

# Kula, Marcin / Kochanowicz, Jacek

---

## Nowe prace o niewolnictwie w Amerykach

---

Przegląd Historyczny 69/3, 511-521

---

1978

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych, tworzonej przez Muzeum Historii Polski w Warszawie w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został opracowany do udostępnienia w Internecie dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dofinansowania działalności upowszechniającej naukę.

JACEK KOCHANOWICZ, MARCIN KULA

## Nowe prace o niewolnictwie w Amerykach

W literaturze anglosaskiej obserwuje się niewątpliwy wzrost zainteresowania problematyką niewolnictwa w Nowym Świecie. Szczególnie burzliwą dyskusję wywołało ukazanie się książki Fogla i Engermana<sup>1</sup>, ale zainteresowania badaczy nie ograniczają się ani do aspektów ekonomicznych systemu niewolniczego, ani też do obszaru Ameryki Północnej.

Prace Duncana McLeoda i Eugene Genovesego<sup>2</sup> dotyczą przede wszystkim politycznych i kulturowych problemów niewolnictwa północnoamerykańskiego. McLeod analizuje związek między niewolnictwem a ideałami rewolucji amerykańskiej (bada okres od rewolucji do kryzysu Missouri w 1820 r.). W debatach politycznych końca osiemnastego stulecia niewolnictwo rysowało się jako jeden z kluczowych tematów. Stanowiło instytucję w trwały sposób ustabilizowaną w społeczeństwie amerykańskim, gdy jednocześnie rzucała się w oczy sprzeczność między jego występowaniem a wyrażoną w Deklaracji Niepodległości koncepcją równości wszystkich ludzi i ich niezbywalnego prawa do wolności. Osiemnastowieczna idea prawa naturalnego i ideały Deklaracji stały się przesłankami kształtowania się ruchu skierowanego przeciw niewolnictwu. W jego powstaniu ważną rolę odegrały też motywy religijne. Zdecydowanymi przeciwnikami niewolnictwa byli kwakrzy. Nie sama instytucja niewolnictwa jednak, lecz handel niewolnikami stał się obiektem ataku abolicjonistów. Kwaków przerażała głównie seksualna niemoralność niewolnictwa. Samo niewolnictwo być może dałoby się jeszcze ulepszyć, handel — na pewno nie. Zresztą i inne odłamy ruchu abolicjonistycznego łatwiej mogły się zjednoczyć wokół kwestii zwalczania handlu. Język rewolucji dostarczał im sposobu porozumienia niezależnie od motywów, jakie w indywidualnych wypadkach wywoływały niechęć do systemu niewolniczego, a handel niewolnikami wydawał się szczególnie niezgodny z duchem amerykańskiej konstytucji.

Przeciwnicy niewolnictwa twierdzili, że demoralizuje ono właścicieli, tworząc z nich małych tyranów; tyrania ta zaś (twierdził na przykład Jefferson) niewątpliwie musi osłabić ich przywiązanie do republikańskich ideałów i jak najgorzej wpłynąć na polityczne postawy. Twierdzono ponadto, że niewolnictwo wystawia Murzynów na okrucieństwo białych, rozdziela rodziny, demoralizuje czarnych. Jednakże z przekonania, że niewolnictwo jest z samej istoty złe, niekoniecznie wyciągano wnioski, że trzeba je obalić. Uznawano, że Murzyni nie są przygotowani do przyjęcia wolności, ponadto obawiano się zmieszania ras. Wszyscy godzili się, że obecność Mu-

<sup>1</sup> R. W. Fogel, S. L. Engerman, *Time on the Cross t. I: The Economics of American Negro Slavery*; t. II: *Evidence and Methods. A Supplement*, Boston-Toronto 1974. Omówienie dyskusji jaką ta książka wywołała — J. Kochanowicz, M. Kula, *Klometria i niewolnictwo*, PH t. LXVII, 1976, z. 1; dalsze jej fazy referuje N. N. Bołchowitonow, *Klitometria i rabstwo w SSZA, „Nowaja i Nowiejszaja Istorija”* 1976, nr 3.

<sup>2</sup> D. J. MacLeod, *Slavery, Race and the American Revolution*, Cambridge 1974; E. D. Genovese, *Roll, Jordan, Roll. The World the Slaves Made*, [b. m. wyd.] 1976 (pierwsze wydanie 1972).

rzynów stanowi zagrożenie dla społeczności białych. Z mniejszą lub większą wyrazistością kryło się za tym przekonanie, że stoją oni niżej od białych pod względem moralnym, a uwolnienie doprowadzić może do powszechnej demoralizacji. Różnice poglądów dotyczyły jedynie kwestii, czy niższość Murzynów wynika stąd, że wychowywali się już w systemie niewolniczym, czy też wypływa z cech im przyrodzonych.

Ci, którzy głosili konieczność zniesienia niewolnictwa zaoferować musieli jakąś alternatywę w zakresie siły roboczej. Jefferson na przykład proponował odesłanie Murzynów do Afryki i wykorzystanie tych samych statków do przywozu białych imigrantów z Europy. Usunięcie Murzynów z Ameryki było kluczowym elementem większości planów abolicjonistycznych początku XIX w.

Atak na niewolnictwo wywołać musiał jego obronę. Południowcy utrzymywali, że nie stoi ono w żadnej sprzeczności z ideałami republikańskimi. Przeciwnie, wspomaga nawet dążenie do wolności, gdyż kontrast wolni-niewolni uświadamia ludziom jej znaczenie. Nie demoralizuje także właścicieli, czego dowodem inteligencja, patriotyzm i odwaga białych mieszkańców Południa. Teza Deklaracji, mówiąca o równości wszystkich ludzi, do Murzynów się nie odnosi, gdyż z natury rzeczy równi oni białym nie są, a zatem i równe prawa przysługiwać im nie mogą. Dowodzi tego zresztą Biblia, wedle której Murzyni wywodzą się od Chama, na którego spadła klątwa Noego.

