które w stabilnych sytuacjach społecznych pozostają dla większości ludzi bliskie, pozwalają się wirtualnie uwewnętrznić w umyśle (jako zapamiętane) za pomocą specyficznych środków reprezentujących osobiste doświadczenia, jak np. przedstawienia, przysłowia, duchowa manipulacja (magia, wróżbiarstwo etc.) lub opowieści. XIX-wieczne wydarzenia w wiejskich rejonach Konga, które dla miejscowej ludności uchodziły za niezwykle (łącznie ze spotkaniem z Europejczykami), nie mogłyby zostać uobecnione wyłącznie dzięki opowieściom jednostek. Odkąd zerwana została więź między doświadczeniem jednostki a wiedzą podzielaną przez wspólnotę, opowieść o indywidualnych doświadczeniach nie mogła „uobecniać” dla społeczności opisywanego przedmiotu. Od końca XIX wieku aż po wiek XX społeczności kongijskie wykorzystywały w takich sytuacjach obraz dwuwymiarowy jako środek „re-prezentacji” tego, co skądinąd nie mogło być doświadczone w granicach wioski. Ta wirtualna lub zastępcza obecność (re-prezentacja) była konieczna, aby usensownić osobiste doświadczenia, jako że konstrukcja wiedzy potrzebuje trzech elementów: obiektu, akcji i doświadczenia.

Zanim artyści zaczęli malować obrazy obcych przybyszów (jak i przywiezionych przez nich obiektów lub zwierząt), aby re-prezentować ich w kontekście, gdzie pozostawali ogólnie nieznanymi, ściany wiejskich chat ozdabiano rysunkami niefiguratywnymi, które zwykle były ornamentalne. Niemniej jednak niektórzy przywoływali duchy przodków podczas maskarad i różnych ceremonii religijnych<sup>411</sup>. Lecz obrazy ani nie opisywały, ani nie re-prezentowały ducha, albowiem były środkami, które w trakcie szczególnego przedstawienia „zapraszały” go do nawiedzenia danego miejsca. Z analitycznego

---

<sup>410</sup> Używam terminu „re-prezentacja” dla denotacji tego, co uobecnienia nieobecne, podczas gdy termin „reprezentacja” rezerwuję dla denotacji obrazowania, ujawnienia nieobecnego.

<sup>411</sup> André Schoy, *L'Uele secret*, Office international de librairie, Bruxelles 1955.

punktu widzenia ich rysunki były symboliczne. Z drugiej strony nowe dwuwymiarowe obrazy były realistyczne. Owe obrazy nie tylko „opisywały” najważniejsze cechy nieznanymi przedmiotów, lecz za sprawą archiwizacji także umożliwiały ich przyszłe użycie, jeśli tylko nowe opowieści wymagałyby odświeżenia wiedzy wspólnoty na ich temat. Uobecniając to, co nieobecne, obrazy te re-prezentowały przedmioty, na temat których lub z których wiedza ta mogła być produkowana czy uaktualniana.

Wraz z końcem XIX wieku realistyczne obrazy (rysunek, fotografia etc.) wykorzystywane były przez ludzi z Zachodu eksplorujących Afrykę Środkową. Obrazy te służyły im jako nośniki do przechwytywania i zachowywania tego, co nieznanne. W ten sposób tubylcy znaleźli się pośród „przedmiotów”, uchwyceni przez obce obrazy; lokalni mieszkańcy pozostawali jednak zarazem świadkami powstawania tych obrazów, niekiedy nawet stając się ich współtwórcami. Jako że kongijscy artyści zapoznali się z tymi etnograficznymi przedstawieniami, ich malarstwo również re-prezentowało ludzi i obiekty w obrazach, które umożliwiały przenoszenie przedmiotów wiedzy w czasie (a także w przestrzeni). Dla tych, którzy byli świadkami jakiegoś wydarzenia (jak np. spotkanie z Europejczykami), wydarzenie stawało się przedmiotem wspomnień. Opowieści o doświadczeniach „aktorów” lub świadków takich wydarzeń mogły być przedstawiane przed re-prezentującym je murałem. Dwuwymiarowy obraz realistyczny został dostosowany do miejscowej kultury wizualnej, jak również do sposobów produkcji pamięci społecznej. Przez co najmniej sto lat (najpierw w wiejskim, a następnie w miejskim usytuowaniu) obrazy te re-prezentowały rzeczy i wydarzenia, które były nieobecne, lecz potrzebowały się uobecnić, jako że pomagały w wytwarzaniu lub aktualizowaniu wiedzy społecznej. Nowe dwuwymiarowe obrazy umożliwiły wspólne miejsce dla spotkania działań społecznych, które uprawomocniały nową wiedzę. Obraz wraz z opowieścią o doświadczeniach wprawiał zatem w ruch wspomnienia i wytwarzał wspólną pamięć.

Można by z grubsza powiedzieć, iż kongijska ludność używała najpierw dwuwymiarowych re-prezentacji do „uchwycenia” nieobecnych w ich przestrzeni, ale ingerujących w ich czasie elementów (obca technologia, europejskie zachowania kulturowe etc.). Następnie, głównie w przestrzeni miejskiej, uchwycona nieobecność należała do czasu przeszłego, mimo że wydarzyła się świadkom żyjącym w regionalnej lub lokalnej przestrzeni. I wreszcie gdy to, co wcześniej było niewyobrażalne, stało się (całkiem niedawno) rzeczywistością, ludzie potrzebowali nowych re-prezentacji, aby to, co się uobecnia, zintegrować z lokalną wiedzą. Malarze zaczęli tworzyć obrazy re-prezentujące dzieci-żołnierzy, samobójstwa, niemowlęta uduszone przez własne matki. W ten sposób opowiadali o wydarzeniach, które nie powinny były się wydarzyć w czasie i przestrzeni życia świadka, aczkolwiek aktualnie były doświadczeniem wielu jednostek (ryc. 1).

W połowie XX wieku dwuwymiarowe malarstwo zdobiące zewnętrzne ściany wiejskich chat przedostało się do miasta. Obrazy malowano tam na ka-



Ryc. 1. Bwalia, *Marzenie młodzieńca (Rêve adolescent)*, Lubumbashi, DRK 2000, kolekcja: B. Jewsiewicki, w zbiorach Musée royal de l'Afrique centrale, Tervuren, Belgia, Collection MRAC, nr inwentarza 738

wałku płótna rozciągniętego na czterech drewnianych listwach tworzących ramę. W wiosce malowidło eksponowane było publicznie dla każdego; wykonane na ścianie chaty było nieruchome, mogło zostać jedynie usunięte i/lub zastąpione innym. Natomiast obrazy w mieście były ruchome, przez co mogły zostać włączone do obiegu towarowego jako własność prywatna (zwykle właściciela domu, gdzie były wywieszane). Aby móc je zobaczyć, aby podzielić się doświadczeniem obiektów, które re-prezentowały, trzeba było zostać zaproszonym do przestrzeni prywatnej.

Rekonstruując relację pomiędzy produkcją dwuwymiarowych obrazów i ich recepcją, musimy rozważyć fazy partycypacji Konga w nowoczesności w sensie technologii działania gospodarczego, społecznego, kulturalnego. Dla ludzi zamieszkujących obszar dzisiejszej Demokratycznej Republiki

Konga (DRK), a także dla sąsiednich krajów kontakt ze światem zewnętrznym (i z globalizacją, która była rezultatem tych kontaktów) istniał, zanim tereny te stały się koloniami. W zależności od regionu pierwsza faza zaczyna się między XVI a XIX wiekiem; okres ten splata się z jednej strony z postępującym rozwojem kultury materialnej, z drugiej zaś z wymianą idei i ich przedstawień. Kolonialna nowoczesność rozpoczyna drugą fazę, z którą musiała pogodzić się kongijska ludność, lecz od której już od samego początku próbowała się na różne sposoby wyemancypować. W epoce postkolonialnej, która stanowi trzecią fazę, nowe technologie – mimo różnych stopni autorytaryzmu politycznego – zwiększały możliwości dostępu i uczestnictwa w kulturze globalnego świata.

W tych kontekstach historycznych dwuwymiarowy obraz przyjmował dwie różne materialne formy. W niniejszym tekście opiszę każdą z tych form wedle porządku chronologicznego. Rysownictwo figuratywne na zewnętrznych ścianach wiejskich chat charakteryzuje pierwszy okres<sup>412</sup>. Następnie pojawia się obraz (*tableau*) na tkaninach. Tego rodzaju dzieła można było zawiesić w pokoju miejskiego domu, a także handlować nimi jak towarem<sup>413</sup>. Następnie, wraz z nastaniem epoki komiksu, technologia cyfrowa wykorzystana została do lokalnej produkcji obrazów stałych i animowanych. Pierwsze dwuwymiarowe obrazy dostępne były dla każdego, natomiast dostęp do obrazów wyprodukowanych za pomocą technologii cyfrowej (czy to w danym regionie, czy też importowanych) był bardziej ograniczony ze względu na dostępność komputerów. Faza ta nie będzie jednak tutaj przeze mnie analizowana.

Poza trzema fazami wytwarzania obrazów należałoby wspomnieć o wynalezieniu dwóch „transwersalnych” technik malarskich wraz z nowymi schematami cyrkulacji obrazów. W przypadku reklam malowanych ręcznie na tkaninie lub kawałku deski zaadaptowano technologię obrazu, podczas gdy komiksy są modelem reklam malowanych na zewnętrznych ścianach placówek handlowych. Zapraszając widza, aby stał się konsumentem, obraz przemieniał obiekt lub działanie w towar. Portrety osób ukazujące ich nowoczesną tożsamość wywodziły się ze zdjęć fotograficznych, tj. z „importowanej” technologii, która została przywłaszczona przez afrykańskich fotografów pracujących pod koniec XIX wieku w kongijskich miastach. W epoce Mobutu w całym Kongu wyposażano dokumenty tożsamości w czarno-białe zdjęcia, które następnie były przez malarza kopiowane i powiększane, aby mogły zostać powieszony w salonie jako obraz.

Wszystkie te techniki malarskie oraz praktyki ich recepcji pojawiły się w czasie, gdy Kongijczycy zetknęli się z dwoma głównymi sposobami użycia

<sup>412</sup> Bogumił Jewsiewicki, *Peintures de cases, imagiers et savants populaires du Congo, 1900-1960*, dz. cyt., s. 307-326.

<sup>413</sup> Johannes Fabian, *Remembering the Present*, dz. cyt. oraz Bogumił Jewsiewicki *Mami wata. La peinture urbaine au Congo*, dz. cyt. Także: Léon Verbeek, *Les arts plastiques de l'Afrique contemporaine – 60 ans d'histoire à Lubumbashi (R-D Congo)*, L'Harmattan, Paris 2008. Zbiór Verbeeka można zobaczyć na stronie <http://lubumarts.africamuseum.be>.



dwuwymiarowego obrazu. Pierwszą z form użycia (wykorzystywaną przez misjonarzy rzymskokatolickich w działaniach ewangelizacyjnych i nauczaniu) były ikony religijne, które pozostawały *explicite* bliskie sztuce. Chociaż tworzone były przez ludzi, ikony pośredniczyły pomiędzy Bogiem i wyznawcami, zapewniając im materialną formę obecności Boga, którego nie można było bezpośrednio zobaczyć. Taki obraz „wstawia się” w imieniu wierzących, dlatego też nie zajmuje on miejsca Boga; katolicycy wyznawcy nie mogli zatem adorować ikony samej w sobie.

Druga forma użycia dwuwymiarowego obrazu wywodziła się z jego użyciu przez osoby z nowoczesnego świata dla „obiektywnego” uchwycenia świata przyrody i ludzkości egzotycznej. W przeciwieństwie do „artystycznych” reprezentacji ikon katolickich obraz „naturalny” re-reprezentował byty nieobecne w przestrzeni życia codziennego; dzięki niemu stawały się one dostępne dla ludzkich zmysłów w Europie. W ostatnich dekadach XIX wieku zachodni kolonizatorzy przywieźli ze sobą system wiedzy w formie „historii naturalnej”, aby dzięki niemu „odkrywać” świat dla nich „nieznany”. Na praktykowane przez nich czynności, w których uczestniczyła ludność Konga, składało się kolekcjonowanie oraz eksport ludzkich okazów<sup>414</sup>. Choć całe wioski były transportowane i „odtworzane” w Europie, to jednak „zbieracze” nie mogli zabrać ze sobą wszystkich ludzi i przedmiotów. W ten sposób dwuwymiarowe obrazy, a w szczególności fotografia, stawały się środkiem transportu „egzemplarzy” w przestrzeni i zachowywania ich w czasie. Wiele pisano już o tym, jak „tubylcy” stawali się „przedmiotami” dla tych, którzy organizowali praktykę wytwarzania wiedzy, lecz musimy pamiętać, że Afrykańczycy byli zarówno obserwatorami, jak i uczestnikami tych czynności. Gdy obcokrajowcy robili zdjęcia „etnograficzne”, ludność Konga musiała się przebrać w ubrania, których nie nosiło się już na co dzień, przybierać określone pozy etc. Tubylcy byli świadomi sztucznej natury takich „realistycznych” reprezentacji. Niektórzy badacze, jak np. Lang i Chapin, pokazywali lokalnym mieszkańcom wywołany negatyw<sup>415</sup>. Zachowało się parę zdjęć pokazujących tubylców noszących zachodnie ubrania i oglądających fotografie, na których ich własni sąsiedzi zostali uchwyceni jako etnograficzne obiekty. Kongijska ludność była zatem wyeksponowana na teorie i praktykę tworzenia „naturalnych” obrazów, które nie tylko chwytają i zachowują rzeczywistość, lecz mogą również uobecnić ją ponownie w innym czasie i miejscu.

W obu wspomnianych technikach malarskich (murale i obrazy na płótnie) materialna forma obrazu i warunki jego recepcji korespondowały z systemem intelektualnym usensowniającym świat. Każdy system wiedzy jest bowiem re-

<sup>414</sup> Prawdopodobnie to raczej quasi-obsesja, nie zaś nauka chrześcijańska stanowiła przesłankę dla utrzymujących się od początku XX wieku opowiadań, iż Europejczycy przejeźli, a następnie „wyeksportowali” dusze kongijskich mieszkańców.

<sup>415</sup> Enid Schildkrout, Curtis Keim, *African Reflexions. Art from North Western Zaire*, American Museum of Natural History, New York 1990.

zultatem różnej, choć zawsze dynamicznej kombinacji tego, co niektórzy badacze nazwali *epistemą* i *gnozą*<sup>416</sup>. Obraz pośredniczy pomiędzy doświadczeniem zdobytym przez indywidualium a strukturą wiedzy podzielaną w ramach wspólnoty. Jeśli każdy z obrazów pojawia się wraz z opowieścią, to obraz nie jest jej ilustracją, lecz stanowi pomost pomiędzy informacją zdobytą przez ludzkie zmysły, dzięki czemu za sprawą jednostki informacja zostaje umieszczona w ramach wspólnie zorganizowanej struktury wiedzy (V.-Y. Mudimbe określa ją jako epistemiczną) oraz wspólnego rozumienia świata opartego na ciągłości metody poznania (określonej mianem gnostyckiej). Tak jak w przypadku słowa pisanego, dwuwymiarowy obraz staje się medium produkcji i cyrkulacji wiedzy rozciągającej się pomiędzy dwoma różnymi systemami.

## Rysownictwo figuratywne na ścianach wiejskich chat

Europejscy odkrywcy, wykorzystując fotografię i naturalistyczny rysunek, pochwytywali świat, który był dla nich „egzotyczny”. Rzeczy re-prezentowane na obrazach porządkowały później wiedzę w zgodzie z ich *epistemą*. Obrazy rysowane na ścianach domów były inspirowane fotografią, ukazując także przez pewien czas to, co kongijscy artyści i ich patroni wiedzieli o nowoczesności, i co pozostawało dla nich samych „egzotyczne”<sup>417</sup>. Lecz w przeciwieństwie do fotografii, pojmowanej wówczas na Zachodzie jako obiektywne świadectwo, obrazy nie pretendowały do tego, aby być niezapśredniczoną obecnością czegoś, co ujmują. Jako „obecność zastępcza” re-prezentacje obrazów „uobecniały” raczej to, co było ważne w odniesieniu do istoty lub bytu jako pozostających w relacji do czyjegoś doświadczenia. Obrazy przyjmują rolę „świadka”, który zeznaje pamięci o doświadczeniu przeszłości, którą ludzie ciągle rozpatrują w teraźniejszości. Obrazowały one nie tylko to, co ktoś zobaczył czy usłyszał, ale umożliwiały również przekazywanie reszcie wspólnoty pamięci o doświadczeniu jednostki. Obraz figuratywny był nowoczesny, gdyż udostępniał osobiste doświadczenia nowoczesności w ramach wiedzy podzielanej przez ludność wioski. W przeciwieństwie do przekazu sankcjonowanego przez duchy przodków, a przekazywanego w snach lub transie, obrazy figuratywne czy rysunki na ścianach domów były wytwarzane i odczytywane w granicach przestrzeni publicznej, gdzie deliberowano nad sprawami dotyczącymi wspólnoty. Zarówno w przypadku niefiguratyw-

<sup>416</sup> Zob. Johannes Fabian, *An African Gnosis – For a Reconsideration of an Authoritative Definition*, „History of Religions” 1969(9)/1, s. 42-58. Rozważania Fabiana, który odnosi wczesnochrześcijańskie pojęcie gnozy do grup religijnych zamieszkujących tereny dzisiejszej DRK. Zob. także Valentin-Yves Mudimbe, *The Invention of Africa*, dz. cyt. Autor przeciwstawia afrykańską formę gnozy i europejskie obserwacje filtrowane przez epistemy.

<sup>417</sup> Na długo przed nastaniem XIX wieku kongijscy artyści rzeźbili i grawerowali w kości słoniowej figuratywne reprezentacje Europejczyków wraz z obiektami, które przywieźli ze sobą.



nych, jak i figuratywnych przedstawień<sup>418</sup> komunikacja inicjowana przez obrazy sprawia, iż tym, co one re-prezentują (symbolicznie lub realistycznie)<sup>419</sup>, są aktorzy społeczni podczas działania. Tak jak w czasie maskarady wspólne oglądanie ożywia pewne podmioty i pobudza je do działania<sup>420</sup>, tak też obrazy „sprawiają, że dzieją się rzeczy”, jak gdyby duchy lub istoty egzotyczne (jak np. biały człowiek) były obecne wśród oglądających. Uaktualnianie tych elementów nie jest wyjątkiem w przypadku dwuwymiarowych obrazów, jako że postacie noszące maski osób z nowoczesnego świata życia ukazywały się już w przedstawieniach Pende<sup>421</sup>.

Źródła historyczne pozwalają prześledzić ponadstuletnią praktykę (od 1870 do 2010 roku) tworzenia figuratywnych obrazów na ścianach wiejskich chat. Choć nasza wiedza na temat historii architektury DRK i sąsiednich krajów jest bardzo ograniczona, to jednak wydaje się, iż wcześniejsze dekoracje na ścianach domów, które były głównie abstrakcyjne i/lub symboliczne, zaadaptowano później w wielu innych regionach, gdy ściany plecione zaczęto pokrywać gliną. Dopiero w epoce kolonialnej murowane ściany się upowszechniają. Dostępne dane pokazują, że praktyka figuratywnego malarstwa na ścianach była szczególnie rozpowszechniona około lat 40. XX wieku. Późniejsze utowarowienie wiejskiej ekonomii, napływ rodzin pracujących na obszarach miejskich oraz szerszy dostęp do fotografii mogłyby częściowo wyjaśnić zmieniające się gusta, jako że mieszkańcy wiosek naśladowali życie miejskie. Niemniej jednak jest również możliwe, że zewnętrzni obserwatorzy po prostu przestali na nich zwracać uwagę, przez co pozbawili nas świadectw<sup>422</sup>. Całkiem niedawno w południowej Katandze sfotografowano figuratywne i geometryczne rysunki na domach, których nie wykonali mężczyźni, lecz kobiety. Niepotwierdzone dane wskazują, że praktyka ta była ciągła, lecz nie da się wykluczyć możliwości chwilowego ożywienia związanego ze zmianami lokalnych relacji obu płci, jak i z nową aktywną rolą kobiet w ramach utowarowionego rolnictwa<sup>423</sup>.

W latach 70. i 80. otrzymałem informacje na temat nowego stylu malowideł wykonywanych na zewnętrznych ścianach domów. Takie „reproduk-

<sup>418</sup> André Scohy, *L'Uele secret*, dz. cyt.

<sup>419</sup> Clémentine M Faïk-Nzujj, *Symboles graphiques en Afrique noire*, Karthala, Paris 1992.

<sup>420</sup> Zoe Strother, *Inventing Masks. Agency and History in the Art of the Central Pende*, University of Chicago Press, Chicago 1999.

<sup>421</sup> Tamże.

<sup>422</sup> Jakiś czas temu rozmawiałem z Leonem Verbeeke, który badając sztukę miejską w Katandze, wykonywał prace terenowe w wiejskim rejonie na południe od Lubumbashi. Zapytałem go, czy dostrzegł kiedykolwiek w południowej Katandze rysunki wykonywane na ścianach. Odpowiedział, że tak, lecz że nie zwracał wówczas na nie uwagi.

<sup>423</sup> Zob. wymianę wiadomości pomiędzy Hubertem Maheux, Patrickiem Mudekerezą i Manon Denoun. Francuska organizacja pozarządowa African Artists for Development pracuje nad przeniesieniem na papier rysunków wykonanych przez kobiety z wioski Makwacha oraz nad zorganizowaniem ich wystawy. Katalog został opublikowany pod tytułem *Makwacha*, Éditions ADD, Paris 2014.

cje" obrazów miejskich odnosiły się do kultury miasta oraz jego instytucji. Na pewnej ścianie wraz z wielkim obrazem syreny *mami wata* znajdowała się inskrypcja głosząca: „Cine [kinoteatr] Bedong”. Tyle że w miejscu, w którym znajdował się obraz, nie było ani żadnego kinoteatru, ani nawet elektryczności<sup>424</sup>.

Niektórzy malarze obrazków na wiejskich chatach, zazwyczaj przy udziale kolonialnego „patrona”, przenosili rysunki ze ścian na papier<sup>425</sup>. Ograniczę się tutaj do kilku podstawowych uwag odnośnie obrazów figuratywnych, aby na tym przykładzie zaprezentować własne odczytanie akwareli pochodzącej z kolekcji Musée royal de l’Afrique centrale w Tervuren, wykonanej w 1933 roku przez Paula Mapindę<sup>426</sup>. Był on jednym z wielu rysowników zapewniających dostawy dzieł sztuki dzięki „patronowi”, który znajdował się pod wpływem sukcesu Georga Thiry’ego, urzędnika kolonialnego eksportującego obrazy Tshelatendu<sup>427</sup>. Niestety poza podpisem Mapindy i datą nie znajdziemy żadnych informacji na temat akwareli. Jako autor Mapinda kadrował w taki sposób, jak gdyby „fotografował” z perspektywy przestrzeni zewnętrznej, niejako sytuując wydarzenie „fotografowanego” aktu w przestrzeni europejskiej. W swoim dziele Mapinda otwiera oddzielne poziomy interakcji pomiędzy pamięcią, obrazowaniem i konstrukcją wiedzy. Poprzez zamknięcie w ramie jego obrazy stawały się „nowoczesne”. Rysunki na ścianach domów nie były zamykane w ramach; wyjątkiem były jedynie przypadki, gdy malarz przedstawiał zachodnie obrazy ramowe, jak np. „fotograficzny” portret króla Belgii namalowany na ścianie chaty<sup>428</sup>.

Na obrazie Mapindy uderza obecność fotografa przy pracy, co było wówczas sytuacją raczej dość rzadko spotykaną przez miejscową społeczność. Jeśli uwierzy się kierunkowi jego kamery, to fotograf uchwytuje rodzaj sceny, która jest charakterystyczna dla malowideł na ścianach wiejskich chat. Biała kobieta trzyma dziecko na ręce – zachowanie szczególne u białych ludzi. Kolorystyka i styl ubrań wskazują, że wszystkie trzy osoby należą do tej samej rodziny. Mapinda przedstawia scenę w akcie podwajania (zdjęcie wykonywane przez fotografa i jej malunek przez samego Mapindę) obecności kobiety i dziecka. Może on sugerować, iż scena wykonania ich „naturalnego” obrazu pokrewna jest praktykowaniu „historii naturalnej” przez Europejczyków; zdjęcie robione przez fotografa może bowiem być wysłane gdzieś indziej; wśród Kongijczyków praktyka wysyłania zdjęć znana była od co najmniej lat 20. XX

<sup>424</sup> Muzykolog Benoît Quersin był tak uprzejmy, że zrobił dla mnie kilka zdjęć w południowo-zachodnim Kongu.

<sup>425</sup> Akwarelę opublikował Bogumił Jewsiewicki, *Mami wata. La peinture urbaine au Congo*, dz. cyt., s. 74.

<sup>426</sup> Jak wyżej.

<sup>427</sup> Zob. Georges Thiry, *A la recherche de la peinture nègre*, Yellow Now, Liège 1982.

<sup>428</sup> Zdjęcie naściennego rysunku, na którym można zobaczyć ramowy portret belgijskiego króla Alberta I, znajduje się w Musée royal de l’Afrique centrale. Zdjęcie opublikował Bogumił Jewsiewicki, *Mami wata. La peinture urbaine au Congo*, dz. cyt., s. 63.

wieku. Zdając sobie sprawę z „etnograficznego” charakteru przedstawionej fotografii, Mapinda wiedział, że imigranci pracujący w miastach wysyłali na wieś swoje studyjne zdjęcia, na których znajdował się również rower lub maszyna do szycia, a oni sami byli ubrani w zachodnie ubrania.

Przed fotografem siedzą przy stole dwaj biali ludzie; każdy z nich siedzi na krześle. Widać, jak u ich stóp leży pies, oni zaś jedzą posiłek za pomocą sztuców (nieproporcjonalnie wielkich w stosunku do postaci). Obraz pozwala zajrzeć do sfery intymnej białych ludzi. Jeżeli nie byli oni służącymi, to niewielu Kongijczyków mogło mieć takie doświadczenia w latach 30. Rysunek, tak jak murale, prezentuje to, co mogło być widziane jedynie przez niewielu; obrazowanie przypomina opowiadane doświadczenie.

W lewym dolnym rogu obrazu naszkicowane są trzy zwierzęta oraz okrąg prawdopodobnie reprezentujący słońce. Rysunek nie ukazuje niczego specyficznego. Zamiast tego dostarcza społecznej wiedzy porozumienie z istotami, z którymi komunikacja możliwa jest tak długo, jak długo jest zapośredniczona. Podobnie jak maskarada lub statua manipulowana przez specjalistę, rysunek umożliwia członkom wspólnoty nawiązanie więzi z potężnymi czy wręcz duchowymi istotami.

Aranżacja granicy (czy ramy) oraz kręgu słonecznego mają ten sam wspólny motyw i tę samą kolorystykę. Czy oznacza to, że kompozycja umieszczona została wewnątrz określonego schematu interpretacyjnego, czy też jest ona jedynie wyborem czysto estetycznym? Praca Mapindy przywołuje pytania odnośnie relacji pomiędzy obrazem artystycznym, świadczącym o indywidualnym doświadczeniu, a obrazem naturalnym, uobecniającym wycinek z „realnego” świata. Zdaje się on także obrazować dwie metody wytwarzania wiedzy społecznej: pierwsza, która mogłaby być nazwana metodą „tradycyjną” lub gnostyczną, przywraca stosunki z istotami nie-ludzkimi lub nadludzkimi; druga zaś, wówczas całkiem niedawna, łączy poprzez proces anamnezy doświadczenie z re-prezentacją doświadczanego obiektu.

## Obrazy na płótnie

Obecność obrazów na płótnie wewnątrz miejskich domów na terenie dzisiejszej DRK jest udokumentowana dopiero od lat 60. XX wieku. Jak już zauważyłem, tego rodzaju obrazy pojawiły się po ponad stuletniej obecności figuratywnych murali. Jednakże zanik murali na wsi mógł być równoległy z ekspansją miejskich malowideł umieszczanych w domach, lecz dane źródłowe są zbyt ubogie, aby wesprzeć taką hipotezę. Oczywiście w niektórych regionach istniała bliska relacja między lokalnym zwycięstwem idei domu w stylu miejskim, z salonem jako przestrzenią kontrolowaną przez głowę rodziny (wówczas był nim zawsze mężczyzna), a ekspansją przemysłu oraz handlem obrazami ramowymi.

Technika malowania obrazów olejnych na płótnie zainicjowana została w Kongu w trzech atelier, gdzie dekadę wcześniej Europejczycy zorganizowali artystom pracę o charakterze „dekoracyjnym”: u Pierre’a Romain-Desfossésa w Elisabethville (obecnie Lubumbashi w DRK) i Maurice’a Alhadeffa w Léopoldville (obecnie Kinszasa, stolica DRK) oraz w „szkole” Poto-Poto w Brazzaville (obecnie stolica Republiki Konga)<sup>429</sup>. Te początki nowej techniki malarskiej połączone były z „lekcjami” na temat tego, jak dostosować własną pracę artystyczną do gustu zagranicznych klientów. Europejscy „impresario-wie” oczekiwali, że ich kongijscy podopieczni stworzą „naiwne malarstwo”, które uzewnętrzni intymny świat „autentycznych” Afrykańczyków, nieskażony jeszcze przez ducha nowoczesności. Artyści byli nakłaniani do obrazowania zwierzęcych i wegetatywnych wyobrażeń z tradycji własnego „plemienia”.

