

Monika Bobako

ORCID: 0000-0001-8509-8139

Wydział Psychologii i Kognitywistyki UAM

Ludowa historia Polski, czyli jak nie pisać o rasie

Abstrakt: Celem artykułu jest polemika z tezami Kacpra Pobłockiego zawartymi w jego tekście „Jak Polacy stali się biali”, który ukazał się w tomie zbiorowym *Halka/Haiti. 18°48'05"N 72°23'01"W*. Tom ten towarzyszył projektowi artystycznemu o tym samym tytule, zaprezentowanemu w pawilonie polskim podczas Biennale w Wenecji w 2015 roku. Autorka krytycznie analizuje podjętą przez Pobłockiego próbę nałożenia kategorii „czarni” i „biali” na relacje między chłopami pańszczyźnianymi a szlachtą i pokazuje nieuwzględnione przez autora, problematyczne implikacje takiego zabiegu. Swoją analizę umieszcza w kontekście współczesnych „studiów nad białością”.

Słowa-klucze: białość, rasizm, pańszczyzna, niewolnictwo, ludowa historia Polski

Jednym ze stałych motywów, który pojawia się w opracowaniach dotyczących sytuacji chłopów pańszczyźnianych w Polsce, jest porównanie jej do amerykańskiego systemu niewolniczego powstałego w wyniku atlantyckiego handlu trójkątnego. W różnych tekstach porównanie to pełni różne funkcje. W niektórych przypadkach jest zabiegiem, który poprzez podkreślenie różnic i podobieństw między zestawianymi zjawiskami pozwala lepiej wydobyć charakter systemu pańszczyźnianego a także doprecyzować pojęcia służące do jego opisu. W innych staje się elementem argumentacji wykazującej strukturalne powiązania między tymi systemami oraz ich wpisanie w szerszy globalny porządek, w ramach którego podlegały one tym samym mechanizmom i relacjom przyczynowo-skutkowym. W jeszcze innych przypadkach porównanie to ma głównie funkcję perswazyjną: poprzez zasugerowanie podobieństwa między pańszczyzną a amerykańskim niewolnictwem, znanym z brutalności i dehumanizacji milionów ludzi, ma ono za zadanie obudzenie w odbiorcach krytycznej postawy wobec polskiej przeszłości, na ogół przedstawianej w nadmiernie wygładzony sposób. Efektem jest tutaj podbicie moralnych, a często także politycznych, stawek wiążących się z taką postawą.

Porównanie pańszczyzny do amerykańskiego kontekstu pojawia się także wtedy, gdy przedmiotem analizy staje się „różnica antropologiczna” pomiędzy chłopstwem i szlachtą, którą wytworzył i zinstytucjonalizował porządek pań-

szczyżniany. Różnica ta wyrażana była w kategoriach rzekomej przynależności do odmiennych „ras” mających nie tylko inne pochodzenie i charakterystykę, ale także odmienną społeczną rolę czy przeznaczenie w hierarchicznie zbudowanym społeczeństwie. Wielu badaczy określa praktyki i dyskursy zaangażowane w wytwarzanie i stabilizowanie tej różnicy jako rasizm. Staje się to dodatkowym czynnikiem sprawiającym, że stawianie pytań o analogie między relacjami rasowymi obecnymi w historii Karaibów czy USA a urasowionymi relacjami między stanem chłopskim i szlacheckim w dawnej Polsce wydaje się uzasadnione.

W poniższym tekście interesuje mnie właśnie ten ostatni typ pytań i porównań. W pełni uznając poznawczą wartość badań komparatystycznych oraz eksploracji spod znaku historii globalnej, chciałabym skupić się na niebezpieczeństwach, które w moim przekonaniu łączą się ze zbyt powierzchownym kojarzeniem relacji pańszczyżnianych z amerykańskimi relacjami rasowymi. Osią moich rozważań chciałabym uczynić analizę tekstu Kacpra Poblóckiego *Jak Polacy stali się biali*, który ukazał się w tomie zbiorowym zatytułowanym *Halka/Haiti. 18°48'05"N 72°23'01"W, C.T. Jasper, Joanna Malinowska*¹. Tom ten, zredagowany przez Magdalenę Moskalewicz, wydany został przez Narodową Galerię Sztuki Zachęta w dwóch wersjach językowych — po angielsku w roku 2015 i po polsku w 2016. Był on pokłosiem projektu artystycznego dvojga twórców — C.T. Jaspера oraz Joanny Malinowskiej — który polegał na wystawieniu opery „Halka” autorstwa Stanisława Moniuszki w wiosce Cazale na Haiti. Filmową dokumentację tego przedstawienia prezentowano następnie w pawilonie polskim podczas Biennale w Wenecji w 2015 roku.

Celem moich rozważań jest polemika z tezami wyrażonymi w artykule Poblóckiego. Skupiam się na tym artykule z trzech powodów. Po pierwsze dlatego, że opublikowany został w prestiżowej publikacji towarzyszącej wysokobudżetowemu projektowi artystycznemu, który zyskał międzynarodowy rozgłos. Jest to więc tekst o znacznie większej widoczności niż w przypadku standardowej publikacji akademickiej czy popularyzatorskiej. Drugim powód to fakt, iż pomimo że artykuł ten powstał przed wielkim boorem spod znaku „ludowej historii Polski”, można go traktować jako egzemplifikację sygnalizowanego powyżej problemu dotyczącego łączenia w literaturze tematyki chłopskiej z kwestią rasową. Trzeci powód jest bardziej partykularny: jako osoba realizująca projekt badawczy NCN zatytułowany *Genealogie peryferyjnej białości. Polskie tożsamości w perspektywie teorii urasawiania* podejmuję dyskusję z artykułem *Jak Polacy stali się biali* z zawodowego obowiązku.