Dylemat, jaki przed społeczeństwem amerykańskim postawiony został przez konflikt między ideami rewolucji a niewolnictwem, przełamywał się nie tylko w myśli politycznej, ale i w funkcjonowaniu instytucji, na przykład w działaniu prawa, przed którym stanął problem na ile niewolnik jest osobą, a na ile rzeczą. Niewolnikom nie wolno było podejmować kroków prawnych, jednak sądy rozpatrywały sprawy polegające na dochodzeniu przez niewolnika praw do wolności. Jeszcze wyraźniej sprzeczności te pojawiały się w zachowaniu jednostek. Jeśli nawet ktoś z przekonania był przeciwnikiem niewolnictwa, musiał korzystać z niego, jeśli chciał zachować wysoką pozycję społeczną. Jefferson, niechętny niewolnictwu, w swej praktycznej działalności politycznej nigdy nie związał się ze zorganizowanym abolicjonizmem, nie chcąc tracić poparcia swej klasy. W czasie kryzysu Missouri udzielił nawet poparcia idei utrzymania niewolnictwa. Washington, także z upływem lat coraz bardziej negatywnie do niewolnictwa nastawiony, kilkakrotnie deklarował zamiar zaprzestania kupowania Murzynów. Jednak, gdy potrzebny mu był murarz czy kucharz — kupował ich, choć potem utyskiwał, że musi tak czynić. Niektórzy próbowali rozwiązać ten dylemat, dając swym niewolnikom wolność w testamencie. Częstym tego skutkiem było jednak sądowe kwestionowanie testamentu przez spadkobierców.

Znaczny wzrost liczby wolnych Murzynów (efekt działalności abolicjonistów) przyczynił się do wzmożenia niechęci w stosunku do nich. Tendencje do szukania w ich charakterze cech, usprawiedliwiających istnienie niewolnictwa, uległy wzmocnieniu. Nierządność kobiet i szczególna seksualna agresywność mężczyzn były tymi cechami, które, przypisywane czarnym, budziły najczęściej negatywnych emocji. Poszczególne stany zaczęły wprowadzać ograniczenia praw wolnych Murzynów, posuwając się nawet do wymagania od nich noszenia odznak z napisem *free*. Tego rodzaju ustawy w założeniu nie miały mieć rasowego charakteru, a nawet miały chronić wolnych Murzynów przed popadnięciem w niewolę; w praktyce jednak wskazywały, że społeczność białych główną linię podziału widziała nie między wolnymi i niewolnikami, lecz między czarnymi i białymi. Zresztą wiele przepisów wyraźnie dyskryminowało rasowo. Ustawodawstwo przełomu stuleci wprowadza początki segregacji (w miejscach rozrywek, kościołach, szpitalach, na cmentarzach, a nawet w więzieniach).

Rzeczony rozwój nauki, a w szczególności zainteresowania taksonomią i antropologią dostarczyły intelektualnych podstaw rozpowszechnionym przekonaniom o moralnej i intelektualnej wyższości białych. McLeod pokazuje, jak idee te przenikały z Europy i popularyzowane były w Stanach. Prowadzono na przykład badania nad kątem nachylenia twarzy, mające odmiennością budowy czaszki wykazać rasową niższość Murzynów. Druga dekada XIX w. była więc okresem, kiedy wykształciła się ideologia rasistowska i segregacyjistyczna.

McLeod analizuje przede wszystkim „górne piętra” myśli społecznej, pokazując jak problem niewolnictwa załamywał się w literaturze społecznej i politycznej. Pozwala to na częściowe zrozumienie kształtowania się ideologii klasy panującej, choć sprawy nie wyczerpuje, gdyż równie ważne jest poznanie potocznej mentalności plantatorów i innych grup białych. Na pewne elementy tego problemu McLeod wskazuje, ciekawie przedstawiając rozmaite obawy, jakie wiązano z ewentualnym zniesieniem niewolnictwa i z powstaniem niewolniczymi. Ważną rolę odgrywał w tej ostatniej sprawie moment seksualny — wyobrażano sobie mianowicie, że Murzyni zamierzają białych mężczyzn wymordować, czarne kobiety sprzedać w niewolę, a kobiety białe przeznaczyć dla siebie.

Praca E. Genovesego, opus magnum badacza od dawna zajmującego się niewolnictwem amerykańskim, powinna być może nosić podtytuł *The World the Slaves and their Owners Made*. Przedmiotem jej są bowiem stosunki między niewolnikami i ich właścicielami, przy czym założeniem (tezą?) autora jest, że aktywne były tu obie strony. Stosunki te Genovese przedstawia i analizuje w różnorodnych ich wyrazach — od przejawiających się w materialnych aspektach egzystencji poczynając (praca, warunki mieszkaniowe) a na sferze psychicznej (obraz każdej z grup w oczach drugiej) i intelektualnej (filozofia niewolnictwa, przełamywanie się zjawiska w religii) kończąc.

Społeczeństwo Południa jest dla Genovesego (historyka-marksisty, któremu z klasyków bliski jest Gramsci) przede wszystkim społeczeństwem klasowym, w którym niewolnicy byli jednak raczej klasą „w sobie” aniżeli „dla siebie”. Cechą tego społeczeństwa najważniejszą, jednym z głównych środków panowania klasowego, był paternalizm, wiążący ze sobą osobistym stosunkiem poszczególne jednostki z każdej z dwu głównych grup społecznych i przecinający więzy solidarności klasowej niewolników. Paternalistyczne stosunki skrywały zarówno częste przypadki nieludzkiego wyzysku i brutalności, jak i (być może rzadsze) przypadki rzeczywistego, głębokiego i trwałego przywiązania białych i czarnych, które przetrwały Wojnę Secesyjną i abolicję. Choć społeczność czarnych odczuwała wewnętrzną spójność, to spójność ta była stale osłabiana przez poczucie wspólnoty z właścicielem plantacji i jego rodziną. *Our Family, Black and White* — tak plantacyjną społeczność widzieli nie tylko właściciele, ale i Murzyni; plantacja zbliżała się więc jak gdyby do rzymskiej rodziny. Ponad połowa niewolników żyła przy tym na plantacjach, zatrudniających co najwyżej cztery czarne rodziny. Ta niewielka liczebność sprzyjała umacnianiu więzi patriarchalnego typu. Murzyńskie dzieci, rozpieszczane przez białych, od wczesnych lat życia nawiązywały z nimi emocjonalny kontakt; później właściciel stawał się instancją odwoławczą od okrucieństwa czy to białego nadzorcy, czy nawet czarnego „drivera”.