Chociaż w owej epoce cechowała ich szczerość, to jednak dziś promotorzy ci wydają się uderzająco naiwni. Rozmowy z malarzami przeprowadzone przez Johanna Fabiana pokazują (przynajmniej w granicach regionu Katangi), że przyszli oni do pracy w atelier Romain-Desfossésa nie dlatego, że ich „naturalny talent” został „odkryty” przez tego ostatniego, lecz dlatego, że artystom zależało na zmianie rodzaju obrazowania, jak również by dotrzeć do nowej klienteli<sup>430</sup>. Adaptacja produkcji artystycznej/rzemieślniczej do potrzeb nowych odbiorców na rynku nie była wcale w Afryce Środkowej zjawiskiem nowym. Jan Vansina pokazał, jak w latach 20. XX wieku władca królestwa Kuby wraz z europejskimi misjonarzami skomercjalizował rzeźbiarstwo i wytwórstwo tkanin z włókien rafii, aby następnie eksportować je na Zachód<sup>431</sup>. Wraz z początkiem XX wieku, kupując masowo wyroby artystyczne w regionie Kasai, Frobenius stworzył rynek, do którego dostosowali się lokalni rzemieślnicy. W północno-zachodniej części kraju sprzedawano lub oferowano ludziom z Zachodu przedmioty z antropomorficznymi dekoracjami odpowiadającymi ich gustom<sup>432</sup>. W latach 30. do tego procesu włączono malarzy murali, którzy za sprawą swych „patronów” stali się „artystami” (jak np. Mapinda) tworzącymi obrazy dla zachodniego rynku<sup>433</sup>. Akwarele na papierze inspirowane obrazami na wiejskich chatach stały się towarem eksportowanym za granicę. Jako że proces ten został ustanowiony przez patrona,

<sup>429</sup> Joseph-Aurélien Cornet i in., *60 ans de peinture au Zaïre*, Les éditeurs d'art associés, Bruxelles 1989.

<sup>430</sup> Z rozmowy prywatnej. Niektóre z tych wywiadów dostępne są na stronie: <http://www.lpca.socsci.uva.nl/> [dostęp 16.07.2016].

<sup>431</sup> Jan Vansina, *Being Colonized. The Kuba Experience in Rural Congo 1880-1960*, University of Wisconsin Press, Madison 2010.

<sup>432</sup> Enid Schildkrout, Curtis Keim, *African Reflexions*, dz. cyt.

<sup>433</sup> Sabine Cornelis, *Léopold II et l'État indépendant du Congo dans les arts populaires, contestataires et officiels, entre Nord et Sud* [w:] *Léopold II entre génie et gêne*, Racine, Bruxelles, 2009, s. 329-350. Autorka słusznie podkreśla, że malarstwo to było w takim samym stopniu „ludowe”, jak „ludowi” byli belgijscy artyści, którzy tworzyli reprezentacje życia i ludzi w Kongu Belgijskim.

wynagrodzenie za pracę nie zależało od ceny sprzedanego obrazu, gdyż artysta nie miał kontaktu z klientami.

Skądinąd nie tylko w latach 60. malarze czerpali korzyści z kongijskiego popytu na ich wersję obrazów, obsługując klientów importujących pojęcia na temat tego, jak uprzyjemnić przestrzeń salonu. W latach 50. kolonialna propaganda rozpowszechniała model monogamicznej, męskocentrycznej rodziny miejskiej wraz z projektem nowoczesnego domu dla takiej nowoczesnej jednostki społecznej. W ilustrowanych czasopismach dla mieszkańców Afryki pokazywano salon wraz z nowoczesnym wyposażeniem, jak np. gramofon, wentylator czy obrazy na ścianach. Wedle mojej wiedzy najstarsze malowidła na płótnie wykonane dla afrykańskich klientów (wszystkie około 1960 roku) były portretami lub przedstawieniami uroczystości niepodległościowych Konga. Można by spekulować, że malarze wyszli wówczas z atelier prowadzonych przez ludzi z Zachodu, aby móc pracować na różnych przedmiotach i dla różnych klientów. Wraz z uzyskaniem niepodległości poczucie politycznej i kulturowej autonomii mogło odpowiadać na nowy popyt dekoracji salonów, które miały być najlepiej dostosowane do lokalnych problemów, jako że kryzys niepodległościowy pozbawił malarzy ich zachodniej klienteli.

Nowa przestrzeń socjalizacji pomiędzy równymi sobie mieszkańcami stanowiła zapewne wstępny krok do wynalezienia przez Kongijczyków przedmiotu, który desygnowany jest przez nas terminem „obraz” lub „scena”. Wraz z dołączeniem opisu zamieszczonego na ruchomym wsporniku artyści produkowali obrazy gotowe do oglądania w przestrzeni prywatnej, gdzie pojedynczy obiekt wyrażał doświadczenie wraz z wizją świata, która była podzielana przez członków nowej miejskiej klasy wyspecjalizowanych robotników, nauczycieli i drobnych przedsiębiorców. Konieczny był mechanizm selekcji, aby wyobraźnia i umiejętności każdego malarza mogły pośredniczyć między pamięcią zbiorową i estetycznym uznaniem ze strony nowej grupy „patronów”. Takim mechanizmem był miejski rynek; obrazy krążyły jako towar pomiędzy malarzami i klientami. W społeczeństwie opartym na komunikacji ustnej (w miastach była to oralność postpiśmienna)<sup>434</sup> sukces sprzedaży wyrażał uznanie klientów dla pracy artystów, którzy konkurowali między sobą. We wszystkich przeprowadzonych przeze mnie wywiadach respondenci stwierdzali, że gdy tylko komuś spodobał się obraz w czyimś domu, pytano się o nazwisko malarza, aby móc uzyskać dla siebie taki sam obraz. Nowy obraz nie mógł być wierną kopią oglądanego dzieła, gdyż u jego źródeł znajdowała się pamięć wzrokowa malarza dostosowana do wersji pamięci społecznej klienta; artysta mógł na przykład zapytać o miejsce jego pochodzenia, by jego nazwę wpisać na zamówionym obrazie.

Pokój gościnny lub „salon” w domu jednorodzinnym wyraźnie stanowiły przestrzeń, gdzie afirmowano władzę głowy rodziny jako męża i ojca.

---

<sup>434</sup> Bogumił Jewsiewicki, *Residing in Kinshasa. Between Colonial Modernization and Globalization*, „Research in African Literatures” 2008/(39)/4, s. 105-119.



Dochody pieniężne mężczyzny, który otrzymywał wypłatę lub prowadził interesy, pozwalały rodzinie na partycypację w globalnej ekonomii rynkowej. Panował on w relacjach z członkami rodziny (ciągle rozumianej jako „tradycyjna”), pracując wewnątrz nowoczesnego świata (zorganizowanego wokół wymiany monetarnej). Mężczyzna afiszował się swoim statusem, przedstawiając dowody nowoczesności: radio, gramofon, później lodówkę (stawianą w salonie) czy obrazy na ścianach. Właściciel domu otwierał okno swojego salonu tak, aby sąsiedzi mogli słuchać z uznaniem muzyki z jego radia lub gramofonu (albo, później, odgłosu telewizora)<sup>435</sup>. W latach 70. salon coraz bardziej stawał się miejscem, gdzie tożsamość i wiedza społeczna były reprodukowane wokół obrazów dekorujących ściany. Kiedy mężczyźni spotykali się w salonie, aby porozmawiać przy piwie, obrazy podtrzymywały performatywną wymianę opowiadanych historii osobistych doświadczeń, które odnosiły się do tego, co było re-prezentowane przez malowidło. Podczas gdy w wiosce wystarczał tylko jeden obraz na zewnętrznej ścianie domu, w mieście potrzeba było tysięcy obrazów, gdyż każdy salon był oddzielnym miejscem re-prezentacji. Ponieważ jednak obraz na płótnie krążył jako towar dostępny dla każdego, kto był w stanie zapłacić jego cenę (w latach 70. średnią cenę dla mieszkańców stanowił ekwiwalent od trzech do pięciu butelek piwa), handel obrazami zakładał liczne więzi pomiędzy różnymi salonami w granicach miasta, regionu czy nawet kraju<sup>436</sup>.

W tym samym czasie można było doliczyć się już kilkuset tysięcy salonów i dziesiątek tysięcy malarzy produkujących obrazy<sup>437</sup>, głównie przedstawiających wydarzenia związane z 1960 rokiem lub bolesne wspomnienia prekolonialnej i kolonialnej przeszłości. Razem z muzyką miejską obrazy uczestniczyły w powstaniu narodowej kultury mieszczańskiej, stanowiącej niejako wspólnotę własności. Obraz sam w sobie nie był niczym więcej niż dekoracją salonu jego nabywcy oraz źródłem dochodów malarza. Lecz analogicznie jak w przypadku murali, obraz otwierał przestrzeń społeczną, gdzie pamięć o kimś lub o czymś mogła zostać przywołana i opowiedziana. Stanowiło to performatywną interakcję pomiędzy wspomnieniami i obrazem, pozwalającą re-produkować nieobecne istoty i obiekty, które chociaż fizycznie pozostawały nieobecne, to jednak były re-prezentowane na obrazach. Ludzie zebrani w salonie opowiadali indywidualne historie, inspirując się obrazem, aby uobecnić ich doświadczenia o tym samym działaniu. Gdy stawali naprzeciw

---

<sup>435</sup> Na początku Kongijczycy słuchali „nowoczesnej” muzyki rozbrzmiewającej w głośnikach instalowanych i kontrolowanych przez administrację kolonialną. Zob. *Musique urbaine au Katanga. De Malaika à Santu Kimbangu*, [red.] Bogumił Jewsiewicki, L’Harmattan, Paris 2003. Poprzez muzykę z „salonów” kongijscy mężczyźni mogli rozciągnąć podobną władzę nad ich sąsiadami. Na temat kulturowej recepcji nowoczesnej muzyki zob. David Nadeau-Bernatchez, *La musique comme rapports au temps. Chroniques et diachroniques des musiques urbaines congolaises*, dysertacja doktorska, EHESS, Paris & Université Laval, Québec City 2012.

<sup>436</sup> Bogumił Jewsiewicki, Barbara Plankensteiner, *An/Sichten*, dz. cyt.

<sup>437</sup> Léon Verbeek, *Les arts plastiques de l’Afrique contemporaine...*, dz. cyt.





Ryc. 2. Tshibumba Kanda Matulu, *Kolonia belgijska (Colonie belge)*, Lubumbashi, DRK, 1973, kolekcja: B. Jewsiewicki

takiego obrazu, jak np. *Colonie belge* (ryc. 2), ich celem była nie tylko pamięć przeszłości, lecz przede wszystkim zrozumienie tego, jak zwyczajny człowiek został związany z nowoczesnym państwem narodowym.

Dialektyka tego, co jednostkowe i tego, co ogólne, sytuuje obraz w samym sercu pracy pamięci, która oświeca teraźniejszość wraz z trwającą w niej przeszłością. Tyle że w przeciwieństwie do murali dialektyka ta władała także relacją między obrazem (w szczególności, gdy re-prezentował wydarzenie lub osobę polityczną, jak np. Patrice Lumumba) a samym malowidłem na płótnie (krążącym jako towar, który należy do globalnego świata). Obrazy jako towar są dobrem dla tego, kto może je kupić. Przedstawienia na malowidłach otwierają zatem wirtualną przestrzeń, gdzie wydarzenia i osoby (jak np. Lumumba) łączą się z tym, co ogólne, nawet jeśli historię Konga przecina granica podziału rasowego, regionalnego czy etnicznego. W tym kontekście Patrice Lumumba może być przedstawiony jako umęczony kongijski Chrystus – zbawca wszystkich uciśnionych na Ziemi<sup>438</sup>.

Poddajmy przykładowo analizie obraz nazywany *Kolonią belgijską* (gatunek znany w DRK jako *Colonie belge*, zob. ryc. 2). Obraz re-prezentuje urzędowe wykonanie kary – chłostę – na więźniu leżącym na ziemi. Scena rozgrywa się przed budynkiem miejscowej administracji. Na większości obrazów uka-

<sup>438</sup> Bogumił Jewsiewicki i in., *A Congo Chronicle*, dz. cyt.

zuje się powiewająca na słupie flaga Belgii (a nie flaga kolonialna). W tle pojawiają się inni więźniowie oczekujący na karę chłosty, którzy zostali związani razem, jak gdyby wspólnie uczestnicząc w pracy przymusowej. Ta charakterystyka wydaje się pochodzić z innego rodzaju obrazu znanego jako „karawana niewolników”, który w swych przedstawieniach sięga do wspomnień handlu niewolnikami. Kobiety przynoszące jedzenie więźniom wyrażają własne i ich cierpienie, przykładając dłoń do policzka<sup>439</sup>. Kongijski żołnierz wymachuje batem przed oczyma białego człowieka w uniformie, który stoi lub siedzi przy stole – symbolu władzy administracyjnej. W epoce kolonialnej kara chłosty była doświadczeniem powszechnym, lecz była dla mieszkańców tak bolesna, ponieważ hańba związana z byciem rozebrany do naga w miejscu publicznym powiększała cierpienie fizyczne. Do pewnego stopnia obraz reprezentuje relację zwyczajnych ludzi do państwa, tj. podległość niewolnika wobec pana. Ciało więźnia zostało napiętnowane barwami flagi belgijskiej (żółty, czarny, czerwony): obok żółtych i czarnych pasków na koszuli więźnia pojawiły się na jego pośladkach czerwone ślady krwi od chłosty. *Colonie belge* przywołuje pamięć o upokorzeniu, które było dla mieszkańców najistotniejszym elementem kolonialnego doświadczenia. O karze chłosty wspomniał kongijski przywódca Patrice Lumumba w słynnej mowie z 30 czerwca 1960 roku<sup>440</sup>, natomiast osoby, które domagały się beneficjów nowoczesności dla ludu Kongo, jak np. prorok Simon Kimbangu, powiadały, że mają wystarczającą siłę, aby „złamać bat”<sup>441</sup>.

*Colonie belge* wydaje się być pod wpływem pamięci kulturowej pewnych europejskich obrazów przedstawiających handel niewolnikami i abolicję, których używano w kampanii przeciwko okrucieństwom popełnionym w czasach „czerwonego kauczuku” przez administrację króla Leopolda II w Wolnym Państwie Kongo, zaś w epoce kolonialnej i postkolonialnej obrazy apelowały do idei praw człowieka<sup>442</sup>. Na przykład praca belgijskiego malarza Edouarda Mandoua z 1884 roku pod sarkastycznym tytułem *Cywilizacja w Kongu* (*La*

---

<sup>439</sup> Symbolikę tego gestu daje się odnaleźć w postawach przyjmowanych przez dzisiejszych żałobników, jak również w dawnych statuach pochodzących z czasów Królestwa Kongo.

<sup>440</sup> Georges Nzongola-Ntalaja, *The Congo. From Leopold to Kabila. A People's History*, Zed Books, Londyn 2002 oraz Bogumił Jewsiewicki, *A forza di parole e immagini. Attualità congolese del discorso di Lumumba* [w:] *L'eredità di Lumumba. L'indipendenza del Congo nella pittura popolare*, [red.] Carlo Carbone, Rosario Giordano, Gangemi editore, Roma 2011, s. 29-32.

<sup>441</sup> Simon Kimbangu 1921. *De la prédication à la déportation. Les Sources*, t. 1: *Fonds missionnaires protestants*, vol. 1: *Alliance missionnaire suédoise (Svenska Missionföbundet, SMF)*, vol. 2: *Missions baptistes et autres traditions évangéliques. Le pays Kongo entre prophétismes et projets de Socie*, [red.] Jean-Luc Vellut, Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, Bruxelles 2005-2010.

<sup>442</sup> Adam Hochschild, *King Leopold's Ghost. A Story of Greed, Terror, and Heroism in Colonial Africa*, Mariner Books, Boston 1998. Ale w *A Nervous State. Violence, Remedies, and Reverie in Colonial Congo*, Duke University Press, Durham 2016, Nancy Rose Hunt przedstawia znacznie bliższą temu, co się wydarzyło, historyczną analizę faktów i pracy pamięci.

*Civilisation au Congo*)<sup>443</sup> obrazowała praktykowanie chłosty podczas rządów terroru króla Leopolda II<sup>444</sup>. Przypomina to również słynne przedstawienie pt. *Kara czterech kołków* (*Le châtement de quatre piquets*) z 1843 roku autorstwa francuskiego artysty Marcela Verdiera, który zobrazował ukaranie niewolnika rozciągniętego na czterech kołkach wbitych w ziemię; obraz wykorzystywany był w szczególności przez abolicjonistów, aby poruszyć zachodnią opinię publiczną. Podobieństwo obu wspomnianych kompozycji do ikonografii *Colonie belge* jest zbyt oczywiste, aby mogło być przypadkowe, nawet jeśli ich wzajemne odniesienie jest trudne do udokumentowania. Czy jest możliwe, aby obraz Manduau był znany z okładki biuletynu „Moniteur du Congo”? Pamięć społeczna nie pozostawiła tutaj żadnego śladu dokumentarnego. Bez wątplenia reprodukcja obrazu *Biczowanie Chrystusa* (*Flagellation of Christ*) włoskiego artysty renesansowego Piera della Francesca również mogłaby być inspiracją dla kongijskich malarzy, jako że ilustrował oni publikacje związane z misją ewangelizacyjną. Pamięć wzrokowa tego malowidła stanowi zatem uzasadnienie dla obrazowania kary chłosty, która nie jest poniżeniem, lecz sublimacją cierpiącego ciała, a ostatecznie stanowi symboliczne roszczenie politycznego uznania. Znow na obrazie można by usłyszeć echo przemówienia Lumumby. W połączeniu ze słowami o narodowym doświadczeniu kolonializmu kongijski obraz w oczywisty sposób odnosi się do motywów chrześcijańskich, aby otworzyć się na globalne audytorium.

Pozwolę sobie przywołać pewien obraz ukazujący inną formę globalnego obiegu idei. Obraz ten przedstawia kobiecego ducha w ciele kobiety o jasnej karnacji, który wytwarza bogactwa i zapewnia nowoczesną władzę męzczyźnie (ryc. 3).

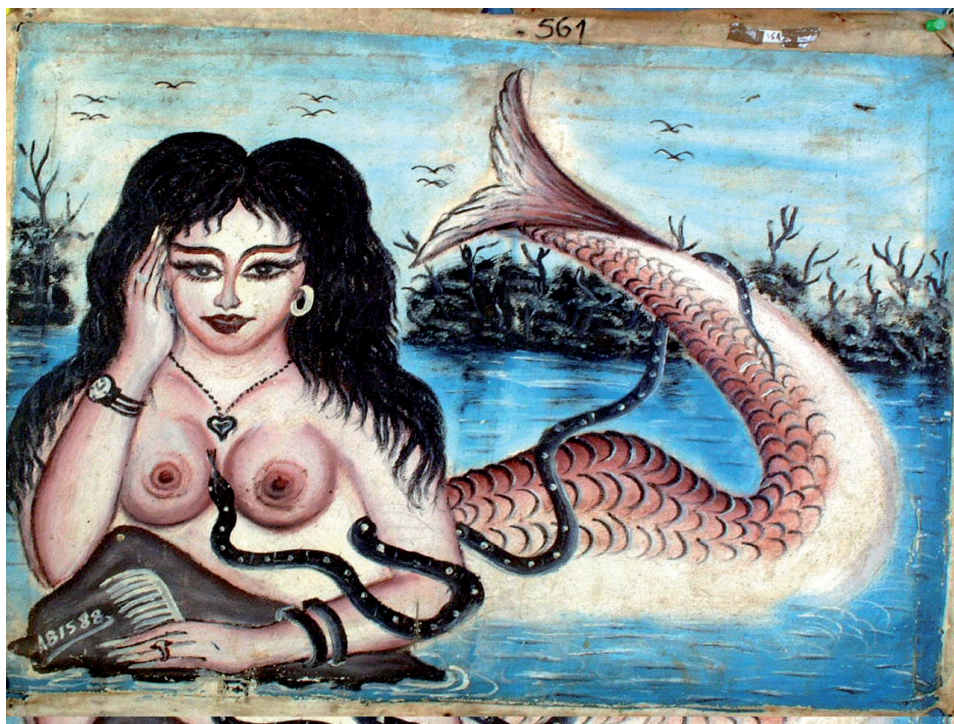
Wielu Kongijczyków powiadało, że gdy mężczyznę łączą bliskie stosunki z *mami watą*, to jego sukces (piękny samochód, nowoczesny dom, zawodowy awans czy władza polityczna) posiada cenę, za którą musi on zapłacić. Zapłaci on życiem swoich bliskich, którzy zostaną poświęceni syrenie, a jak głosi legenda, najpotężniejszą *mami watę* w Kongu łączyły stosunki z drapieżnym prezydentem Zairu, Mobutu<sup>445</sup>. Historie o rzeczywistych doświadczeniach ludzi – opowiadane w obecności obrazu *mami waty* – opisują doświadczenia kogoś innego, jako że nikt samemu nie przyznałby się do kontaktów z syreną. W opowiadania wcieliła się pamięć społeczna kawalerów pracujących w mieście i uwikłanych w relacje z „wolnymi kobietami” (*femmes libres*), które oferowały swoje usługi seksualne oraz pomoc domową w zamian

<sup>443</sup> Obraz należy do kolekcji Musée royal de l’Afrique centrale. Zob. Sabine Cornelis, „L’exposition du Congo” and Édouard Manduau’s „La Civilisation au Congo” (1884-1885), „Critical Interventions” 2007/1, s. 119-135.

<sup>444</sup> Martin Ewans, *European Atrocity, African Catastrophe, Congo Free State and Its Aftermath*, Routledge, London 2002.

<sup>445</sup> Bogumił Jewsiewicki, *Mami Wata/Mamba Muntu Paintings in the Democratic Republic of the Congo*, dz. cyt., s. 127-134.





Ryc. 3. W większości regionów duch ten znany jest jako *mami wata* (jego imię jako pierwszy przywołali robotnicy i żołnierze z państw kolonialnych w Afryce Zachodniej); w regionie Katanga DRK jego imię brzmi *mamba muntu*, co znaczy „człowiek-krokodyl/wąż”, kolekcja: B. Jewsiewicki, w zbiorach Musée royal de l’Afrique centrale, Collection MRAC, Tervuren, Belgia, nr inwentarza 561

za wynagrodzenie<sup>446</sup>. Ponieważ rodzina mężczyzny nie zapłaciła ich rodzinie posagu, kobiety te stawały się nieplodne społecznie. Dzieci urodzone z takich związków przynależały do rodziny matki, co uniemożliwiało mężczyźnie zwiększenie liczby jego potomków<sup>447</sup>. Prawdopodobnie z tego powodu *mami wata* jest zazwyczaj malowana jako biała kobieta; posiada twarz czarnej kobiety jedynie, gdy była portretowana jako *femme libre*.

Konkretne opowieści łączone z działaniem *mami waty* partycypowały w konstruowaniu systemów wiedzy i etyki, które odpowiadałyby na napięcia pomiędzy wioską a miastem, wspólnotą a jednostką, „tradycją” a „nowoczesnością”. Nie jest przypadkiem, że obrazy *mami waty* były wieszane w salonie, gdzie wymieniano się tymi opowieściami. Salon w domu mężczyzny był dowodem jego sukcesu w nowoczesnym świecie (musiał on osiągnąć sukces, aby mieć taki dom), to w nim przeświecała jego nowoczesna tożsamość;

<sup>446</sup> Luise White, *The Comforts of Home. Prostitution in Colonial Nairobi*, University of Chicago Press, Chicago 1990.

<sup>447</sup> Tradycyjnie bogactwo składało się raczej z osób podległych (dzieci, niewolników, klientów etc.) niż z dóbr (jak w przypadku pojęcia bogactwa w sensie nowoczesnym).



Ryc. 4. „Inakale”, zwrot w języku lingala pochodzący prawdopodobnie od francuskiego „Ça a calé” określający sytuację bez wyjścia, kolekcja: B. Jewsiewicki, w zbiorach Musée royal de l’Afrique centrale, Collection MRAC, Tervuren, Belgia, nr inwentarza 1457

jeśli odwiedzali go jego wiejscy krewni, to nie byli oni goszczeni w salonie, lecz w kuchni, która znajdowała się na zewnątrz domu.

Innym motywem wizualnym, bardzo popularnym w latach 1980-1990, jest „Inakale”.

Obraz (ryc. 4) przedstawia mężczyznę, który umykając przed lwem i krokodylem, wspina się na drzewo, gdzie jednak grozi mu wąż. W tym momencie nóż, który miał za pasem, wypada, pozostawiając go bezbronnego na łasce grzechu, którego symbolem jest wąż. Na ziemi grozi mu władza pań-

stwa, symbolizowana przez lwa. W wodzie – czarownik, którego przedstawia krokodyl. Całkowicie osamotniony, nie może liczyć na wybawienie ze strony żadnego z trzech światów, które go otaczają: ani ze strony współczesnego państwa, ani chrześcijaństwa, ani lokalnego czarownika. Przedstawiony w lokalnych wymiarach, jest to oczywiście uniwersalny dylemat jednostki we współczesnym świecie, zdanej na własne siły. Nie ma on już wsparcia rodzinnej społeczności, z której pozostały tylko wrogie siły reprezentowane przez czarownika, państwo nie tylko nie chroni obywatela, lecz traktuje go jako potencjalną zdobycz, a chrześcijańskie zasady są nie do zastosowania w świecie, w którym każdy walczy przeciwko wszystkim, dopuszczając się grzechu, skazując na wieczne potępienie.

Przyjrzyjmy się ostatniemu malowidłu, które stanowi obraz rodzajowy ukazujący wieś bądź wiejski krajobraz. Pomimo swojej jawnej banalności obraz ten nie był adresowany wyłącznie do turystów (jak często argumentowano). Na niektórych obrazach pojawiał się podpis: „moja wioska”. W miejskim Kongu ludzie nie upubliczniali swojego wiejskiego pochodzenia (w ubraniu, urządzeniu domu etc.), gdyż byli oni nowocześni. Jednak ze względów politycznych przynależność etniczna pozostaje ważna, należy mieć własną wieś rodzinną. Jednym z dowodów przynależności etnicznej było wiejskie pochodzenie ostatniego męskiego przodka. Fakt ten był ważny, gdyż właśnie wieś stawała się miejscem schronienia lub zesłania w przypadku politycznych konfliktów. Dlatego taki obraz konstytuuje polityczną deklarację obywatelską poprzez przynależność etniczną. Odkąd stał się on portretem narodowej i etnicznej tożsamości, wieś i jej krajobraz musiały zostać włączone do obrazu rodzajowego. Bardziej liczył się fakt posiadania wiejskiego przodka niż pamięć o konkretnej wspólnotie pochodzenia. Nieprzypadkowe jest zatem podobieństwo tych obrazów do sztuki wystawianej dla turystów na lotnisku<sup>448</sup>.

Oprócz tych obrazów, które krążyły pomiędzy wspólnotą narodową, pojawiły się również obrazy odpowiadające lokalnemu doświadczeniu, jednak mogły jednocześnie re-prezentować wydarzenie przed narodowym audytorium. Przykładowo na obrazach kongijskich rebelii z lat 1963-1965 krzyżuje się ze sobą pamięć narodowa z pamięcią lokalną<sup>449</sup>. W latach 60., które były Złotym Wiekiem malarstwa miejskiego, życie dorosłych mieszkańców zostało naznaczone traumatycznymi doświadczeniami tych konfliktów zbrojnych. Pamięć narodowa, która znalazła się pod wpływem propagandy Mobutu (legitymizującego swoją władzę poprzez zdławienie wspomnianych rebelii), przywoływała ich ekstremalną przemoc w pojęciach ogólnych. Jednak pamięć regionalna, która przepracowała lokalne wydarzenia, często zachowywała od-

<sup>448</sup> Bennetta Jules-Rosette, *What is „Popular”? The Relationship Between Zairian Popular and Tourist Art* [w:] *Art populaire zaïrois*, [red.] Bogumił Jewsiewicki, Septentrion, Québec 1992, s. 41-62.

<sup>449</sup> Benoît Verhaegen, *Rébellions au Congo*, t. 1-2, CRISP, Bruxelles 1966; Georges Nzongola-Ntalaja, *The Congo*, dz. cyt.



niesienia do charakteru poszczególnych grup, aby stawić opór władzy centralnej. Aby wypełniać swoje zlecenia, malarze musieli poznawać tę lokalną pamięć. Jeśli pochodzili oni z innego miejsca kraju, musieli się jej nauczyć. Dla przykładu malarz Londe przybył do miejscowości Bunia we wschodniej części DRK z leżącego na południowym zachodzie miasta Kisangani. W Kisangani malował obraz rebelii, przedstawiając spadochroniarzy zrzuconych na teren lotniska. W mieście Bunia przedstawiał głównie obraz walk, które miały miejsce nad Mostem Tinda. W prowincji Katanga doświadczenie Rebelii było reprezentowane przez obrazowanie „Młodzieży Balubakat” atakującej pociąg<sup>450</sup>.

Wraz z nadejściem lat 80. liczne obrazy odnosiły się do faktu, iż dla mieszkańców Konga plotka jest elementem nieoddzielnym od wiadomości przekazywanych przez nowoczesne media. Niewielu ludzi czytało prasę (gazety były dla większości zbyt drogie), lecz informacja przeczytana przez jednego mogła być przekazywana dalej z ust do ust. Malarze czynili wydarzenie widzialnym, wydobywając je z czasu, w którym było ono unikalne, aczkolwiek pozostawało potencjalnie naładowane informacją o społeczeństwie i świecie. Malarze re-representowali fakty rozumiane jako niezwykle; takimi ekstremalnymi wydarzeniami były samobójstwa, dzieciobójstwa, kazirodztwo czy dzieci-żołnierze; do bardziej prozaicznych tematów należała nędza, która na przykład zmuszała rodzinę do przeniesienia na cmentarz szczątków ukochanej osoby na rowerze lub wózku na kółkach, gdyż nie było ich stać na skorzystanie z usługi karawanu. Oczywiście obrazy zachowują ważność tylko przez krótki okres, gdyż ciągle pogarszanie się sytuacji społeczno-ekonomicznej szybko sprawia, iż wydarzenie, które początkowo postrzegane było jako patologiczne, z czasem uważane jest za banalne. Rytm, w którym przejawiają się sytuacje niewyobrażalne, porównywalny jest aktualnie jedynie do tempa ich banalizacji. Malarze nie mogli nadążyć za tym rytmem, a ich klienci nie mogli pozwolić sobie na to, aby nieustannie wymieniać swoje obrazy. Ponadto bezrobocie zadało śmiertelny cios władzy głowy rodziny, zaś miejska nędza i uchodźcy wojenni obrócili salon w sypialnię. Malowidła na płótnie utraciły swoją rację bytu. Naciski ze strony chrześcijańskich fundamentalistów religijnych i kryzys ekonomiczny stanowiły powód, dla którego zamykano bary, inne źródło popytu na malowidła. W latach 90. zniknęły malowane reklamy uliczne, jako że grabież doprowadziła budynki komercyjne do ruiny. Od tego czasu działalność komercyjna stała się nieformalna i efemeryczna, przez co nie mogła stanowić uzasadnienia dla malowania reklam, natomiast nowo powstała struktura miejskiego supermarketu należała do obcej kultury merkantylnej. Dzisiejszy świat polityki raczej rzadko przywołuje malarzy, nawet jeśli aktywność polityczna (jak np. demonstracje czy wyrazy poparcia dla reżimu Mobutu) stanowiła niegdyś popyt dla tworzenia transparentów.

