
Interpretacje

Śmiertelny kaprys. Rasa, kakao i „imperialna chmura” w wybranych tekstach Hajoty

Wacław Forajter

TEKSTY DRUGIE 2025, NR 1, S. 262–281

DOI: 10.18318/td.2025.1.16 | ORCID: 0000-0001-7527-934X

Pojęcie polskiego kolonializmu, mimo wielu poświęconych mu dyskusji, wciąż ma niejednoznaczny charakter. Dlatego badanie imperialnych aspektów kultury polskiej wciąż stanowi otwarty, niedokończony projekt mogący prowadzić do inspirujących wniosków. Co ciekawe, polski „kolonializm bez kolonii”, rozumiany jako proces długiego trwania, był podskórnym obecny w kulturze, zarówno zanim stał się ideologią państwową, jak i kiedy przestał nią być. Charakter założycielski dla polskiej idei kolonialnej niewątpliwie miały dekady pomiędzy upadkiem powstania styczniowego w 1864 roku a utworzeniem w 1918 roku niepodległego państwa polskiego. Wtedy bowiem piśmienne elity przyswoiły sobie zespół idei oraz narracji, które ukonstytuowały w dwudziestoleciu koncepcję Polski jako uczestnika gry o terytoria zamorskie. Były nimi, między innymi, opowieść antropologicznego ewolucjonizmu, która, podobnie jak równie popularny darwinizm społeczny czy typologie rasowe, podkreślała wyższość cywilizowanego, białego człowieka¹

Wacław Forajter – dr hab. prof. UŚ. Autor książek: *„Zły” Leopolda Tyrmanda jako literatura środka. Teksty i konteksty* (2007), *Kolonizator skolonizowany. Przypadek Sygurda Wiśniowskiego* (2014), *Pragnąć. Szkice o literaturze nowoczesnej* (2017), *Dyslokacje. Studia o literaturze i innych dyskursach XIX wieku* (2022). Współtłumacz (wraz z Beatą Mytych-Forajter) *Estetyki fotografii François Soulagesa* (2007). Publikował w „Pamiętniku Literackim”, „Wiek XIX”, „Porównaniach” i „Tekstach Drugich”. Obecnie przygotowuje edycję krytyczną *Listów z Afryki* Henryka Sienkiewicza. Kontakt: waclaw.forajter@us.edu.pl.

1 Określenie to ma charakter upraszczający, w badaniach nad „białością” bowiem podkreśla się, że kategoria cechuje się stopniowością

nad rdzennymi mieszkańcami innych części świata, oraz mitologia postępu niemuszącego – w drodze ku ogólnoludzkiemu szczęściu – liczy się z różnie rozumianymi stratami ubocznymi.

Dostęp do ponadnarodowego rezerwuaru wiedzy o rzeczywistości kolonialnej, nazwanego przez Christopha Kamisska i Jonasa Kreienbauma imperialną chmurą (*imperial cloud*)², inteligenci z Kongresówki, pozbawieni własnego państwa i mieszkający na opóźnionych gospodarczo peryferiach, zyskali dzięki intensywnej recepcji tekstów i obrazów pochodzących z Anglii i Francji – ogólnoswiatowych potęg kolonialnych, w które byli zapatrzeni. Ten zasób, dodatkowo wzbogacany przez prasę³, był wówczas wykorzystywany głównie w literaturze i publicystyce, przybierając niekiedy kształt kompensacyjnej fantazji (jak w *Zemście* Bolesława Prusa) czy stając się argumentem w ideologicznym sporze (jak w jego *Kronikach*). Czasopisma z lat osiemdziesiątych XIX wieku rozpisywały się także o wyprawach Stefana Szolca-Rogozińskiego do Afryki Zachodniej. Pierwsza z nich została sfinansowana, między innymi, z publicznych składek, a gazety przedstawiały ją jako rodzimy wkład w poznawanie egzotycznego kontynentu. W okresie dwudziestolecia stały się one jednym z licznych argumentów na rzecz polskich posiadłości zamorskich. Rzadziej się jednak wspomina, że późniejsza podróż miała również cel merkantylny: Rogoziński, wykorzystując tak zwany boom kakaowy, chciał się wzbogacić na tym surowcu i w tym celu założył na Fernando Poo (dzisiaj Bioko) plantację Santa Maria⁴.