Genovese pokazuje swego rodzaju „filozofię społeczną”, wyznawaną przez każdą z grup, a potrzebną dla funkcjonowania i trwałości systemu. Filozofię tę narzucała klasa panująca, jednak nie wszystkie jej elementy były wspólne dla obu głównych grup społecznych. Dominacja ekonomiczna i polityczna klasy plantatorów pozwałała im na dominowanie także i w sferze kultury. Paternalizm był instrumentem psychologicznej manipulacji. Nie znaczy to, by biali traktowali go w sposób cyniczny. Także i dla nich samych był on racjonalizacją psychologiczną istniejących sto-

sunków, dostarczał samousprawiedliwienia własnej uprzywilejowanej pozycji. Właściciele postrzegali system niewolniczy jako „powinność i brzemię”, w ich mniemaniu rasowa niższość Murzynów wymagała otaczania ich opieką i dostarczania pomocy. Widzieli niewolników jako duże dzieci, całkowicie od nich uzależnione i niezdolne do samodzielnej egzystencji. Do członków własnej rodziny mieli często równie autorytatywny stosunek, jak i do czarnych. Genovese pokazuje przy tym, że obraz wielkiej, magnoliami otoczonej rezydencji, w której biali pędzili żywot klasy próżnującej jest mitem, bowiem prowadzenie plantacji wymagało od właściciela ciągłej aktywności i wysiłku, podobnie jak i białe kobiety ciężko musiały pracować, doglądając kuchni, opiekując się chorymi i pełniąc inne obowiązki.

Paternalizm był racjonalizacją uprzywilejowanej pozycji społecznej, ale pociągał za sobą — jakby się to nie wydawało paradoksalne — psychologiczną zależność o obustronnym charakterze. Niewolnicy potrzebowali panów jako oparcia, jako instancji odwoławczej na wypadek życiowych trudności, właściciele mieli się martwić, jak ich ochronić przed zimnem i głodem. W zbieranych już po abolicji relacjach często występuje żal za utraconym bezpieczeństwem życia na plantacji. Ale i właściciele byli od niewolników psychologicznie zależni — i to w stopniu, twierdzi Genovese, znacznie silniejszym. By można było usprawiedliwić niewolnictwo ową „powinnością” białych względem niżej stojących czarnych — potrzebna była ze strony tych czarnych wdzięczność; odmawiając jej — Murzyni kwestionowali samoświadomość właścicieli. Abolicja po wojnie, owa „godzina prawdy” systemu była dla wielu plantatorów szokiem nie tylko ze względu na straty ekonomiczne, ale przede wszystkim ze względu na to, że opuszczali ich — często bez słowa — ci, którym ufali i na których wdzięczność liczyli. Najboleśniej dotykało ich odejście służby domowej, żyjącej z mieszkańcami „dworu”.

Obie strony akceptowały oficjalną (choć nigdy nie sformułowaną *expressis verbis*) doktrynę paternalizmu, każda widziała ją jednak inaczej. Właściciele widzieli siebie jako opiekunów; niewolnicy akceptowali w systemie to, co (choć w ograniczony sposób) dawało im poczucie bezpieczeństwa. W tej mierze, w jakiej byli w stanie wyrzucić presję na klasę plantatorów, niewolnicy dążyli do interpretowania praw i zwyczajów w duchu, który można by nazwać „feudalnym”, starając się te spośród wykształconych stopniowo zwyczajów, które były z ich punktu widzenia korzystne, przekształcić w rodzaj uprawnień nabytych. Właściwe funkcjonowanie systemu polegało ich zdaniem na tym, że w zamian za ochronę i opiekę ze strony właścicieli obowiązani są do ściśle określonych świadczeń w robociźnie, a ponadto dysponują swobodą zarobkowania na własny rachunek, mają prawo do świąt i czasu wolnego, szanuje się ich związki małżeńskie (prawnie nie uznawane!) etc.

Biali dążyli do pełnego podporządkowania sobie niewolników, czarni akceptowali paternalizm — ale jednocześnie się przed nim bronili, starając się w możliwie jak największym stopniu chronić swą autonomię i godność. „Świat stworzony przez niewolników” — słowa z podtytułu książki — to świat przede wszystkim duchowy. Mimo fizycznego zniewolenia, dowodzi Genovese, Murzyni umieli stworzyć własną kulturę, której cechą była „dialektyka adaptacji i oporu”. Analiza owej autonomicznej kultury czarnych, służącej nie tylko ich obronie w wąskim, ekonomicznym sensie, ale przede wszystkim pozwalającej na zachowanie i obronę wartości humanistycznych, na obronę godności, — jest drugim, obok analizy paternalizmu, głównym tematem tej pracy. Genovese przeciwstawia się tu sformułowanej przez Stanleya M. Elkinsa tezie, że niewolnictwo doprowadzało do całkowitego zdominowania osobowości Murzyna, do jego infantyilizacji, krótko mówiąc — do ukształtowania się potulnego „Sambo”<sup>3</sup>. Pokazuje więc, że obrona godności jest możliwa nawet w

<sup>3</sup> S. M. Elkins, *Slavery. A Problem in American Institutional and Intellectual Life*, Chicago 1950.

społeczeństwie niemal zupełnie zniewolonym. Czarni (być może nie wszyscy) potrafili tę godność zachować. Przykładów na to książka dostarcza wiele. Czuli się obrażeni jako ludzie wówczas, gdy głośno o nich mówiono tak, jak gdyby ich przy tym nie było, traktując jak przedmioty czy zwierzęta. Obrażały ich kary nie okrutne, lecz niesłusznie wymierzone. Najgłębiej byli dotknięci, gdy biały właściciel czy nadzorca napastował ich kobiety, stawali często w ich obronie, nie raz płacąc za to życiem. Wbrew temu, co się niekiedy twierdzi, wytworzyli niewolnicy silne i stabilne życie rodzinne. Właściciele rozumieli zresztą, że więzy rodzinne są elementem kontroli społecznej i wielu z nich nawet kosztem strat finansowych starało się utrzymywać rodziny w całości. Mimo, że prawo nie uznawało małżeństw niewolniczych, na plantacjach często urządzano uroczyste ceremonie zaślubin par murzyńskich święcone przez całą — białą i czarną — społeczność. Sprzedaż dzieci, gdy ukończyły dwunasty rok życia, traktowano jako rzecz normalną; rozłączenie małżonków — jako tragedię.