---

<sup>450</sup> Erik Kennes, *Fin du cycle post-colonial au Katanga, RD Congo. Rébellions, sécession et leurs mémoires dans la dynamique des articulations entre l'Etat central et l'autonomie régionale 1960-2007*, doktorat, Université Paris 1, Université Laval, Québec City 2009.

## Zakończenie

W XXI wieku wielu malarzy było zmuszonych zmienić zawód, aby przetrwać w nowych warunkach. Niezliczoną liczbę nowych wspólnot religijnych w Kongu stanowią kościoły ikonoklastyczne lub przynajmniej wrogie obrazom świeckim. Ubóstwo nie pozwala na zbędne wydatki, odkąd indywidualna toczą walkę o uznanie wewnątrz przestrzeni religijnej socjalizacji. Teraz raczej biblijne wersety (a nie obrazy) pojawiają się na samochodach, walizkach i innych przedmiotach osobistych. Ludzie przybierają nową chrześcijańską tożsamość i noszą znaki boskiej opieki w obliczu patologii aktualnych czasów: bezrobocia, chorób i osobistych porażek.

Pięćdziesiąt lat po zakończeniu walk o niepodległość wspomnienia tych wydarzeń zniknęły z obrazów. Młodzi ludzie nie wiążą porażki ich życia z kolonizacją czy nawet z rządami Mobutu, lecz winią za nią swoich ojców. Dla wielu z nich kulturowe wspomnienia nowoczesności mieszają się z prekoloonialnym eposem. W niebezpiecznym świecie współczesnym każdy mieszkaniec Konga jest osobiście odpowiedzialny za przecieranie drogi do własnego sukcesu lub porażki. Rola obrazów w tych zmaganiach nie jest jednak jasna. Odległy świat uobecnia się w kaskadzie obrazów wyciekających z różnych źródeł (z telewizji, Internetu, kaset wideo), które mieszają perspektywę lokalną i globalną niczym w kalejdoskopie. Nawet przy ograniczonym dostępie do Internetu kultura wizualna młodzieży miejskiej związana jest dzisiaj z technologią cyfrową. Młodzi fotografowie, tacy jak Sammy Baloji [w kolejnym tekście zamieszczonym w niniejszym tomie], próbowali przekroczyć przepaść między pokoleniami. Bohaterami fotomontaży Baloji są zwykli robotnicy z początku XX wieku rzućeni w świat przemysłu kolonialnego, który był opanowany przez barbarzyństwo i przemoc. Re-prezentacje Baloji poświęcone postindustrialnym krajobrazom samoistnie otwierają się na powrót tych migrujących robotników<sup>451</sup>. Zostali oni wykreowani na ojców założycieli lokalnej nowoczesności, aby zadośćuczynić społeczno-politycznym niepowodzeniom porządku postkolonialnego. W różnych rozmowach Baloji bardzo często przypominał mi, że społeczności przemysłowe w Kongu (czy wręcz w całym nowoczesnym świecie) mogły zaistnieć dzięki emigrantom przybywającym z pobliskich okolic, jak i z miejsc bardziej odległych<sup>452</sup>. Lecz Baloji i inni artyści wizualni pracujący w DRK mają niewielki wpływ na lokalną kulturę, jako że tworzone przez nich obrazy nie znajdują się w obrocie lokalnym.

<sup>451</sup> Bogumił Jewsiewicki, *The Beautiful Time. Photography by Sammy Baloji*, Museum for African Art, New York 2010.

<sup>452</sup> Tenže, *Imaginaire collectif des Katangais au temps de la désindustrialisation. Regard du dedans et regard d'en dehors. La photographie de Sammy Baloji et le rap de Baloji Tshiani*, „Cahiers d'Études Africaines” 2010/(50)/198-200, s. 1079-1111. Tegoż: *Photographie de l'absence. Sammy Baloji et les paysages industriels sinistres de Lubumbashi*, „L'Homme” 2011/198-199, s. 89-104.

Zakończył się wiek malarstwa, które przyczyniało się do konstruowania wiedzy podzielanej przez wspólnoty Konga. Wraz z końcem wieku, w którym obrazy miały swój wkład do wspólnie podzielanej wiedzy o kongijskich społecznościach, musimy teraz zapytać: czy społeczeństwo może się utrzymać, gdy zaniknie jego własna kultura wizualna?

Z języka angielskiego przełożył Maciej Sawicki



## Sammy Baloji. Fotograf nieobecności

### Wprowadzenie

W niniejszym tekście proponuję historyczne odczytanie przedstawień wizualnych, których autorem jest młody kongijski fotograf i twórca wideo Sammy Baloji. Urodzony w Lubumbashi w 1978 roku Baloji ukończył studia z zakresu komunikacji na tamtejszym uniwersytecie, a następnie rozpoczął pracę w dziedzinie komiksu. W 2005 roku jego zdjęcia miejskich budowli zostały wystawione podczas pierwszych Dni Dziedzictwa w Lubumbashi, ponadto jest on głównym fotografem w przewodniku architektury przygotowanym przez Johana Lagae wraz z „Espace francophone” w Lubumbashi. Baloji jest również twórcą wielu zauważonych na świecie (Turyn, 2007 rok) projektów fotograficznych dotyczących miast afrykańskich (Likasi i Lubumbashi w Kongu, Maputo i Matola w Mozambiku) oraz autorem wideo, w którym występuje tancerz i choreograf Faustin Linyekula, laureat nagrody Prince-Claus z 2006 roku. Baloji wystawiał swoje prace w Brukseli – w 2006 roku (wraz z Marie-Françoise Plissart) w La Cambre, a rok później w Botanique, a także w paryskim Centre Wallonie-Bruxelles. W 2008 roku został nagrodzony podczas afrykańskiego fotograficznego biennale, co zaskutkowało dwoma zaproszeniami na pobyt studyjny w Królewskim Muzeum Afryki Środkowej (Musée royal de l’Afrique centrale) w Tervuren oraz w Muzeum Quai Branly (Musée du quai Branly).

Odczytanie historyczne dzieła Baloji wydaje się nieodzowne, ponieważ nie można oddać mu sprawiedliwości bez usytuowania go w odniesieniu do prac wizualnych stworzonych przez malarzy miejskich<sup>453</sup>, bez ukazania, na jakiej zasadzie dzieło to zrywa z lokalnymi sposobami wykorzystania fotografii, oraz bez zdania sprawy z jego miejsca pośród lokalnych modalności przedstawiania (*représentation*) przeszłości i teraźniejszości. Będę również musiał przywołać lokalny kontekst pracy pamięci, aby wydobyć na jaw dwie grupy odbiorców i dwa sposoby lektury – lokalny i globalny – które Baloji wydaje się brać pod uwagę podczas pracy nad swymi fotografiami. Wykorzystuję tu pojęcie reprezentacji/przedstawienia (*représentation*), by podkreślić obecność (*présence*) tego, co wymaga bycia przedstawionym/reprezentowanym

---

<sup>453</sup> Zob. Bogumił Jewsiewicki, *Mami wata. La peinture urbaine au Congo*, dz. cyt.

w celu uczestnictwa w wymiarze współczesności, ponieważ pierwotnie nie ma takich samych czasowych czy przestrzennych wyznaczników co podmiot. Mówiąc o reprezentacji, zachowuję zarówno pamięciowy sens obecności tego, czego już nie ma (idąc tropem Paula Ricoeura<sup>454</sup>, który za punkt wyjścia przyjmuje myśl Platona), jak i Arystotelesowskie znaczenie *mimêsis*, od którego wychodzi Marie-José Mondzain<sup>455</sup> w swych rozważaniach nad obrazem i spojrzeniem.

## Wizualność nowoczesna i chrześcijańska: na rzecz budowy wspólnoty politycznej

Poruszenie kwestii wizualności, rozumianej jako proces figuracji i wytwarzania spojrzenia, które rozwija się w czasie, wymaga kilku wstępnych uwag na temat stosunków między kongijską nowoczesnością a chrześcijaństwem pojmowanym bardziej jako ogólna wizja świata i praktyczny stosunek do niego niż wyznanie wiary. Nie jest oczywiście możliwe mówienie o Kościele i Państwie niezależnie od ich instytucjonalnych konotacji, ale tym, co mnie tutaj interesuje, jest współczesna, a zarazem wizualna chrześcijańska praktyka ustosunkowywania się do świata i samego siebie<sup>456</sup>, a więc praktyka, która tworzyła i nadal tworzy horyzont dla wielkiej liczby obywateli. Język wypowiedzi, czy to w formie mówionej, czy pisanej, nie znajduje się poza granicami tej praktyki. Wręcz przeciwnie, chociaż linearność narracyjna nie rządzi ani wytwarzaniem, ani recepcją wypowiedzi, to współczesna kongijska oralność jest „postskrypturalna” w takim sensie, że to, co następuje później, zakłada również świadomość tego, co było wcześniej. W konsekwencji to pismo, a zwłaszcza Pismo Święte – tyleż recypowane, co wykorzystywane w praktyce – wyznacza w przypadku Konga granicę między oralnością przedkolonialną a oralnością postkolonialną. Biblijny werset zapisany na drzwiach taksówki, walizce albo po prostu wtrącony podczas rozmowy w charakterze przysłowia świadczy o obecności autorytetu Pisma, ale jest to obecność opanowana, a może nawet przyswojona. Ta praca reprezentacji rozgrywa się w ramach tragedii w sensie, jaki nadał temu słowu Arystoteles. Chodzi o „reprezentację (*mimêsis*<sup>457</sup>), [która] zostaje uruchomiona przez uczestników dramatu i nie polega na odwoływaniu się do narracji”. Porządek spektaklu stanowi

<sup>454</sup> Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, dz. cyt.

<sup>455</sup> Marie-José Mondzain, *Le commerce des regards*, Seuil, Paris 2003.

<sup>456</sup> Zob. Bogumił Jewsiewicki, *Vers une impossible représentation de soi*, dz. cyt., s. 101-114.

<sup>457</sup> Marie-José Mondzain, *Le commerce des regards*, dz. cyt., s. 127, określa *mimêsis* jako „ściśle ludzką operację dystansowania się od rzeczywistości poprzez figuralne wytworzenie jej modelu, [które] da się wyjaśnić wyłącznie na podstawie owego symbolicznego oddalenia, uniemożliwiającego całkowitą asymilację czy tożsamość między modelem a jego kopią. To oddalenie jest dokładnie tym, co odróżnia *mimêsis* od reprodukcji, faksymile [...] przedmiot *mimêsis* zależy od aktu, który ustanawia znak”.



część tragedii, a żeby wytworzyć spektakl, sztuka reżyserska jest ważniejsza od sztuki poetyckiej.

Podobnie jak tragedia w społecznych ramach greckiego miasta, w obrębie współczesnego kongijskiego społeczeństwa miejskiego wizualność uczestniczy w tworzeniu wspólnoty politycznej. Jak stwierdza Marie José Mondzain:

[...] Wspólnota nie może trwać w dzielonym przez siebie świecie bez posiadania środków ustanawiających w nim sieci znaków, które krążą między ciałami i tworzą polityczną kolektywność emocji. To, co widzialne, określa się i powstaje zbiorowo. *Pathos*<sup>458</sup> i jego polityczny cel wyznacza wzory współżycia. „Prawda” obiektu wizualnego całkowicie zależy od miejsca pozostawionego wypowiedziom poza granicami prostej percepcji<sup>459</sup>.

Za Hannah Arendt, która również opierała się na *Poetyce* Arystotelesa, Mondzain podkreśla polityczny wymiar sztuki<sup>460</sup>. Dzięki twórczej wyobraźni cechującej dzieła sztuka wyraża to, co na poziomie indywidualnym dla każdego pozostaje niewypowiedziane. Tragedia w formie spektaklu to „doświadczenie wspólnoty patycznej”, doświadczenie, które odsyła do afektu rozumianego tutaj niezależnie od interpretacji psychologizującej jako tego, co nas dotyka, co jest afektywne. Mondzain przypisuje Kościołowi ufundowanemu przez św. Pawła zastąpienie królestwem obrazu królestwa teatru greckiego. Rozwijając się raczej w przestrzeni uniwersalnej niż na poziomie lokalnym, Kościół bardziej gromadzi wiernych niż obywateli. Ikoniczność ustanawiająca chrześcijańskie panowanie obrazu dostarcza dowodu zmartwychwstania, ponieważ ikona jako obraz sztuczny (stworzony przez człowieka) nie jest obecnością obrazu naturalnego, lecz obecnością nieobecności tego, czego nie można zobaczyć: ludzkiego ciała Chrystusa, który zmartwychwstał, by dołączyć do swego Ojca. Nowa widzialność nieobecności (Chrystusowego ciała), obraz jako ślad ciała, które zniknęło, wymaga pośrednictwa świadków. Obraz istnieje w celu „rezurekcji wzroku, a nie reanimacji namacalnych zwłok”, spektakl ukazuje coś w aktach, poddaje pod ogłąd: „Widzieć razem to dzielić niewidzialność sensu. Udział patyczny jest sprawą polityczną, która wymaga wspólnego stworzenia spojrzenia krytycznego”<sup>461</sup>.

Co w tym miejscu zaskakujące, ów powrót do czasu chrześcijańskiej rekompozycji wspólnoty politycznej, do czasu poszukiwania środków pozwalających obdarzyć ją wspólnie podzielanym światem wyobrażeń, jest uzasad-

<sup>458</sup> Mondzain określa *pathos* jako drogę między dwiema modalnościami doświadczenia: odczuwaniem intymnym i kolektywnym, jako bezpośredni kontakt z rozwinięciami namiętności w przestrzeni publicznej. Zob. Marie-José Mondzain, *Le commerce des regards*, dz. cyt., s. 121.

<sup>459</sup> Tamże, s. 180.

<sup>460</sup> Hannah Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Seuil, Paris 1991 oraz Marie-José Mondzain, *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Seuil, Paris 2003, s. 126.

<sup>461</sup> Marie-José Mondzain, *Le commerce des regards*, dz. cyt., s. 140.

nione podobieństwem wyzwań<sup>462</sup>: skonstruowanie z wnętrza potencjalnej wspólnoty wspólnie podzielanej przestrzeni, dostarczenie środków umożliwiających wypowiedanie i widzenie prawdy, to warunki mobilizacji na podstawie podzielanych afektów w celu przedsięwzięcia wspólnotowych działań. W dwudziestowiecznym zurbanizowanym Kongu dyskurs chrześcijański jest dyskursem nowoczesności pozwalającym na rekonfigurację więzi społecznych<sup>463</sup>, gdzie punktem wyjścia jest jednostka, ale odbywa się to bez odrzucenia wcześniejszego dziedzictwa. To, co Peter Brown napisał na temat kultury wizualnej zachodniego chrześcijaństwa z VI wieku, ukazuje podobieństwo wyzwań i proponowanych odpowiedzi. W dwudziestowiecznym zurbanizowanym Kongu również istotną kwestią jest ukazać nową prawdziwą wizualność, ustanowić naoczną pewność dzięki zbieżności przekazu i obrazu, uczynić nowe wierzenia prawdziwymi, ponieważ są widziane jako prawdziwe i z tego względu mogą być podzielane przez wielu. Wreszcie, jako że nowa klasa miejska aspiruje do pozycji drobnomieszczaństwa („*middling*”<sup>464</sup>), ci, którzy do niej należą, są narażeni na pewne ryzyka specyficzne („*occupational hazards*”<sup>465</sup>) dla tego ruchu społecznej i ekonomicznej mobilności, przed którymi muszą się chronić. Jako dyskurs nowoczesny, ponieważ chrześcijański – i odwrotnie – sztuka tych mieszkańców miast jest dziełem ludzi świeckich zaangażowanych w dialog między tymi, którzy uczestniczą w procesie przekształcenia nowoczesności narzuconej (kolonialnej) w nowoczesność przyswojoną (kongijską). Kultura wizualna czyni nowoczesność obecną (uobecniając ją w przedstawieniu), aby móc oddziaływać na nią z wnętrza dyskursu, nie zaś z jego zewnątrz. Ta nowoczesność jest uobecniona (w przedstawieniu) w okolicznościach specyficznych dla osoby, która afirmuje się w swej indywidualności (przykład portretu malarskiego), bądź zostaje ukazana jako relacje władzy w działaniu (przykład motywu „kolonia belgijska”). Nie zrywa ona z podzielanym wspólnie dziedzictwem, lecz wpisuje się w tę modalność pamięci, która przekształca zmarłych w przodków. Te zwizualizowane wyobrażenia nadają ludziom status nowoczesnych w zgodzie z wartościami, które lokalnie doświadczane są jako chrześcijańskie, a także przyznają odzwierciedlonemu w ikonie ciała cielesność jednostki, której wizerunek (a więc zarówno strój – ikona mobilna – jak i malarski portret) jest ucieleśnieniem.

<sup>462</sup> Nie chodzi oczywiście o „współobecność” zakładającą, że dzisiejsza Afryka znajduje się na etapie starożytnej Grecji, że czas Zachodu wyprzedza czas Afryki. To „uczone” podejście, poddane w wątpliwość przez Johanna Fabiana, *The Time and the Other*, University of Columbia Press, New York 1983, wydaje się wyrastać z obecnego w dziele Hegla pojęcia „współobecności” filozoficznych podstaw nowoczesności i wykluczenia Afryki z nowoczesnego świata.

<sup>463</sup> Bruno Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie*, Découverte, Paris 2006.

<sup>464</sup> Peter Brown, *The Private Art of Early Christians*, „The New York Review of Books” 2008/ (55)/4, s. 49-53. Jak pisze Brown: „Aby oszacować Chrystusową moc w obliczu choroby, bezpłodności, kryzysu gospodarczego, przemocy fizycznej, czarów i uciążliwych procesów sądowych [...] wobec obaw osób zajmujących relatywnie wysoką pozycję społeczną i kulturalną” [tłum. I.S].

<sup>465</sup> Tamże, s. 51.

Można zatem prawomocnie odwołać się do filozofii obrazu proponowanej przez Marie José Mondzain, która na temat myśli bizantyjskich ikonofików pisze:

Rzecz polegała na tym, aby przemyśleć stosunek między sferą obrazową a życiem oraz rozważyć cele prawdy w sytuacji, gdy pilnie trzeba być skutecznym, natykając się jednocześnie na trudność wynikającą z odrzucenia wszelkiej idolatrii, z którą w sposób nieunikniony trzeba się liczyć<sup>466</sup>.

W zurbanizowanym Kongu artyści i rzemieślnicy obrazu muszą w swej działalności również brać pod uwagę:

[...] fundamentalną więź, która łączy przeznaczenie sztucznego obrazu, tzn. ikony, z przeistoczoną cielesnością naturalnego i niewidzialnego obrazu, z naszą żywą i cielesną rzeczywistością bytów pragnących, politycznych i śmiertelnych<sup>467</sup>.

## **Produkcja i konsumpcja fotografii: ikona nowoczesnej tożsamości**

Historyczne odczytanie twórczości wizualnej Sammy'ego Baloji pozwala określić jej główne stawki, a mianowicie:

1. chodzi o potwierdzenie, że jego fotografia ma charakter ikony, która w odbiorze nie będzie odczytywana jako obraz, że relacją między ikoną a obrazem jest raczej podobieństwo (*similitude*) niż odwzorowanie (*ressemblance*);

2. chodzi o wizualne uobecnienie nieobecności, by zmobilizować afekty i w konsekwencji poruszyć potencjalną wspólnotę polityczną złożoną z jednostek zaangażowanych w dialog na temat wartości i mających na celu ustanowienie teraźniejszości na nowych podstawach.

W kontekście malarstwa miejskiego, od którego nie da się odizolować fotograficznej sztuki Baloji – nawet jeśli on sam nie czyni na ten temat żadnej aluzji – podstawowym wyzwaniem tego artysty jest stworzenie takiej formy wizualności, w której materialny ślad będzie odbierany jako ikona, jako obraz sztuczny. Jak próbowałem pokazać, „nowoczesna” wizualność powstaje w Kongu zarówno przeciw pamięci fotografii (szerzej: pamięci wszelkiej mimetycznej figuracji tego, co realne), jak i jako tego rodzaju pamięć. O ile na początku procesu kolonizacji odtwarzanie świata na zasadzie analogii, charakterystyczne dla ludzi Zachodu, wtargnęło do kongijskiego uniwersum (które było wówczas uniwersum wiejskim), o tyle odpowiedź kongijska ma celowo ikoniczny charakter. Rysunki na zewnętrznych ścianach tamtejszych chat nie odtwarzają świata, lecz go reprezentują na poziomie istotności. Malarze two-

<sup>466</sup> Marie-José Mondzain, *Le commerce des regards*, dz. cyt.

<sup>467</sup> Tamże, s. 11.

rzący te rysunki proponują nową formę wizualności, która jednak nie zrywa ani z dziedzictwem spektaklu (to znaczy z rytuałami), ani z wizualnością sztuki trójwymiarowej, zwłaszcza w przypadku modulacji względnych rozmiarów tego, co ważne w funkcji istotności, a nie powierzchowności. Mimo tego ich dyskurs wizualny korzysta z praktyki „białych”, ponieważ malarze ci „fotografują” w swych rysunkach obiekty władzy, czyniąc je obecnymi jako takimi, a nie w obecności uobecniającego przedstawienia. W zwiernym zachodniego sposobu postępowania obiekty te ukazują się, narzucają spojrzeniu w specyficznej obcości swego „egzotyzmu”, nie tworząc znaków, lecz jawiąc się jako reprezentacje władzy – z tego też względu są to raczej obrazy niż ikony. Jednakże ikoniczność dwuwymiarowej „spektakularności”, która zakłada performatywną recepcję ze strony uznanych aktorów politycznych, nie została przez to na zawsze pogrzebana. Minęło pół wieku i wyłonienie się miejskiego świata Konga odsunęło na bok tę pierwszą formę „nowoczesnej” wizualności, która na żadnej płaszczyźnie nie odwoływała się świadomie<sup>468</sup> do chrześcijańskiej estetyki nowej wizualności miejskiej. A ta jest jawnie chrześcijańska, ponieważ jest nowoczesna (i odwrotnie).

Społeczny użytek czyniony z fotografii i konsumpcja reprodukcji zachodnich wytworów wizualnych obecnych w kościołach, literaturze chrześcijańskiej, prasie dla Kongijczyków i podręcznikach łączą ze sobą dwa momenty. Fotografia to jedyna forma nowoczesnej produkcji wizualnej przeznaczonej do konsumpcji przez Kongijczyków, gdzie swoją rolę odgrywają Afrykańczycy, jedyna forma, gdzie stosunek handlowy między wytwórcą a konsumentem pozwala wyłonić się nowej estetyce spojrzenia<sup>469</sup>. Od momentu, gdy fotografia zaczęła być tworzona przez Kongijczyków dla Kongijczyków, stała się ona reprezentacją nieobecności, obecnością „delegowaną” (*vicarious*), która zaświadcza o nieobecności ciała, by tym bardziej podkreślić znaczenie obecności tego, co cielesne (tożsamości nowoczesnej)<sup>470</sup>. Kongijska forma recepcji nie odbiera fotografii będącej obrazem osoby przedstawionej, fotografia nawią-

<sup>468</sup> Lokalna pamięć kulturowa, za Janem Assmannem, *Religion and Cultural Memory*, dz. cyt., wizualności chrześcijańskiej nie może zostać pominięta, ponieważ takie przedmioty/obrazy jak krucyfiksy stałe funkcjonowały na południu i zachodzie dzisiejszego Konga między pierwszą fazą chrystianizacji z przełomu XV i XVI wieku a drugą z końca wieku XIX.

<sup>469</sup> Podczas gdy chrześcijańscy misjonarze, przede wszystkim katolicy Belgowie, którzy utrzymywali edukacyjny monopol w Kongu, od początku lat 20. XX wieku faworyzowali chrześcijańską akulturację trójwymiarowej lokalnej sztuki plastycznej – uznawaną przez nich za autentycznie afrykańską – sztuką czy też rzemiosło dwuwymiarowe zostało przez Europejczyków wyrugowane. Zasadnicza, lecz nieświadoma obawa przed idolatrią ze strony nowych chrześcijan, wciąż w niewielkim stopniu oderwanych od fetyszyzmu i właściwie niezdolnych do oddzielenia obrazu od ikony, może tłumaczyć to zjawisko.

<sup>470</sup> Nie ma możliwości rozwinięcia tu tej kwestii, która jest wszak fundamentalna. Waga wizualności chrześcijańskiej w sensie ikony, zaświadczającej przede wszystkim o nieobecności w grobie ciała ludzkiego Chrystusa (zob. cytowany Mondzain z 1996 roku – jego rozważania na temat inkarnacji zasługują na szczególną uwagę), odgrywa najprawdopodobniej swoją rolę, zwłaszcza dla osoby, która robi sobie zdjęcie, a następnie daje je tym, u boku których jest nieobecna. Fotografia jako świadek „delegowany” stanowi inny aspekt tego zagadnienia, zwłaszcza

zuje z ciałem ludzkim relację podobieństwa, a nie odwzorowania. Ponadto tym, co bierze się pod uwagę, jest dusza czy duch, a nie ciało<sup>471</sup>. Podobnie jak w przypadku wiejskiej wizualności, czy to w formie sztuki trójwymiarowej, czy „spektaklu”, na fotografii osobie towarzyszą – wiarygodnie przedstawione – pewne artefakty w funkcji atrybutów. To właśnie bardziej te ostatnie niż ciało ludzkie zaświadcza o nowoczesnej tożsamości, reprezentują ją.

Różnica między wizualnością wiejską a fotografią, czyli wizualnością nowoczesną ze względu na jej technologiczny wymiar i obieg rynkowy, polega zasadniczo na sposobie zaświadczenia o nieobecności. W kontekście wiejskim ciało „pożyczone” podczas rytuału (spektaklu) – w przypadku nosiciela maski jest to najbardziej widoczne – nie jest dla społeczności bardziej nieobecne niż łowczy, który udał się do lasu. Odwrotnie, jeśli chodzi o ciało pracownika, żołnierza, ucznia – jest ono nieobecne w tym samym sensie co ciało zmarłego. Fotografia stanowi więc ikonę, która przedstawia ciało w jego nowej tożsamości, ale za jednym zamachem ukazuje jego wspólnotową nieobecność. W efekcie zwyczaj robienia sobie zdjęć z obiektami znaczącymi dla nowoczesnego świata (maszyną do szycia, rowerem), w nowoczesnym stroju, w okularach, z zegarkiem, nie ma nic wspólnego z fetyszyzmem. Kościół katolicki dobrze to zresztą zrozumiał, nigdy, o ile wiem, nie zwalczając użytku czynionego z fotografii przez Kongijczyków. Podobnie jak na ścianach wiejskich chat, obraz istnieje tylko w wymiarze przedmiotu, który jest w nim obecny; w odniesieniu do osoby mamy do czynienia wyłącznie z ikoną.

## Malarstwo postfotograficzne: portret malarski

Estetyka i sposoby wykorzystania fotografii ewoluowały i ulegały zróżnicowaniu od lat 20. XX wieku do początku naszego stulecia; fotografia zaczęła coraz szybciej krążyć wśród obywateli (już dziesięć lat temu przestała być dziełem wyłącznie profesjonalistów), a możliwość robienia zdjęć stała się dostępna dla wszystkich<sup>472</sup>. Wszelako badania przeprowadzone w Lubumbashi pod koniec lat 90. XX wieku potwierdzają trwałość wizualności określonej przez współistnienie obrazu artefaktu i ikony osoby.

Począwszy od lat 50. XX wieku, kiedy to w miejskim mieszkaniu pojawił się salon pełniący funkcję przestrzeni publicznej pod zwierzchnictwem

---

cza w związku z ciągłością więzi społecznej, którą się ukazuje. Zob. François Hartog, *Témoign et historien*, dz. cyt., s. 191-214.

<sup>471</sup> Znam przypadki, dość rzadkie, sfotografowanych osób, które wyraziły niepokój z powodu przekonania, że fotograf zabrał ich dusze. Ponieważ jednak dusza jest chrześcijańska, raz jeszcze odnosi się to bardziej do cielesności, a nie ciała.

<sup>472</sup> Podstawową tego przyczyną w Kongu i w innych częściach Afryki było upowszechnienie automatycznych urządzeń do wywoływania i drukowania zdjęć, nie zaś niskie ceny aparatów fotograficznych. Technologia ta dosłownie wyeliminowała fotografa zawodowego.



mężczyzny – głowy rodziny utrzymującej dom – zagościło w nim malarstwo na płótnie, które przejęło wzorce dwuwymiarowej spektakularności malarstwa widniejącego na ścianach wiejskich chat<sup>473</sup>. Gwałtowny rozkwit malarstwa miejskiego przeznaczonego dla odbiorców lokalnych nastąpił między latami 70. a 90. XX wieku. W Lubumbashi, gdzie dorastał Sammy Baloji, setki malarzy stworzyły dziesiątki (jeśli nie setki) tysięcy obrazów<sup>474</sup>. Jednocześnie, choć bez wyraźnego związku z malarstwem na poziomie twórczości, funkcjonował tam teatr ludowy<sup>475</sup> o długoletnich tradycjach, odwiedzany przez dużą liczbę obywateli, zwłaszcza młodych. Wydaje się, że fotografia odgrywała rolę łącznika w łonie tej nowoczesnej formy wizualności. Być może w sposób paradoksalny dostarczała trwałego elementu zapewniającego odrębność między ikoną a obrazem, między pełnoprawnym przedstawieniem ikonycznym – a więc nieobecnością – obrazu naturalnego („niewidzialnego”) a obecnością artefaktu zapewnioną przez obraz.