Interesujący mnie tekst Poblóckiego znalazł się we wspomnianym tomie nieprzypadkowo. Jak pokazuje Magdalena Moskalewicz, redaktorka tomu, a także kuratorka wystawy na weneckim Biennale 2015, projekt artystyczny *Halka/*

¹ *Halka/Haiti: 18 48'05"n 72 23'01"W. C.T. Jasper, Joanna Malinowska*, red. M. Moskalewicz, Warszawa 2016.

Haiti łączył wątki dotyczące polskiej historii i tożsamości narodowej z historią europejskiej kolonizacji i atlantyckiego niewolnictwa. Fabuła Moniuszkowskiej *Halki*, przedstawiająca tragiczną historię niemożliwego romansu między chłopką i szlachcicem, przywoływała kwestię nierówności stanowych w dawnej Polsce. Pomysł wystawienia opery w Cazale nawiązywał natomiast do na poły zmityzowanych związków między Polską a Haiti, których początki tkwią w wydarzeniach Rewolucji Haitańskiej z przełomu XVIII i XIX wieku. To wtedy około pięć i pół tysiąca polskich legionistów wysłanych zostało przez Napoleona na wyspę w celu stłumienia rebelii. Część z nich przeszła na stronę rewolucjonistów, a następnie, uhonorowana przez władze niepodległego Haiti obywatelstwem i przydziałem ziemi, postanowiła związać z tym krajem swoje losy. Cazale, w którym osiedli, stało się symbolem polskiej obecności w haitańskiej historii. Do dziś mieszkają tam osoby, które przedstawiają się jako potomkowie polskich legionistów.

Moskalewicz słusznie podkreśla, że żołnierze, którzy zostali na wyspie, byli najprawdopodobniej ludźmi niższego stanu, o chłopskim pochodzeniu. Fakt otrzymania praw obywatelskich i ziemi na własność oznaczał, że na Haiti doświadczyli emancypacji, która w państwu polskim długo jeszcze nie byłaby im dostępna. Antyniewolnicza i antykolonialna Rewolucja Haitańska stanowiła więc pierwsze wydarzenie w historii, które przyniosło polskim chłopom — pewnej ich grupie — wolność.

Ani Moskalewicz, ani Pobłocki nie wspominają jednak o jednym elemencie tej emancypacji: mianowicie o tym, że stając się pełnoprawnymi obywatelami Haiti, Polacy zostali włączeni w politycznie ukonstytuowaną kategorię „Czarnych”. Jak głosił 14 artykuł Konstytucji Haiti z roku 1805, w jednej rodzinie i wobec jednego ojca, jakim jest szef państwa, nie ma miejsca na podziały według koloru skóry, a Haitańczycy będą odtąd określani wyłącznie jako Czarni („les Haïtiens na seront désormais connus que sous la dénomination générique de noirs”)².

Jak Polacy stali się biali według Pobłockiego

Kacper Pobłocki rozpoczyna swój tekst od anegdoty zamieszczonej w książce Elizabeth Dunn *Prywatyzując Polskę*, w której amerykańska badaczka opowiada o szoku, jaki przeżyła, słysząc z ust swoich rozmówców stwierdzenie „nie jesteśmy ludźmi tylko murzynami”. Zdumiewający był dla niej fakt, że słowa te — odnoszące się do złego traktowania doświadczanego w miejscu pracy — wypowiedziano w Polsce z całkowitą nieświadomością ich rasistowskiego charakteru. Pobłocki traktuje anegdotę jako punkt wyjścia do zastanowienia się, czy w wypowiedziach w rodzaju tej, która zaszokowała Dunn, nie kryje się jakaś dawniejsza „struktura odczuwania” i w tym kontekście w formie pytania stawia swoją hipotezę: „Być

² T. Lępkowski, *Haiti. Początki Państwa i Narodu*, Warszawa 1964, s. 260.

może niektórzy Polacy, tak jak Irlandczycy i Żydzi w Ameryce, rzeczywiście byli kiedyś »czarni«?»³

Hipoteza Pobłockiego bezpośrednio nawiązuje do powstałej na gruncie północnoamerykańskim literatury dotyczącej awansu społecznego, którego w toku XX wieku doświadczyły poszczególne grupy imigrantów w USA. Awans ten oznaczał, że w hierarchicznej strukturze amerykańskiego społeczeństwa zorganizowanej wokół podziału czarni/biali grupy te w wyniku własnych wysiłków asymilacyjnych, ale przede wszystkim dzięki dynamice podziałów rasowych (podlegającej zasadzie „dziel i rządź”), a także między innymi, programom realizowanym w USA pod hasłem New Deal, osiągnęły status społeczny, który umożliwił im wtopienie się w dominującą, białą część społeczeństwa. Pobłocki przenosi formułę o „stawianiu się białym” z kontekstu amerykańskiego na polską historię i sugeruje, że historia ta została „oczyszczona» rasowo i stała się nieprzerwanie »biała«” w wyniku pominięcia czy zbagatelizowania obecnego w niej doświadczenia niewolnictwa. W tym kontekście stwierdza: „żeby zrozumieć, w jaki sposób Polacy stali się biali, najpierw musimy się dowiedzieć i zrozumieć, jak doszło do tego, że niektórzy z nich byli kiedyś »czarni«”⁴.