ścią (są „bardziej” i „mniej” biali w zależności od stopnia dopasowania do idealnego, zachodnioeuropejskiego wzorca), używam go jednak dla przejrzystości wypowiedzi. Na temat odcieni „białości” zob. np. J. Böröcz, „Eurowhite” Conceit, „Dirty White” Ressentment. „Race” in Europe, „Sociological Forum” 2021, t. 36, nr 4.

- 2 Ch. Kamissek, J. Kreienbaum, *An Imperial Cloud? Conceptualising Interimperial Connections and Transimperial Knowledge*, „Journal of Modern European History” 2016, t. 14, nr 2, s. 166. Kolejne cytaty z tej pozycji lokalizuję w tekście i oznaczam literami KK. Liczba arabska po przecinku oznacza numer strony. W artykule używam również innych skrótów: C = F. Cooper, *Conflict and Connection. Rethinking African History*, „The American Historical Review” 1994, t. 99, nr 5; H = Hajota (właśc. H. Pajzdarska), *Król Moka*, w: *Upominek. Książka zbiorowa na cześć Elizy Orzeszkowej (1866-1891)*, G. Gebethner i Spółka, B.R. Rymowicz, Kraków– Petersburg 1893; HA = Hajota, *Dla zabicia czasu*, w: *Tejże, Z dalekich lądów. Opowiadania*, Iskry, Warszawa 1954. Wszystkie tłumaczenia z języka angielskiego, o ile nie zaznaczono inaczej, są mojego autorstwa.
- 3 Gazety europejskie, w tym również polskojęzyczne, na bieżąco przekazywały informacje o wydarzeniach w koloniach. Niektóre z nich, jak druga wojna burska czy powstanie bokserów, stały się wydarzeniami medialnymi na globalną skalę. Por. KK, s. 175.
- 4 P. Oziębło, *Hajota, Rogoziński i „Fanny Po ladies”, czyli krótki szkic na temat związku pomiędzy demografią, prostytucją i obyczajowością na Fernando Poo u schyłku XIX wieku*, w: *Afryka między*

Kolejny etap, który posiada już bogatą literaturę przedmiotu⁵, obejmuje czas do wybuchu drugiej wojny światowej. Wiąże się zarówno z działaniami Polskiej Ligi Kolonialnej prowadzonymi w celu uzyskania dla nowo powstałego państwa posiadłości zamorskich, jak i z oficjalną polityką populacyjną i kulturową prowadzoną na wschodnich rubieżach, które zamieszkiwali Ukraińcy oraz Białorusini. To czas kolonializmu oficjalnego i szeregu związanych z nim praktyk kulturowych. Rojenia o polskich terytoriach na innych kontynentach ostatecznie pogrzebały druga wojna światowa, zatrzaśnięta żelazna kurtyna oraz postępująca zależność od Związku Sowieckiego. W okresie Polski Ludowej polscy komuniści, analogicznie do rządzących w innych „demoludach” i zgodnie z leninowskim internacjonalizmem, deklarowali pełne poparcie dla krajów rozwijających się i ruchów antykolonialnych przeciwstawianych zachodniemu kapitalizmowi ufundowanemu na wyzysku peryferii. W konsekwencji na całym terenie Europy Środkowo-Wschodniej wykształciła się specyficzna odmiana idei „rasowej” niewinności, związana z brakiem kolonialnego dziedzictwa oraz aktualnym zaangażowaniem w dekolonizację. W rzeczywistości jednak przesłaniała ona rasistowskie praktyki lokalne (antysemityzm, romofobia) i pragnienie „nowego porządku światowego”, opartego na podporządkowaniu państw Trzeciego Świata radzieckiej hegemonii⁶. Poza tym w kulturze popularnej PRL-u wciąż występowały zabarwione ksenofobicznie, czy wręcz rasistowsko, reprezentacje literackie i wizualne (np. obecność *Murzynka Bambo* w podręcznikach szkolnych, kulturowe stereotypy na kartach „Przygód Tomka” Alfreda Szklarskiego, *blackface* w filmach komediowych⁷).