Portret, stworzony po to, by powiesić go w salonie, jest tego najlepszym przykładem. Kongijski malarze miejscy tworzą portrety na podstawie zdjęć, zwłaszcza „zdjęć paszportowych”. Osoba przedstawia się *en face*<sup>476</sup>, a odwzorowanie fizyczne między namalowanym portretem a osobą przedstawioną na fotografii jest skrupulatnie przestrzegane. Malarze uznają za nieetyczny zabieg korygowania braków fizycznych, na przykład braku ucha. I odwrotnie, ikona osoby jest społecznie wynoszona do poziomu swych aspiracji poprzez uwzględnienie obrazów artefaktów, których obecność ukazuje te aspiracje jako pozycję już zdobytą. Okulary, zegarek na rękę, biżuterię czy marynarkę maluje się według modelu lub z pamięci, a nie na podstawie fotografii. Te przedmioty mają ciało, ale są pozbawione cielesności. Na płótnie, które bezdyskusyjnie jest artefaktem, w przestrzeni piktoralnej ograniczonej przez ramę<sup>477</sup> osobom towarzyszą obrazy przedmiotów. Jeśli chodzi o recepcję, swoistość malarskiego portretu polega na tym, że jest on zawsze przeznaczony dla osoby, której stanowi ikonę, bez względu na to, czy taki portret został zamówiony osobiście, czy przez bliskich portretowanego. W przeciwieństwie

<sup>473</sup> Por. tekst poprzedzający.

<sup>474</sup> Zob. Léon Verbeek, *Les arts plastiques de l’Afrique contemporaine...*, dz. cyt.

<sup>475</sup> Chodzi zwłaszcza o trupę Mufwankolo, która stale wystawiała spektakle własnego pomysłu od początku lat 60. XX wieku. Istniały w Lubumbashi również inne grupy teatralne; jedną z nich był amatorski teatr uniwersytecki. Zob. Johannes Fabian, *Power and Performance. Ethnographic Explorations through Proverbial Wisdom and Theater in Shaba (Zaire)*, University of Wisconsin Press, Madison 1990.

<sup>476</sup> Ponieważ nie ma tu miejsca na szerszy wywód, przytoczę jedynie następującą obserwację L. Ouspensky’ego: „Zwracając się do niego z prośbą, musimy to zrobić twarzą w twarz, rozmawiając z nim [...]. Profil w pewien sposób przerywa bezpośredni kontakt”. Kiedy Mobutu przedstawiany jest inaczej niż wedle wzorca portretu oficjalnego, widać go z tyłu, nawet jeśli przemawia”. Zob. Leonide Ouspensky, *Théologie de l’icône*, Cerf, Paris 1980, s. 217.

<sup>477</sup> Byłoby trudno rozwinąć tu wątek znaczenia ramy jako okna na świat czy punktu widzenia pozwalającego zobaczyć i ukazującego to, co nowoczesne. Znaczące, że Sammy Baloji poświęcił swoje pierwsze czterdziestominutowe wideo zagadnieniu ramy. Ponownie z braku miejsca nie możemy tego wątku rozwinąć.



do fotografii portret nigdy nie zostaje wprowadzony do rynkowego obiegu, nigdy też osoba portretowana nikomu go nie ofiarowuje. Malarze często wystawiają przed swym atelier pewne obrazy w oczekiwaniu, że klient, który je zamówił, przyjdzie za nie zapłacić, ale nie dotyczy to portretów ze względu na obawę przed zniechęceniem zarówno klientów, jak i przechodniów. Jedyne przypadki wystawiania portretu na widok publiczny wiążą się z decyzją samej portretowanej osoby lub kogoś z członków jej najbliższej rodziny. Portret zostaje powieszony w salonie, a więc przestrzeni społecznej, gdzie mężczyzna ukazuje swą pozycję społeczną i swe aspiracje bądź gdzie poddaje je próbie w konfrontacji z mężczyznami o podobnym społecznym statusie. Portrety malarskie kobiet są rzadkie, w przeciwieństwie do fotografii, na których kobiety widnieją bardzo często. Trudno w tej kwestii o jednoznaczność, jednak – o ile mi wiadomo – wszystkie portrety, na których widnieje kobieta, bardziej zaświadczaają o oficjalnej „pozycji” mężczyzny, niż przedstawiają kobietę w jej nowoczesnej tożsamości.

Portret ślubny wizualnie uwiarygodnia „oficjalną” monogamię mężczyzny, niezależnie od tego, jak to wygląda w praktyce. Na przykład portret mężczyzny znajdującego się obok małżonki leżącej w szpitalnym łóżku wskazuje na jego opiekuńczość. Niemniej kobieta jest malowana na podstawie fotografii, a nie modelu, chodzi więc o ikonę, która tę kobietę reprezentuje, nie zaś o obraz odtwarzający ją na płótnie. Ponieważ nigdy nie natknąłem się na salon, który zachowałby swe reprezentacyjne funkcje w domu, gdzie głową rodziną była kobieta, trudno mi szerzej analizować kwestię płci kulturowej. W przestrzeni salonu portret malarski mężczyzny jako głowy rodziny miejskiej jednocześnie przedstawia nieobecność ciała, by umożliwić uobecnienie cielesności, a tożsamość społeczna, do której aspiruje mężczyzna, jest przedstawiona przez obiekty-atrybuty. Ikona i obraz nie są tu wystawione na arbitralność spojrzenia, horyzont oczekiwania tego ostatniego zostaje ukształtowany przez wspólnotę polityczną tych, którzy mają prawo przebywać w salonie i u których portret wzbudza szczególny typ oglądu. Portret nawiązuje tam dialog z obecnym ciałem tego, kto został sportretowany, ikona ucieleśnia nowoczesne „ja”, a przedmioty-atrybuty należące do obrazu dopełniają obiekty nowoczesnego wystroju salonu: meble, lodówka, radio, telewizor i płótna powieszane na ścianach.

## O społecznej historii spojrzenia

To w obrębie tego reżimu wizualności – który jest jednocześnie reżimem historyczności<sup>478</sup> – ale również przeciw niemu pracuje Baloji. W sensie demograficznym, ale przede wszystkim pamięciowym<sup>479</sup> należy on do pokolenia

<sup>478</sup> François Hartog, *Régimes d'historicité*, dz. cyt.

<sup>479</sup> Pierre Nora, *La génération* [w:] *Les lieux de mémoire*, 2, dz. cyt., s. 2975-3015.

synów oskarżających swych ojców o skonsumowanie niepodległości, z której nic dla nich nie zostało. Co prawda pokolenie to doświadczyło wysokiego poziomu skolaryzacji i w niespotykanym wcześniej stopniu mogło korzystać z nauczania uniwersyteckiego, jednak od początku lat 90. XX wieku wykształcenie<sup>480</sup> przestało przekładać się na zatrudnienie. Opłacany pracownik, podobnie jak drobny przedsiębiorca, nie jest już głównym czynnikiem wynoszącym swą rodzinę ku nowoczesności. Internet, dostępny w kafejkach internetowych, zastąpił książkę jako medium umożliwiające bycie w świecie, obraz i dźwięk kultury multimedialnej tworzą warunki dla nowej lektury świata. Od lat 90. XX wieku nędza i napływ uchodźców z rejonów ogarniętych wojną domową przekształciły salon w przepelnioną izbę do spania: to raczej kobiety i młodzi niż dorośli mężczyźni utrzymują rodziny, i to dzięki swojej zaradności, a nie otrzymywanym płacom. Autorytet ojca nie jest niczym więcej jak sztucznym przeżytkiem czasów kolonialnych; z kolei młodzi dorośli są ekonomicznie niezdolni do założenia rodziny, do osiągnięcia ekonomicznej stabilizacji. Międzypokoleniowe zerwanie (zerwanie między płaciami również następuje) okazało się podstawową nieciągłością, a odzyskanie niepodległości straciło znaczenie pamiętnego wydarzenia: pamięć o nim wyblakła, właściwie jej już nie ma. Nowoczesność jako horyzont oczekiwania i siatka, przez którą interpretuje się świat, przestała być nowoczesnością, jaką Lumumba – jak to sam określił – wyrwał kolonizatorom w akcie ponownego ustanowienia porządku politycznego<sup>481</sup>. To nowoczesność zapoczątkowana przez pracę pokolenia pradziadków przybyłych ze wsi do kopalni czy budujących kolej jako „niewolnicy”. Dzięki dziadkom praca ta wydała owoce, natomiast ojcowie, wzorem Mobutu, skorzystali z niej wyłącznie dla własnej przyjemności. W przeciwieństwie do dyskursu ojców, modelowo wyrażonego przez Laurent-Désirégo Kabilę, który wypędzając Mobutu, obiecał przywrócić historię na drogę, z której zбочyła – drogę niepodległości – pokolenie Baloji nawiązuje raczej do pamięci pradziadków. Pamięć ta zwraca niewielką uwagę na kolonizację, odmawiając jej zaszczytu wprowadzenia nowoczesności, uobecnia natomiast i poddaje pod dyskusję nowoczesność przekazaną przez odległych przodków, którym czuje się bliska i których dziedzictwo przywraca.

Po okresie terminowania w atelier lokalnego fotografa Sammy Baloji zapoznał się z zachodnią kulturą wizualną w obrębie młodzieżowej grupy o nazwie „Vicanos club”. Przez jakiś czas była ona wspierana przez salezjanów, którzy od założenia miasta w 1910 roku prowadzili szkołę (przede wszystkim o zawodowym charakterze), stworzyli rozgłośnie radiową etc. Grupa ta, gromadząca miłośników kina, adeptów i twórców komiksu, fotografów,

<sup>480</sup> System nauczania, w tym uniwersyteckiego, był niesformalizowany, płatny, tymczasem jego poziom wciąż spadał. „Nie najemy się francuskim” – głosi ludowe przysłowie. Dyplom nie posiada większej wartości niż portret wiszący na ścianie, owa nieobecność ciała.

<sup>481</sup> Bogumił Jewsiewicki i in., *A Congo Chronicle*, dz. cyt.

a później filmowców, uzyskała następnie wsparcie od „Espace francophone” w Lubumbashi i miejscowego przedsiębiorcy Georges’a Foresta. W ten sposób Sammy Baloji uzyskał dostęp do wysokiej klasy aparatu, komputera, a także miejsca do pracy. Wówczas zaczął swe podróże po Afryce, zwłaszcza Mozambiku, oraz po Europie. W tym samym okresie cała seria wystaw i przedsięwzięć kulturalnych (np. „Mémoires de Lubumbashi”) – w które były zaangażowane uniwersytety, malarze, amatorski teatr i różne grupy muzyczne – rozpoczęły i intensyfikowały pracę pamięci<sup>482</sup>. Wiedząc o nich, Sammy Baloji jednak w nich nie uczestniczył. W 2005 roku towarzyszył belgijskiej fotograf Marie-Françoise Plissart<sup>483</sup> podczas jej pobytu w Likasi, gdzie razem z nią robił zdjęcia. Niektóre z tych zrobionych przez Baloji zostały wystawione w Belgii (w la Cambre) wraz ze zdjęciami autorstwa Plissart<sup>484</sup>. Następnie zadziałał przypadek polegający na prywatyzacji tego, co pozostało po dawnej Union Minière du Haut Katanga, znacjonalizowanej i przemianowanej na Gécamines. Zdjęcia zrobione od 1910 do 1930 roku, znajdujące się w archiwum przedsiębiorstwa, znalazły się na rynku. Troska Huberta Maheux, dyrektora „Espace francophone”, o przemysłowe dziedzictwo miasta sprawiła, że udało się zdeponować w tej instytucji setki z owych zdjęć. Powstał nawet projekt – we współpracy z „Mémoires de Lubumbashi” – zrobienia osobnej wystawy. Doszedł on do skutku dopiero dwa lata później, a wystawa pokazywała raczej zdjęcia pochodzące z fotograficznych zasobów Królewskiego Muzeum Afryki Środkowej. Dysponując w siedzibie „Espace francophone” komputerem i miejscem do pracy, Sammy Baloji wykorzystał część z tych zdjęć, by wypełnić luki, które ujawniły jego zdjęcia poprzemysłowych krajobrazów Katangi.

## Ukazać prawdziwą nieobecność: Baloji jako fotograf poprzemysłowych krajobrazów

Ten przekrój przez kongijskie, a zwłaszcza katangijskie losy nowoczesnego obrazu i spojrzenia umożliwi bliższy wgląd w zdjęcia autorstwa Sammy’ego Baloji. W ciągu mniej niż dziesięciu lat swej fotograficznej praktyki Baloji przyjął najpierw postawę kogoś, czyje spojrzenie zostało przyciągnięte przez brak, przez nieobecność. Nadał więc temu wizualny wyraz. Następnie, przy-

<sup>482</sup> *Mémoires de Lubumbashi. Images, objets, paroles. Ukumbusho (souvenir)*, [red.] Violaine Sizaire, L’Harmattan, Paris 2001.

<sup>483</sup> Nieco wcześniej pracowała ona w Kinszasie w ramach przedsięwzięcia, którego pomysłodawcą był antropolog Filip De Boeck; efektami tej współpracy były belgijski pawilon wystawiony podczas weneckiego biennale oraz ważna książka. Szerzej: Filip De Boeck, Marie-Françoise Plissart, *Kinshasa. Tales of the Invisible City*, Ludion, Gand–Amsterdam 2004.

<sup>484</sup> Pomysł zestawienia zdjęć wynikał być może z podwójnego spotkania: najpierw z książką, którą przed chwilą przywołałem, a później z układem, jaki zaproponowała Marie-Françoise Plissart w odniesieniu do wystawy zdjęć z Likasi.

mując wyzwanie rzucone mu przez wizualną dostępność tej nowoczesności z okresu jej istnienia, zestawiał zdjęcia archiwalne z upadkiem nowoczesności przemysłowej, którego stworzył naoczne portrety w formie krajobrazów przemysłowych. W łonie tej samej ikony wizualna konfrontacja dwóch momentów – tego, co przedtem, i tego, co teraz – stworzyła prawdziwe wizualne miejsca pamięci. W ograniczonym wizualnym polu – lecz bez materialnej obecności ramy – za pomocą gry między obrazem a ikoną Baloji ukazał współczesność założycielskiego gestu nowoczesności. Potomność odniosła porażkę, ale ukazanie jej tu i teraz, uobecnienie jej w reprezentacji uprawomocnia nadzieję na pracę odnowy.

Spojrzenie skierowane przez widza na poprzemysłowe krajobrazy opuszczonych konstrukcji przedsiębiorstwa Gécamines, sfotografowane przez Sammy'ego Baloji, jest dosłownie schwymane przez nieobecność. Przyciąga je czarna dziura widniejąca na miejscu tego, bez czego krajobraz ten by nie istniał. Jednakże to, co tworzy krajobraz, pozostaje niewidoczne – chodzi o ludzką pracę. Każde zdjęcie skupia się wokół braku, to, co widać, wydaje się stanowić jedynie ramę uwypuklającą to, czego nie da się sfotografować, co jest niewidoczne dla aparatu, ponieważ nieobecne, a jednak o czego obecności wiemy.

Dla osoby zaznajomionej z kongijską praktyką fotografii całkowita quasi-nieobecność ludzi jest natychmiast uderzająca (mówiąc ogólniej, jest to również przypadek każdej fotografii przeznaczonej na użytek lokalny w Afryce). Zdjęcie autorstwa Baloji nie stanowi już ikony, która ukazuje (reprezentuje) nieobecność ciała, by tym lepiej ucieleśnić „nowoczesną” tożsamość – jego zdjęcie jest obrazem nieobecności, ikoną jej obecności. Kiedy ludzie pojawiają się w przestrzeni piktoralnej, albo właśnie ją opuszczają, ponieważ podczas ich ruchu widz obserwuje ich od tyłu, albo niszczą sam powód swej tam obecności, to znaczy maszynę. Owa „maszyna” (krajobraz przemysłowy), nowoczesny artefakt, tworzy ramę, która przekształca obraz w ikonę. Bez tej ramy ikona nie jest możliwa. Horyzont oczekiwania, który fotograf dzieli wraz z widzem, umieszcza zewnętrzną ramę (w tym krajobraz) w miejscu ramy studia, a ów artefakt stworzony przez nowoczesnego człowieka podkreśla nowoczesną tożsamość fotografowanego podmiotu, umieszcza celeśność tam, gdzie spodziewano by się znaleźć ciało. Baloji burzy ten horyzont oczekiwania; krajobrazy, które fotografuje, służą uobecnieniu nieobecności, braku. Krajobrazy te prawdziwie ukazują to, co wszyscy widzą, ale czego nikt nie dostrzega, mianowicie „nowe szaty króla”: nowoczesność, której już nie ma, podczas gdy powinna istnieć wśród tych konstrukcji. Są one obecne w swej materialności (ciało), ale nieobecna nowoczesność skutkuje wygnaniem z nich człowieka i pracy (*kazi*<sup>485</sup>). Sammy Baloji ukazuje jako prawdziwe, a więc ukazuje naprawdę to, o czym wszyscy wiedzą, a przynajmniej

<sup>485</sup> Termin ten w języku swahili oznacza płatną pracę w przemyśle i jej nowoczesne skutki: dostęp do nowoczesnych mieszkań, nowoczesnej medycyny i szkoły etc. Zob. *Musiques ur-*

Katangijczycy z jego pokolenia, że nowoczesność została „przejedzona” przez ich egoistycznych ojców do tego stopnia, iż nie przetrwało nic poza pamięcią o tych czasach, o których słyszano, ale których się nie poznało i po których zostały tylko szczątki. Im bardziej owa nieobecność przemysłowej nowoczesności im się narzuca, tym bardziej ich życie jest kształtowane przez tę nieobecność, zwłaszcza że młodzi zderzają się z nostalgicznymi opowieściami swych ojców, jak to wówczas było. Związani z nadzieją zasypania przepaści powstałej w wyniku utraty tej nowoczesności, pragnąc ponownie ustanowić ciągłość między dniem wczorajszym a dniem dzisiejszym (kolektywnie i indywidualnie ich przetrwanie jako społecznych przodków od tego zależy), ojcowie wyrzucają z siebie strumienie wspomnień, próbują przywołać utraconą nowoczesność za pomocą siły mowy, która przedstawia to, czego już nie ma. Zerwanie w obrębie komunikacyjnej wspólnoty następuje w wyniku głębokiego niezrozumienia o charakterze kulturowym. Niemożliwe jest przywrócenie międzypokoleniowej komunikacji poprzez narrację, ponieważ nie organizuje ona stosunku młodych do świata.

## Ukazać rzeczywistość pod nowymi szatami króla: Baloji pokonuje opozycje

Podczas długiego podboju przez społeczeństwo jednostek reprezentujących nowoczesność i chrześcijaństwo Kongijczycy uznali na końcu, że zarówno jedno, jak i drugie jest „swoiście” kongijskie<sup>486</sup>, nie zaś czymś narzuconym przez kolonializm. Wypowiedzi w formie narracyjnej porządkują życie na zasadzie ciągłości, organizując złożone i nielinearne stosunki społeczne w opowieść o losie ludzkim wydarzającym się lokalnie, innymi słowy: to, co uniwersalne, znalazło swe ucieleśnienie w tym, co lokalne. Coraz bardziej „postskryptualna” narracja ta stała się również postfotograficzna od momentu, gdy przestrzeń publiczna pod zwierzchnością prywatną (salon) przekształciła się w ramę spektaklu, ramę tragedii<sup>487</sup>. W tej przestrzeni mężczyźni wymieniali się historiami, uczestnicząc tym samym w dyskusjach umożliwionych za pośrednictwem obrazów wiszących na ścianach, z których każdy był nośnikiem jakiejś potencjalnej historii. Jednak dla młodych salon już nie istnieje, a jeszcze wcześniej dostęp do muzyki nowoczesnej wymknął

---

*baines au Katanga. De Malaika à Santu Kimbangu*, [red.] Donatien Dibwe dia Mwembu, Bogumił Jewsiewicki, L'Harmattan, Paris 2004.

<sup>486</sup> Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, dz. cyt.

<sup>487</sup> To tzw. nowoczesna muzyka stała się wówczas językiem wynikającym z tragedii w sensie arystotelesowskim. W *Poetyce* Arystoteles określa ów język za pomocą rytmu, melodii, pieśni wzbudzających emocje. Mimesis jest kwestią działających postaci, a nie opowieści. Dodaje też, że intelekt nie funkcjonuje bez pragnienia (*O duszy*). Analiza tego wzniesłego języka przekracza moje kompetencje. Zob. Bob W. White, *Rumba Rules*, dz. cyt.



się spod kontroli ojców<sup>488</sup>. Wypowiedzi tworzone są przez niezliczoną liczbę proroków, z których każdy głosi swoje mowy, gdzie mu się podoba, a historie (świadcstwa) wymienia się raczej w miejscach modlitewnych aniżeli w salonie. Świat wspólnotowy jest przestrzenią negocjacji, często gwałtownych, która nie pozwala już na kapitalizację doświadczeń. Negocjacje te są strukturyzowane przez rytm zwyczajnych ruchów, które wciąż rozpoczynają się na nowo, a odległy świat zostaje lokalnie uobecniony za pomocą Internetu i kaset wideo. Lokalność i globalność mieszają się w kalejdoskopie obrazów, chwil, opowieści. Na każdym spoczywa odpowiedzialność uotworzenia sobie pośród tego własnej drogi, by zostać dostrzeżonym, by wykonać własny ruch. Pamięć ojców uwypukla przewidywalność trajektorii ich dawnych żywotów, będąc uspokajającym wygodnictwem kolonialnego paternalizmu spod znaku Mobutu. Owe opowieści drażnią, ponieważ obecnie nie istnieje ani przeszłość, ani przekaz doświadczeń. Istnieje zerwanie, choć nie chaos – co prawda ojcowie i ich czas straciły na wartości, ale pozostał czas początków niesiony przez pamięć kulturową. W Afryce Środkowej opowieść i spektakl, które mają epicki charakter, pozwalały istotom kierowanym taką ambicją wpisać się w heroiczną tradycję założyciela wspólnoty politycznej i przyczynić do potwierdzenia wspólnie podzielanej wizji świata. Zawsze można było podjąć ryzyko (często zgubne) rywalizacji z kulturowym bohaterem – opuścić świat ciągłości (kulturę), zanurzyć się w naturze i powrócić jako odnowiciel. Niewielu się na to odważyło, niewielu powróciło, a jeszcze mniejszej liczbie się udało. Epoka kolonialna i następująca zaraz po niej epoka postkolonialna znały przypadki wcieleń owych istot spoza wspólnoty: różne opowieści syściły wyobraźnię zbiorową w rodzaju historii o takich osobach jak Kimbangu, Lumumba czy Kimpa Vita.

Nawiązując do tej pamięci kulturowej, Sammy Baloji chce przekroczyć to zerwanie, wypełnić pustkę, przywołać obecność tam, gdzie jego spojrzenie napotyka jedynie nieobecność. Jego bohater nie jest tym, kim kiedyś był, nie jest zwłaszcza kimś, kto opuszcza świat kultury, by podbić naturę i udomowić ją z myślą o kulturze, do której powraca jako odnowiciel porządku politycznego. Wręcz przeciwnie, wbrew wcześniejszym zapatrywaniom jego bohater zanurzył się w barbarzyńskim i pełnym przemocy świecie nowoczesności kolonialnej, jego spadkobiercy podbili go od wewnątrz, przyswajając ten świat. W przeciwieństwie do bohatera ojców, autora wyjątkowych czynów i aktów, w swych fotomontażach Baloji ukazuje jako egzemplarycznych zwykłych ludzi. Zamiast jednej postaci, równoważnej ze wspólnotą, na zdjęciach Baloji pojawia się ich wiele, bezimiennych, które czasem mają jakiś numer, co podkreśla nieobecność imion i obecność ciała bez tożsamości. Obraz

---

<sup>488</sup> W latach 70. XX wieku, kiedy studenci zapewnili sobie dostęp do gramofonów na płyty długogrające, dostępne stały się odbiorniki tranzystorowe zasilane bateriami, studenci zaczęli przesiadywać w barach, głowy rodzin straciły kontrolę nad muzyką, a sposób, w jaki strukturyzuje ona przestrzeń społeczną, zmienił się. Zob. *Musiques urbaines au Katanga*, dz. cyt.



fotograficzny z epoki czyni ciała obecnymi. Istoty te nie są przedstawiane, one są obecne. Baloji wycofuje się jako autor, obraz i ciało tworzą jedno, a praca reprezentacji skupia się na krajobrazie.

Praca Baloji ukazuje dystans między wizualnym uchwyceniem artefaktów opróżnionych z działania ludzkiego, a więc martwych, a ich figuracją w zwierciadle pamięci delegowanej (*vicarious*), pamięci ojców. Ikona i obraz, cielesność i ciało, trup i wybrany przodek zaludniają spektakl pamięci. Czas staje się dostępny w dystansie między momentem założycielskim a momentem wymazania nowoczesności. Ten ukazany, udostępniony czas jest również zaproszeniem do działania, do odnowy nieheroicznej. W przestrzeni między jednym fotomontażem a drugim moment i aktorzy ustanowienia tej nowoczesności stają się przedmiotem dyskusji. Wizualna forma jej ikony, dostępna w dystansie, który każdy montaż ukazuje inaczej, nie jest określona. W pewnym sensie nieobecność znajduje się w centrum tych fotomontaży. Jednakże w przeciwieństwie do nieobecności jałowej, niosącej śmierć przeszłości w obrębie krajobrazów przemysłowych wydrążonych z treści przez brak pracy (*kazi*), owa inna nieobecność niesie jakąś obietnicę. Ta nieobecność nowoczesności, która nie może nadejść zbyt późno, jest nośnikiem działania, już trwającego, nawet jeśli wymyka się ono naszemu rozumieniu.

Z języka francuskiego przełożył Tomasz Falkowski



## Postpiśmienna twórczość w miejskim Kongu

### Wprowadzenie

Niewiele uwagi poświęca się sposobowi, w jaki Afrykanie żyjący w Afryce postrzegają i prezentują sobie wiedzę inną niż tradycyjna. Wiedzę współczesną dotyczącą ich samych oraz świata. Często zakłada się, iż Afrykanie, jako podmioty ustosunkowujące się do świata, postrzegają swoje otoczenie oraz samych siebie jako znajdujących się pomiędzy dwoma przeciwstawnymi pozycjami politycznymi oraz dwoma epistemologiami, tradycją albo nowoczesnością, między którymi muszą wybierać. Afrykańskie podmioty<sup>489</sup> (w znaczeniu bycia podmiotem dyskursu bez względu na formę tego dyskursu) byłyby w ten sposób rozdarte między dwoma przeciwstawnymi biegunami – tymi, którzy wiedzą i tymi, którzy działają. W ten sposób były niemal skazane na wiedzę naznaczoną epistemologiczną schizofrenią. Synkretyzmy religijne byłyby w tej perspektywie jałowym usiłowaniem zmodyfikowania chrześcijaństwa jako systemu wiedzy i reprezentacji, jednak bez możliwości dostarczenia Afrykanom „autentycznego” poznania i „autentycznych” tożsamości. Takie położenie epistemologiczne ukazuje subiektywność epistemologicznej wiedzy zachodniej, ukształtowanej w XIX wieku, jako systemu uniwersalnego. Tymczasem system wiedzy może być także akceptowalnie konstruowany w sposób preferujący zapożyczenia, przyswojenie, rekompozycję, gdzie pochodzenie tego, co przychodzi z zewnątrz, jest raczej unaocznione niż zatarte. Potraktowanie jako tradycyjnego, dyskursu, który jest aktualny i który obudowuje się ramą historyczną i kulturą etniczną, nie neguje jego nowoczesności, a wręcz przeciwnie. Aktualizowanie doświadczeń oraz typów wiedzy lokalnej, włączające się w ten sposób w to, co globalne, pozwala ich twórcom nie tylko odzyskać pozycję autorytetu, ale także otwiera przed nimi uprzywilejowaną przestrzeń polityczną. Jest zatem raczej logiczne niż paradoksalne postrzeganie Gustawa Hulstaerta, białego misjonarza, który był zarówno antropologiem, jak i lingwistą, jako bohatera kulturowego w etnicznym panteonie Mongo. Czyż to nie on nadał formę piśmienną i nowoczesną wiedzy mówionej i praktycznej, stwarzając możliwość zaistnienia nowych postpiśmiennych wytworów? Stworzył on podstawy etnicz-

---

<sup>489</sup> Zob. mój komentarz tekstu Achille’a Mbembe, *Subject in Africa*, dz. cyt., s. 593-599.

nej „biblii” w sensie dzieła pełnego odniesień (będącej zarówno systemem wiedzy zakrzepłej z racji norm, jak i książką – artefaktem zatwierdzającym nowoczesność tradycji). Tymczasem na wzór chrześcijańskiej Biblii artefakt-norma, raz wyrwany spod kontroli instytucji religijnych, zawierający i przedstawiający wiedzę (bez względu na to, czy będzie ona etniczna, czy inna), zostaje ujęty w performatywny system wiedzy praktycznej. Mówiąc w skrócie, możemy powiedzieć, że tak jak maska, która istnieje w życiu społecznym jedynie podczas tańca, mierząc się w ten sposób z pamięcią kulturową<sup>490</sup> swoich poprzednich wystąpień oraz z wyzwaniem, jakie stawia aktualnie trwające wystąpienie, tak artefakt wiedzy-normy (wiedzy ustanawianej najczęściej w formie pisemnej) jest tyleż potwierdzany, ile poddawany w wątpliwość właśnie z powodu autorytetu historycznie datowanej normy. Dzieje się tak zgodnie z podejściem na wskroś historyzującym, które jest charakterystyczne dla nowoczesności. Mówiąc jeszcze inaczej, możemy stwierdzić, iż portret namalowany na podstawie fotografii ślubnej monogamicznej pary nie znajduje się na ścianie salonu jako deklaracja praktyk monogamicznych pana domu, ale w imię potwierdzenia normy społecznie uznanej dla takiego miejsca, jakim jest salon – miejsca, które jest z definicji nowoczesne. Nawet jeśli położenie polityczne i społeczne pana domu jest takie, że praktykuje on poligamię zgodnie z obowiązującymi normami etnicznymi lub/i utrzymuje on konkubiny (*bureaux*) zgodnie z miejską praktyką, żaden gość będący na bieżąco z takimi praktykami nie będzie w tym widział żadnej sprzeczności ani żadnej fałszywej deklaracji. Mnogość norm oraz odniesień znajduje się w sercu performatywnych ruchów, ustanawiających nieustannie renegotjowane chwile równowagi.