Genovese wskazuje, że właściwie we wszystkich dziedzinach życia niewolnicy byli aktywnymi twórcami kultury. Wnosili do niej dziedzictwo społeczeństw Afryki Zachodniej, przyswajali jej religię i zwyczaje zapożyczone od białych. Wytworzyli własne postawy wobec pracy — szczególnie ceniąc pracę w grupie i przedkładając zajęcia cięższe, ale wspólnie wykonywane od lżejszych, ale wykonywanych samotnie. Było to przejawem w ogóle silnych więzi grupowych. Stawiane czarnym zarzuty lenistwa nie są uzasadnione; jeśli występowało, to było obroną przed wyzyskiem, w zasadzie jednak Murzyni nie unikali pracy ciężkiej, lecz monotonnej, a pracowitością nie ustępowali bynajmniej chłopskim imigrantom z Europy. Ogromnie ważną sferą aktywności kulturowej był język, którego pozorna prymitywność oraz odmienność od poprawnej angielszczyzny pozwalała jednak nie tylko na wyrażenie bogatych treści, ale i na takie porozumiewanie się w obecności białych, które pozwalało zachować przed nimi w tajemnicy treść przekazu. Retoryka czarnych kaznodziejów wpłynęła na uformowanie oratorskich zwyczajów Południa. Muzyka murzyńska jest znana powszechnie i nie trzeba o niej wspominać, mniej wiadomo o wkładzie Murzynów do sztuk plastycznych poprzez wyroby rzemiosła, a także — co Genovese wyjątkowo dokładnie analizuje — do ukształtowania się amerykańskich zwyczajów kulinarnych. Najważniejszą jednak, przenikającą wszystkie inne dziedziny życia, sferą aktywności duchowej Murzynów była religia. Południe nie miało (jak kraje Ameryki Łacińskiej) jednego zinstytucjonalizowanego Kościoła. Niektórzy badacze twierdzą, że sytuacja niewolników Południa była gorsza, gdyż żadna niezależna siła społeczna (jaką był w jakiejś mierze Kościół katolicki) nie kontrolowała stosunku białych do czarnych<sup>4</sup>. Mimo to życie religijne Murzynów Południa było bogate. Biali dążyli do kontroli i wykorzystywania go do własnych celów. Murzyni starali się zaś spod tej kontroli wyzwolić. Religia czarnego Południa, jak twierdzi Genovese, „dawała niewolnikom to jedno, co koniecznie musieli posiadać, jeśli mieli oprzeć się zaprogramowanemu przemienieniu ich w Sambo. Wzniesła w nich poczucie własnej wartości w obliczu Boga i człowieka. Pozwalała udowodnić sobie i światu —, że nigdy wola jednego człowieka nie może stać się wolą innego, jeśli ten inny sam tego nie zechce — że ideał niewolnictwa nie może być zrealizowany bez względu na to, jak dotkliwie dręczone są ciało i duch”<sup>5</sup>.

Czarni tworzyli kulturę nie tylko dla siebie, wiele jej elementów przekazywali białym. Białe dzieci — wspólnie z czarnymi — wychowywane były przez czarne niańki i czarną służbę. Rola służby domowej w owej „transmisji kultury” była zasadnicza — ta grupa przede wszystkim „wnosiła kulturę afro-amerykańską do zwyczajów kulinarnych, do folkloru, do religii i do sfery wrażliwości białych, choć ci ostatni nigdy nie przestali utrzymywać, że kultura Południa pochodzi wprost z Euro-

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> E. D. Genovese, op. cit., s. 283.

py i doświadczenia białych w Ameryce. Jednocześnie służba przenosiła kulturę Wielkiego Domu do kwater murzyńskich, a sama nabierała najlepszych i najgorszych cech obu społeczności”<sup>6</sup>.

Przypadek, czy też renesans tematyki sprawił, że w dwa lata po pierwszym (1972 r.) wydaniu pracy Genovesego ukazała się wspomniana wyżej książka Fogla i Engermana, w części poruszająca ten sam zakres zagadnień, z podobnie dużymi ambicjami. O ile ta ostatnia jest sztandarowym dziełem kliometrii, o tyle „Roll, Jordan, Roll” jest wykwittem historii „konwencjonalnej”. Genovese wykorzystuje — nb. z wielką, może przesadną swobodą chronologiczną — źródła opisowe (świadczenia ludzi odwiedzających niewolnicze plantacje; pamiętniki, listy i notatki właścicieli; relacje byłych niewolników, zbierane po abolicji; materiały sądowe, których wykorzystanie należy nb. do najciekawszych analiz zawartych w pracy). Nawet w stylu swego wywodu (narracja z ambicjami literackimi) nawiązuje do konwencji tradycyjnej. Fogel i Engerman wykorzystują przede wszystkim źródła kwantytatywne i krótko przedstawiają rezultaty bardzo wymyślnych operacji statystycznych. Czytelnik ma do czynienia z rzadkim przypadkiem, kiedy może porównać dwa tak różne podejścia, z których każde jest mistrzowskie w swoim rodzaju. Zaskakuje, iż — przynajmniej dla czytelnika niewyspecjalizowanego — rezultaty nie wydają się aż tak różne, i to wbrew niepocholebnej opinii Genovesego o książce Fogla i Engermana<sup>7</sup>. Obie książki na swój sposób dowodzą, iż nie jest prawdziwy funkcjonujący w świadomości społecznej obraz upodabniający niewolniczą plantację na południu Stanów Zjednoczonych do obozu koncentracyjnego. Rzeczywistość była dużo bardziej skomplikowana.