Odpowiadając na ten postawiony przez siebie postulat, Pobłocki poświęca znaczną część swojego tekstu na przywołanie faktów i teorii, które wskazują na obecność w polskiej przeszłości różnych form niewolnictwa (czy raczej — formacji społecznych opartych na zniewoleniu). Pisze więc o średniowiecznym handlu niewolnikami, którzy rekrutowali się między innymi z plemion słowiańskich i o roli, jaką odegrali w nim Arabowie. Sygnalizuje możliwość, że to niewolnictwo stanowiło bazę tworzącej się od X wieku polskiej państwowości i w tym celu przywołuje badania Karola Modzelewskiego na temat „niewolnictwa państwowego” stanowiącego element systemu gospodarczego w tamtym okresie. Następnie sugeruje związek, jaki mógł łączyć średniowieczne niewolnictwo z systemem poddaństwa, który na ziemiach polskich rozwinął się w XVI wieku. Rozważania te Pobłocki wpisuje w szerszą, globalną perspektywę, w ramach której przywoływani przez niego autorzy kwestionują eurocentryczne rozumienie historii z jego wizją stadialności i silnym oddzieleniem zjawisk takich jak praca najemna (w Wielkiej Brytanii), niewolnictwo (w Ameryce Północnej i Południowej) i poddaństwo (w Europie Wschodniej). Pobłocki szkicuje szeroką historyczną panoramę mającą pokazać, że zjawiska te „są formami tego samego zniewolenia, różnią się jednak jego stopniem”⁵, mają przy tym „wspólne korzenie” i „są wzajemnie konstytutywne”⁶. Swój tekst kończy sugestią, że „to właśnie instytucja niewolni-

³ K. Pobłocki, *Jak Polacy stali się biali?*, [w:] *Halka/Haiti...*, s. 109.

⁴ *Ibidem*, s. 110.

⁵ *Ibidem*, s. 114.

⁶ *Ibidem*, s. 113.

ctwa — przybierająca różne formy, także współcześnie — niczym autor-widmo pisała polską historię ostatnich tysiąca lat. Podobnie jak na całym świecie”⁷.

Gdzie w tej historii Polacy, którzy stają się biali? Jak wielu innych badaczy, Pobłocki zauważa fakt, że kształtowaniu się systemu poddaństwa w Rzeczpospolitej Obojga Narodów towarzyszył rozwój przekonań na temat odrębnego od chłopstwa pochodzenia szlachty, które zakładały, że szlachta należy do oddzielnej rasy cechującej się lepszą krwią oraz nadanymi jej przez Boga nobilitującymi cnotami i uprawnieniami. Tym, co autor dokłada do tego obrazu, jest skojarzenie urasowionych relacji między szlachtą a chłopstwem z hierarchią czarność/białość. Ruch ten uzasadnia faktem, iż w przypadku zarówno Czarnych niewolników w USA, jak i chłopów pańszczyźnianych stosowano biblijną opowieść o przekleństwie Chama, która miała dawać religijną legitymizację podporządkowaniu obu grup. Paralelna popularność zastosowań tej opowieści w tych dwóch odległych kontekstach geograficznych staje się w jego ujęciu podstawą dla metaforycznego określenia chłopów pańszczyźnianych jako „czarnych”.

Wbrew obietnicy, jaką daje tytuł tekstu Pobłockiego, nie dowiadujemy się z niego „jak Polacy stali się biali”. Jedyne fragment, który w jakikolwiek sposób nawiązuje do tytułu, dotyczy okresu po 1945 roku, bynajmniej jednak nie odnosi się do reformy rolnej, dopełnienia procesów demontażu systemu pańszczyźnianego, oficjalnej ideologii upodmiotowienia chłopów i robotników czy sposobów, w jakie definiowano białość w kraju, który budował antyimperialistyczne sojusze z ruchami antykolonialnymi na Globalnym Południu. Autor skupia się na zupełnie innej kwestii i głosi, że wtedy, po 1945 roku, „doszło do uniwersalizacji kultury szlacheckiej, wskutek czego stała się ona dominującym idiomem kultury narodowej. I dopiero w tym okresie większość Polaków »stała się biała«”⁸. Trudno mi analizę Pobłockiego a także jej konkluzję traktować inaczej niż poznawczy ślepy zaułek, do którego zaprowadziła autora nierozważnie zastosowana metaforyka rasy, czarności i białości.

Biała skóra, czarne maski, czyli konceptualny *blackface*

Problemów z zaproponowaną przez Pobłockiego konceptualizacją jest wiele. Jednym z nich jest słabość podstaw, na których oparł on swój pomysł przepisania relacji szlachta/chłopi w kategoriach czarność/białość. Trudno bowiem za wiarygodną podstawę uznać obserwację dotyczącą tego, że zarówno wobec chłopów, jak i czarnych niewolników stosowano opowieść o przekleństwie Chama. Opowieść ta była bowiem elastyczną formułą, w której w różnych kontekstach w roli głów-

⁷ *Ibidem*, s. 120.