W społeczeństwach innych niż islamskie różnica między procesem negocjowania przedkolonialnego i postkolonialnego bierze się z nowego napięcia, *par excellence* politycznego, między pamięcią kulturową (która moim zdaniem stanowi część tradycji ustnej) oraz wiedzą uchwyconą w momencie, w którym się ona kształtuje. Zastyga ona w piśmie (takie zastygnięcie istnieje także w formie figuratywnej, dźwiękowej i artefaktualnej) i odtwarzana jest jako artefakt, którego tak forma materialna (książka), jak i forma dyskursu (zapis) znajduje się pod kontrolą nowej elity. Przestrzeń performatywna epoki postoralności jest zorganizowana wokół tych dwóch biegunów: pamięci kulturowej z jednej strony i piśmienności przejawiającej się w praktykach lokalnych z drugiej strony. W tej przestrzeni konfrontują się i ścierają ze sobą różnorakie konstrukcje dyskursywne, gdzie dokonują się ich wzajemne zapożyczenia, ponieważ społeczna praca pamięci<sup>491</sup> jest mnoga i wieloraka w swej pogoni

<sup>490</sup> Na temat pamięci kulturowej zob. Jan Assmann, *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, Flammarion, Paris 2003.

<sup>491</sup> Na temat pracy pamięci w Kongu zob. Bogumił Jewsiewicki, *Travail de mémoire et représentations pour un vivre ensemble. Expériences de Lubumbashi* [w:] *Tout passé. Instantanés pop-*

za aktualizowaniem swoich elementów przeszłości, które zdają się oferować najlepszy pryzmat dla terażniejszości oraz przyszłości<sup>492</sup>.

Inspirując się moją pracą w Kongu, zarysuję w dalszej części tekstu relacje, jakie zachodzą między zbiorową subiektywnością, która krystalizuje się w postaci tożsamości „ja” rozpoznawanego powszechnie, a indywidualnymi tożsamościami wyrażającymi się począwszy od osobistego doświadczenia świata. Przestrzeń zetknięcia między jednostką a społeczeństwem jest według mnie miejscem, od którego możliwe staje się analizowanie konkretnego doświadczenia społecznego takich relacji, które zachodzą między tym, co lokalne, a tym, co globalne, między tym, co szczególne i domagające się panowania nad swoim przeznaczeniem, a tym, co globalne i narzucające warunki temu pierwszemu. Związek między tym, co lokalne, a tym, co globalne dokonuje się w warunkach podobnych do tych, o których mówił Marks w odniesieniu do człowieka i stosunków produkcji. Dzisiejsza globalizacja i wcześniejsza ekspansja kolonialna lub, mówiąc bardziej ogólnie, *modern world system*, który opisują Marian Małowist i Immanuel Wallerstein, nie mogą być zignorowane, ale nie tworzą one ani społeczeństw, ani jednostek zanurzonych w świecie tych procesów, mimo iż narzucone przezeń warunki nie mogą być zignorowane ani przez społeczeństwo, ani przez owe jednostki.

Stawiane przeze mnie pytania podejmują jednakże problem konstruowania kulturowej niezależności, którą w zakresie wiedzy zbiorowej można uznać za to, co wyobrażone (*imaginaire*) lub bardziej za kulturę intelektualną począwszy od oswojenia, fagocytozy, aż po dominację i samowiedzę. Jest to zatem problem szczególnej produkcji tego, co lokalne, ale zakorzenione w tym, co globalne, szczególności „trawionej” przez to, co jest uniwersalne<sup>493</sup>. By to zrobić, przyjmuję pozycję, która wydaje się paradoksalnie postulować zarówno banalność Afryki, jak i jej swoistość. Moja perspektywa podobna jest do tej, która charakteryzowała badaczy indyjskich związanych z kręgami *subaltern studies* i która wyrażała się w koncepcji alternatywnej nowoczesności<sup>494</sup>. W rzeczywistości skolonizowani, tak jak i ich następcy, zawsze w większości życzyli sobie więcej nowoczesności, w ramach której domagali się i domagają się nadal więcej kontroli i więcej władzy politycznej. W Afryce wie-

---

*ulaires et traces du passé à Lubumbashi*, [red.] Danielle de Lame, Donatien Dibwe dia Mwembu, Editions L'Harmattan, Paris 2005, s. 27-40.

<sup>492</sup> Szerzej: Bogumił Jewsiewicki, *Vivre ensemble au Congo. Les lieux de faire et les lieux de dire* [w:] *Figures et paradoxes de l'histoire de Burundi, au Congo et au Rwanda*, [red.] Marc Quaghebeur, Editions L'Harmattan, Paris 2002, s. 751-765 oraz tegoż, *Vers une impossible représentation de soi*, dz. cyt., s. 101-114.

<sup>493</sup> Tenże, *Pour un pluralisme épistémologique en sciences sociales*, dz. cyt., s. 625-642.

<sup>494</sup> Dipesh Chakrabarty, *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, przekł. Dorota Kołodziejczyk, Tomasz Dobrogoszcz, Ewa Domańska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011. Interesujący wybór tekstów poprzedzający tę wspaniałą pracę, który stanowi kontynuację refleksji na ten temat oraz możliwość zastosowania owego podejścia do studiów nad Afryką, znajduje się w *L'historiographie indienne en débat. Colonialisme et sociétés postcoloniales*, [red.] M. Diouf, Karthala, Paris 1999.

le ruchów inspirowanych chrześcijaństwem, jak na przykład kimbangizm w Kongu Belgijskim, lokowały swoją nadzieję w czarnych prorokach z powodów dokładnie przeciwnych tym, które oferowała im kolonialna opresja. Jeśli ich wierni chcieli pozbyć się białych ludzi, robili to w celu przyjęcia w pełni, ale na swój sposób, nowoczesności i chrześcijaństwa odbieranych początkowo jako ideologie kolonizatora. Nie życzili oni sobie odcięcia od świata, ale raczej znalezienia sobie w nim odpowiedniego miejsca. Podobnie jak w przypadku innych dziedzin taka aktywna i swoista asymilacja dokonuje się zgodnie z właściwą temu estetyką i wyobrażeniami. Jak zatem scharakteryzować estetykę społecznej sfery wyobrażonej zwykłych ludzi? Pierwszy przykład, dotyczący języków, pozwoli nam zbliżyć się do odpowiedzi na to pytanie. W rzeczywistości języki stanowią podstawowy wehikuł kształtowania się „wyobrażonego”, którego samo już użycie określa tu standardy.

Przynajmniej w przypadku Konga performatywność<sup>495</sup> bierze górę nad narratywnością i jednocześnie ją włącza. Podstawowym sposobem cyrkulacji wyobrażonego jest więc oralność postpiśmienna, oralność epoki reprodukcji tekstów, obrazów i dźwięków – wcześniej mechaniczna, a dziś elektroniczna. Nowoczesność, do której aspirują społeczności miejskie Konga, nigdy nie poddała w wątpliwość przewagi, jaką posiada komunikacja twarzą w twarz w warunkach istnienia mnogości języków, komunikacji skonfrontowanej z autorytaryzmem biurokratycznej dominacji pisma. Począwszy od kolonizacji na polu nowoczesności zawsze istniały języki dominujące: francuski w sferze piśmiennej oraz jako „nowoczesny” język ojczysty, który służył komunikacji między dominującymi i zdominowanymi, a potem także między tymi ostatnimi, żyjącymi w mieście. Żaden z pozostałych języków, również nie cziluba – najsilniej osadzony w swoim przedkolonialnym kształcie – nie był językiem wiejskich społeczności przeniesionym na grunt miasta<sup>496</sup>. Wszystkie były „tworzone” w napięciu między „wynalezieniem” modelu zastygłego w piśmie a niesfornością praktyk otwierających się na kreolizację. Niektóre, tak jak ojczysty kikongo, zostały naznaczone w tym procesie już w ich nazwie: *kileta* – *ki-l'État* – *langue de l'État* – język państwowy. Wszystkie zostały zaadaptowane przez społeczeństwo miejskie, w którym musiały one zorganizować komunikację w poszanowaniu hierarchicznego porządku, jako że były nauczane oraz zestandaryzowane przy pomocy gramatyki, podręczników i pism misjonarzy. Taka „polityka normalizacji” nie przeszkadzała w do-

<sup>495</sup> Performatywność pojmowana jest tutaj jako nieliniarne odniesienia istniejące w komunikacji społecznej, które ustrukturyzowane są przez aktywne relacje występujące między wypowiedzią a jej recepcją, między tym, co jest ukazywane lub wybrzmiewa, a pamięcią kulturową poprzedniej wypowiedzi.

<sup>496</sup> Język luba (cziluba) – język pochodzący z grupy bantu używany w prowincjach: Kasai Wschodnie, Kasai Zachodnie oraz Katanga. Jest to jeden z czterech oficjalnych języków Demokratycznej Republiki Konga, który pełni rolę swoistego *lingua franca*. Jest to język wehikularny. Używany jest przez blisko 8 mln ludzi [przyp. tłum.].



konaniu „przekształceń” (oswojenia), jako że języków tych używali we własnym gronie skolonizowani.

Lingala, język zaadaptowany przez handel i następnie wykorzystywany przez wojsko kolonialne, nim stał się językiem gigantycznej metropolii uznającym cały kraj za swoje zaplecze, był także językiem polityki w czasach Mobutu<sup>497</sup>. Estetyka tego języka ukształtowała kulturę polityczną (reprezentację „my”) i kulturę, a w szczególności muzykę popularną (reprezentację „ja”) jeszcze przed ujednoczeniem mediów narodowych, które mogły pochodzić jedynie z Kinszasy. Swahili, którego „wynalezienie” w Katandze zostało tak dobrze przeanalizowane przez Fabiana<sup>498</sup>, jest językiem pracy zarobkowej i społeczeństwa miejskiego zorganizowanego podług umów na pracę zarobkową, *kazi*<sup>499</sup>. Nie mogę zagłębiać się w te kwestie, uważam jednak za istotne zaznaczenie centralnego miejsca, jakie zajmują w procesie powstawania komunikacji ustnej warunki „utowarowienia” stosunków społecznych i biurokratyzacji stosunków hierarchicznych, gdzie pismu przyznaje się formalną hegemonię. Jeśli narodowa kultura popularna – w szczególności muzyka – została stworzona w Kinszasie i była zgodna z estetyką *lingala*, regionalne kultury popularne znacznie obniżają jej wartość. Rozróżnienie między Zachodem (kultura *lingala* – *kikongo*) oraz Wschodem (kultura *swahili* – *ciluba*) nie zostało w żadnej mierze zniwelowane z końcem epoki Mobutu, podczas gdy większość uznawała je za epifenomen polityki marszałka. To rozróżnienie wydaje się więc odbijać głęboki podział kongijskiego społeczeństwa miejskiego.

Współcześnie w Afryce oralność nie równa się reprodukcji „tradycji”. Słowo mówione, w rzeczywistości, odnosi się bezustannie do pisma. W konsekwencji przez położenie, które ono implikuje w odniesieniu do pisma, tradycja może zostać nazwana postpiśmienną. Ponadto mowa dialoguje tu z obrazem i uczestniczy w produkcji obrazów, jeszcze bardziej niż w świecie zachodnim. Obraz z kolei odbija taki jej sposób funkcjonowania. Postfotograficzność, tak jak oralność, jest postpiśmienna. Specyficzne użycie obrazu, mechanicznie<sup>500</sup> reprodukowanego lub powielanego na sposób rzemieślniczy w wielu kopiach i wariantach, wynika mniej z wagi, jaką przyznaje się tradycji, ale bardziej z konieczności, którą narzuca ekstremalny i trwały brak środków do

<sup>497</sup> Język *lingala* (*kingala*, *ngala*) – język z rodziny bantu używany w północno-zachodnich rejonach Demokratycznej Republiki Konga oraz w północnym i środkowym Kongu. Jest to jeden z czterech oficjalnych języków Demokratycznej Republiki Konga. Jest to język wehikularny, używany przez około 10 mln ludzi, także na terenie innych państw Czarnej Afryki [przyp. tłum.].

<sup>498</sup> Johannes Fabian, *Language and Colonial Power. The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo, 1880-1938*, Cambridge University Press, Cambridge 1991 [1986].

<sup>499</sup> W języku *swahili* z *Lubumbashi* termin ten oznacza pracę zarobkową. Zob. *Le travail hier et aujourd'hui*, dz. cyt.

<sup>500</sup> Czytelnik bez trudności znajdzie tu odniesienie do Waltera Benjamina, *L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique* [w:] tegoż, *Ceuvres*, t. 3, Gallimard, Paris 2000, s. 67-113.

życia. Społeczności i jednostki zwyczajnie wyznaczają sobie za cel reprodukcję oraz rozpowszechnianie na modłę zachodnią, ponieważ pragną masowej konsumpcji. Takie społeczności, znajdujące się w sytuacji przedłużającego się, a zatem permanentnego braku, satysfakcjonuje dążenie do nowoczesności rozumianej w kategoriach konsumpcji w wymuszonych granicach, w których żyją. Skutkuje to swoistym użyciem, oryginalnym skrzyżowaniem kulturowym, które potwierdza się nie tylko przez używanie języków, ale także społeczne użycie fotografii i malarstwa. Mowa i obraz rozprzestrzenione przez media oraz reproduktowane przez setki pośredników stają się jednocześnie dostępne dla większości. Odmiennie ma się kwestia słowa pisanego, które jest trudno osiągalne, a gdy chodzi o indywidualną konsumpcję, jest najdroższym medium. Słowo pisane jest poza tym elitarne, tak ze względu na formę jego rozprzestrzeniania, jak i na indywidualny sposób jego konsumpcji. Długa nauka szkolna oraz regularna praktyka są bowiem konieczne w przypadku lektury. Większość populacji nie może sobie pozwolić na regularną lekturę książek i czasopism, których koszty znajdują się poza ich zasięgiem. Bez regularnej praktyki natomiast umiejętność czytania zanika.

Pismo, czytane przez kilku, ale przekazywane przez wielu, przekształca się w mowę postpiśmienną i w tej właśnie perspektywie należy rozważać przemiany zachodzące w przypadku wielkich monoteistycznych religii Księgi: chrześcijaństwa oraz islamu. Hybrydowy charakter znaku – zarazem wyraz i słowo [wypowiadane – przyp. tłum] – wytwarza oryginalną formę ekspresji, która wpływa na treść wyrażania, ale także materializuje się poprzez przypisanie lokalne Księgi jako nowej mowy. Taki rezultat powyższego zjawiska uwidacznia się jeszcze bardziej w przypadku obrazu. W rezultacie jeśli szkoła, coraz bardziej utowarowiona, staje się miejscem nauczania pisma, obraz jako artefakt staje się za jednym zamachem towarem. Fotografia, obrazy malowane, statuetki rękodzielnicze, ale także rysunki prasowe, a w kategorii tej w szczególności karykatury, stanowią współcześnie część codzienności bardzo bliskiej mowie. Te obrazy i pismo wytwarzają razem „wyobrażone” w kształcie do nauczania, tak jak w szkole, lub do obalenia, jak to czynią malarze miejscy, a w sposób jeszcze bardziej spektakularny czytelnicy wystawionych na sprzedaż gazet z Kinszasy. To zbiegowisko czytelników wokół sprzedawcy czyta bezpłatnie gazety i jednocześnie przekształca pismo i obraz w oralność puszczoną w obieg. Z braku takiej praktyki przechwytywania – perukarzu (*perruquage*<sup>501</sup>, de Certeau opisuje w ten sposób fakt wykorzystywania tego, co przynależy do dominujących, tak by wytworzyć sobie przestrzeń autonomiczną kulturowo, „właściwe”), tymi wytworami są towary. By

---

<sup>501</sup> Terminu „perruquage” użył Michel de Certeau w: tegoż, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, przekł. Katarzyna Thiel-Jańczuk, Kraków 2008 [1980]. Opisuje on dobrze ów brikołaz, który „subalterni”, tzw. społeczności podrzędne, praktykują w łonie przestrzeni kulturalnych i społecznych, ale też jednocześnie ich kosztem, a gdzie są ograniczani przez rodzime instytucje dominujące.

móc z tego korzystać, należy wyrównać rachunki wkroczenia w „nowoczesność”. Wkroczenie na chodnik kulturowych pośredników, którymi są czytelnicy, sprowadza nowoczesność do oralności. Język i sposób językowego wyrażania się nie utrzymuje w żadnym społeczeństwie monopolu na produkcję i dystrybucję wiedzy. W społeczeństwach afrykańskich, gdzie performatywność zajmuje bardzo ważne miejsce w komunikacji społecznej, szczególnie istotne jest zatem prześledzenie innych form społecznego dyskursu.

## O muzyce i o tańcu

Generalnie uważa się, że tzw. muzyka świata<sup>502</sup> narodziła się w latach 80. XX wieku na brytyjskiej oraz północnoamerykańskiej scenie muzyki alternatywnej. Tymczasem, podobnie jak w przypadku pisma i obrazu, należy ponownie odwołać się do innowacji technologicznej związanej z nagrywaniem i do mechanicznej reprodukcji – płyt, następnie kaset, a w końcu płyt kompaktowych, by zdać sobie sprawę z wyłonienia się tego zjawiska. Najpierw należy wziąć pod uwagę korzenie amerykańskiej muzyki folkowej, muzyki chrześcijańskiej i muzyki tanecznej pochodzącej z Afryki. Tej, którą niewolnicy na plantacjach „wynaleźli” w Nowym Świecie, Antylach oraz Oceanie Indyjskim, by oprzeć się dehumanizacji, która została im narzucona, a także po to, by wyrwać się z istniejącego stanu rzeczy i by wywalczyć sobie własne człowieczeństwo. Ta muzyka, żywiona wspólną pamięcią kulturową, wrażliwością muzyczną oraz preferencją dla performansu jako sposobu komunikacji społecznej, powróciła wiek później do Afryki, by uczestniczyć w narodzinach nowoczesnej muzyki tanecznej. Mam tu na myśli przykład muzyki afrokubańskiej i muzyki zachodniej Afryki centralnej, którą rozumiem tu jako muzykę kongijską, a także powrót, ale w innym już znaczeniu, rumbi afrokubańskiej do Konga etc. Współczesna muzyka afrykańska żywi muzykę czarnej populacji obu Ameryk, jak to ma miejsce choćby w przypadku kolumbijskiej *champeta*. Muzyka komponowana przez niewolników, muzyka, którą grali i której słuchali poprzez swoje ciała, musiała nie tylko dostarczać odprężenia i estetycznej przyjemności, ale także uczestniczyć w tworzeniu świata, który wydawał im się właściwy, w którym czuli się, oswajając innych bogów, twórcami i nie tylko twórcami. Dzieląc ze sobą jedynie status społeczny i pewną pamięć kulturową, wzmocnieni swoim wspólnym humanitaryzmem, uczłowieczyli oni plantację, wyrывая się z warunków swojego życia. Później, odnajdując się w tym transatlantyckim dziedzictwie, kongijscy mieszkańcy miast – początkowo pojedynczy ludzie w dosłownym tego słowa znaczeniu – robili to samo z miastami kolonialnymi. Muzyka świata uczest-

<sup>502</sup> Termin „muzyka świata” odnosi się do zbioru wytworów muzycznych, które w ich wymiarze światowym oznaczają różnorodną muzykę lokalną, zreinterpretowaną w oparciu o rytmikę muzyki afrykańskiej.

niczy dziś w ucłowieczeniu neoliberalnego świata, reintrodukując tu w sposób namacalny transnarodową przychylność. Pomimo różnego pochodzenia dającego o sobie znać mrugają okiem do słuchaczy, którzy się w niej odnajdują. Nic dziwnego, że jedni inspirowują się drugimi. Od dwóch wieków bierze udział w transatlantyckim ruchu muzyki komponowanej przez populacje afrykańskie lub pochodzące z Afryki po to, by doprowadzić do czegoś, co nazywamy muzyką świata. Potrzebne były jedynie nowe środki technologiczne, które czynią ją dostępną na dużą skalę i lokują ponad autorytarną kontrolą. W przypadku Konga wystarczy zaznaczyć rolę, jaką w latach 60. XX wieku odgrywały nowo dostępne elektryczne gramofony przenośne dla studentów i jak ta dostępność zwiększała się coraz bardziej w latach 70., a następnie eksplodowała dzięki kasetom.

Weźmy przykład mniej znany niż ten dotyczący muzyki kinszasko-brazawilskiej, mianowicie przykład muzyki miejskiej świata katangijskiego<sup>503</sup>. W latach 50. i 60. XX wieku muzyka jest tu oryginalnym, lokalnym komentarzem do po trzykroć większego wyzwania, jakim jest industrializacja oraz proletariatyżacja. Chodzi tu zarówno o przejęcie kontroli nad kulturą, nadanie sensu światu, któremu narzucono pracę przemysłową; inscenizowanie i towarzyszenie jednostce, gdzie władza społeczna bierze się z zależności płacowych między nią a wielkim przedsiębiorstwem, i w końcu o zorganizowanie społecznie istotnego wolnego czasu. W ten sposób w barze mężczyźni porównują swoją zdolność do wydawania pieniędzy, by płynęło piwo (puste butelki, które ścielą się na stole, o tym świadczą) i by uwieść *ndumba*, „wolną kobietę”. Muzyka bierze ich w obroty indywidualnie, ale do wspólnego rytmu. Bez muzyki bar byłby jedynie wulgarnym rynkiem. Piją oni, tańczą i prezentują się nie jako ojcowie rodziny i małżonkowie – role społeczne, które odsyłają nas do świata wiejskiego, a zatem tradycyjnego – ale autonomiczne jednostki wprowadzające na scenę swą nową podmiotowość. To zatem osobista umiejętność wydawania pieniędzy, uroda i zręczność tancerza przyczyniają się tu do zyskania szacunku i potwierdzają nowe dostojenie. Muzyka lat 50. towarzyszy im w tworzeniu nowej kultury i otwiera przestrzeń dyskursywną, która uosabia i poddaje refleksji to, co robią oraz sposób, w jaki to robią w połamanym miejskim świecie. W jednej z dwóch sfer, na mocy umowy, jednostka odgrywa („w sensie performansu”) swoją podmiotowość, wchodząc w interakcje z sobie podobnymi, podczas gdy w drugiej sferze role społeczne, kolektywnie zdefiniowane, biorą nad nią górę. Ten sam mężczyzna działa jednocześnie w dwóch tych sferach, prowadząc taniec, który bę-

---

<sup>503</sup> Po 25 latach od czasu rozpoczęcia badań w Katandze Johannes Fabian opublikował artykuł, który zainicjował w naukach społecznych studia nad kulturą popularną w centralnej Afryce, *Popular Culture in Africa. Findings and Conjectures*, „Africa” 1978/48, s. 315-334. W ten sposób przywrócił on w świecie uniwersyteckim zainteresowanie wytworami kultury popularnej, które już w 1952 roku wykazywał Georges Balandier. Zob. Bogumił Jewsiewicki, *Les études africaines en France et aux Etats-Unis*, „Le Débat” 2002/118, s. 37-49.

dzie definiował kobiety poprzez przypisanie ich do jednej bądź do drugiej z tych sfer. Uznane będą za żony-matki bądź kobiety wolne.

Nigdzie w kulturze miejskiej, z wyjątkiem muzyki (w której chodzi o mowę, odniesienia dźwiękowe, ale też o taniec), ta trudna kwestia nie była poruszona, mimo że obraz wytworzył i upowszechnił wizerunek *mami wata/mamba muntu*. Rozważam gdzie indziej to ikoniczne napięcie między wolnością „wysterylizowaną” społecznie oraz „płodnym” wspólnotowym zobowiązaniem. Edukacja „klasyczna” kongijskiego intelektualisty (wypełniona przez system edukacyjny odniesieniami do kultury grecko-łacińskiej oraz etnograficzną wizją kultury przedkolonialnej) uczyniła nas ślepyimi na tę grecką tragedię w pełnym tego słowa znaczeniu. Jedynie kultura miejska, doświadczana przez wszystkich, ale odrzucana przez uznaną wiedzę społeczną, przewidywała tragiczną naturę dylematu moralnego, prowadząc, w oparciu o „nowoczesne” usankcjonowanie odnoszące się do Starego Testamentu, do oczyszczenia przez zatopienie się w przemoc. Lokalne kościoły chrześcijańskie uprzywilejowują raczej lekturę Starego niż Nowego Testamentu, podczas gdy publiczna przestrzeń miejska zdominowana jest przez apokaliptyczne wizerunki zapowiadające szybki koniec świata. Choć nie można dostrzec tu źródła banalizacji, a następnie usankcjonowania politycznych odwołań do przemocy, interakcja między ścisłą sferą wyobrażoną a praktyką niszczenia instytucji legitymizuje przemoc jako czynnik legitymizujący nowy porządek. Z punktu widzenia wiejskich mas rebelie, które nastąpiły zaraz po odzyskaniu niepodległości, nie doprowadziły do wyłknięcia moralnej „korupcji” systemu politycznego i społecznego biorącego się z kolonizacji. Została ona odnowiona przez spadkobierców *bula matari*<sup>504</sup> wypierających się obietnicy niepodległości, którą było zaoferowanie wszystkim życia takiego, jakie prowadzili biali. Obuwając się<sup>505</sup>, nowi *bamundele*<sup>506</sup> przejęli władzę dla własnego zysku. Zanurzenie możnowładnych w konsumpcji rzuciło miejskich wydziedziczonych w rozbój lat 90. XX wieku. Od tego czasu tragedia rozgrywa się w większości regionów.

---

<sup>504</sup> *Bula matari* (kruszyciel skał), znany przede wszystkim jako H. M. Stanley, używał materiałów wybuchowych, by torować drogę. Był walijskim dziennikarzem, pisarzem oraz poszukiwaczem przygód w Afryce. Odbił wyprawę poszukiwawczą w celu odnalezienia Davida Livingstone’a. Później termin ten mianował agentów kolonialnych, by ostatecznie zostać przypisanym do państwa, zarówno kolonialnego, jak i postkolonialnego, w szczególności w kwestiach związanych z jego represyjnymi funkcjami. Więcej szczegółów zob. Bogumił Jewsiewicki, *Mami wata. La peinture urbaine au Congo*, dz. cyt.

<sup>505</sup> W okresie kolonialnym nosili buty jedynie ci z Kongijczyków, którzy statusowo byli uznawani za bliskich białym, np. czarni seminarzyści i księża, podczas gdy inni, włącznie z czarnymi żołnierzami, maszerowali boso.

<sup>506</sup> *Mundele* w języku lingala i *muzungu* w języku swahili oznaczają dosłownie osobę, której skóra jest biała, jednak przez skojarzenie, zainspirowane kolonialnymi praktykami segregacji rasowej, *mundele* (l. mn. *bamundele*) oznacza wszystkie osoby, które posiadają władzę zarówno przez swoje związki z państwem, jak i poprzez swoje „nowoczesne” bogactwo. Istnieją zatem *bamundele*, których skóra jest czarna.



Muzyka „nowoczesna” we wszystkich swoich aspektach, dźwiękowym, słownym i tanecznym, odgrywa rolę pierwszoplanową w debacie dotyczącej kwestii etycznych pałaco aktualnych politycznie, którą intelektualiści nazywają „złem zairskim”, „anty-wartościami” etc. Nawet jeżeli piosenkarz Franco pozostaje modelem (skądinąd bardzo dwuznacznym) takiej krytyki, aktualna muzyka tradycyjno-nowoczesna (*tradi-moderne*) – na przykład *kalindula*<sup>507</sup> z Lubumbashi – jest tu doskonała. Konstrukcja „ja” tożsamości jednostkowej i zbiorowej jest w Kongu działaniem bardziej o charakterze performatywnym niż narracyjnym<sup>508</sup>. Wszechobecna muzyka pozwala wszystkim i w każdej chwili zaangażować się tak ciałem, jak i duchem w tę debatę. Bar zajmujący uprzywilejowane miejsce w konstrukcji „ja”, stanowiący kontekst oswobodzony z tradycji. Muzyka tymczasem wykraczała poza tę przestrzeń, oswobadzając dzięki swym nutom, rytmom i słowom przestrzeń performatywnego wytwarzania „nowoczesnego ja”, dostępną dla wszystkich, nawet w miejscach politycznie marginalnych i wiejskich. Siła społeczna tej muzyki, która rozróżnia tych, którzy ją konsumują w sposób bardziej uprawniony i bardziej powszechny, od tych, którzy znajdują się na marginesie, wywodzi się z powszechności tej muzyki i jej zdolności do przekraczania barier społecznych, uczestnictwa w niej wszystkich tych, których ona jednoczy, w łonie systemu legitymizującego tych, którzy są nierówni<sup>509</sup>. W tej perspektywie współzawodnictwo i ciągłość krzyżują się w barze, miejscu koncertów na zachodnią modłę, salonie miejskiego domu niegdyś wyposażonego w fonograf (a dzisiaj w nowoczesny system dźwiękowy), na ulicy, gdzie nucono, tańcząc (gdzie przynosi się dziś odtwarzacz radiomagnetofonowy) oraz w zewnętrznej przestrzeni będącej w zasięgu głośników, które rozpowszechniają muzykę. Nie ma tu miejsca na pogłębioną refleksję nad tymi miejscami, nad ich kontrolą oraz sposobem, w jaki są zagospodarowywane, ale są to zapewne takie sposoby angażowania się, które rozróżniają doświadczenie społeczne oraz jednostkowe przeżycia muzycznego. W ten sposób odnotowując, iż w epoce Drugiej Republiki (w szczególności w latach 70. i 80. XX wieku) każdy działacz społeczny aspirujący do (za)funkcjonowania w przestrzeni publicznej uczęszczał

<sup>507</sup> Młodzież w Lubumbashi inspirowana jest muzycznymi praktykami Bemba (grupa etniczna z pogranicza Konga i Zambii). Wykorzystuje też instrument muzyczny pochodzący od Bemba, zwany *karindula*. Orkiestry, które tworzy młodzież, uczestniczą, niekiedy narzucając się, w obrzędach żałobnych lub grają i śpiewają tak muzykę religijną, jak i oryginalne utwory inspirowane kongijską i światową muzyką nowoczesną oraz lokalnym folklorem. Teksty piosenek komponowanych przez młodzież stają się nośnikiem zdecydowanej krytyki społecznej, a niekiedy także i politycznej. Zob. *Musique urbaine au Katanga*, dz. cyt.