Oczywiście kliometrycy mogliby twierdzić, że ich wnioski są wyprowadzone z przesłanek obiektywnie sprawdzalnych, podczas gdy Genovesego oparte są na świadectwach subiektywnych. Niewątpliwie, nawet najbardziej sumienny historyk nie może zagwarantować, iż nie znajdują się w źródłach jeszcze jakieś wzmianki, mogące mieć wpływ na obraz, do którego doszedł. Niewątpliwie, interpretacja wzmianek opisowych jest subiektywna, podobnie jak subiektywne są same źródła. Ale czyż kliometrycy z kolei nie przyjmują całego szeregu założeń, arbitralnych, bądź co najmniej dyskusyjnych, które ich wyniki też czynią podważalnymi? Dyskusja, jaka nastąpiła po ukazaniu się książki Fogla i Engermana dowodnie o tym świadczy.

Co natomiast czyni najbardziej wiarygodnymi (obiektywnymi) wyniki uzyskane zarówno przez Genovesego, jak przez kliometryków, to ich podobieństwo, mimo iż uzyskane są tak różnymi metodami. Metodologicznie ta okoliczność jest najciekawsza.

W świetle referowanych obserwacji, łagodzących znaczenie — co nie znaczy wybielających — surowy obraz niewolnictwa zarysowany przez abolicjonistów, wyłania się istotna różnica pomiędzy niewolnictwem w Stanach Zjednoczonych, a niewolnictwem na Antylach. Choć wielu autorów by się z tym nie zgodziło (m.in. S. L. Elkins), na Antylach instytucja niewolnictwa rysuje się jako surowsza. Charakterystyczne jest, iż — jeśli ma rację Genovese — tylko w Stanach Zjednoczonych niewolnicza siła robocza sama się reprodukowała w znaczącej skali.

Stwierdzenie istotnych różnic pomiędzy niewolnictwem w Stanach Zjednoczonych a niewolnictwem na Antylach brytyjskich, dostarczyłoby istotnego argumentu przeciwko tezie, iż niewolnictwo było surowsze, a segregacja rasowa bardziej zaakcentowana, w koloniach protestanckich niż katolickich. Niedawno interesująco zabrał głos w tych sprawach Carl N. Degler. Stwierdzając istnienie poważnych różnic pomiędzy niewolnictwem północnoamerykańskim a brazylijskim, wyprowa-

<sup>6</sup> Tamże, s. 364.

<sup>7</sup> Wyraził się o niej jako o „próbie zapładniającej, ale nieudanej” (cyt. za: T. L. Haskell, *The True and Tragical History of „Time on the Cross”, „The New York Review of Books” z 2 października 1975).*

dził je jednak nie z samej instytucji niewolnictwa lecz z całokształtu sytuacji społecznej, w jakiej ta instytucja się rozwijała. Czynnikiem demograficznym, poniekąd wynikający z charakteru kolonizacji, sprawił iż w Brazylii czarni musieli zostać dopuszczeni do spełniania ról społecznych, których w Stanach mogli się podjąć zawsze liczni biedni biali (rzemieślnicy, poszukiwacze złota, wojskowi). Podobnie czynnik demograficzny spowodował, iż czarne kobiety w Brazylii zaczęły spełniać rolę, którą w małym tylko stopniu dopuszczał charakter osadnictwa w Stanach Zjednoczonych, następującego przez emigrację całych rodzin. Trudno zaś przecenić wagę wczesnego pojawienia się mulatów dla całokształtu instytucji niewolnictwa i stosunków rasowych. Czynnikiem geograficzno-klimatycznym w końcu — by ograniczyć się do paru przykładowych elementów porównania — sprawił, iż w Brazylii mogły powstać we wnętrzu kraju osiedla niewolników-uciekierów, których w Stanach Zjednoczonych prawie nie notowano<sup>8</sup>.

Porównaniem ewolucji Stanów Zjednoczonych i Antyli brytyjskich zajął się R. S. Dunn<sup>9</sup>, który za punkt wyjścia swej analizy przyjął grupę właścicieli niewolników. Dunn stawia pytanie, dlaczego angielscy osadnicy w Indiach Zachodnich z czasem zaczęli się tak bardzo różnić od osadników przybywających na kontynent, skoro w początkach kolonizacji różnili się bardzo mało. Dziś często zapomina się, twierdzi Dunn, że jedni i drudzy byli elementami tego samego procesu migracyjnego, osiadali w Nowym Świecie w tym samym okresie i dla podobnych przyczyn. Podobnie chwalili Boga, rządzący się podobnymi prawami, tak samo uprawiali tytoń. Jedni i drudzy zakładali gospodarstwa typu chłopskiego.

Z czasem osadnicy w Ameryce Północnej wytworzyli stosunkowo stabilne społeczeństwo, oparte na silnej organizacji rodzinnej i lokalnej, żyjące w stosunkowo mało zróżnicowanym dostatku, o względnie równych szansach uczestnictwa w życiu publicznym. Ci, którzy osiedlili się w Indiach Zachodnich mieli natomiast z jednej strony szanse zrobić duży majątek, a z drugiej dla takich czy innych powodów zakończyć życie w młodym wieku. Według Dunna między jednymi a drugimi rysował się kontrast tak duży, że trudno było o większy w spektrum angielskiego życia społecznego w XVII w. Dlaczego?

Według Dunna to rozwój produkcji cukru na Antylach brytyjskich i związane z tym wprowadzenie masowego czarnego niewolnictwa były przyczyną ewolucji. „Cukier wywarł prawdziwie rewolucjonizujący wpływ na kształt europejskiej kolonizacji w Indiach Zachodnich. Wszystkie wyspy, angielskie i francuskie, nieunikinnie poszły za przykładem Barbadosu, a organizacja społeczna ich mieszkańców z europejskich chłopskich społeczności przekształciła się w kierunku społeczeństw plantacyjnych opartych na niewolnictwie”<sup>10</sup>. Głównym elementem zmian było wykształcanie się silnej i wyodrębnionej klasy posiadaczy, nie istniejącej jako taka dopóki na wyspach uprawiano głównie tytoń czy bawełnę.