⁸ *Ibidem*, s. 112.

nych bohaterów dramatu (Jafeta, Sema i Chama) obsadzano różne zbiorowości, co zresztą pokazują przywołane przez Poblóckiego przykłady. Fakt, że formuła ta pojawiała się w obu interesujących autora przypadkach, pokazuje przede wszystkim jej użyteczność do sankcjonowania rozmaitych form zniewolenia, niewątpliwie też stanowi ważną ilustrację tego, jak przez stulecia tradycja biblijna przyczyniała się do stabilizowania porządku społecznego opartego na hierarchiach i podporządkowaniu. Wydaje się, że tym, co byłoby warte bliższej analizy, jest raczej relacja między antychłopskim i „antymurzyńskim” wariantem tej formuły w polskiej kulturze. Być może taka analiza pozwoliłaby uchwycić moment, w którym „cham” jako figura zniewolenia zostaje zastąpiony przez „murzyna”. Nawet jednak jeśli moment ten zinterpretowalibyśmy jako punkt, w którym (niektórzy) „Polacy stali się biali”, nie znaczyłoby to, że wcześniej byli „czarni”.

Kolejny problem związany z próbą nałożenia na relacje szlachta-chłopi schematu czarność/białość polega na ahistoryczności czy raczej odhistorycznieniu tkwiącym w tym zabiegu. Można argumentować, że zabieg ten jest metaforą, a więc środkiem retorycznym, i nie musi podlegać wymogom badań historycznych. Rzecz jednak w tym, że odhistorycznienie cechujące opartą na tej metaforze analizę Poblóckiego prowadzi go na manowce nie tylko w sensie poznawczym, ale także etyczno-politycznym. Fakt, że zwłaszcza ten drugi aspekt pozostał całkowicie niezauważony przez czytelniczki i czytelników tekstu Poblóckiego, w tym osoby przygotowujące publikację *Halka / Haiti*, traktując jako ilustrację tego, jak bardzo w polskim kontekście problematyka rasy ciągle jest nieprzemyślana.

Jak wspominałam, autor rozpoczyna swoją analizę od przywołania anegdoty pokazującej nieświadomość, z jaką w Polsce lat dziewięćdziesiątych wypowiadano stwierdzenia, które stan degradacji i odpodmiotowienia identyfikowały z „byciem murzynem”. Jego kolejnym krokiem jest sugestia, że tego typu stwierdzenia mają swoje korzenie w odległej polskiej przeszłości, a dokładnie w zapomnianym doświadczeniu niewolnictwa. Jednocześnie dokonuje on semantycznego przesunięcia (którego w żaden sposób nie uzasadnia) od „murzyna” do „czarnego” i formułuje następujące stwierdzenie: „Dlatego też wszelkie wzmianki o byciu czarnym, które na pierwszy rzut oka mogą wydawać się niestosowne lub wyłącznie rasistowskie, odgrywają ważną rolę — naprowadzają nas bowiem na ślady niewolnictwa w polskiej historii”⁹. W tym kontekście umieszcza cytowane już przez mnie zdanie „żeby zrozumieć, w jaki sposób Polacy stali się biali, najpierw musimy się dowiedzieć i zrozumieć, jak doszło do tego, że niektórzy z nich byli kiedyś »czarni«”¹⁰. Jednocześnie w całym tekście nie podaje żadnego przykładu, który wskazywałby na określanie doświadczających zniewolenia mieszkańców dawnej Polski mianem „czarnych” (w nielicznych przykładach pojawia się termin Murzyn). Czarność i białość są więc w tekście kategoriami analitycznymi, nie mającymi charakteru

⁹ *Ibidem*, s. 110.

¹⁰ *Ibidem*.

emicznego, lecz, zgodnie z przyjętym w antropologii rozróżnieniem, etyczny (pochodzą od zewnętrznego obserwatora).

Zasadnicza intelektualna operacja, którą można dostrzec w rozumowaniu Poblóckiego, polega na utożsamieniu niewolnictwa z „czarnościami”: niektórzy Polacy według autora byli kiedyś „czarni”, ponieważ byli niewolnikami (lub chłopami pańszczyźnianymi). „Stanie się białym” to wydobyć się z tego stanu, choćby na poziomie ideologicznym — poprzez uwewnętrznienie formuł kultury szlacheckiej. Tym, co najbardziej zdumiewa w powyższym rozumowaniu, jest fakt, że autor nie dostrzega, iż na poziomie swojej analizy powtarza dokładnie to, co rzekomo tej analizie poddaje — mechanizm rasistowskiej etniczacji zniewolenia i dehumanizacji wyrażający się w zdaniu „nie jesteśmy ludźmi tylko murzynami”. W istocie robi znacznie więcej: ponieważ sięga po termin „czarny” (a nie „murzyn”) i buduje relację ekwiwalencji czarny = niewolnik, w konsekwencji rozszerza działanie mechanizmu rasistowskiej etniczacji zniewolenia i dehumanizacji także na ten termin, który zarówno w języku angielskim, jak i w polskim jest preferowanym określeniem tożsamościowym dla osób posiadających afrykańskie korzenie. Nie tylko więc polski „Murzyn” — słowo, które powoli trafia na śmietnik historii — ale także „czarny” stanowi u Poblóckiego synonim niewolnika i nie-osoby. Pisząc o poddaństwie w dawnej Polsce, Poblócki z jakiegoś powodu nakłada chłopom czarne maski, nie jestem jednak pewna, czy ten *minstrel show* przynosi nam jakąkolwiek poznawczą wartość.