<sup>508</sup> Filip De Boeck, Marie-Françoise Plissart, *Kinshasa. Tales of the Invisible City*, dz. cyt.

<sup>509</sup> Zob. Bogumił Jewsiewicki, *Danse et construction de l'identité de la personne moderne en Afrique centrale* [w:] *Danse. Langage propre et métissage culturel*, [red.] Chantal Pontbriand, Parachute, Montreal 2002, s. 101-110 oraz tegoż, *Dance. The Passion to Be Oneself in Dialogue with Others*, dz. cyt., s. 171-183.



do baru i *nganda*<sup>510</sup>. Młode kobiety, niegdyś wykluczone, wystawiły na ryzyko swój przyszły status małżonki i matki, który tymczasem stracił na atrakcyjności, odkąd rodziny zdolne były przetrwać raczej dzięki zaradności kobiet i młodych niż dzięki pensji męża. Jednocześnie, pod płaszczykiem religii, muzyka stała się częścią całej przestrzeni publicznej, w której poradziła sobie lepiej w sensie nieformalnym, niż będąc używaną przez system i pieniądze, przewodnictwo polityczne (propaganda partyjna i państwowa) w epoce Mobutu. Kilka barów zostało dziś przekształconych w miejsca modlitwy, zajmowane wcześniej przez żony i matki uczestniczące w konstrukcji „nowoczesnej” tożsamości.

Haitańska tradycja intelektualna dostrzega, że za sprawą rewolucji francuskiej język francuski został uznany za łup wojenny. Mając na myśli podobieństwa między sytuacją niewolników i skolonizowanych, moglibyśmy sparafrazować ten model: muzyka typu *world music* stanowi rodzaj łupu zdehumanizowanych niewolników, potem skolonizowanych i zredukowanych do utowarowionej siły roboczej, całkiem pozbawionych uznania ich człowieczeństwa. Pamięć zbiorowa rytmów i dźwięków ich kultur wkroczyła do chrześcijańskiej muzyki religijnej jako obietnica równości w nowoczesnym świecie. „Nowoczesne” instrumenty zostały przechwycone w celu wytworzenia języka komunikacji, ale także odzyskania godności do tej pory pogardzanej. Proces ten trwa, o czym świadczy dziś w Kongu muzyka religijna i muzyka młodzieży, której doskonały przykład stanowi *karindula*. Te orkiestry młodzieży, zepchnięte na margines społeczeństwa miejskiego, zagospodarowują szczelinę między muzyką Kinszasy i *world music* z jednej strony, muzyką chrześcijańską i muzyką „etniczną” z drugiej strony. Przy okazji żałoby traktują o problemach etycznych i społecznych, z którymi konfrontują się zwykli ludzie tak biedni, że nie mogą kupić baterii do swoich odtwarzaczy radio-kasetowych i wziąć w barze piwa, którego nowe neoapostolskie chrześcijaństwo tak wygodnie zakazuje.

## O nieruchomym obrazie – miejski performans postfotograficzny

Postkolonialna konstrukcja fotograficzna rzeczywistości społecznej nie może być w pełni zrozumiana bez analizy procesu udomowienia graficznego uchwylenia Afryki przez rysowników i malarzy zachodnich. Oko nie jest me-

---

<sup>510</sup> Termin ten znaczył pierwotnie w lingala schronienie rybaków, następnie nieformalny bar utrzymywany w latach 80. przez „biuro” ważnej osobistości, często polityka. Stanowił miejsce, gdzie spotykali się prywatnie ci, którzy liczyli się w społeczeństwie Kinszasy. W latach 90. *nganda* pomnożyły się, stając się nieformalnymi restauracjami i baremi utrzymywanymi przez byłe konkubiny (*bureaux*), które wykorzystywały uprzednio nawiązane kontakty społeczne.

chanicznym narzędziem produkującym obiektywizm. Przeciwnie do historii, którą kreśli Zachód, zarówno afrykańska lektura, jak i przedstawienia dwuwymiarowe, fotograficzne, obrazkowe i inne są współistniejące.

Oko zachodnie widziało Afrykanów jako tworzywo i pretekst, nie bacząc na sens i estetykę obrazów, które tworzyli Afrykanie. Podczas pierwszego kontaktu podmioty wyłaniają się z przedmiotu (*objet*), przechwytyują obraz stworzony „na modłę zachodnią” i interpretują go dla własnych celów. Już wyrzeźbione w kości słoniowej obiekty luzoafrykańskie, wygrawerowane tykwy, wyrzeźbione krzesła tworzone przez rzemieślników Tchokwe (grupa etniczna na pograniczu Konga i Angoli) czy malunki ozdabiające chaty wytworzyły rodzaj wyrysowanej ręcznie fotografii. Analogiczna praca przystosowywania ma miejsce w dziedzinie kina, telewizji czy przede wszystkim w dziedzinie wideo, produkowanym i rozprowadzanym po Afryce. Ten sam proces zachodzi w przypadku dziedziny bardziej specyficznej, czyli w dziedzinie zachodniej reklamy, która szczególnie w przestrzeni Konga-Zairu przyswoiła już piosenkę pop, reprodukując obrazy przy pomocy dźwięków. Dzisiaj lokalna reklama adaptuje i zmienia te obrazy zgodnie z lokalnymi potrzebami, nie tuszując odniesień świadczących o ich pochodzeniu, a niekiedy nawet podkreślając je.

Temat jest w praktyce niewyczerpywalny. Jednak biorąc pod uwagę aspekt wykorzystania obrazów, jeszcze inna kwestia przyciąga natychmiast naszą uwagę. Chodzi o propagandę polityczną, którą kreuja obrazy reprodukowane masowo – banknoty, znaczki pocztowe, fotografie czy litografie przedstawiające władze państwowe. Podobnie dzieje się w przypadku propagandy wizualnej prowadzonej w celu politycznym, ekonomicznym czy edukacyjnym, począwszy od afiszy, a skończywszy na komiksach. Zwykli ludzie przechwytyują pracę obrazu w formie komiksów produkowanych na słabych odbitkach wykonywanych przez kalkę, w formie karykatur występujących w prasie, w formie „afiszy” namalowanych na murach, a także w formie edukacyjnych obrazków namalowanych na chacie znachora. Można byłoby wspomnieć jeszcze o motywach występujących na tkaninie, których nazwa pokrywa się ze znaczeniem przedstawienia krystalizującego się w obrazie. Jak nie wspomnieć tu jeszcze o zairskich „ożywionych” spektaklach śpiewanych i tańczonych, niegdyś organizowanych tytułem ludowego poparcia dla Mobutu? Uczestnictwo narzucone tu przez władzę polityczną gwarantowało przynajmniej zachowanie pozorów konsensusu.

Często jesteśmy ponadto wystawieni na nakładające się obrazy, których oczywiste nawarstwienie odsyła do muzycznych i cielesnych praktyk. Weźmy na przykład obraz, który nabyłem w Lumumbashi w następstwie problemów finansowych lokalnego mecenasa. Artysta, Tinda Lwimba z Lumumbashi, namalował taniec „tradycyjny”. Należy przy tym wspomnieć, iż ma on reputację eksperta w kwestii „*tabwité*”, ponieważ jego ojciec urodzony w wiosce miał właśnie takie etniczne pochodzenie, mimo że całe życie spędził on w mieście. W omawianym obrazie chodzi o taniec, jaki wykonywano zwyczajowo w wiosce przez osoby asystujące przy zaślubinach. Tymczasem Tinda

Lwimba namalował miejską rzeczywistość, dla której wioska jest ważna jedynie w nowym znaczeniu – takim, które daje efekt realności<sup>511</sup>. Obraz przedstawia „profesjonalną” grupę ludową (profesjonalną dlatego, że tańczy ona dla pieniędzy), która występuje na żądanie, w czasie świętowania zaślubin. Obraz został zamówiony jako podarunek ślubny, który miał być wręczony w czasie miejskiego świętowania zaślubin *tabwa*. Nie miałem możliwości dowiedzenia się, czy przedstawiona scena miała być namalowana jako spektakl, którego zainteresowani nie mogli podarować<sup>512</sup>, czy była może wizualnym wspomnieniem – obrazowym ujęciem pamięci kulturowej. Obraz raz powieszony na ścianie, być może w pobliżu fotografii ślubnej pary, malowanego portretu małżonka, musiał oznaczać legitymizację małżeństwa świętowanego zgodnie ze zwyczajem i w sposób wystawny, nawet jeśli nie miał związku z rzeczywistym przebiegiem ceremonii. Musiał także świadczyć o „*tabwité*” pary i jej potomstwa, tak samo jak obraz malowany na szkle w miejskim świecie Senegalu świadczy o przynależności do społeczności murydyjskiej.

Wizerunki, które się zmieniają i popadają w zapomnienie, nie przynależą jedynie do sfery wizualnej. Stanowią one także część sfery dźwiękowej, którą przywołują. Słowo, ale także muzyka (piosenka) składają się zarówno na ich znaczenie, jak i ich użycie, od których w dużej mierze zależy ich estetyczny kształt. Obraz pozwala zastanowić się i roztrząsać kwestię politycznej legitymizacji, stosunków mających znaczenie z perspektywy jednostki, ale także dopuszczalnych społecznie, czy kwestię dostępu do władzy i jej wykonywania. Odnosi się on zatem do etyki praktyk społecznych, i to nawet w sferze politycznej. I wreszcie czyż nie powinno się stwierdzić, że obraz jest przede wszystkim zjawiskiem komunikacji konstytuowanym przez trzy sfery: wizualną, gdzie pismo także jest obecne, polityczną oraz posiadającą wartość handlową, a także zjawiskiem, które komunikuje się z widzem na planie estetycznym? Ikony pamięci malowane na wielką skalę na przestrzeni lat 70. i 80. XX wieku stanowią najpełniejszy tego przykład. Spójrzmy na obraz *mami wata*, syreny, w zachodnim Kongu. Jest to przedstawienie, które koresponduje z wizerunkiem kobiety „egzotycznej”, białej lub azjatyckiej. „Bukoliczny” kadr sprawia, że obraz staje się akceptowalny w salonie, zwłaszcza że liczne odniesienia wizualne czerpane są z kolonialnej sfery wyobrażonej. Biżuteria i inne akcesoria, które towarzyszą kobiecie-syrenie, odnoszą się do konsumpcji, podczas gdy wąż oznacza grzech, który sprawia, że relacja między mężczyzną a syreną jest zhańbiona. Należy tymczasem poznać kontekst kulturowy, a zatem uczestniczyć w sferze oralności, by móc przypisać temu przedstawieniu nazwę o angielskim pochodzeniu, *mami water*, często wpisaną w ob-

<sup>511</sup> Zapożyczam ten termin od Rolanda Barthesa, który określał w ten sposób efekt przypisu w tekście historyka. Zamiast dostarczać dowód w postaci dokumentu, przypis daje efekt uwiarygodnienia dyskursu, uobecniając to, co prawdziwe.

<sup>512</sup> W mieście taki „tradycyjny” spektakl implikuje wynagradzane uczestnictwo grupy folklorystycznej.

raz, i by móc dostrzec przemoc zawartą w takim przedstawieniu, niezgodności starej władzy (potomstwo będące największym bogactwem) oraz władzy nowoczesnej (indywidualna konsumpcja). Obraz nie jest przekonujący jedynie dlatego, że rozpoznajemy w nim moc mimetycznego naśladowania świata. Przekonuje czy też wywiera wpływ dlatego, że jest postrzegany zarazem jako piękny, jak i jako użyteczny.

Zatrzymajmy się najpierw nad kolektywnym zjawiskiem dotyczącym przedstawienia, które jest produkowane i konsumowane. W tym przypadku przedstawienia stanowią pamięć form, wartości i języków. Pamięć, która zajmuje istotne miejsce w ich tworzeniu, ale także nie zapomina o wzięciu odpowiedzialności, konieczności podjęcia wyboru czy stawieniu czoła osądowi. Takie przedstawienia są wytwarzane, wymieniane i zapożyczane jako forma społecznej pamięci, obiekty odniesień między rdzennym a zapożyczonym, a dotyczy to również świata estetyki. Estetyka jako taka, która nadaje kształt reprezentacji świata, tworzy formę kształtowania słuszności tego, co przedstawia i zawiera w ten sposób ewidentne odniesienia polityczne. Te wizerunki nie stanowią jednorodnej reprezentacji świata, a wręcz przeciwnie, wytwarzają kalejdoskop reprezentacji, w ramach którego estetyczna zgodność stanowiłaby wątek przewodni. Te zbiory kształtują się dookoła kilku ikon: *mami wata*, kolonii belgijskiej, chrystusowego przedstawienia Lumumby otoczonego przez dwóch towarzyszy egzekucji<sup>513</sup> etc. Ich sukces, zgodnie z tym, co twierdzą miejczy kupujący, wpływa na kształt innych wizerunków, ale także na inne postaci przedstawienia. W związku z nieobecnością wszelkich form krytyki sztuki oraz przestrzeni wystawienniczych, z wyjątkiem przestrzeni miejskiego rynku, powstaje jednakże z trudem uchwytny rodzaj wspólnego języka łączącego piękno z użytecznością. Wyłania się tu semiotyka świata, w którym piękno nabiera wartości heurystycznej. Wzniosłość marzenia, transu, szaleństwa uczestniczy w ten sposób w poszukiwaniu sensu świata.

Ładna fotografia czy ładny portret dostarczają niektórym satysfakcji i przyjemności wizualnej, a ich społeczna skuteczność bierze się właśnie z doświadczenia ich piękna. Estetyka ukonstytuowana społecznie, powszechna praktyka pokazywania i w związku z tym pojawiania się staje między osobą, która stanowi temat zdjęcia czy namalowanego portretu, a ludźmi, którzy go kontemplują. Obraz ukazuje stosunek władzy do społeczeństwa oraz swojej estetycznej konstrukcji w procesie kształtowania reprezentacji samej istoty podmiotu obywatela. Weźmy przykład portretu: przedstawia podmiot bardziej prawdziwy niż w naturze, ponieważ wizerunek jest tu pełniejszy i nie rozpada się na różne role społeczne, jak ma to miejsce w życiu codziennym. Portret stanowi metaforę, która przenosi swój podmiot z faktycznego stanu

---

<sup>513</sup> Patrice Emery Lumumba, pierwszy premier niepodległego Konga, został przewieziony do Katangi i tam zamordowany wraz z dwoma ministrami swego rządu. Obraz odsyła do pamięci wizualnej sceny ukrzyżowania Jezusa.

rzeczy do stanu trwania. Przesławia go z terażniejszości w przestrzeni, wymykając się czasowi. Tymczasem akt patrzenia wprowadza wizerunek w czasowość, otwierając pole „nostalgicznych”, temporalnych odniesień, jako że to, co staje przed nami, jest tu wyraźnie widoczne i wywołuje sprzeczność względem pracy przypominania (*remémoration*). Temat portretu jest często osobisty, ale jak pokazują prace nad portretem fotograficznym w Afryce, osoba wszystkim przecież dobrze znana ustępuje miejsca woli powiedzenia „my”, które stanowi o estetyce przedstawienia.

W przeciwieństwie do opowiadania, w którym wypunktowany czas określa to, co przed i to, co po, czas zmateriałizowany w portrecie, w amatorskiej fotografii, ale także w malowanych wizerunkach, o których wspominałem wcześniej, to czas podwójny, czas na swój sposób dwustronny. Początkowo chodzi tu o czas wydarzeń, które obraz i jego podmiot komunikują widzom *explicite* czy *implicite*, chwilę obecną wizerunku, który przywołuje czas wcześniejszy osoby lub ukazanej sytuacji. Ale jest to także czas projekcji, fantazji, czas utopii. Jest to nostalgiczny wybieg w przestrzeń istniejącą między ukazany obrazem a aktualnością spojrzenia. Wtrącając się w tę przestrzeń, reprezentacja i metafora osaczają przedstawienie i sytuują je w kontrapunkcie narracji. Rozważmy teraz wizerunek ukazujący Lumumbę jako zbawiciela skolonizowanego człowieczeństwa. Proroka i męczennika nowoczesności dwa razy skonfiskowanej tak przez kolonizatorów, jak i przez biurokratyzowaną, narodową burżuazję. Portret ten ilustruje taką funkcję obrazu, która w wymiarze performatywnym wielorodnego współistnienia ustanowiła dynamiczny proces przypominania (*remémoration*). Miejsce w czasie, gdzie nachodzą na siebie jednocześnie przeszłość i przyszłość, nadaje terażniejszości wartość wyjątkowej chwili prawdy. W przedstawieniu Lumumby metafory niepodległości i obietnicy autochtonicznej nowoczesności, która ma nadejść, chrześcijańska estetyka symetrii zapożyczona z ołtarza katolickiego kościoła sugeruje otwarcie na przyszłość poprzez rytuał poświęcenia, który nie mógł być na wieki próżny. Terażniejszość jest zatem jedynie stanem przejściowym, podobnie jak jednostka, w szczególności w epoce kolonialnej. Reprezentuje ona jedynie wydarzenie w procesie, które oscyluje między tym, co było, a tym, co będzie. Estetyka takiego stanu, wizualna, ale też bez żadnych wątpliwości przede wszystkim polityczna, jest głęboko zakorzeniona w miejskiej kulturze przemysłowej Katangi oraz, w formie innych reprezentacji, w kulturze innych miast kongijskich. Nie mogę zatrzymać się dłużej na tej kwestii, uważam jednak za istotne podkreślić, że z pewnością istnieje miejska kultura Konga, ale zmienia się ona w zależności od miasta.

Weźmy przykład *bula matari*. Wizerunek opowiedziany oraz wizerunek namalowany, który pozwala uchwycić, w jaki sposób tworzą się reprezentacje. Mówią one tak wiele o świecie oraz o tym, jaka jest jego estetyka, która zatapia się w wizualnym, chrześcijańskim kadrze i odsyła jasno do polityki.

Gdy bierzemy za przykład *bula matari*, tego, który dosłownie rozbija skałę, ale także i ciała, takie przedstawienie przychodzi na myśl jako doskona-



ły przykład artefaktu wyprodukowanego przez estetykę nowoczesnej polityki. Zapewne naukowcy, którzy szukają w kulturze kongijskiej uderzające metafory władzy kolonialnej, nadużyli zdekontekstualizowanego wizerunku. Niemniej jednak wizerunek ten stanowi przykład dwuznaczności mentalnego obrazu raz namalowanego na płótnie, który stał się artefaktem wprowadzonym w obrót jako towar. Nie ma znaczenia, kto stworzył taki obraz. Czy był to kolonialny pan, który zrobił to po to, by się uwznioślić, czy uciśniony, po to, by potwierdzić w swych oczach doznana klęskę. Artefakt służy z jednej i z drugiej strony barykady za *no man's land*, dzieląc społeczeństwo na tych, którzy uczestniczą w rządzeniu państwem oraz tych, których ono reprezentuje. Wizerunek *bula matari* zaszczerpia się na tej eponimicznej scenie „belgijskiej kolonii”, znaczącej dla relacji, którą przedstawia: „tubylczy” urzędnik chłoszcze innego „tubylca” w obecności, ale bez bezpośredniej uwagi białego w uniformie, który symbolizuje porządek i praworządność. Obraz belgijskiego malarza odwiedzającego Kongo w epoce niepodległego państwa, powielony w kilku magazynach służących kolonialnej propagandzie, musiał dostarczyć przedstawieniu pośredniczącego modelu<sup>514</sup>. Pod pędzlem setek przeciętnych kongijskich malarzy był to obraz najbardziej rozpowszechniony w Kongu w latach 70. XX wieku, funkcjonujący pod nazwą „kolonia belgijska” lub „chłosta”. Chodzi tu z jednej strony raczej o powszechną sferę wyobrażoną niż o zapożyczenie, ponieważ scena ta nawiedza zarówno pamięć skolonizowanych i ich potomstwa, jak i wspomnienia zwykłych urzędników kolonialnych. Obraz ten przynależy zatem do kolonialnej kultury popularnej, tej, która była wspólna dla Czarnych, jak i Białych. Scena ta odtwarzana jest z zaskakującym podobieństwem w powieści kolonialnej, w opowieściach kongijskiego życia i w setkach szeroko dostępnych obrazów. Jeszcze dziś bezdomna młodzież z Kinszasy *shege*, która w wielu przypadkach uznawana jest za dzieci czarnoksiężników<sup>515</sup>, śpiewa, że ich ciało należy do państwa, że są na łasce policji i żandarmów, ale że ich dusze przynależą do Boga.

Po zaprezentowaniu tych kilku przykładów chciałbym zaproponować pierwszą syntezę sposobu, w jaki wizerunki te uczestniczą w konstrukcji wiedzy społecznej, wydobywając kilka podstawowych zasad estetycznych, które zasygnalizowałem na początku tekstu. Chodzi zatem po pierwsze o zdolność reprezentacji. Zasada się ona na wizualizowaniu przedstawień oraz uczynieniu słyszalnym tego, co dzieje się w obrazie w trakcie jego uwspółcześniania,

<sup>514</sup> Edouard Mandua, *Civilisation au Congo*, olej na płótnie, 1884, kolekcja Musée royal de l’Afrique centrale, Tervuren. „Le Moniteur du Congo” zilustrował okładkę swojego drugiego numeru reprodukcją tego obrazu w formie rysunku, zob. Françoise De Moor, Jean-Pierre Jacquemin, „Notre Congo/Onze Kongo”. *La propagande coloniale belge. Fragments pour une étude critique*, CEC, Brussels 2000.

<sup>515</sup> Filip De Boeck, *The Second World. Children and Witchcraft in the R. D. Congo*, wystąpienie na konferencji „Youth in Africa. the Legacy of the Past, the Challenge of the Future”, Amherst College 2001. Zob. także rozdz.: *On Being Shege in Kinshasa. Children, the Occult and the Street* [w:] Filip De Boeck, Marie-Françoise Plissart, *Kinshasa. Tales of the Invisible City*, dz. cyt., s. 155-210.



oraz na uczynieniu go reliktem doświadczenia. Obraz nie tyle poprzestaje na zdolności do figuratywnego przedstawienia, opowiedzenia historii, ale raczej uwspółcześnia historię, której treści nikt w społeczeństwie nie może zignorować. Prawdopodobnie z tego powodu obraz belgijskiej kolonii praktycznie nigdy nie jest przedmiotem komentarzy dotyczących jakości przedstawienia graficznego. Obraz jest obecnością (na sposób reliktu), którą należy aktualizować i potwierdzać jej współczesną aktualność i jej stosowność przy pomocy osobistych historii<sup>516</sup>, które opowiadają sobie ludzie zgromadzeni w salonie, gdzie wisi obraz.

Inną cechą charakterystyczną kongijskiego malarstwa miejskiego jest wola i zdolność zaznaczenia pochodzenia i uwydatnienia złożonej natury obrazu. Słowo pisane na obrazie stanowi ważne odniesienie do neologizmów, do słów pochodzących z innych języków. Wizualnie zestawia, ale też często przeciwstawia obraz i pismo. Heterogeniczność reprezentacji jest oczywista. Ostatecznie w obrazie, w tekście i w piosenkach zaznacza się swoją tożsamość poprzez zestawienie słów, kolorów i dźwięków. Reprezentacja bytów i rzeczy jest pobieżna, a ich kontury ledwie są zarysowane, ponieważ celem obrazu nie jest nauczanie. Wszyscy w istocie znają historię, która jest częścią wspólnego dziedzictwa. Chodzi tu zatem raczej o zainicjowanie wymiany opowieści wynikających z doświadczenia, którym dzielić się można w obecności obrazu. Jest to wymiana pamięci miejsc (w znaczeniu *lieux de mémoire* Pierre'a Nory) i czasów, które wprawione w czasoprzestrzeń kolonialną nie były dla wszystkich bardziej wspólne. Stawką jest zatem zarysowanie tych pozornie współczesnych pamięci i doświadczeń przez umieszczenie ich tu, gdzie performans może uczynić je spójnymi, a jednocześnie pozostawia je odrębnymi. Dzieje się to na sposób, w którym sens nadany ich chwilowemu doświadczeniu prowadzi akcję w „tu i teraz” już choćby poprzez proste przywołanie nazwy najbardziej typowych obrazów.

## Jaka będzie przyszłość obrazu?

W przypadku kongijskich malarzy uderzające jest stwierdzenie nieobecności obrazów ukazujących rolę ludzi młodych oraz kobiet. Nie mają oni jeszcze swojego właściwego miejsca, estetyki dyskursu ani kształtu, który byłby ustalony. Dla takich artefaktów kultury nieobecność rynku porównywalnego do rynku muzycznego albo pospolitych obrazów sprawia, że ukształtowanie wizerunków porównywalnych do „kolonii belgijskiej” czy *mami wata* jest mało prawdopodobne. Należałoby oczywiście rozpatrzyć tę kwestię w perspektywie historycznej, która bierze pod uwagę zarówno historię rozwoju sztuki po-

---

<sup>516</sup> Więcej przykładów czytelnik znajdzie w: Bogumił Jewsiewicki i in., *Vivre et mourir au Zaïre*, Karthala, Paris 1993.

pularnej z punktu widzenia stosunków kolonialnych/postkolonialnych oraz z punktu widzenia odniesień do rozwoju. Normy ujęcia w obraz kolonialnej sfery wyobrażonej posiadają swój konkretny ciężar, ale ta nieobecność tłumaczy się przede wszystkim rozbuchaniem przestrzeni tożsamościowych oraz zamknięciem się na mechanizmy związane z przetrwaniem, spoczywające coraz bardziej na kobietach i młodzieży, bez których to zbijany jest kapitał polityczny i społeczny. Delikatność tych aktorów, którzy zapewniają dziś materialną egzystencję, manifestuje się w zamknięciu ich w przestrzeni żałoby, ulicy, modlitwy i nie pozwala na zgromadzenie na ich korzyść kapitału kulturowego form oraz reprezentacji. Ich efemeryczność jest przedstawiana przez malarzy jedynie w formie kroniki różnaitości, gdzie obrazy nie pozwalają na przeorganizowanie wokół takiego czy innego przykładu, który mógłby uchodzić za wydarzenie fundacyjne dla danej grupy w odpowiedniej przestrzeni. Nie ma już większego ani wystarczającego obrotu handlowego, gdzie wybór mógłby się dokonać, ani właściwego miejsca, gdzie takie obrazy mogłyby być wystawione, oglądane, a przede wszystkim gdzie mogłyby zostać włączone w debatę.

Obraz oraz muzyka zyskały dzięki właściwemu miejscu ich prezentowania, w którym gromadzi się kapitał społeczny (bar, salon) oraz dzięki mechanizmom obrotu handlowego, który selekcionował obrazy oraz muzyczne performanse. Obecna niedola zredukowała obrót handlowych artefaktów kultury prawie do zerowego poziomu – z wyjątkiem rynku religijnego, który rozkwita – podczas gdy kobiety i młodzież są pod każdym względem najdelikatniejszym ogniwem. Czyż nie należy zatem zakończyć, uznając niemożność wywalczenia własnego miejsca do wytworzenia specyficznej estetyki dyskursu i reprezentacji zarówno przez jedne, jak i przez drugich?

Osobiście oceniam, że światowy obrót produktów kultury oraz obrót informacji sprawia, że takie wywalczenie sobie miejsca jest możliwe. Myślę tak dlatego, że ów obrót poszerza rynki i obniża warunki dostępu do niego. Nie jest może politycznie poprawne chwalenie piractwa muzyki czy kaset wideo, ale jest siłą w stwierdzeniu, że światowa kultura jest w tej sferze żywotna. Próg ekonomiczny dostępu został radykalnie obniżony dzięki postępowi technologicznemu burzącemu monopol dystrybucji oraz produkcji. Wiele cech charakterystycznych dla produkcji wideo w Nigerii i Ghanie zbliża sposób jej funkcjonowania do rynku miejskich obrazów w Kongu lat 70. i 80. XX wieku. W obu przypadkach uwaga i wola partycypowania w kulturze światowej charakteryzują kulturową produkcję adresowaną w szczególności do lokalnej publiczności i odnoszącą się do lokalnych norm estetycznych. Istnieją ważne przesłanki, by sądzić, że kongijski świat miejskich obrazów odrodzi się tym razem raczej przy pomocy obrazów fotograficznych lub obrazów wideo niż przy pomocy pędzla malarza.