Błyskotliwie pokazana przez autora zbieżność zjawisk, o których mowa, nie ulega wątpliwości. Czytelnikowi nasuwają się jednak dalsze pytania. Produkcja cukru sama w sobie nie determinuje jeszcze organizacji społecznej, w ramach której ma miejsce. Znane są przypadki produkcji w systemie drobnej własności. Ponadto nawet w ramach gospodarki wieloplantacyjnej charakterystyka społeczna właścicieli plantacji mogła być inna. Sam autor podkreśla, może nawet przesadnie, różnice pomiędzy brazylijskimi „panami młynów cukrowych”, jak ich nazywano, a plantatorami antylskimi, wynikające, jak twierdzi, z odmiennej motywacji działalności gospo-

<sup>8</sup> C. N. Degler, *Neither Black nor White. Slavery and Race Relations in Brazil and in the United States*, New York-London 1971.

<sup>9</sup> R. S. Dunn, *Sugar and Slaves. The Rise of the Planter Class in the English West Indies, 1624-1713*, Chapel Hill 1972.

<sup>10</sup> Tamże, s. 19 n.



darczej jednych i drugich; pierwszym jakoby bardziej chodziło o zdobycie pozycji społecznej, drugim o zdobycie pieniędzy. Z kolei nie jest jasne, dlaczego bawełna, typowa uprawa wielkoplantacyjna w Stanach Zjednoczonych w XIX w., wcześniej na Antylach brytyjskich była uprawiana w ramach drobnej własności. Dlaczego to cukier miałby być pociągnąć rewolucjonizujące przemiany społeczne, a nie bawełna?

Może to więc nie tyle sama produkcja cukru zdeterminowała strukturę społeczną Antyli brytyjskich, ile wielkoplantacyjny charakter gospodarki, plantacyjny sposób wytwarzania. Ten czynnik zapewne różnił kolonizację brytyjską w Indiach Zachodnich i w Ameryce Północnej w pierwszym okresie. On upodabniał jednocześnie cukrową gospodarkę Indii Zachodnich i późniejszą produkcję bawełny na południu Stanów Zjednoczonych, czyniąc z nich elementy tego, co Ch. Wągley nazwał „Ameryką plantacyjną”<sup>11</sup>. Przy takim postawieniu sprawy akcent pytania o genezę przemian społecznych na Antylach przesuwa się na problem rynkowych i społecznych czynników, które zdeterminowały wielkoplantacyjną strukturę gospodarki rodzącą się wraz z rozwojem produkcji cukru.

Z kolei może nie tyle nawet rozwój wielkoplantacyjnej produkcji cukru spowodował powstanie hierarchicznej, spolaryzowanej struktury społecznej Antyli brytyjskich, ile fakt wysokiego stopnia zdominowania gospodarki przez tę produkcję? Do tego czynnika wielką wagę przywiązywał H. S. Klein gdy porównywał niewolnictwo w Wirginii i na Kubie<sup>12</sup>. Według Kleina struktura społeczna Kuby istotnie różniła się od struktury Wirginii, gdyż gospodarka wyspy była znacznie bardziej zdywersyfikowana. Nawet w okresie rozkwitu niewolniczych plantacji cukrownictwo na Kubie nie wchłonęło większości niewolników. To było według Kleina przyczyną, dla której miejsce niewolnika w kubańskim systemie społecznym było inne niż w Wirginii. Różnica upraw była czynnikiem drugorzędym. Zwraca jednak uwagę, że podczas gdy dla Kleina Wirginia była przykładem bardziej spolaryzowanej i hierarchicznej struktury społecznej niż na Kubie, to dla Dunna w odniesieniu do Antyli brytyjskich jest odwrotnie. Nasuwa się sugestia o odmiennościach niewolniczego społeczeństwa na Antylach hiszpańskich i brytyjskich, chociaż produkcja cukru odgrywała dużą rolę w jednym i drugim wypadku.

Porównanie pomiędzy różnymi krajami obydwu Ameryk przychodzi na myśl również gdy analizuje się zagadnienia obalenia systemu niewolniczego. W Stanach Zjednoczonych jego upadek poprzedziła ciężka, krwawa wojna. W Brazylii system się nie bronił. Dlaczego?

Teżą książką R. Conrada<sup>13</sup> jest, że — wbrew teom R. M. Morse'a, R. Grahama i E. D. Genovesego — w Brazylii nie istniały zjawiska wewnętrzne prowadzące do rozkładu instytucji niewolnictwa. Nie jest prawdą jakoby właściciele plantacji kawy rozwijających się w stanie São Paulo odwracali się — w odróżnieniu od swych poprzedników z doliny Paraíba — od niewolnictwa, skłaniając się do przyjęcia systemu wolnej siły najemnej. Nie jest prawdą jakoby właściciele plantacji z São Paulo, dzięki swej odmiennej rekrutacji społecznej i późniejszemu włączeniu się w proces gospodarczy, przejawiali tendencje zmierzające do bardziej postępowej i zgodnej z duchem kapitalizmu organizacji produkcji. Według Conrada plantatorzy São Paulo pochodzili często właśnie ze starszych regionów plantacyjnych i nie ma żadnych dowodów jakoby szukali innego niż niewolnictwo rozwiązania problemu siły roboczej.

<sup>11</sup> Ch. Wągley, *Plantation America: A Cultural Sphere*, [w:], *Caribbean Studies. A Symposium*, wyd. V. Rubin, Seattle 1960.

<sup>12</sup> H. S. Klein, *Slavery in the Americas. A Comparative Study of Virginia and Cuba*, Chicago 1967.

<sup>13</sup> R. Conrad, *The Destruction of Brazilian Slavery. 1850—1888*, Berkeley-Los Angeles-London 1972.

Autor twierdzi jakoby aż do ostatnich lat poprzedzających upadek niewolnictwa plantatorzy z São Paulo nie widzieli w Europejczykach czy wolnych Brazylijczykach potencjalnej siły mogącej zastąpić ich niewolników. „W przeddzień decydującej kampanii abolicjonistów elity São Paulo, Rio de Janeiro i Minas Gerais były bardziej zainteresowane w trwaniu niewolnictwa niż plantatorzy w jakiegokolwiek innej części Brazylii”<sup>14</sup>. W pozostałych regionach Brazylii niewolników było już stosunkowo mało, gdyż z biegiem lat skoncentrowali się właśnie w stanach produkujących kawę (nb. rozdział poświęcony wewnętrznym transferom niewolników w Brazylii jest jednym z najciekawszych i chyba najbardziej nowych w całej książce). Stany produkujące w produkcji kawy, rzekomo te najbardziej nowoczesne, inwestowały wciąż wielkie sumy w niewolniczą siłę roboczą, podczas gdy idee abolicjonistyczne mogły się według Conrada bardziej rozwijać w stanach, w których niewolnicy nie odgrywali już tak dużej roli, a więc, dodajmy od siebie, w stanach zacofanych.