Wspomniane powyżej odhistorycznienie obecne w analizie Poblóckiego polega na tym, że nie dokonuje on historycznego i geograficznego usytuowania procesu, który doprowadził do urasowania pewnej określonej formy niewolnictwa i powiązania jej z kolorem skóry. Jego tekst wypełniają opisy różnorodnych, wyłaniających się jedna z drugiej i wzajemnie powiązanych form zniewolenia, wśród których wyróżnia on niewolnictwo, pracę najemną i poddaństwo, po to tylko, żeby za chwilę włączyć je w uogólnioną i obejmującą „cały świat” metaforyczną formułę „tysiąc lat niewolnictwa”. Poblócki wspomina, że starożytne i średniowieczne formy niewolnictwa nie były urasowane, nie ma jednak nic do powiedzenia na temat genezy oraz przebiegu urasowania, które nastąpiło w przypadku niewolnictwa atlantyckiego. Bez precyzyjnego uhistorycznienia związku pomiędzy tą konkretną formą niewolnictwa a czarnym kolorem skóry budowana przez niego pojęciowa ekwiwalencja czarność-niewolnictwo zaczyna funkcjonować jak quasi-universalna, samooczywista prawidłowość. Założenie dotyczące takiej prawidłowości to właśnie rdzeń rasizmu wymierzonego w Czarnych¹¹.

¹¹ Nieco inny wariant tego problemu można znaleźć w tekstach Michała Rauszera, które także wpisują się w nurt „ludowy”. Rauszer nie tylko wiąże czarność z chłopskim podporządkowaniem, ale także z samym fenomenem rasizmu. W książce *Siła podporządkowanych* z 2021 roku w podrozdziale „Dystynkcje protorasowe i sarmatyzm” autor ten pisze: „Czarność» chama niekoniecznie od początku wiązała się z kolorem skóry. Chodziło raczej o wewnętrzną czarność, jakąś skazę gatunkową. W ideologii szlacheckiej chłopci taką wewnętrzną czarność posiadali, co miało oznaczać,

Ironią jest to, że w kontekście Haitańskiej Rewolucji, będącej jednym z punktów odniesienia projektu, w ramach którego powstał tekst Poblóckiego, (prawdopodobna) emancypacja pewnej grupy polskich chłopów dokonała się wraz z tym, jak na mocy konstytucji swojego nowego kraju „stali się czarni”¹².

że należeli do odrębnego gatunku” (M. Rauszer, *Sila podporządkowanych*, Warszawa 2021, s. 147). Autor nie podaje żadnych historycznych dowodów na to, jak w „ideologii szlacheckiej” funkcjonowała teza o „wewnętrznej czarność” chłopów. Ponieważ jednak we wspomnianym podrozdziale próbuje wyeksplikować sens antychłopskiego rasizmu a najwyraźniej w jego rozumieniu rasizm jest tematem, który musi w taki lub inny sposób wiązać się z kwestią czarność, włącza ten nieudokumentowany motyw do swojej argumentacji. To samo niesproblematyzowane założenie o połączeniu: rasizm-czarność leży u podstaw pojawiającej się w jego tekstach sugestii, że sam termin „czerni” używany na określenie pewnych grup ukraińskiego czy ruskiego chłopstwa (a w bardziej ogólnym rozumieniu oznaczający motłoch) może być zestawiany z angielskim słowem *negro* (s. 137) i w jakiś sposób koresponduje z mechanizmami amerykańskiego rasizmu wymierzonego w Czarnych. Por. M. Rauszer, *Chłop-niewolnik? Pańszczyzna w perspektywie antropologii historii*, „LUD. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego” 101, 2017, s. 122. Problemem w książce Rauszera jest nie tyle sam fakt, że teza o roli, jaką „w ideologii szlacheckiej” miała odgrywać idea „wewnętrznej czarność” chłopów, nie zostaje przez niego poparta materiałem historycznym. Z mojej perspektywy ważniejsze jest coś innego. Mianowicie fakt, że bezrefleksyjnie przyjmując skojarzenia rasizm-czarność, autor *implicite* zakłada, że w czarność tkwi coś w rodzaju szczególnej „podatności” na wywoływanie rasizmu. Ponieważ, podobnie jak Poblócki, w żaden sposób nie sytuuje — geograficznie i historycznie — procesów, które doprowadziły do splecenia bycia czarnym z doświadczeniem rasizmu, w efekcie, wbrew swoim intencjom, naturalizuje tę formę rasizmu. Jest to o tyle paradoksalne, że na poziomie deklaracji Rauszer identyfikuje się ze stanowiskiem autorów, którzy podkreślają, że to nie ponadhistoryczny rasizm (jako rzekomo „naturalna” reakcja na inność, zwłaszcza tę związaną z kolorem skóry) stanowił podstawę amerykańskiego niewolnictwa, ale że, przeciwnie, to mechanizm wyzysku i konieczność jego stabilizacji w konkretnym miejscu i czasie spowodowały wytworzenie się rasizmu wymierzonego w Czarnych. Myślę, że jednym z źródeł problemów z rozumieniem czarność przez Rauszera (i częściowo także przez Poblóckiego) może być niesproblematyzowanie relacji między historycznie uwarunkowanymi procesami urasowania atlantyckiego niewolnictwa a opisywanym przez antropologów zjawiskiem polegającym na kojarzeniu czarność z tym, co nieczyste, ciemne i grzeszne. Kwestia tej relacji podejmowana jest przez badaczy rasizmu, którzy często wskazują na faktyczną różnorodność kulturowych znaczeń, jakie wiązały się z czarnością w różnych kontekstach historycznych. Zob. G.M. Fredrickson, *Racism: A Short History*, New York 2003, s. 28–29. Inni z kolei podkreślają napięcie czy nawet konflikt między, z jednej strony, tezami stwierdzającymi rzekomo antropologiczną „prawidłowość” polegającą na powstawaniu „naturalnego” dystansu i niechęci wobec osób o ciemnym kolorze skóry, a z drugiej, próbami historycznego wyjaśniania systemu niewolniczego w Ameryce Północnej. Jeszcze inni zwracają uwagę na to, w jaki sposób odwołania do tego typu antropologicznych „prawidłowości” korelowały w amerykańskich dyskusjach na temat rasy i rasizmu z konserwatywną orientacją polityczną. Zob. *Introduction*, [w:] T.W. Allen, *The Invention of the White Race*, London-New York 1994.