W społeczeństwie zmarginalizowanym ekonomicznie, w warunkach uznania prawa do tego, co tu zachodzi, w każdym razie uznania piractwa za produkt światowej kultury, dostęp do niego się utrzyma. Lokalni gra-

cze mogą się do tego przystosować, mogą też modelować i rekontekstualizować, lokalni słuchacze mogą je przechwycić (*perruquer*) – jak mówił Michel de Certeau<sup>517</sup> – otwierając przestrzeń twórczości, a zatem i wolności. Warunki obrotu produktów kultury powodują, że niektórzy z nich nie tylko wkroczą w kulturę globalnych mass mediów, ale także na nią wpłyną i nią zatrzęsą. Na wzór światowej muzyki, która zawdzięcza dużo muzyce kongijskiego baru, kształtuje się dookoła nas „światowa kultura”, hybryda, wymieszana, multi-, pluri-, polifoniczna. Jej ekspansja nie czyni z globalizacji uniwersalnej demokracji, ale jej urynkowanie, utowarowienie, jak mówią Anglosasi, demokratyzuje jej dostępność jedynie, jeśli możliwe jest piractwo. W ten sposób nowe źródła stają się dostępne dla konstruowania nowej podmiotowości począwszy od nowych, odpowiednich miejsc. Jesteśmy daleko od rajów na ziemi, ale także daleko od cywilizacyjnego szoku przyglądania się psom dekorującym fajans, co gwarantuje nam, że koniec historii nie wydarzy się jutro. Czasy należą raczej do brikolażu, perukażu (praktyki przechwytywania) i ciągłego rozgałęziania i multiplikowania prób aktywnego tworzenia (re)prezentacji „ja” wobec świata i do komunikowania nieustannie tworzącej się podmiotowości.

Z języka francuskiego przełożyła Małgorzata Praczyk

---

<sup>517</sup> Tamże.



# Życiorys naukowy Bogumiła Jewsiewickiego

## **Doktoraty *honoris causa***

2016 doktorat honoris causa de l'Université de Lubumbashi, RD Congo

2006 doktorat honoris causa de l'Université de Bucarest, Rumunia

## **Wykształcenie**

1998 Internationales Forschungszentrum Kulturwissenschaften, Wiedeń, Austria

1968 doktorat w zakresie historii, Uniwersytet Łódzki

1964 magisterium w zakresie etnografii, Uniwersytet Łódzki

## **Kariera uniwersytecka**

Od 2012 profesor senior

Od 2009 profesor emerytowany

2002-2009 dyrektor, Chaire de recherche du Canada en Histoire comparée de la mémoire

1985-2009 profesor tytularny, Département d'histoire, Université Laval, Québec

1980-1984 profesor stowarzyszony, Département d'histoire, Université Laval, Québec

1977-1980 profesor, Département d'histoire, Université Laval, Québec

1976-1977 profesor, kierownik badań, Centre de recherches, Collège universitaire de Saint-Boniface, Winnipeg

1973-1976 profesor zwyczajny Université nationale du Zaïre, RD Congo

1969-1973 profesor, Université Lovanium de Kinshasa, RD Congo

1969-1973 profesor, Université Nationale du Zaïre, RD Congo

1968-1969 profesor tytularny, Institut pédagogique supérieur (EMMO) de Mbandaka, Kongo

1964-1968 asystent, Instytut Historii, Uniwersytet Łódzki

## **Doświadczenia badawcze**

2008-2010 założyciel i członek Institut interdisciplinaire virtuel des hautes études sur les esclavages et les traites, Dakar

- 2008-2009 gościnnie na zaproszenie kurator Museum für Volkskunde, Wiedeń
- Od 2008 członek zespołu badawczego, a w latach 2008-2009 także Rady Naukowej „Slavery, Memory, Citizenship”, GTRC/MCRI, CRSH
- Od 2008 członek PER – AUF w ramach projektu „Statut et représentation du captif et de l’esclave: Afrique, Caraïbes et Europe”
- 2006-2010 dyrektor zespołu badawczego „Relire du point de vue du Sud les classiques des sciences sociales”
- 2006 członek międzynarodowego zespołu badawczego w projekcie „The Global Challenge of Art Museums” w ZKM/Zentrum für Kunst und Medien-technologie Karlsruhe, Niemcy
- 2005-2009 koordynator projektu „Relire du point de vue du Sud les classiques des sciences sociales”, AUF, Université d’état et universités partenaires du Sud
- 2005-2007 koordynator projektu „Maîtrise en mémoire et patrimoine à l’Université d’État d’Haïti”, AUF, Université d’État d’Haïti, Université Laval, Québec
- 2000-2008 koordynator seminarium wirtualnego „Mémoires historiques d’ici et d’ailleurs: regards croisés” i mentor (z Philippe’em Joutardem i Marie-Claire Lavabre) seminarium pod tym samym tytułem w Écoles des hautes études en sciences sociales oraz w Institut d’études politiques w Paryżu
- 2000-2007 przedstawiciel Université Laval i członek Rady Naukowej École doctorale en sciences sociales pour l’Europe centrale et orientale, Bukareszt
- Od 1998 badacz Centre d’études africaines, École des hautes études en sciences sociales oraz Centre national de la recherche scientifique, Paryż
- 1998-1999 i 2010 gościnnie na zaproszenie kurator Museum for African Art, Nowy Jork
- Od 1990 badacz Centre d’études interdisciplinaires sur les lettres, les arts et les traditions des francophones, Université Laval, Québec

### **Udział w redakcjach serii wydawniczych oraz czasopism naukowych**

- Od 2014 członek komitetu naukowego „Sensus Historiae. Studia Interdyscyplinarne”, UAM, Poznań
- 2009-2015 współredaktor serii „La Région des Grands Lacs Africains – Passé et Présent”, L’Harmattan, Paryż
- 2006-2015 członek komitetu naukowego „Epistémologie/historiographie”, Institut d’histoire du temps présent, CNRS, Paryż
- Od 2005 członek komitetu naukowego „La revue historique de l’océan Indien”, Réunion
- 2002-2009 członek komitetu naukowego „Afrique. Histoire”, Paryż
- 1999-2015 redaktor serii „Mémoires Lieux de savoir. Archive congolaise”, L’Harmattan, Paryż (37 tomów)
- 1995-2005 współredaktor (wraz z V.-Y. Mudimbe) serii „Mestizo Spaces”, Stanford University Press (od 2000 w Duke University Press)



- 1989-2016 członek komitetu redakcyjnego „Cahiers d'études africaines”, Paryż  
1982-1987 współredaktor „Revue canadienne des études africaines/Canadian Journal of African Studies”, następnie członek komitetu redakcyjnego czasopisma  
1977-1993 członek komitetu redakcyjnego „African Economic History”

### **Otrzymane stypendia**

- 2005 Stallenbosh Institute for Advanced Studies Sociales, Paryż  
2001 profesor wizytujący Chaire d'études africaines de l'Université catholique de Louvain  
2000 profesor wizytujący Institut d'études politiques de Paris  
1998 Internationales Forschungszentrum Kulturwissenschaften, Wiedeń, Austria  
1998-2007 corocznie jako profesor wizytujący École des hautes études en sciences sociales  
1994 i 1997 profesor wizytujący Maison des sciences de l'homme, Paryż  
1993 Harry Truman Institute for the Advancement of Peace  
1993 Hebrew University of Jerusalem, Izrael  
1991 Institute for African Humanities, Northwestern University, Stany Zjednoczone  
1990-1992 Bourse Killam (Conseil des Arts du Canada)  
1988 Woodrow Wilson Center for International Scholars, Smithsonian Institution, Waszyngton D.C., Stany Zjednoczone

### **Nagrody i wyróżnienia**

- 2016 Medal za zasługi Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
2007 Service Life Award, Canadian Association of African Studies/Association canadienne des études africaines  
2007 Medal Marius-Barbeau de l'ACEF/FSAC, Quèbec  
2006 Africanist Award, African Studies Association, Stany Zjednoczone  
2006 Africanist Anthropologist, Africanist Anthropologists Association, American Anthropological Association, Stany Zjednoczone

### **Organizacja i udział w życiu naukowym**

W latach 1990 i 2000 Bogumił Jewsiewicki prezentował kilkanaście referatów rocznie w ramach międzynarodowych konferencji i seminariów badawczych. W toku całej kariery naukowej było to około 200 do 250 wystąpień. Część z nich została opublikowana. Od początku kariery akademickiej, ale szczególnie w okresie ostatnich dziesięciu lat, organizował lub współorganizował sto międzynarodowych konferencji, warsztatów, sesji i seminariów w Kanadzie, Francji, Kongu, RPA, Rumunii, Stanach Zjednoczonych i Polsce. Między 2002 i 2008 rokiem, we współpracy z młodymi naukowcami, organizował dni studyjne i seminaria zarówno w Quèbecu, jak i za granicą. Także w ramach tej współpracy powstały liczne wspólne publikacje. Ostatni wielki kongres pt.

„Expériences et mémoire. Partager en français la diversité du monde” został zorganizowany w roku 2006 na Uniwersytecie w Bukareszcie. W kongresie udział wzięło 80 prelegentów z 30 krajów i 3 kontynentów. Od 2004 roku niektóre z seminariów organizowane są, dokumentowane, archiwizowane i udostępniane w formie elektronicznej przez młodych pracowników nauki w ramach Chaire de recherche du Canada en histoire comparée de la mémoire.

### **Kształcenie kadry naukowej**

Od 1968 roku Bogumił Jewsiewicki wypromował 77 magistrów oraz 55 doktorów. Jest autorem licznych recenzji prac doktorskich oraz opiekunem naukowym stypendystów w ramach studiów doktoranckich i postdoktoranckich. Od roku 1971 pełni też rolę opiekuna naukowego studentów z Afryki. W latach 1989 i 1999 na Uniwersytecie Laval działał specjalny program wspierający kariery naukowe studentów, pracowników i nauczycieli akademickich z Konga (w ramach współpracy dwustronnej z Uniwersytetem w Lubumbashi). Od połowy roku 1993 współpraca z École doctorale en sciences sociales Europy Środkowej i Wschodniej w Bukareszcie, w tym promotorstwo prac 10 doktorantów z Mołdawii i Rumunii w zakresie badań nad pamięcią. Wszyscy oni otrzymali tytuł doktora. Wśród 12 stypendystów (studia postdoktoranckie), którzy pracowali w Chaire de recherche du Canada en histoire comparée od roku 2002, 8 prowadziło badania afrykańskie, wśród nich sześciu pochodziło z Afryki. Cztery osoby prowadziły badania pamięci Europy Środkowo-Wschodniej.

### **Wystawy**

- 2010 *Piękny czas. Fotografia Sammy’ego Baloji* w Museum for African Art, Nowy Jork (Stany Zjednoczone)
- 2010 *Spuścizna Lumumby. Niepodległość Konga w sztuce popularnej*, Université de la Calabre, Cosenza (Włochy)
- 2005 wystawa malarzy kongijskich oraz warsztat malarzy haitańskich i kongijskich zorganizowane we współpracy z postdoktorem Carlo Céliusem, Port-au-Prince (Haiti)
- 2004 *Malarze kongijscy z Kinszaszy i Lubumbashi*, Neapol i Rzym (Włochy)
- 2002 *Historia w malarstwie Konga*, Rendez-vous de l’histoire de Blois (Francja)
- 2000 *Perspektywy. Malarstwo Konga 1990-2000*, Museum für Völkerkunde, Wiedeń (Austria)
- 1999 *Kroniki kongijskie. Patrice Lumumba w sztuce miejskiej*, Museum for African Art, Nowy Jork. Wystawa pokazana także w Dartmouth (NH), Filadelfii (PA), Madison (WI), w Columbia University Gallery of Art (NYC) i w Hope College (MI) oraz w Antwerpii (Belgia)
- 1988 *Malarstwo miejskie Konga*, Woodrow Wilson Center, Waszyngton (Stany Zjednoczone)

# Bibliografia najważniejszych publikacji naukowych Bogumiła Jewsiewickiego

## Spuścizna

Jewsiewicki Bogumił, *Praca pamięci i historii. Studia z antropologii historycznej pamięci*, [red.] I. Skórzyska, M. Bugajewski, M. Forycki, przedmowa M. Bugajewski, Wyd. Instytutu Historii UAM, Poznań 2016.

*Porównawcza historia pamięci*. Z profesorem Bogumiłem Jewsiewickim rozmawia Kornelia Kończal, „Kultura Współczesna” 2014/4.

*Slavery, Memory, Citizenship*, [red.] Paul Lovejoy, Vanessa S. Oliveira, Africa World Press, Trenton 2016.

*Images, mémoires et savoirs. Une histoire en partage avec Bogumil Jewsiewicki*, [red.] Isidore Ndaywel è Nziem, Elisabeth Mudimbe-Boyi, Kartala, Paris 2009.

*Crossing Memories. Slavery and African Diaspora*, [red.] Ana Lucia Araujo, Mariana P. Candido, Paul E. Lovejoy, Africa World Press, Trenton 2001.

*Agora des savoirs: hommage à Bogumil Jewsiewicki – À la recherche de l’Agora des Mémoires. Le séminaire virtuel et Bogumil Jewsiewicki*, realiz. Jonathan Proulx-Salvas, Université de Sherbrooke 2011

<https://www.youtube.com/watch?v=6UuxKhKWNn4>

*Contribution de Bogumil Jewsiewicki, „Anthropologie et Sociétés”*

1. *Histoire familiale et études en Pologne: premiers contacts avec les images*  
<https://www.anthropologie-societes.ant.ulaval.ca/bogumil-jewsiewicki-livre-1-histoire-familiale-et-etudes-en-pologne-premiers-contacts-avec-les>
2. *L'enchaînement des hasards: du lac Baïkal au Congo*  
<https://www.anthropologie-societes.ant.ulaval.ca/bogumil-jewsiewicki-livre-2-lenchaînement-des-hasards-du-lac-baïkal-au-congo>
3. *Historien, archiviste-témoin et collectionneur d'art: réflexions sur la construction de l'histoire coloniale congolaise*  
<https://www.anthropologie-societes.ant.ulaval.ca/bogumil-jewsiewicki-livre-3-historien-archiviste-témoin-et-collectionneur-d-art-reflexions-sur-la>
4. *L'histoire sociale et culturelle et les mémoires comparées*  
<https://www.anthropologie-societes.ant.ulaval.ca/bogumil-jewsiewicki-livre-4-lhistoire-sociale-et-culturelle-et-les-memoires-comparees>

## Monografie naukowe

*L'heredita di Lumumba. L'indipenza del Congo nella pittura popolare*, Gangemi Editore, Rome 2011 [B. Jewsiewicki i in.].

*The Beautiful Time. Photography by Sammy Baloji*, Museum for African Art, New York 2010.

*„Vivre ensemble au Katanga” de Dibwe dia Mwemba et Ngandu Mutombo*, L’Harmattan, Paris 2005.

*Mami wata. La peinture urbaine au Congo*, Gallimard, Paris 2003.

- An/Sichten, Malerei aus des Kongo, 1990-2000*, Springer, Vienne 2001 [B. Jewsiewicki, B. Planckensteiner].
- A Congo Chronicle. Patrice Lumumba in Urban Art*, Museum for African Art, New York 1999 [B. Jewsiewicki i in.].
- Chéri Samba, Hybridity of an Art/Hybridité d'un art*, Amrad African Art Publishing, Montréal 1995.
- Naître et mourir au Zaïre. Un siècle d'histoire au quotidien*, Karthala, Paris 1993.
- Marx, Afrique et Occident. Les pratiques africanistes de l'histoire marxiste*, McGill, CDAS, Montréal 1986.
- Modernisation ou destruction du village africain. L'économie politique de la modernisation agricole au Congo Colonie belge*, CEDAF, „Les Cahiers du CEDAF”, Bruxelles 1983.
- Histoire économique d'une ville coloniale. Kisangani 1877-1960*, CEDAF, „Les Cahiers du CEDAF”, Bruxelles 1978.
- Agriculture itinérante et économie capitaliste. Histoire des essais de modernisation de l'agriculture africaine au Zaïre à l'époque coloniale*, t. I-II, Université Nationale du Zaïre, Lubumbashi 1975.

### Redakcje prac zbiorowych

- Lubumbashi 1910-2010. Mémoire d'une ville industrielle. Ukumbusho wa mukini wa komponi*, L'Harmattan, Paris 2010 [B. Jewsiewicki, D. Dibwe dia Mwembu, R. Giordano].
- Expériences et mémoire. Partager en français la diversité du monde*, L'Harmattan, Paris 2008 [B. Jewsiewicki, E. Nimis].
- Les identités régionales en Afrique centrale. Constructions et dérives*, L'Harmattan, Paris 2008 [B. Jewsiewicki, L. N'Sanda Buleli].
- Traumatisme collectif pour patrimoine. Regards sur un mouvement transnational*, Presses de l'Université Laval, Québec 2008 [B. Jewsiewicki, V. Auzas].
- Historia, pamięć, tożsamość. Postaci upamiętniane przez współczesnych mieszkańców różnych części Europy*, Instytut Historii UAM, Poznań 2006 [B. Jewsiewicki, M. Kujawska].
- Travail de mémoire et d'oubli dans les sociétés postcommunistes*, Editura universitatii din Bucarest, Bucarest 2006.
- Littérature francophone, Université et Société au Congo-Zaïre. Hommage à Victor Bol*, L'Harmattan, Paris 2005 [B. Jewsiewicki, Nyunda ya Rubango].
- Le travail hier et aujourd'hui. Mémoires de Lubumbashi*, L'Harmattan, Paris 2004 [B. Jewsiewicki, D. Dibwe dia Mwembu].
- Musique urbaine au Katanga. De Malaika à Santu Kimbangu*, L'Harmattan, Paris 2003.
- Ukumbusho. Mémoires de Lubumbashi*, L'Harmattan, Paris 2001 [B. Jewsiewicki i in.].
- Histoire en partage. Usages et mises en discours du passé*, L'Harmattan, Paris 1996 [B. Jewsiewicki, J. Létourneau].
- History Making in Africa*, [History and Theory. Beiheft 32], Wesleyan University Press, Middletown/Connecticut 1993 [B. Jewsiewicki, V. Y. Mudimbe].
- Art pictural zaïrois*, Septentrion, Québec 1992.
- Constructions identitaires. Questionnements théoriques et études de cas*, [Actes du Célat, 6], Célat, Québec 1991 [B. Jewsiewicki, J. Létourneau].
- Art and Politics in Africa*, CAAS/ACEA, Toronto/Ottawa 1989.
- Dialoguer avec le léopard? Pratiques, savoirs et actes du peuple face au politique en Afrique*, L'Harmattan, Paris 1988 [B. Jewsiewicki, H. Moniot].
- Récits de vie et mémoires. Vers une anthropologie historique du souvenir*, L'Harmattan/Safi, Paris/Québec 1987 [B. Jewsiewicki, F. Montal].
- African Historiographies. What History for which Africa?*, Sage, Beverly Hills 1986 [B. Jewsiewicki, D. Newbury].
- Les défricheurs de l'Islam en Afrique occidentale*, Safi/MSH, Québec/Paris 1985 [B. Jewsiewicki, J.-L. Triaud].
- Mode of Production. The Challenge of Africa/Mode de production Les défis africains*, ACEA/Safi, Québec 1985 [B. Jewsiewicki, J. Létourneau].

*Ambiguïtés de l'innovation. Sociétés rurales et technologies en Afrique centrale et occidentale au XXe siècle*, Safi, Québec 1984 [B. Jewsiewicki, J.-P. Chrétien].

*État Indépendant du Congo, Congo Colonie belge, République démocratique du Congo, République du Zaïre, Safi, Québec 1984.*

### **Redakcje numerów monograficznych czasopism oraz artykuły naukowe**

*Des itinéraires congolais dans la modernité. Le récit de vie de Vuadi mu Nkutu*, „Cahiers Africains” 2016/89, s. 181-209 [B. Jewsiewicki, M. Kilola Lema].

*Leaving Ruins. Explorations of Present Pasts by Sammy Baloji, Freddy Tsimba, and Steve Bandoma*, „African Arts” 2016/49, s. 6-25.

*Photographie, un objet du pouvoir. Les nus pris par Simon Mukunday à Lubumbashi, République démocratique du Congo*, „Anthropologie et Sociétés” 2016/40-41, s. 219-250.

*Singularité et universalité des destins. La démarche artistique de Freddy Tsimba*, „Cahiers d'Études Africaines” 2016/(3)/223, s. 581-606.

*Dévoiler le travail de la mémoire de l'esclavage*, „L'Homme” 2015/213, s. 147-154.

*Reconnaissance, mémoire culturelle et mise en circulation globale des expériences locales. Démarches esthétiques et prises de position éthique de Sammy Baloji, Steve Bandoma et Freddy Tsimba*, „Sensus Historiae” 2014/(17)/4, s. 59-90.

*Synthèse générale*, „Africultures” 2013/91: *Exposer l'esclavage. Méthodologies et pratiques* [nr specjalny], s. 192-198.

*L'image bidimensionnelle, travail de mémoire et représentations en Afrique centrale. Domestiquer la modernité imposée, 1870-2010*, „Sensus Historiae” 2012/6, s. 9-34.

*Photographie de l'absence. Sammy Baloji et les paysages industriels sinistrés de Lubumbashi*, „L'Homme” 2011/198-199, s. 89-104.

*Atualidade do passado e legitimação do presente. Um exercicio de anhtropologia historica da memoria*, „Mana. Estudos de Anthropologia Social” 2010/(16)/2, s. 327-350.

*Imaginaire collectif des Katangais au temps de la désindustrialisation. Regard du dedans et regard d'en dehors. La photographie de Sammy Baloji et le rap de Baloji Tshiani*, „Cahiers d'Études Africaines” 2010/(50)/198-200, s. 1079-1111.

*Fotograf na ostastviето. Industrialnite peysaji na edin postkolonialen afrikanski grad*, „Sotziologitcheski Problemi” 2009/1-2, s. 256-271.

*Lieux d'identité. Quelques réflexions sur le devoir de porter témoignage face à l'impératif de construire au présent le lien social*, „Ethnologies” 2009/(31)/2: *Figures noires/Black Images* [numer specjalny], s. 21-42.

*Comment, on Life and time of Magda A. Telling a Story of Violence in South Africa*, „Current Anthropology” 2008/(49)/2, s. 237-238.

*Praca pamięci – stosunek do przeszłości*, „Wiadomości Historyczne” 2008/(280)/5, s. 16-24.

*Residing in Kinshasa. Between Colonial Modernization and Globalization*, „Research in African Literatures” 2008/(39)/4, s. 105-119.

*L'humanitaire, sur un mode explicite avec soi-même*, „Anthropologie et Sociétés” 2007/(31)/2, s. 235-242.

*La mémoire est-elle soluble dans l'esthétique?*, „Le Débat” 2007/147, s. 174-177.

*La quête contemporaine de reconnaissance. Quelques remarques sur les pratiques africaines noires entre l'universel et le cosmopolite*, „Revue Canadienne des Études Africaines/Canadian Journal of African Studies” 2007/(41)/3, s. 455-473.

*La ville en Afrique, une fleur artificielle à croissance naturelle*, „Politique Africaine” 2007/107, s. 193-196.

*Réduction – une représentation de la postcolonie*, „Recherches Amérindiennes au Québec” 2006/36, s. 79-81.

*Mourning and the Imagination of Political Time in Contemporary Central Africa*, „African Studies Review” 2005/(48)/4, s. 1-85 [B. Jewsiewicki, B. White].

*Travail de mémoire et représentations pour un vivre ensemble. Expériences de Lubumbashi*, „Cahiers Africains/Afrika Studies” 2005/71, s. 27-40.

- Héritages et réparations en quête d'une justice pour le passé ou le présent*, „Cahiers d'Études Africaines” 2004/173-174, s. 7-23.
- Kinshasa. (Auto)représentation d'une société „moderne” en (dé)construction. De la modernité coloniale à la globalisation*, „Cahiers Africains/Afrika Studies” 2004/65-67, s. 251-266.
- Mémoires et représentations pour un vivre ensemble*, „Cahiers Espaces/Temps” 2004/84-86, s. 187-193.
- Réparations, restitutions, réconciliations entre Afriques, Europe et Amériques* [nr specjalny], „Cahiers d'Études Africaines” 2004/173-174.
- Représentation du passé comme réparation. L'histoire après l'apartheid*, „Cahiers d'Études Africaines” 2004/173-174, s. 447-452.
- Politique de la mémoire* [nr specjalny], „Politique et Sociétés” 2003/(22)/2 [B. Jewsiewicki, J. Létourneau].
- Une société urbaine „moderne” et ses représentations. La peinture populaire à Kinshasa (Congo) (1960-2000)*, „Mouvement Social” 2003/204, s. 131-148.
- Vers une impossible représentation de soi*, „Les Temps Modernes” 2003/620-621, s. 101-114.
- En compagnie du témoin. Retour sur une démarche*, „Cahiers Africains/Afrika Studies” 2002/49-50, s. 195-203.
- De la vérité de mémoire à la réconciliation. Comment travaille le souvenir?*, „Le Débat” 2002/122, s. 63-77.
- Études africaines en France*, „Le Débat” 2002/118, s. 37-49.
- Introduction* oraz [red.], *On Jan Vansina's Le Rwanda ancien. Three Commentaries*, „African Studies Review” 2002/(45)/1, s. 125-154.
- Manières de vivre. Économie de la „débrouille” dans les villes du Congo/Zaire* [nr specjalny], „Cahiers Africains/Afrika Studies” 2002/49-50 [B. Jewsiewicki, G. de Villers, L. Monnier].
- Politique de la mémoire*, „Politique et Sociétés” 2002/(22)/2, s. 3-15 [B. Jewsiewicki, J. Létourneau].
- Subject in Africa. In Foucault's Footsteps*, „Public Culture” 2002/(14)/3, s. 593-599.
- Vivre dans la guerre. Imaginaires et pratiques populaires de la violence en RDC*, „Politique Africaine” 2002/84, s. 5-15 [B. Jewsiewicki, R. Banégas].
- Vivre ensemble au Congo. Les lieux de faire et les lieux de dire*, „Congo Meuze” 2002/5, s. 751-765.
- La chasse au diamant au Congo/Zaire* [nr specjalny], „Cahiers Africains/Afrika Studies” 2001/45-46 [B. Jewsiewicki, L. Monnier, G. de Villers].
- Pour un pluralisme épistémologique en sciences sociales. À partir de quelques expériences de recherche sur l'Afrique centrale*, „Annales. Histoire. Sciences sociales” 2001/(56)/3, s. 625-642.
- Pour une sensibilité mais contre le monopole disciplinaire en sciences sociales. Le particulier comme point de vue sur l'universel*, „Ethnologies” 2001/(23)/2, s. 91-110.
- RDC, la guerre vue d'en bas* [nr specjalny], „Politique Africaine” 2001/84 [B. Jewsiewicki, R. Banégas].
- L'ethnographie du monde numérique ou comment faire du terrain dans le meilleur des mondes?*, „Ethnologies” 2000/(22)/2, s. 5-22 [B. Jewsiewicki, M. Pastinelli].
- Musiques des jeunes* [nr specjalny], „Ethnologies” 2000/(22)/1 [B. Jewsiewicki, J. Létourneau].
- Musiques du monde. Entre nous et le monde. Des avenirs*, „Ethnologies” 2000/(22)/1, s. 1-7 [B. Jewsiewicki, J. Létourneau].
- Le Web/The Web* [nr specjalny], „Ethnologies” 2000/(22)/2 [B. Jewsiewicki, M. Pastinelli].
- Afrique centrale francophone. Dynamiques politiques des identités et des représentations* [nr specjalny], „Revue Canadienne des Études Africaines/Canadian Journal of African Studies” 1999/(33)/2-3.
- L'Afrique centrale francophone entre au XXI<sup>e</sup> siècle. Citoyens et États, nations, régions face au monde*, „Revue Canadienne des Études Africaines/Canadian Journal of African Studies” 1999/(33)/2-3, s. 221-230.
- L'année 1998 en République démocratique du Congo. Survie et pratiques du politique dans le miroir du quotidien*, „Revue Canadienne des Études Africaines/Canadian Journal of African Studies” 1999/(33)/2-3, s. 610-641 [B. Jewsiewicki, C. Djungu-Simba, K. Kasongo, J.-P. Nzunguba].