tradycją a współczesnością, t. 2: *Wybrane przykłady kontynuacji i zmian w języku, stylu życia, sztuce i religii*, red. J. Różański, H. Rubinkowska-Anioł, Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Warszawa 2013, s. 115-116.

- 5 Np. M.A. Kowalski, *Dyskurs kolonialny w Drugiej Rzeczypospolitej*, DiG, Warszawa 2010; P. Puchalski, *Poland in a Colonial World Order. Adjustments and Aspirations, 1918-1939*, Routledge, London 2022. Zob. też D. Wojda, *Polska Szeherazada. Swoje i obce z perspektywy postkolonialnej*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2015; Ł. Zaremba, *Słowiński „blackface”*. Z archiwum wizualnego kompleksu kolonialnego międzywojnia, „Konteksty” 2022, nr 3.
- 6 Zob. J. Mark, P. Betts i in., *Socialism Goes Global. The Soviet Union and Eastern Europe in the Age of Decolonisation*, Oxford University Press, New York 2022, s. 221 i n.
- 7 Jak chociażby w obu częściach *Vabanku* Juliusza Machulskiego, a później w serialu *Alternatywy 4* Stanisława Barei. W drugim z nich pojawia się postać doktoranta z Harvardu, Afroamerykanina Abrahama Lincolna, nazywanego przez inne postaci „Negatywem”, który popełnia szereg gaf wynikających z niezrozumienia miejscowej specyfiki. Z kolei jego naiwność, stanowiąca nie-

1. Biali, czarni i kakao

Analiza tekstów podejmujących problematykę uwikłania jednostek, grup społecznych oraz całych narodów w zachodnią ekspansję obfituje w wiele niebezpieczeństw. Jednym z nich jest odczytywanie z nich „uogólnionej «kolonialności», wynikającej z abstrahowania tego, co działo się w koloniach, od lokalnych kontekstów oraz sprzecznych i konfliktowych procesów globalnych” (C, s. 1527). Taka definicja nie tylko implikuje konieczność dopasowania istniejących narzędzi teoretycznych do wyjątkowości danego miejsca, ale również zmusza do wyjścia poza samą reprezentację w poszukiwaniu danych z różnych obszarów wiedzy, które umożliwiłyby sprawdzenie jej wiarygodności. W konsekwencji skłania również do zadawania pytań o wystarczalność istniejącego słownika pojęć i terminologii, która weszła do naukowej *praxis*.

Przede wszystkim, jak pisze Frederick Cooper, „Nie jest jasne, co Afrykanie myśleli o symbolicznej strukturze władzy kolonialnej i wpisanej w nią tożsamości” (C, s. 1527). Poza tym mieszkańcy tego kontynentu nierzadko wykorzystywali przyswojone elementy kultury zachodniej do własnych celów stojących w sprzeczności z ich pierwotnym zastosowaniem (tamże). Dlatego badacz podkreśla konieczność zastąpienia rozważań nad opozycją „ja” – „inny” do badań nad formami bricolage’u, za pomocą których mieszkańcy Afryki łączyli symbole, praktyki, tradycje i wierzenia pochodzące z różnych porządków (C, s. 1528). Co więcej, złożone sieci interakcji zachodzących między tubylcami i Europejczykami dowodzą również, że rdzenni mieszkańcy kontynentu byli często pełnoprawnymi, posiadającymi sprawczość uczestnikami, a nie biernym przedmiotem cudzej aktywności, działając na rzecz wspólnoty, z którą się utożsamiali, albo walcząc o poprawę własnego losu: prawo do autonomii czy lepszy status materialny (C, s. 1521).