Akcja abolicjonistów w Brazylii była w ogóle według Conrada słaba. W zarysowanym obrazie jedynym czynnikiem aktywnym, zmierzającym w kierunku obalenia niewolnictwa, pozostaje Anglia, która swą presją doprowadziła do przerwania handlu niewolniczego. Jeśli ten obraz jest prawdziwy, pozostaje jednak bez odpowiedzi pytanie, dlaczego system się nie bronił. Conrad tego pytania nie stawia, choć w kontekście jego wywodu wydaje się bardzo istotne. Przecież presja brytyjska dotyczyła przerwania handlu niewolniczego, a nie zniesienia niewolnictwa. Mimo braku dopływu nowych sił, plantatorzy z kawowych stanów jeszcze w przeddzień abolicji byli według Conrada przekonani, że dadzą sobie radę z niewolnikami, których mieli, może nawet przez trzydzieści lat. Gdy zaś regentka Izabela podpisała tzw. „złote prawo”, dające wolność wszystkim pozostającym dotychczas w niewoli, plantatorzy ograniczyli się do milczącego wycofania poparcia dla Cesarstwa. Pozbawione jakiegokolwiek poparcia, upadło ono w rok po abolicji. Plantatorzy nie zrobili jednak nic, by proces powstrzymać.

Gdyby obraz Conrada miał być prawdziwy, to wytłumaczenie tego faktu można znaleźć chyba tylko w sferze świadomości. Właścicielom niewolniczych plantacji kawy mogło zabraknąć wiary. Mogli przestać wierzyć, że instytucja niewolnictwa przetrwa. Warto pamiętać, że Brazylia zносиła niewolnictwo jako ostatni kraj na półkuli zachodniej. Sfera świadomości potraktowana jest jednak w książce Conrada stosunkowo najbardziej pobieżnie. Tymczasem tendencje zmierzające do szeroko rozumianej modernizacji zaznaczały się w Brazylii wyraźnie od czasu wojny paragwajskiej. Oficerowie, grupy związane z rodzącym się przemysłem, średnie grupy miejskie chciały powstania Brazylii nowoczesnej. Nowoczesność rozumiały jako upodobnienie do Europy. Pionier brazylijskiego przemysłu Irineu Evangelista de Sousa, wicehrabia Mauá, który w 1840 r., we wczesnym okresie kariery, odwiedził Anglię, po latach od tej wizyty napisał, że odlewnie Bristolu wywarły na nim tak duże wrażenie, iż zechciał zbudować w Brazylii podobne. Prawdziwe, bądź dorobione *ex post*, to zwierzenie dobrze odbijało dążenia owych pojawiających się w Brazylii elit modernizujących. Upodobnienie do Europy prowadziło zaś poprzez obalenie symbolu starego porządku — Cesarstwa i obalenie niewolnictwa. Przyciągnięcie imigracji z Europy rysowało się jako postępową alternatywę dla niewolnictwa i jako droga do wybielenia ludności. W momencie obalenia Cesarstwa (1889) na około 14 mln mieszkańców było w Brazylii około 6 mln Mulatów i około 2 mln Murzynów. Części grup zmierzających do modernizacji wydawało się to zapewne niezgodne z duchem postępu. W 1890 r., tj. w chwili, gdy rząd brazylijski czynił starania o przyciągnięcie imigrantów z Europy, ogłoszono w Brazylii dekret zakazujący Afrykanom i Azjatkom wstępu na terytorium Republiki bez specjalnej zgody parlamentu.

<sup>14</sup> Tamże, s. 133 n.

Plantatorzy mogli wyczuwać anachronizm systemu niewolniczego. Możliwe, że został on podminowany nie przez czynniki wewnętrzne, lecz przez zmianę całokształtu sytuacji. W każdym razie jakieś zjawiska musiały zajść, gdyż inaczej twierdzenie Conrada, jakoby plantatorzy kawy opowiedzieli się za abolicją dopiero gdy im niewolnicy zaczęli masowo uciekać nie miałyby podstaw. Gdyby bowiem system był silny, niewolnicy nie mogliby uciekać.

Ponadto rysuje się pytanie, czy system niewolniczy w warunkach braku dopływu nowych niewolników był w stanie sprostać wymogom dalszego rozwoju produkcji kawy, nawet jeśli zgodnie z tezą Conrada byłby na tyle silny, by jeszcze przez szereg lat zapewnić funkcjonowanie plantacji istniejących. Przecież stan São Paulo, który w 1892 r. wyprodukował 3,7 mln znormalizowanych worków kawy (à 60 kg), w 1906 r. wyprodukował ich już 15,5 mln. Ktoś musiał uprawić zwiększoną powierzchnię plantacji. System stał się niewydolny w skali makrospołecznej, nawet jeśli w skali poszczególnych plantacji mógł jeszcze ewentualnie przez pewien czas działać w oparciu o posiadane zasoby siły roboczej. Nie abolicja spowodowała sięgnięcie do europejskiego rezerwuaru siły roboczej, lecz sięgnięto doń by umożliwić dalszy rozwój gospodarczy. Można nawet powiedzieć więcej: nie dlatego sprowadzono imigrantów, by zastąpić uwolnionych niewolników, lecz obalono niewolnictwo, by nie zniechęcać, nie straszyć kandydatów na imigrantów. Korespondencja polskich chłopów, pełna obaw, czy emigrując do Brazylii nie popadną w niewolę, dobitnie o istnieniu tego strachu świadczy. Nie mógł go rozwiać wydany przed abolicją w Brazylii zakaz zatrudniania wolnych i niewolnych przy tych samych pracach.