- De la surpolitisation à l'antipolitique. Quelques remarques en marge de l'histoire du mouvement ouvrier à l'Union minière du Haut-Katanga et à la Gécamine, 1920-1999*, „Broad & Rosen” 1999/2, s. 185-199 [B. Jewsiewicki, D. Dibwe dia Mwembu].
- Disciplines et déchirures. Les formes de la violence* [nr specjalny], „Cahiers d'Études Africaines” 1998/150-152.
- Pathologie de la violence et discipline de l'ordre politique*, „Cahiers d'Études Africaines” 1998/150-152, s. 215-226.
- Les traumatismes des affirmations identitaires ou la malédiction de n'être rien*, „Cahiers d'Études Africaines” 1998/150-152, s. 627-638.
- Living with Knowledge „within” and „without” Africa*, „Revue Canadienne des Études Africaines/Canadian Journal of African Studies” 1997/(30)/2, s. 234-281.
- Corps interdits. La représentation historique de Lumumba comme rédempteur du peuple zairois*, „Cahiers d'Études Africaines” 1996/141-142, s. 113-142.
- De l'art africain et de l'esthétique. Valeur d'usage, valeur d'échange*, „Cahiers d'Études Africaines” 1996/141-142, s. 257-269.
- Images en Afrique* [nr specjalny], „Cahiers d'Études Africaines” 1996/141-142.
- Du témoignage à l'histoire, des victimes aux martyrs. La naissance de la démocratie à Kinshasa*, „Cahiers d'Études Africaines” 1995/137, s. 209-237 [B. Jewsiewicki, F.-K. Mbuyamba, M. D. Mwadi wa Ngombu].
- The Identity of Memory and the Memory of Identity*, „Social Identities” 1995/2, s. 227-261.
- Meeting the Challenge of Legitimacy. Post-Independence Black African and Post-Soviet European States*, „Daedalus” 1995/124, s. 191-207 [B. Jewsiewicki, V.-Y. Mudimbe].
- La diaspora et l'héritage culturel de l'impérialisme comme lieu de discours critique et de représentation du monde*, „Revue Canadienne d'Études Africaines/Canadian Journal of African Studies” 1994/28, s. 89-110 [B. Jewsiewicki, V.-Y. Mudimbe].
- For Said*, „Transition” 1994/63, s. 34-50 [B. Jewsiewicki, V.-Y. Mudimbe].
- The Identity of Heritage and the Memory of Identity. Lumumba as the Messiah of the Kasaians from Katanga*, „Leidschrieff. Historich Tijdschrift” 1994/(10)/2, s. 37-50.
- Chéri Samba and the Postcolonial Reinvention of Modernity*, „Callaloo” 1993/(16)/4, s. 772-795.
- De la nation indigène à l'authenticité: la notion d'ordre public au Congo Colonie belge, 1908-1990*, „Civilisations” 1992/14, s. 103-127.
- Jeux d'argent et de pouvoir au Zaïre, la bindomanie et le crépuscule de la Deuxième République*, „Politique Africaine” 1992/46, s. 55-70.
- The Archeology of Invention. Mudimbe and Postcolonialism*, „Callaloo” 1991/14, s. 961-964.
- De la prestidigitacion de la démocratie et des morts sans qualités particulières*, „Politique Africaine” 1991/41, s. 90-96.
- Peintres de cases, imagiers et savants populaires du Congo, 1900-1960. Un essai d'histoire de l'esthétique indigène*, „Cahiers d'Études Africaines” 1991/123, s. 307-326.
- Le primitivisme, le postcolonialisme, les antiquités „nègres” et la question nationale*, „Cahiers d'Études Africaines” 1991/121, s. 191-213.
- Afrique. L'écriture de l'histoire*, „Courrier de l'Unesco” 1990, s. 40-42 [B. Jewsiewicki, V.-Y. Mudimbe].
- African Historical Studies, Academic Knowledge as „Usable Past” and radical Scholarship*, „African Studies Review” 1989/(32)/3, s. 1-76.
- Mémoires, histoire, identités* [nr specjalny], „Cahiers d'Études Africaines” 1988/107-109 [B. Jewsiewicki, H. Moniot].
- Récit de vie et rêve de l'écriture authentique. Le travail du biographique*, „La Licorne” 1988/14, s. 61-72.
- African Prism of Immanuel Wallerstein*, „Radical History Review” 1987/39, s. 50-68.
- Analyse de processus démographiques contemporains au Zaïre*, „Cahiers d'Études Africaines” 1987/105-106, s. 107-122.
- La mort de Buana François à Elisabethville. La mémoire, l'imaginaire et la connaissance du passé*, „Annales Aequatoria” 1987/8, s. 405-413.

- La réalité de la crise et la crise des réalités au Zaïre*, „Cahiers Afrique Noire” 1987/9, s. 127-140.
- Anthropologie marxiste et recherche empirique*, „Cahiers d’Études Africaines” 1986/126, s. 265-269.
- Collective Memory and Its Images. Popular Urban Painting in Zaïre – a Source of „Present Past”, „History and Anthropology”* 1986/2, s. 389-396.
- Collective Memory and the Stakes of Power. A Reading of Popular Zairian Historical Discourses, „History in Africa”* 1986/13, s. 195-233.
- Système international, État-nation et logiques sociales en Afrique au Sud du Sahara, „Études Internationales”* 1986/17, s. 877-884.
- Des africanistes et des Africains*, „Politique Africaine” 1985/20, s. 122-131.
- À la lecture d’une mémoire collective*, „Revue Canadienne des Études Africaines” 1984/18, s. 138-150.
- Les pratiques et l’idéologie de l’ethnicité au Zaïre. Quelques réflexions historiques*, „Revue Canadienne des Études Africaines” 1984/18, s. 103-107.
- Raison d’État ou raison du capital. L’accumulation primitive au Congo Colonie belge*, „African Economic History” 1983/12, s. 157-182.
- La maturité de l’histoire*, „Revue Canadienne des Études Africaines” 1982/17, s. 611-616.
- L’État et l’accumulation primitive coloniale. La formation du mode de production coloniale au Zaïre*, „Revue Française d’Histoire d’Outre-Mer” 1981/68, s. 71-91.
- L’histoire monument ou l’histoire conscience*, „Revue Canadienne des Études Africaines” 1981/15, s. 543-551.
- Nation, ethnie et classe. Construction nationale en Afrique et communauté internationale*, „Études Internationales” 1981/12, s. 201-206.
- Les archives administratives zaïroises de l’époque coloniale*, „Annales Aequatoria” 1980, s. 169-184.
- L’école historique polonaise et la question de la transition du féodalisme au capitalisme*, „Canadian Slavonic Papers” 1980/22, s. 67-79.
- Political Consciousness among African Peasants in the Belgian Congo*, „Review of African Political Economy” 1980/19, s. 23-32 oraz 1980/20, s. 559-571.
- The Production of History and Social Conscience, or How to „civilize the Other”*, „History in Africa” 1980/8, s. 75-87.
- Le colonat agricole européen au Congo Colonie belge, 1910-1960. Questions politiques et économiques*, „Journal of African History” 1979/(20)/4, s. 559-571.
- Contributions to a History of Agriculture and Fishing in Central Africa* [nr specjalny], „African Economic History” 1979/7.
- L’histoire en Afrique ou le commerce des idées usagées*, „Revue Canadienne des Études Africaines” 1979/(13)/1-2, s. 71-87.
- Un bilan mais peu de perspectives*, „Revue Canadienne des Études Africaines” 1978/(12)/3, s. 452-456.
- L’anthropologie économique et les modes de production*, „Cultures et Développement” 1977/(9)/2, s. 195-246.
- Colonialism in Africa, multiple review*, „African Economic History” 1977/4, s. 190-193.
- The Great Depression and the Making of the Colonial Economic System in the Belgian Congo*, „African Economic History” 1977/4, s. 153-176.
- Contestation sociale au Zaïre. Grève administrative de 1920 (ex-Congo Colonie belge)*, „Africa-Tervuren” 1976/3-4, s. 57-67.
- L’expérience d’un État-Providence en Afrique noire*, „Réflexions Historiques” 1976/2, s. 79-103.
- La grande crise des années 1930 dans la situation de l’économie coloniale. Congo Colonie belge*, „Histoire Contemporaine” 1975/2, s. 291-314.
- L’Afrique dans l’historiographie des pays d’Europe orientale*, „Likundoli” ser. A 1974/(2)/1, s. 89-98.
- Les coupeurs de fruits de palme (zone de Bulongo)*, „Likundoli” ser. B 1974/1.
- Les planteurs indépendants de Bobandana*, „Likundoli” ser. B 1974/1.
- Documents pour servir à l’histoire sociale du Zaïre, Grèves du Bas-Congo en 1945*, „Études d’Histoire Africaine” 1973/5 [B. Jewsiewicki, J. L. Vellut, K. Lema].

- La formation de l'intelligentsia africaine au Zaïre à l'époque coloniale*, „Histoire Contemporaine” 1972/4.
- Notes sur l'Histoire socio-économique du Congo (1880-1960)*, „Études d'Histoire Africaine” 1972/3, s. 209-241.
- Africa and the Portuguese Empire*, „Journal of African History” 1971/4.

### Rozdziały w monografiach naukowych

- Mémoire dans les frichers industrielles/Wastlands of Memory* [w:] *Okno na przeszłość. Szkice z historii wizualnej*, [red.] D. Skotarczak, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2015, s. 147-162.
- Denial and Challenge of Modernity. Suffering, Recognition, and Dignity in Photographs by Sammy Baloji* [w:] *Suffering, Art and Aesthetics*, [red.] R. Hadj-Moussa, M. Nijhawan, Palgrave Macmillan, New York 2014, s. 51-74.
- Identité congolaise. Être effectivement citoyen de l'État nation* [w:] *Décentralisation et espaces du pouvoir*, [red.] J. Omasombo, J. Bouvier, MRAC, Tervuren 2014, s. 219-230.
- A Century of Painting in the Congo. Image, Memory, Experience, and Knowledge* [w:] *A Compagnon to Modern African Art*, [red.] G. Salami, M. Blackmun Visona, John Willey and Sons, New York 2013, s. 330-346.
- Conversatio, une manière d'être ensemble* [w:] *Entre inscription et prescription. V. Y. Mudimbe et l'engagement de la parole*, [red.] J. Bisanswa, Honoré Champion, Paris 2013, s. 443-447.
- De la pluralité des re-présentations de vivre ensemble. Expériences et performance* [w:] *Récits collectifs et nouvelles écritures visuelles*, Presses de l'Université Laval, Québec 2012, s. 263-276.
- Mami wata et mamba muntu. Sirène médiatrice dans l'imaginaire collectif congolais* [w:] *Femmes médiatrices et ambivalentes. Mythes et imaginaires*, [red.] A. Caiozzo, N. Ernoult, Armand Colin, Paris 2012, s. 107-116, [B. Jewsiewicki, S. Baloji].
- Rapports intergénérationnels, rapports de genre et statut personnel. Les représentations à l'épreuve du vivre ensemble. République démocratique du Congo* [w:] *L'Afrique des générations entre tensions et négociations*, [red.] M. Gomez-Perez, M. N. Leblanc, Karthala, Paris 2012, s. 121-164.
- In the Empire of Forgetting. Collective Memory of the Slave Trade and Slavery* [w:] *Crossing Memories. Slavery and African Diaspora*, [red.] A. L. Araujo, M. P. Candido, P. E. Lovejoy, Africa World Press, Trenton NJ 2011, s. 1-14.
- Quelle mémoire pour le présent? Quelques éléments de réflexion à partir de l'expérience congolaise* [w:] *Europejczycy, Afrykanie, Inni...*, [red.] B. Nowak, M. Nagielski, J. Pysiak, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 552-562.
- Sammy Baloji* [w:] *Kiasma*, [red.] S. Metsola, P. Sitari, J.-P. Vanhala, Nykytaiteen museon julkaisu, Turku 2011, s. 68-71.
- Debates sobre modernidade e relações de gênero na cultura urbana pós-colonial congoleza* [w:] *Tradições e Modernidades*, [red.] D. Aarão Reis i in., Editora FGV, Rio de Janeiro 2010, s. 115-127.
- Historia pamięci „Czerwca 1956”* [w:] *Doświadczenie i pamięć. Europa Środkowo-Wschodnia między przestrzenią doświadczenia a horyzontem oczekiwań*, [red.] I. Skórzyńska, M. Kujawska, Instytut Historii UAM, Poznań 2010, s. 11-26 [B. Jewsiewicki, M. Kujawska].
- The Historical Memory and Representation of New Nations in Africa* [w:] *Historical Memory in Africa. Dealing With the Past, Reaching for the Future in an Intercultural Context*, [red.] M. Diawara, B. Lategan, J. Rusen, Berghan Books, New York 2010, s. 250-267.
- Mémoires et débats présents* [w:] *Dictionnaire des esclavages*, [red.] O. Pétré-Grenouilleau, Larousse, Paris 2010, s. 18-27.
- Patrimoine et mémoire démographiques. Ce qu'en disent les premiers intéressés* [w:] *Mémoires & démographie. Regard croisés au Sud et au Nord*, [red.] R. Marcoux, J. Dion, AUF-PUL, 2009, s. 1-5.
- À propos du droit à l'autoreprésentation* [w:] *Autour de la mémoire. La Belgique, le Congo et le passé colonial*, [red.] R. Giordano, L'Harmattan Italia, Turin 2008, s. 27-45.
- De la mémoire, de l'identité et de l'imaginaire. Pledoyer pour un espace public de négociation* [w:] B. Jewsiewicki, L. N'sanda Buleli, *Les identités régionales en Afrique centrale. Constructions et dérives*, L'Harmattan, Paris 2008, s. 7-11.

- Du français et du partageable. Contemporanéité des expériences et circulation des mémoires* [w:] *Expériences et mémoire. Partager en français la diversité du monde*, [red.] B. Jewsiewicki, E. Nimis, L'Harmattan, Paris 2008, s. 13-22.
- Juin 56 (Poznan). Lieu de mémoire, actualité historique et présence du passé en Pologne* [w:] *Expériences et mémoire. Partager en français la diversité du monde*, [red.] B. Jewsiewicki, E. Nimis, L'Harmattan, Paris 2008, s. 275-291, [B. Jewsiewicki, M. Kujawska].
- Mami Wata/Mamba Muntu Paintings in the Democratic Republic of the Congo* [w:] *Mami Wata. Arts for Water Spirits in Africa and Its Diasporas*, [red.] H. J. Drewal, Fowler Museum, Los Angeles 2008, s. 127-134.
- Mami Wata, Popular Culture. „Popular Ideology” et „Samba Chéri”* [w:] *New Encyclopedia of Africa*, t. 3, Thompson Gale, New York 2008, s. 469-474; t. 4, s. 180-187, 365-367.
- Le refus de savoir est un refus de reconnaissance* [w:] *Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy*, Découverte, Paris 2008, s. 150-161.
- African Studies. France and the United States* [w:] *The Study of Africa*, t. 2: *Global and Transnational Engagements*, [red.] P. Tiyambe Zeleza, CODESRIA, Dakar 2007, s. 127-145.
- Doświadczenie, pamięć, wyobrażenia społeczne* [w:] *Inscenizacje pamięci*, [red.] I. Skorzyńska, Ch. Lawrence, C. Pépin, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2007, s. 7-15.
- Médiations ethniques de la citoyenneté. Le cas de la République démocratique du Congo* [w:] *Afrique, terre d'histoire*, [red.] Ch. Deslaurier, D. Juhé-Beaulaton, Karthala, Paris 2007, s. 481-496 [B. Jewsiewicki, L. N'Sanda Buleli].
- Museums for the People? Two Joint Projects for Haiti and the Congo* [w:] *Contemporary Art and the Museum. A Global Perspective*, [red.] P. Weibel, A. Buddensieg, ZKM, Karlsruhe 2007, s. 94-109.
- Dlaczego nie warto odsyłać do lamusa historiografii refleksji nad publicznymi losami bohaterów narodowych?* [w:] *Historia, pamięć, tożsamość*, [red.] M. Kujawska, B. Jewsiewicki, Instytut Historii UAM, Poznań 2006, s. 29-34.
- Corpo politico e rappresentazione del potere nella Repubblica Democratica del Congo* [w:] *Dopo la violenza. Costruzioni di memoria nel mondo contemporaneo*, [red.] A. Truizi, Edizione Gennaio, Napoli 2005, s. 121-138.
- Esthétique de la représentation et de la violence comme mode d'action politique en République Démocratique du Congo. La peinture comme théâtre du politique* [w:] *„Mama Africa” Hommage à Catherine Coquery-Vidrovitch*, [red.] Ch. Chanson-Jabeur, O. Goerg, L'Harmattan, Paris 2005, s. 231-242.
- Mémoires et oublis congolais du temps colonial* [w:] *La mémoire du Congo, le temps colonial*, Musée royal de l'Afrique centrale, Tervuren 2005, s. 205-209 [B. Jewsiewicki, D. Dibwe dia Mwembu].
- Penser en français le monde dans sa pluralité* [w:] *Mondialisation, cultures et développement*, [red.] I. Ndaywel è Nziem, J. Kilanga Musinde, Maisonneuve et Larose, Paris 2005, s. 57-74.
- Déconstruire/reconstruire le corps politique de la vulnérabilité* [w:] *Identités, communautés, vulnérabilités*, [red.] F. Saillant, C. Clément, Nota Bene, Québec 2004, s. 325-333.
- Ethnicities as „First Nations” of the Congolese Nation State. Some Preliminary Observations* [w:] *Ethnicity & Democracy in Africa*, [red.] B. Berman, D. Eyoh, W. Kimlicka, James Curry Publishers, Oxford 2004, s. 240-256 [B. Jewsiewicki, N'Sanda Buleli].
- Mémoires historiques et représentation des nouvelles nations en Afrique* [w:] *State, Power, and New Political Actors in Postcolonial Africa*, [red.] A. Triulzi, C. Ercolessi, Annali della Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, Milano 2004, s. 53-65.
- Pluralisme et médiation. Un exemple congolais* [w:] *Médiations et francophonie interculturelle*, [red.] Lucille Guilbert, Presses de l'Université Laval, Québec 2004, s. 3-24.
- Sciences sociales, pluralisme et savoir disciplinaire. Quelques remarques à propos du savoir savant sur les sociétés africaines* [w:] *Écrire l'histoire de l'Afrique autrement*, [red.] S. Awenengo, P. Barthélémy, C. Tshimanga, L'Harmattan, Paris 2004, s. 223-232.
- De la vérité et de la mémoire des victimes. Truth and Reconciliation Commission sud-africaine* [w:] *Między historią a edukacją historyczną*, Instytut Historii UAM, Poznań 2003, s. 202-213.

- La place des Polonais* [w:] *Du bon usage des Grands Hommes en Europe*, [red.] J.-N. Jeanneney, Ph. Joutard, Perrin, Paris 2003, s. 100-111 [B. Jewsiewicki, M. Kujawska].
- Théâtre de la mémoire et narration de l'histoire* [w:] *Le soi et l'autre. L'énonciation de l'identité dans les contextes interculturels*, [red.] P. Ouellet, Presses de l'Université Laval, Québec 2003, s. 357-362.
- Corps interdits. La représentation christique de Lumumba comme rédempteur du peuple zaïrois* [w:] *Sur la piste des OPNI (Objets politiques non identifiés)*, [red.] D.-C. Martin, Karthala, Paris 2002, s. 173-206.
- Dance. The Passion to Be Oneself in Dialogue with Others* [w:] *Remembering Africa*, [red.] E. Mudimbe-Boyi, Heinemann, Portsmouth/New Hampshire 2002, s. 171-183.
- Dire la mémoire et accorder le pardon. Commission vérité et réconciliation sud-africaine au berceau de la nouvelle nation* [w:] *Montagnes, Méditerranée, mémoire*, [red.] P. Cabanel, Publications de l'Université de Provence, Grenoble 2002, s. 575-585.
- Danse et construction de l'identité de personne moderne en Afrique centrale* [w:] *Langage propre et métissage culturel*, Parachute, Montréal 2001.
- Cheri Samba's Postcolonial Reinvention of Modernity* [w:] *African Philosophy as Cultural Inquiry*, [red.] I. Karp, D. A. Masolo, Indiana University Press, Bloomington 2000, s. 215-243.
- Mémoire picturale et sens du présent. Peinture urbaine au Congo contemporain* [w:] *Du musée colonial au musée des cultures du monde*, [red.] D. Taffin, Maisonneuve et Larose, Paris 2000, s. 127-148.
- Que faire avec l'enseignement de l'histoire lorsque la mémoire se concentre sur l'individu?* [w:] *Uczeń i nowa humanistyka*, [red.] M. Kujawska, Instytut Historii UAM, Poznań 2000, s. 55-62.
- Chéri Samba, un Henry Morton Stanley de la modernité postcoloniale* [w:] *Chéri Samba. Musée national des Arts d'Afrique et d'Océanie*, Hazan, Paris 1997, s. 17-29.
- L'expérience zaïroise côté femmes* [w:] *Les avatars de l'État en Afrique*, Karthala, Paris 1997, s. 259-284.
- Painting in Zaire. From the Invention of the West to the Representation of Social Self* [w:] *Readings in African Popular Culture*, [red.] K. Barber, Indiana University Press/James Curry, Bloomington/London 1997, s. 99-109 [przedruk z *Africa Explores*, [red.] S. Vogel, I. Eboag, 1991].
- Popular Culture and Political Ideology, „Mami wata Zaire”, „Samba, Chéri”* [w:] *Encyclopedia of Africa South of the Sahara*, Scribner's, New York 1997.
- Le souvenir et la formation d'une conscience politique. La „marche des chrétiens” du 16 février 1992 à Kinshasa* [w:] *Les espaces de l'identité*, Les Presses de l'Université Laval, Québec 1997, s. 175-189.
- De la métissité comme espace de la réinvention du monde* [w:] *La diversité linguistique et culturelle et les enjeux du développement*, Aupelf-Uref, Beyrouth-Montréal 1996, s. 173-179.
- La mort du temps, la naissance des temps de l'histoire* [w:] *Constructions sociales du temps*, [red.] F. Pilon D. Arsenault, Septentrion, Québec 1996, s. 65-87.
- Race et ethnie, acteurs politiques virtuels de cette fin de siècle* [w:] *Les convergences culturelles dans les sociétés pluriethniques*, [red.] K. Fall, R. Hadj-Moussa, D. Simeoni, Les Presses de l'Université du Québec, Québec 1996, s. 321-335.
- Mots savants, paroles indisciplinées et musique pop. Quelques réflexions sur la normalisation des mémoires* [w:] *La mémoire dans la culture*, [red.] J. Mathieu, PUL 1995, s. 95-110.
- Zairian Popular Painting as Commodity and as Communication. Transformation of an Artefact from Village Performance through Private Painting to Commercial Advertisement* [w:] *African Material Culture*, [red.] M. J. Arnold, Ch. Geary, K. Hardin, Indiana University Press, Bloomington 1995, s. 334-355.
- L'étatisation des sociétés et les structures d'identité collective. Afrique noire et l'Europe de l'Est* [w:] *Afrique noire – Europe de l'Est. Regards croisés*, [red.] F. Dufaux, Ph. Gervais-Lambony, Karthala, Paris 1994, s. 66-78.
- Les porte-mémoire chrétiens de la nation* [w:] *Cartes d'identité. Comment dit-on „nous” en politique*, [red.] D.-C. Martin, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris 1994, s. 123-143.



- African Studies in the 1980s. Epistemology and New Approaches* [w:] *African Historiography. Essays in Honour of Jacob Ajayi*, [red.] T Falola, Longman, Harlow 1993, s. 218-227.
- African's Memories and Contemporary History of Africa* [w:] *History Making in Africa*, [red.] B. Jewsiewicki, V.-Y. Mudimbe, Wesleyan University Press, Middletown/Connecticut 1993, s. 1-11 [B. Jewsiewicki, V.-Y. Mudimbe].
- Construction narrative des identités* [w:] *Le Zaïre à l'épreuve de l'histoire immédiate*, [red.] J. Tshonda Omasombo, Karthala, Paris 1993, s. 161-186.
- Peindre pour comprendre le monde et y être présent* [w:] *Art pictural zaïrois*, Septentrion, Québec 1992, s. 9-24.
- Présence africaine as Historiography. Historicity of Societies and Specificity of Black Culture* [w:] *Surreptitious Speech. Présence africaine and Politics of Otherness, 1947-1987*, University of Chicago Press, Chicago 1992, s. 95-117.
- Collective Memory and Its Images. Popular Urban Painting in Zaire* [w:] *Between Memory and History*, [red.] N. Wachtel i in., Harwood Academic Press, New York 1991, s. 183-194.
- La mémoire* [w:] *Les Afriques politiques*, [red.] C. Coulon, D. Martin, La Découverte, Paris 1991, s. 59-71.
- Painting in Zaire. From the Invention of the West to the Representation of Social Self* [w:] *Africa Explores. 20th Century African Art*, [red.] S. Vogel, Center for African Art/Prestel, New York/Munich 1991, s. 130-151 [przedruk w: *Readings in African Popular Culture*, [red.] K. Barber, Indiana University Press/James Curry, Bloomington/London 1997, s. 99-109].
- Monstres, violence et histoire. Une écriture iconique du savoir populaire. Sur les savoirs populaires au Zaïre actuel* [w:] *Les productions symboliques du pouvoir, XVIe-XXe siècle*, [red.] L. S. Turgeon, Septentrion, Québec 1990, s. 194-211.
- Ce que d'autres en ont écrit. Un essai bibliographique* [w:] *Récits de vie et mémoires. Vers une anthropologie historique du souvenir*, [red.] B. Jewsiewicki, F. Montal, L'Harmattan/Safi, Paris/Québec 1989, s. 281-344 [B. Jewsiewicki, F. Montal].
- The Formation of the Political Culture of Ethnicity in the Belgian Congo 1920-1959* [w:] *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, [red.] L. Vail, James Curry/University of California Press, London et Berkeley 1989, s. 324-349.
- Le langage politique et les arts plastiques en Afrique* [w:] *Art and Politics in Black Africa*, CAAS, Ottawa 1989, s. 1-10.
- Le récit de vie entre la mémoire collective et l'historiographie* [w:] *Récits de vie et mémoires. Vers une anthropologie historique du souvenir*, [red.] B. Jewsiewicki, F. Montal, L'Harmattan/Safi, Paris/Québec 1989, s. 213-246.
- Récits de vie oralement* [w:] *Récits de vie et mémoires. Vers une anthropologie historique du souvenir*, [red.] B. Jewsiewicki, F. Montal, L'Harmattan/Safi, Paris/Québec 1989, s. 249-278 [przedruk w: „Le Temps Stratégique” 1994/58], [B. Jewsiewicki, D. Bertaux].
- Rural Society and the Belgian Colonial Economy* [w:] *History of Central Africa*, t. 2, Longman, London 1988, s. 95-125.
- La storia di vita tra memoria collettiva e storiografia* [w:] *La metodologia della storie di vita. Dell'auto-biografia alla life history*, [red.] R. Cipriani, Euroma, Roma 1987, s. 105-130.
- Toward a Historical Sociology of Population in Zaire* [w:] *African Population and Capitalism*, [red.] D. Cordell, J. Gregory, Westview Press, Boulder 1987, s. 271-280 [II wyd.: University of Wisconsin Press, 1994].
- Africanist Historiography in France and Belgium* [w:] *African Historiographies. What History for Which Africa?*, Sage, Beverly Hills 1986, s. 139-150, [B. Jewsiewicki, C. Coquery-Vidrovitch].
- Belgian Africa* [w:] *The Cambridge History of Africa*, t. 7: *From 1905 to 1940*, [red.] A. D. Roberts, Cambridge University Press, Cambridge 1986, s. 461-494.
- Histoire comme discipline et comme pratique* [w:] *Guide du chercheur en histoire canadienne*, [red.] J. Hamelin, Presses de l'Université Laval, Québec 1986, s. 617-673.
- Introduction. One Historiography or several? A Requiem for Africanism* [w:] *African Historiographies. What History for which Africa?*, Sage, Beverly Hills 1986, s. 9-19.



- Un débat, un paradigme, une épistème* [w:] *Mode of Production. The Challenge of Africa/Mode de production. Les défis africains*, Safi, Québec 1985, s. 2-8.
- L'innovation technologique et le politique* [w:] *Ambiguïtés de l'innovation. Sociétés rurales et technologies au XXe siècle*, [red.] B. Jewsiewicki, J.-P. Chrétien, L'Harmattan, Paris 1984, s. 297-305.
- Les pouvoirs publics et la naissance d'une petite bourgeoisie rurale (Bobandana, Zaïre)* [w:] *Ambiguïtés de l'innovation. Sociétés rurales et technologies au XXe siècle*, [red.] B. Jewsiewicki, J.-P. Chrétien, L'Harmattan, Paris 1984, s. 147-160 [B. Jewsiewicki, M. Faradja].
- Capitalisme par procuration et industrialisation sans entrepreneurs. La petite entreprise au Congo Colonie belge 1910-1960* [w:] *Entreprises et entrepreneurs en Afrique 19e et 20e siècles*, t. 2, L'Harmattan, Paris 1983, s. 603-622.
- Une révolution autolimitée pour une société autogérée. Dissidence et contestation sociale en Pologne, 1976-1983* [w:] *Crise économique, transformations politiques et changements idéologiques*, ACFAS, Montréal 1983, s. 187-200.
- Les historiographies francophones de l'Afrique noire* [w:] *Into the 80's. Actes de la XIème Conférence annuelle de l'Association canadienne des études africaines*, CASA/ACEA, Calgary 1982.
- Slavery in Equatorial Africa* [w:] *Ideology of Slavery in Africa*, [red.] P. Lovejoy, Sage, Beverly Hills 1982, s. 73-98 [B. Jewsiewicki, Mumbanza mwa Bawele].
- Lineage Mode of Production. Social Inequalities in Equatorial Central Africa* [w:] *Modes of Production in Africa. The Pre-Colonial Era*, [red.] D. Crummey, C. C. Stewart, Sage, Beverly Hills 1981, s. 93-114.
- African Peasants in the Totalitarian Colonial Society of the Belgian Congo* [w:] *Peasants in Africa. Historical and Contemporary Perspectives*, [red.] M. Klein, Sage, Beverly Hills 1980, s. 45-76.
- L'approche interdisciplinaire de l'histoire des instruments de travail* [w:] *L'interdisciplinarité au Département d'histoire. Actes du colloque*, I.S.S.H, Québec 1980, s. 34-35.
- Zaïre Enters the World System. Its Colonial Incorporation as the Belgian Congo 1885-1960* [w:] *The Political Economy of Underdevelopment*, [red.] G. Gran, Praeger, New York 1979.
- Unequal Development. Capitalism and the Katanga Economy* [w:] *The Roots of Rural Poverty in Central and Southern Africa*, [red.] R. Palmer, N. Parson, University of California Press/Heinemann, Berkeley/London 1977, s. 317-344.
- Les moyens du transport routier en Pologne féodale* [w:] *Land Transport in Europe*, National Museet, Copenhagen 1973.

### **Seminaria wirtualne i publikacje elektroniczne**

W latach 2001-2009 Bogumił Jewsiewicki redagował oraz prowadził archiwum elektroniczne w ramach seminarium wirtualnego nauk społecznych „Mémoires historiques d'ici et d'ailleurs. Regards cross” społeczności l'École des hautes études en sciences sociales, l'Institut d'études politiques et l'Université Laval. Zarejestrowane na DVD wystąpienia w ramach seminarium są również dostępne w postaci plików MP3. Jest ich ponad 100. Dostępne są na stronie internetowej <http://vimeo.com/anamnesis/videos>.

Aktualnie stroną administruje Tristan Landry, profesor na Uniwersytecie Sherbrooke.

W roku 2005 z inicjatywy Bogumiła Jewsiewickiego powstało czasopismo elektroniczne „Conserveries Mémoires”. Do 2009 roku pismo publikowało przede wszystkim prace młodych naukowców z Kanady w ramach Chaire de recherche du Canada en histoire comparée de la mémoire. Publikacje dostępne w ramach współpracy z IHTP, w Paryżu na <http://cm.revues.org>.