By zrozumieć te mechanizmy, trzeba rozpatrzyć szereg heterogenicznych czynników, takich jak reguły, zgodnie z którymi koegzystowały w określonym miejscu tubylcze oraz kolonialne struktury władzy, właściwa danemu obszarowi historia eksploatacji zasobów i agrokultury czy specyfika procesów globalnych związanych z ekspansją kapitalizmu, którą w XIX wieku wydatnie przyspieszyły nowoczesne środki transportu: kolej żelazna oraz parowce. Podróżujący nimi do Afryki czy Azji Europejczycy często zresztą nie byli ani urzędnikami, ani wojskowymi wysłanymi tam przez metropolię, ale ponadimperialnymi przedstawicielami różnych grup zawodowych

zbywalny składnik rasistowskiego wyobrażenia osoby o czarnym kolorze skóry, jest wykorzystywana przez cynicznego gospodarza budynku.

(inżynierowie, eksperci, duchowieństwo)⁸. Nie zawsze również, co dotyczyło przede wszystkim misjonarzy, zgadzali się oni z oficjalną polityką wobec ludności tubylczej⁹.

W 1893 roku Helena Pajzderska alias Hajota publikuje opowiadanie pod tytułem *Dla zabicia czasu* – jeden z pierwszych, obok *Zaidy* Marii Teresy Ledóchowskiej oraz *Reginy* Aleksandra Świętochowskiego, polskich utworów beletrystycznych poświęconych Afryce¹⁰. Jest ono jednym z efektów jej podróży z mężem, Szolcem-Rogozińskim, do Afryki, w tym na Fernando Poo – wyspę stanowiącą posiadłość podupadłej gospodarczo i politycznie Hiszpanii, która, nieco później, pod koniec stulecia utraciła Kubę i Filipiny, ulegając całkowitej marginalizacji na mapie porządku światowego. Kilka lat temu utwór został przeanalizowany przez Aleksandrę Kijak oraz Idę Jahnke¹¹, niektóre wątki jednak badaczki pominęły całkowicie lub poświęciły im tylko częściową uwagę. Są nimi chociażby dwa istotne problemy: po pierwsze, świat przedstawiony jako rzeczywistość przeniknięta żywiołem nagiej przemocy; po drugie, ukazana w utworze patologiczność rodziny dwojga ciemnoskórych bohaterów – aberracja wynikająca bezpośrednio z podziałów rasowych, które brytyjcy oraz hiszpańscy kolonizatorzy ustanowili na wyspie w Zatoce Gwinejskiej. Fabuła nie jest skomplikowana: akcja tego współczesnego opowiadania rozgrywa się w mieście Santa Isabel na Fernando Poo, a tekst ma dwóch protagonistów: komendanta portu Don Cristosoma Navarra y La Paz oraz zapijaczzonego Afrykanina Amaha Hollisa. Pierwszy z nich, korzystając z pozycji białego urzędnika, dopuszcza się od długiego czasu pijackich oraz erotycznych ekscesów,

-
- 8 J.L. Hennessey, *Preacher, Trader, Soldier, Spy. Studying Transimperial Individuals through Their Occupational Roles*, w: *Integration and Collaborative Imperialism in Modern Europe. At the Margins of Empire, 1800-1950*, red. B.C. Schär, M. Toivanen, Bloomsbury, London 2024.
- 9 Na przykład katolicycy kłaretyni na Fernando Poo wspierali działania nawróconych Bubisów usiłujących zalegalizować prawo do ziemi. Zob. W.G. Clarence-Smith, *African and European Cocoa Producers on Fernando Poo, 1880s to 1910s*, „The Journal of African History” 1994, t. 35, nr 2, s. 187. Z kolei baptyści, próbując przyciągnąć wiernych, sprzeciwiali się na początku lat czterdziestych wyzyskowi afrykańskich robotników ze strony urzędników West African Company; M. Lynn, *Commerce, Christianity and the Origins of the „Creoles” of Fernando Po*, „The Journal of African History” 1984, t. 25, nr 3, s. 273.
- 10 A. Kijak, *Bajka, biznes, wegetacja. Temat afrykański Heleny Janiny Szolc-Rogozińskiej*, w: *Literatura niewyczerpana. W kręgu mniej znanych twórców polskiej literatury lat 1863-1914*, red. K. Fiołek, Universitas, Kraków 2014, s. 529, 530.
- 11 I. Jahnke, *Podróżniczką wobec Innego. Rasa w rozumieniu Marii Rakowskiej i Heleny Pajzderskiej (na przykładzie „Podróży Polki do Persji” i nowel z tomu „Z dalekich lądów”)*, „Przegląd Humanistyczny” 2018, nr 3.