W każdym razie geneza importu wolnej siły roboczej w Brazylii przedstawia się odmiennie niż odmalowana przez Greena<sup>15</sup> geneza tego zjawiska na Antylach brytyjskich. W tym drugim wypadku obalenie niewolnictwa odegrało daleko bardziej samodzielną rolę. Green stara się odpowiedzieć na pytanie jak i na ile gospodarka cukrowa brytyjskich Indii Zachodnich mogła przetrwać obalenie niewolnictwa i przywilejów handlowych jakimi się cieszyła. Były to — wszak fundamenty, na których się opierała. Warunkiem przetrwania okazało się, jak pokazuje Green, znalezienie źródła taniej siły roboczej.

W intencjach brytyjskich abolicjonistów obalenie niewolnictwa na Antylach miało przekonać cały świat, że praca najemna jest bardziej opłacalna. Antyle miały być żywym dowodem na poparcie ich tezy. Nie mieściło się abolicjonistom w głowie, że uwolniona siła robocza mogłaby pracować mniej wydajnie lub porzucić majątki. To, czego nie brano pod uwagę, w przypadku kilku wysp stało się faktem. Okazało się, że utrzymanie Murzynów w charakterze robotników plantacyjnych zależało nie tyle od siły ich morale mającego w przekonaniu abolicjonistów skłaniać do pracy w imię powodzenia eksperymentu, ile od możliwości odejścia z dotychczasowej plantacji bądź ich braku. To zaś zależało od proporcji uwolnionych niewolników od ilości ziemi nadającej się pod uprawę. Tam, gdzie ludzi było proporcjonalnie dużo, a ziemi mało — na Barbadosie, St. Kitts i Antigua — właściciele plantacji nie napotkali poważnych problemów. Natomiast na Jamajce, Trynidadzie i w Gujanie brytyjskiej obfitość ziemi ułatwiała podjęcie produkcji rolnej na potrzeby własne przez uwolnionych. Możliwości przeciwdziałania odpływowi siły roboczej ze strony właścicieli były tam minimalne. Trzeba pamiętać, że w warunkach karaibskiego klimatu zaspokojenie prymitywnych potrzeb było stosunkowo łatwe. W tej sytuacji nieuniknione „właścicielom i zarządom bardziej zależało na robotnikach najemnych niż robotnikom na pracy u nich”<sup>16</sup>. Zjawiska te potwierdzają opinię Furta do,

<sup>15</sup> W. A. Green, *British Slave Emancipation. The Sugar Colonies and the Great Experiment, 1830—1865*, Oxford 1976.

<sup>16</sup> Tamże, s. 188.

że obalenie niewolnictwa może oznaczać bardzo różne rzeczy w zależności od społeczno-gospodarczego kontekstu w jakim się dokonuje<sup>17</sup>.

Właściciele cukrowych plantacji Barbadosu cieszyli się pomyślnością mimo obalenia niewolnictwa. Tymczasem plantatorzy na wyspach o niskiej gęstości zaludnienia musieli szukać dróg wyjścia. Nie ułatwiała im życia utrata preferencyjnych warunków sprzedaży cukru na rynku angielskim związana z liberalizacją handlu, ale przykład Barbadosu, gdzie plantacje przynosiły zyski nawet w latach najniższych cen, świadczy, że nie było to czynnikiem zasadniczym. W dążeniu do rozwiązania trudności z siłą roboczą wypiarze próbowali wprowadzać pracooszczędną technikę, mechanizować. Na przeszkodzie temu dążeniu stało jednak szereg trudności natury ekonomicznej i technicznej i nie można było zaradzić wzrostowi kosztów produkcji, a więc zmniejszaniu się dochodów. Na wyspach o niskiej gęstości zaludnienia nasunęła się więc myśl o potrzebie importu taniej siły roboczej. Jamajka, Trynidad i Gujana sięgnęły najpierw do Hawany i Sierra Leone po Murzynów uwolnionych z obcych statków niewolniczych przez marynarkę brytyjską w ramach walki z handlem niewolniczym, a następnie po Europejczyków. Gdy obydwa doświadczenia przyniosły nikłe rezultaty, zwrócono uwagę na wyspy antylskie o dużej gęstości zaludnienia. Skorzystanie z tego rezerwuaru siły roboczej okazało się jednak niemożliwe wskutek oporu lokalnych właścicieli plantacji, przestraszonych perspektywą emigracji części faktycznych lub potencjalnych robotników. Ostatecznie znaleziono wyjście w postaci sprowadzenia ludzi z Madery, Indii i Chin. „Z punktu widzenia plantatorów imigracja azjatycka była jedynym pozostałym, nawet jeśli niechętnie widzianym, wyjściem”<sup>18</sup>. Szacuje się, że w ciągu trzydziestu lat wprowadzono do angielskich kolonii cukrowych blisko ćwierć miliona imigrantów. „Imigracja uratowała gospodarkę cukrową Trynidadu i Gujany brytyjskiej” — twierdzi Green<sup>19</sup>.

Pozostaje jeszcze pytanie o losy uwolnionych niewolników, którzy odeszli z plantacji. Czy dzięki ich odejściu pojawiły się na Antylach brytyjskich zaczątki chłopskiego rolnictwa? Green twierdzi, że na takiej Jamajce wielu wyzwolenców pociągniętych perspektywą wyższego statusu i lepszych zarobków skierowało się jednak ku różnego typu rzemiosłu (*skilled trades*), mimo iż większość zaczynała od indywidualnego rolnictwa. Pogłębiona odpowiedź na to pytanie mogłaby stanowić interesujący przyczynek do rozwiązania zagadnienia postawionego przez T. Lępkowskiego: czy obalenie niewolnictwa oznaczało koniec feudalizmu na Antylach?<sup>20</sup>.

Ogólnie masuwa się obserwacja, że mimo bardzo znacznego przyrostu literatury z zakresu referowanej tematyki, porównawcza historia niewolnictwa w Nowym Świecie pozostaje jednak do napisania.

<sup>17</sup> C. Furtado, *Rozwój gospodarczy Brazylii*, Warszawa 1967, s. 190 nn.

<sup>18</sup> W. A. Green, *op. cit.*, s. 247.

<sup>19</sup> Tamże, s. 261.

<sup>20</sup> T. Lękowski, *Fue la abolición de la esclavitud el fin del feudalismo en las Antillas?*, „Estudios Latinoamericanos” t. III, 1976, s. 207—216.