¹² O ambiwalencjach tego faktu pisze między innymi Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, przeł. K. Bojarska, Warszawa 2014.

Pułapka metaforyzacji

Czy powyższe oznacza, że autor jest rasistą? Oczywiście, że nie. Oznacza tylko, że nie w pełni zapanował nad grą pojęć i metafor, które przyszły mu do głowy. Co więc sprawiło, że jego myśl zabłąkała się do opisanego przeze mnie ślepego zaułka? Myślę, że odpowiedzi na to pytanie jest kilka.

Jak już wspominałam, pomysł na tytuł tekstu i przedstawioną w nim tytułową konceptualizację autor zaczerpnął z obszaru badawczego rozwijanego głównie w USA, który określany jest mianem „studiów nad białością”. Poza przywoływaną przez Poblóckiego książką Noela Ignatieva *How the Irish Became White* w obszar ten wpisują się prace takie, jak *How Jews Became White Folks and What That Says about Race in America* autorstwa Karen Brodtkin z 1998 czy *Working Toward Whiteness: How America's Immigrants Became White: The Strange Journey from Ellis Island to the Suburbs* Davida R. Roediger, D.R. z 2006 roku (oraz wiele innych). W ostatnich latach pokrewne problematykacje można znaleźć w literaturze, która skupia się na sposobach, w jakie migranci, także z Polski, adaptują się do hierarchii rasowych obecnych w postkolonialnych społeczeństwach Zachodniej Europy. Do literatury tej nawiązuje też wydana w 2022 roku książka Ivana Kalmara *White But Not Quite: Central Europe's Illiberal Revolt*.

Wspomniana literatura jest niejednorodna i opiera się na badaniach i metodologiach o bardzo zróżnicowanym charakterze. Łączy je rozumienie białości i czarność, które odrywa się od myślenia o rasie (wyłącznie) w kategoriach fenotypu i biologicznej właściwości, jaką jest kolor skóry. Białość w niej to przede wszystkim pozycja w urasowanej strukturze władzy, historycznie uwarunkowanym systemem społecznych, ekonomicznych oraz politycznych możliwości i przywilejów a także dominująca rama odniesienia dla hegemonicznej amerykańskiej lub zachodniej kultury. Na gruncie tych badań między różnymi podejściami do białości istnieje jednak poważne napięcie, zwłaszcza między stanowiskami sytuującymi się bliżej jej konstruktywistycznego rozumienia a podejściami zorientowanymi bardziej „fenomenologicznie”, które skupiają się na kwestii ucieleśnienia hierarchii rasowych. Wiele z ujęć zaproponowanych w ramach badań nad białością doczekało się zresztą silnej krytyki¹³.

Jednym z powodów tego, że dokonany przez Poblóckiego transfer konceptualizacji z opisanego przeze mnie obszaru badawczego na polski grunt trudno uznać za sukces, jest radykalne uproszczenie tej konceptualizacji. Czarność, białość i „stawanie się białym” pozostają w jego tekście hasłami o niesprecyzowanych znaczeniach, które w większym stopniu nawiązują do potocznych skojarzeń aniżeli jakichkolwiek ustaleń badawczych. Przykładowo: niuansem, którego nie udało się Poblóckiemu dostrzec w amerykańskich badaniach nad procesami „stawania się

¹³ E. Arnesen, *Whiteness and the historians' imagination*, „International Labor and Working-Class History” 60, 2001, s. 3–32.

białym”, jest fakt, iż punktem wyjścia tych procesów nie musi być czarność. Przywołany przeze mnie David R. Roediger, jeden z nestorów „studiów nad białością”, zestawia pojawiające się w literaturze przedmiotu terminy służące do określania grup, które w toku XX wieku „stały się białe”¹⁴. Zestawienie to pokazuje, że terminy te starają się uchwycić raczej niestabilny stan bycia pomiędzy kategoryzacjami rasowymi obecnymi w amerykańskim społeczeństwie, a nie „czarność” traktowaną jak mechaniczny rewers „białości”.

Brak niuansów nie jest jednak jedynym problemem, który wiąże się z próbą nakładania na relacje szlachta–chłopi schematu czarność–białość. Podstawową kwestią jest bowiem to, że w amerykańskim społeczeństwie „stawanie się białym” jest procesem przebiegającym w rzeczywistości, która jest silnie ustrukturyzowana przez kategorie biały–czarny. Od początku amerykańskiej państwowości kategorie te były wbudowane w system prawny, porządek ekonomiczny, polityczny, w szkolnictwo, kulturę, we wzory ludzkich relacji. Rasa, nawet jeśli jest postrzegana w sposób konstruktywistyczny, to pojęcie ucieleśnione i zinstytucjonalizowane. Czarność i białłość w amerykańskim społeczeństwie nie są metaforą. Są nią natomiast w przypadku nakładania ich na urasowane relacje między szlachtą a chłopami. W kontekście tych relacji owa metafora stwarza jednak więcej problemów niż rozwiązań. Jak się wydaje, dostrzegł to także sam Pobłocki: szósty rozdział jego książki *Chamstwo*, zatytułowany „Ludzie ciemniejsi” i bazujący na motywach z tekstu „Jak Polacy stali się biali”, opowieści o polskiej „czarności” czy „stawaniu się białym” już nie zawiera.