drugi – pozuje na angielskiego dandysa, stanowiąc groteskowo-tragiczny przykład kolonialnej mimikry¹². Mężczyźni spotykają się przypadkiem, Amah upija się do nieprzytomności rumem dostarczonemu mu przez nudzącego się, szukającego rozrywki Hiszpana i umiera rażony apopleksją.

W tle opowieści pojawia się cała galeria iberyjskich i brytyjskich kolonizatorów oraz afrykańskich mieszkańców wyspy: od rdzennych Bubisów (Bubi) poprzez robotników z Ghany właściwej do tak zwanych Fernandinos, określanych również jako *potonegroes* – potomków „wyzwolonych ze statków niewolniczych Afrykańczyków”, których Anglicy osiedlili na Fernando Poo¹³. Podobnie jak wspólnota Krio z Sierra Leone, Agudas w Ghanie czy Ameryko-Liberyjczycy, należeli oni do zamieszkujących Afrykę zachodnią społeczności „kreolskich”¹⁴. W znaczeniu przyjętym dla mieszkańców tego obszaru termin oznacza osoby o mieszanym lub rdzennym pochodzeniu etnicznym, które w różnym stopniu, na przykład poprzez przyjęcie chrześcijaństwa, używanie na co dzień języków pidżynowych (jak Pichi w przypadku Fernandinos), ubiór i styl życia, zasymilowały się z kulturą zachodnią. Narrator, posługując się rasowymi pojęciami epoki, ukazuje tę grupę tubylców jako jednostki łączące cechy psychofizyczne różnych ludów afrykańskich. Wykorzystując negatywną mitologię rasowego „mieszkańca”, przypisuje im także biologiczną degenerację¹⁵ oraz oderwanie od macierzystego środowiska:

Zrodzeni na obcej ziemi, z pokrzyżowanych ras, nie przynieśli w swej krwi zmieszanej pierwiastków zastosowanych do warunków, w jakich im

12 Por. H. Bhabha, *Mimikra i ludzie. O dwuznaczności dyskursu kolonialnego*, w: tegoż, *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010. W tym miejscu należy również odnotować zastrzeżenia Coopera: „Nawet tak subtelny i interrelacyjny argument, jak ujęcie mimikry stworzone przez Homi Bhabhę, w której skolonizowana osoba zachowująca się jak «biała, ale niezupełnie», destabilizowała pogląd kolonizatora na granice i kontrolę, opiera się na oderwaniu opozycji kolonizator/skolonizowany od wszystkiego, co mogłoby być przedmiotem, z wyjątkiem ich wzajemnej konfrontacji” (C, s. 1527).

13 P. Oziębło, *Hajota, Rogoziński i „Fanny Po ladies”*, s. 121.

14 Termin „Kreole” w odniesieniu do zeuropeizowanych Afrykanów zaczął być używany dopiero pod koniec XIX w. Wcześniej był stosowany tylko jako określenie ludzi białych urodzonych w koloniach, a zatem w tym samym znaczeniu, w którym występował w Ameryce Łacińskiej. Zob. M. Lynn, *Commerce, Christianity and the Origins of the „Creoles” of Fernando Po*, s. 257-258.

15 Zob. np. J.M. Coetzee, *Białe pisarstwo. O literackiej kulturze Afryki Południowej*, przeł. D. Żukowski, Znak, Kraków 2009. W południowych stanach USA zakaz krzyżowania się ras wiązał się z tzw. *one-drop rule*.

żyć przeznaczono. Są wąтли, ociężali, mają smutne dzieciństwo, posępną młodość i ohydny, przedwczesną starość. Typy ich to mozaika akryjsko-kalabarsko-krumańsko-sierraleońskich rysów zlewających się w wyraz bezmyślnego jakoby zdumienia nad tym niespodziewanym spotkaniem w jednej twarzy.

Spaczona cywilizacja kazała im wyprzeć się przyrodzonych dzieciom natury zajęć. Potonegr wstydzi się pływać, strzelać, piąć się po drzewach. W kolorowym dżentelmenie z Fernando Poo burzy się wszystka bawarka płynąca w jego żyłach, gdy kto przypadkiem ośmieli się w nim widzieć Murzyna. W rzeczywistości uważają się oni za białych, którzy się tylko przez omyłkę czarnymi urodzili [HA, s. 59-60].

„Spaczona cywilizacja” wiąże się z uwewnętrznieniem przez wyzwolenców postaw i zachowań uznawanych za typowo brytyjskie. W konsekwencji przestali się oni uważać za osoby o czarnym kolorze skóry, co zostaje ocenione bardzo negatywnie. Spostrzeżenia pisarki pokrywają się z uwagami jej męża, którego zdaniem Fernandinos „zachowują zwyczaje przeważnie angielskie, częstokroć sparodiowane, a zawsze prawie nacechowane brakiem zamiłowania do czystości i ścisłości”¹⁶. Paternalistyczna arogancja przejawiająca się w kolejnych zdaniach relacji posiada na kartach opowiadania odpowiednik w postaci określeń dotyczących biologicznego i moralnego upadku grupy reprezentowanej przez Amaha, który, pomimo czarnej skóry, nosi laseczkę i cylinder oraz stara się przestrzegać powierzchownie rozumianego kodeksu dżentelmena. Narrator winą za ten stan rzeczy nie obarcza Afrykanów, odpowiedzialni zań są jedynie biali przybysze, przy pierwszym oglądzie więc utwór jako całość wydaje się surową krytyką brytyjskiego oraz hiszpańskiego kolonializmu. Także w innych utworach Hajota negatywnie ocenia formy europejskiej obecności w Afryce. W istocie jednak tekst zawiera pewne implikacje, które ten obraz komplikują, decydując finalnie o ambiwalentnej wymowie całości. Niejednoznaczny charakter tych reprezentacji częściowo objaśnia koncept „peryferyjnej białości”¹⁷ reprezentowanej przez

16 S. Szolc-Rogoziński, *Wyprawa S.S. Rogozińskiego. Żegluga wzdłuż brzegów Zachodniej Afryki na lugrze „Łucya-Małgorzata” 1882-1883*, Nakładem księgarni A. Gruszeckiego, Warszawa 1886, s. 230-231.

17 Dyskusja na temat pojęcia, tocząca się wśród badaczy z Europy Środkowo-Wschodniej, została ostatnio podsumowana w artykułach Ivana Kalmara i Kasi Narkowicz zawierających także podstawową literaturę przedmiotu. Zob. I. Kalmar, *Race, Racialisation, and the East of the European Union. An Introduction*, „Journal of Ethnic and Migration Studies” 2023, t. 49, nr 6; K. Narkowicz,

Rogozińskich. Z jednej strony, jako mieszkańcy Europy Środkowo-Wschodniej, poprzez przyswojenie sobie zachodniej wiedzy, w tym także teorii rasowych, fantazmatycznie zbliżali się oni do upragnionego wzorca (czymże innym był pozytywizm, jak nie próbą modernizacji społeczeństwa na wzór Anglii czy Francji?), z drugiej zaś – jako Polacy byli narażeni na stereotypowe oceny ze strony przedstawicieli Zachodu. W wieku XIX mieszkańców ziem polskich często przedstawiano bowiem jako „gorszych” Europejczyków, a nawet w skrajnych wypadkach konceptualizowano na wzór Indian czy Afrykanów¹⁸, co przybrało szczególnie intensywny charakter w propagandzie Prus, a później bismarckowskich Niemiec.