Poza metaforą

Powyższe nie oznacza, że frazy o „stawaniu się białym” nie da się zasadniczo zastosować do doświadczeń będących udziałem Polaków. Przeciwnie, choćby w książce Roedigera fraza ta obejmuje także Polaków, którzy przybywając do USA na początku XX wieku, tworzyli liczną mniejszość tak zwanych nowych imigrantów. Wielu z nich zresztą wywodziło się z warstwy chłopskiej. Jako grupa o niestabilnym statusie prawnym i społecznym, niezintegrowana z amerykańskim społeczeństwem, początkowo nie wpisywali się oni jednoznacznie w funkcjonującą w nim strukturę hierarchii rasowych. Jak pisze Roediger, nie byli biali, ale nie byli też nie-biali. Ciekawą ilustracją tego faktu jest wspomniany przez niego stosunek Polaków do zamieszek na tle rasowym, które miały miejsce w Chicago w 1919 roku. Polacy w nich nie uczestniczyli, bo, jak pisała tamtejsza polska prasa, były one sprawą między „białymi i Murzynami”. Polską postawę dystansu i obojętności wobec problemów i klasyfikacji rasowych organizujących amerykańskie życie

¹⁴ D.R. Roediger, *Working Toward Whiteness: How America's Immigrants Became White: The Strange Journey from Ellis Island to the Suburbs*, New York 2006.

społeczne odnotowywali także ówczesni amerykańscy socjologowie. Sytuacja ta zmieniła się w późniejszych latach, wraz z tym, jak zmieniła się polityka wewnętrzna w USA i związany z nią model zarządzania różnorodnością kulturową kraju. Stworzyła ona warunki do tego, że Polacy „stali się biali”¹⁵.

Inny przykład tego, jak Polacy „stali się biali” przedstawia książka Jochena Lingelbacha *On the Edges of Whiteness. Polish Refugees in British Colonial Africa During and After the Second World War*¹⁶. Opisuje ona pobyt około 20 tysięcy polskich uchodźców, głównie kobiet i dzieci, w brytyjskich koloniach wschodniej i środkowej Afryki w latach 1942–1950. Były to przede wszystkim rodziny żołnierzy, którzy rekrutowali się z ludzi deportowanych przez władze ZSRR na wschód, a następnie zwolnionych na mocy układu Sikorski–Majski i przerwanych do Iranu, potem do Afryki. Lingelbach pokazuje, w jaki sposób obecność tej grupy uchodźczej w koloniach komplikowała obecne tam, napięte, relacje rasowe. Jako ludność w większości o chłopskich korzeniach, wywodząca się z zafobanych peryferiów Europy, utrzymywana przez władze brytyjskie i organizacje międzynarodowe, w znacznym stopniu sfeminizowana i silnie doświadczona przez okoliczności wojny, grupa ta stanowiła bowiem poważne zagrożenie dla tego, co określano „białym prestiżem”.

Z jednej strony korzystała z przywilejów i wysokiego standardu życia zapewnianego przez Brytyjczyków, którzy nie chcieli dopuścić do tego, żeby osoby reprezentujące „białą rasę” oglądane były przez lokalną, czarną ludność w sytuacjach materialnej degradacji. Z drugiej — grupa ta nieustannie naruszała podtrzymywaną przez kolonizatorów hierarchię i granicę między białymi i czarnymi poprzez fraternizowanie się z Afrykańczykami, nawiązywanie z nimi relacji biznesowych i romantycznych, nieprzestrzeganie niezrozumiałej dla siebie kolonialnej etykiety. Opisywana przez Lingelbacha odpowiedź władz nadzorujących działanie obozów, w których przebywali polscy uchodźcy i uchodźczynie (obejmująca próby kontrolowania ich „transgresyjnej” seksualności, przeznaczanie ich do prac o wyższym statusie społecznym, a przede wszystkim dążenie do jak najszybszego pozbycia się ich z obszaru kolonii) może być interpretowana jako polityka — nie zawsze skutecznego — „dyscyplinowania” Polaków i Polek do „białości”.

Przywołuję te dwa przykłady — północnoamerykański i kolonialny — żeby pokazać konteksty, w których skomplikowane procesy „stawania się białym” przez (pewne grupy) Polaków znajdują swoją realną, historyczną egzemplifikację. Takich kontekstów jest oczywiście więcej, wspomniane procesy zachodzą bowiem wszędzie tam, gdzie identyfikacja z białością zaczyna określać doświadczenie pewnej grupy ludzi w sposób wcześniej nieobecny lub obecny tylko pośrednio. Dzieje się tak zarówno wtedy, gdy Polacy i Polki włączają się w życie społeczeństw, które

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ J. Lingelbach, *On the Edges of Whiteness: Polish Refugees in British Colonial Africa during and after the Second World War*, New York 2020.

z historycznych powodów zostały mocno naznaczone przez podział czarni/biali, jak i wtedy, gdy podział ten zaczyna wpływać na rzeczywistość w polskim społeczeństwie. To drugie zachodzi w ostatnich latach w związku z przybywającymi do naszego kraju migrantami z Globalnego Południa, coraz silniejszym włączeniem Polski w globalne obiegi ekonomiczne i kulturowe, a także przy okazji nacjonalistycznych i ksenofobicznych mobilizacji politycznych, w których hasła „białej władzy” nie są rzadkością.

* * *

Jest dla mnie jasne, że we wszystkich tych kontekstach istotną rolę mogą odgrywać czynniki związane z historią klasowych i stanowych podziałów, które wpłynęły na procesy kształtowania się polskiego społeczeństwa. Z pewnością potrzebujemy analiz, które pozwolą, po pierwsze, lepiej zrozumieć, w jaki sposób podziały te były urasawiane, po drugie zaś — wpisać je w strukturę globalnych „relacji rasowych” (czy raczej — urasowionych relacji władzy), zarówno historycznych, jak i współczesnych. Powyższa analiza artykułu Poblóckiego pokazuje, że tego typu refleksji nie da się przeprowadzić przy pomocy gotowych konceptualizacji stworzonych do opisu innego kontekstu, w tym przypadku północnoamerykańskiego. Dowodzi jednak także, że taka refleksja nie ma szans powodzenia bez dokładnego wczytania się w pojęcia i dyskusje, które w tym kontekście (i wielu innych) toczą się na tematy rasy i rasizmu. Moim najogólniejszym wnioskiem po lekturze tekstu Poblóckiego, całego tomu *Halka/Haiti. 18°48'05"N 72°23'01"W*, a także wydanych później prac poświęconych problematyce chłopskiej, jest to, że polska historia „rasy i klasy” to rozdział historii globalnej, który dopiero czeka na napisanie.

A people's history of Poland or how not to write about race

Abstract

This article is intended as a polemic with Kacper Poblócki's theses contained in his text "How Poles became white", which was published in the collective volume *Halka/Haiti. 18°48'05"N 72°23'01"W*. This volume accompanied the art project of the same title, which was presented in the Polish pavilion at the 2015 Venice Biennale. Bobako critically analyses Poblócki's attempt to superimpose the categories of "black" and "white" on the relationship between serfs and the nobility and shows the problematic implications of such a procedure, which were not considered by the author. She places her analysis in the context of contemporary "whiteness studies".

Keywords: whiteness, racism, serfdom, slavery, people's history of Poland

Bibliografia

- Allen T.W., *The Invention of the White Race*, London-New York 1994.
- Arnesen E., *Whiteness and the historians' imagination*, „International Labor and Working-Class History” 60, 2001, s. 3–32.
- Buck-Morss S., *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, Warszawa 2014.
- Fredrickson G.M., *Racism: A Short History*, New York 2003.
- Lingelbach J., *On the Edges of Whiteness: Polish Refugees in British Colonial Africa During and After the Second World War*, New York 2020.
- Łepkowski T., *Haiti. Początki Państwa i Narodu*, Warszawa 1964.
- Halka/Haiti: 18 48'05''n 72 23'01''W*. C.T. Jasper, Joanna Malinowska, red. M. Moskalewicz, Warszawa 2016.
- Pobłocki K., *Jak Polacy stali się biali?*, [w:] *Halka/Haiti: 18 48'05''n 72 23'01''W*. C.T. Jasper, Joanna Malinowska, red. M. Moskalewicz, Warszawa 2016.
- Pobłocki K., *Chamstwo*, Wołowiec 2021.
- Rauszer M., *Chłop-niewolnik? Pańszczyzna w perspektywie antropologii historii*, „LUD. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego” 101, 2017, s. 107–128.
- Rauszer M., *Sila podporządkowanych*, Warszawa 2021.
- Roediger D.R., *Working Toward Whiteness: How America's Immigrants Became White: The Strange Journey from Ellis Island to the Suburbs*, New York 2006.

Źródło finansowania

Tekst powstał w ramach projektu badawczego „Genealogie peryferyjnej białości. Polskie tożsamości w perspektywie teorii urasawiania”, finansowanego z grantu Narodowego Centrum Nauki nr 2020/37/B/HS2/03370.

* * *

Monika Bobako — filozofka, profesor UAM, absolwentka UAM oraz Uniwersytetu Środkowo-europejskiego w Budapeszcie. Jest autorką książek *Islamofobia jako technologia władzy. Studium z antropologii politycznej* (2017) oraz *Demokracja wobec różnicy. Multikulturalizm i feminizm w perspektywie polityki uznania* (2010), a także redaktorką tomu *Teologie emancypacyjne* („Praktyka Teoretyczna” 2013) oraz *Islamofobia. Konteksty* („Praktyka Teoretyczna” 2017). Interesuje się kwestiami rasy i rasizmu, w tym islamofobii i antysemityzmu, oraz problemami świata postkolonialnego, szczególnie społeczeństw muzułmańskich. W 2018 roku jej książka *Islamofobia jako technologia władzy. Studium z antropologii politycznej* wyróżniona została nagrodą im. Jana Długosza oraz nominacją do nagrody im. Tadeusza Kotarbińskiego. Jej obecny projekt badawczy finansowany przez Narodowe Centrum Nauki zatytułowany jest „Genealogie peryferyjnej białości. Polskie tożsamości w perspektywie teorii urasawiania”.