Wracając jednak do samego opowiadania, warto chociażby wskazać, że opis Kreolów sugeruje obszar praktyk właściwych „dzieciom natury”, które potonegrowie, oddalwszy się od swojej pierwotnej dzikości, całkowicie utracili. Ironiczne sformułowanie „bawarka” („krew zmieszana”) odsyła natomiast do rzekomego koloru ich krwi, stanowiącej zgodnie ze światopoglądem epoki najistotniejszy płyn ustrojowy w procesie dziedziczenia. Fraza zawiera presupozycję, zgodnie z którą krzyżowanie ras – a pojęcie to narrator rozumie bardzo szeroko, ponieważ utożsamia je nawet z „plemionami” czy „ludami”¹⁹

White Enough, Not White Enough. Racism and Racialisation among Poles in the UK, „Journal of Ethnic and Migration Studies” 2023, t. 49, nr 6. W rozprawach tych pojawia się także określenie „półperyferyjna białość”, jednak dotyczy ono wyłącznie czasów współczesnych, w których Europa Środkowo-Wschodnia pełni rolę pośrednią między zachodnim rdzeniem i globalnym Południem jako peryferiami.

- 18 Figurę Polaków jako Indian przenalizowała Izabela Surynt (*Badania postkolonialne a „Drugi Świat”. Niemieckie konstrukcje narodo-kolonialne XIX wieku*, „Teksty Drugie” 2007, nr 4). Z kolei, jak wykazała Kristin Kopp, niemiecka *Ostmarkenroman* przypisywała Polakom te same atrybuty, które w utworach o tematyce afrykańskiej przyporządkowywano rdzennym mieszkańcom tego kontynentu. K. Kopp, *The Black Pole and Racialized Space in German Inner Colonial Literature*, w: tejże, *Germany’s Wild East. Constructing Poland as Colonial Space*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2012. O analogiach pomiędzy praktykami wdrażanymi przez Niemców w koloniach i na wschodnich rubieżach państwa pisała również Lenny A. Ureña Valerio. Zob. L.A. Ureña Valerio, *Colonial Fantasies, Imperial Realities. Race Science and the Making of Polishness on the Fringes of the German Empire, 1840-1920*, Ohio University Press, Athens 2019. Sam Szolc-Rogoziński nie widział żadnej różnicy między polityką Bismarcka w Europie, szczególnie zaś germanizacją na ziemiach polskich, i działaniami Niemców w Kamerunie, dlatego zabiegał o protektorat angielski na uzyskanym przez siebie terytorium. Zob. S. Szolc-Rogoziński, *Pod równikiem. Odczyty S.S. Rogozińskiego wypowiedziane w Sali Radnej miasta Krakowa*, „Czas”, Kraków 1886, s. 124-125.
- 19 Deskrypcja nie wspomina o udziale kolonizatorów w biologicznym procesie wyłaniania się tej odrębnej grupy.

– prowadzi do negatywnych skutków: powstania istot hybrydycznych, które są bezużyteczne, obciążone biologiczną szkodą oraz stanowią problem dla porządku władzy w koloniach. W tym zakresie stanowisko narratora pokrywa się z opinią komendanta portu, który pozbawiwszy Amaha jego dandyśowskich atrybutów, mówi:

Gdyby ci jeszcze zdjąć te obrzydliwe i śmieszne łachmany i ubrać w porządną madras, jak Bóg Murzynowi chodzić przykazał, byłbyś przynajmniej do człowieka podobny; obecnie zaś wprawiasz każdego w kłopot, do jakiego gatunku istot mięsożernych ma cię zaliczyć [HA, s. 62]²⁰.

W *Dla zabicia czasu* ofiarą bezkarnej przemocy może paść każdy z Afrykanów, status administracyjny potonegrów różnił się jednak od położenia innych grup ludności. Kreole bowiem ze względu na stopień asymilacji podważali binarną opozycję „postępu” i „prymitywizmu”, która uzasadniając konieczność misji cywilizacyjnej, oficjalnie definiowała stosunki między Europejczykami i Afrykanami w okresie hiszpańskich rządów nad wyspą²¹. Jak przekonuje Enrique Okenve Martínez, określanie tej różnicy bardziej w kategoriach kultury niż biologii wynikało z tego, że mieszkańcy Półwyspu Iberyjskiego byli świadomi własnej „nieczystości” biologicznej ze względu na historyczne związki z północną Afryką. Przypominały im o tym także typologie rasowe tworzone w obrębie dziewiętnastowiecznych mocarstw: na przykład Arthur de Gobineau spopularyzował ideę, zgodnie z którą ludy Europy Południowej i Wschodniej są wyłącznie „zdegenerowanymi wersjami idealnej rasy aryjskiej”²². W koloniach jednak argumenty kulturalistyczne spotykały się z praktykami wynikającymi z przeświadczenia o dominacji biologicznej, a epitety pod adresem tubylców dotyczące ich rzekomo niższego stopnia rozwoju były nie mniej obraźliwe i deprymujące niż obelgi oparte wyłącznie

20 Według Jahnke „Pajzderska nie posługuje się dyskursem antropologicznym, widzi w ludziach wspólnotę doświadczenia ponad podziałami rasowymi i różnicami fizjologicznymi”; I. Jahnke, *Podróżniczki wobec Innego*, s. 106. Ze zdaniem tym, co pokazuję poniżej, trudno się zgodzić.

21 E.O. Martínez, *They Were There to Rule. Culture, Race, and Domination in Spanish Equatorial Guinea, 1898-1963*, „Afro-Hispanic Review” 2016, t. 35, nr 1, s. 49. W opowiadaniu Hajoty hiszpański dyskurs misji cywilizacyjnej zostaje sparodiowany (zob. HA, s. 49). Jednocześnie na kartach *Króla Moki* pisarka dość krytycznie wypowiada się na temat nieprzyjęcia przez Bubisów dobrodziejstw oferowanych przez Zachód (zob. poniżej).

22 E.O. Martínez, *They Were There to Rule*, s. 40. Zob. również tamże, s. 41.

na kryterium rasowym²³. Kolor skóry pełnił tam zresztą rolę symbolu wyznaczającego miejsce na drabinie społecznej – biali zawsze jawili się Afrykanom jako wydający rozkazy, pracujący umysłowo, a nie fizycznie, i często stosujący przemoc oraz nadużywający władzy²⁴.

Nie ulega wątpliwości, że obfitująca w efekty melodramatyczne i podporządkowana tezie reprezentacja przedstawia zafałszowany obraz wspólnoty kreolskiej na Fernando Poo. Przede wszystkim, wbrew opinii Hajoty, potonegrowie, za których metonimię można uznać zdegenerowanego Amaha, nie stanowili „słabej” biologicznie, a przez to skazanej na wegetację grupy mieszkańców wyspy. Zgodnie z ustaleniami historyków było wręcz przeciwnie: związani z największymi miejscowościami, przede wszystkim zaś z Clarence (później Santa Isabel), wchodzili w skład lokalnej klasy średniej i wyższej, a w okresie boomu kakaowego stali się istotną siłą dynamizującą rozwój upraw i sprzedaży produktu najpierw na rynek brytyjski, a później hiszpański²⁵. Martin Lynn, badający genealogię kreolskiej wspólnoty w Clarence, wyróżnia w jej wczesnej historii kilka znaczących momentów. Były nimi: przybycie na wyspę robotników z Sierra Leone (tzw. Original Settlers) oraz statków z wyzwolencami, pochodzącymi z różnych plemion Afryki kontynentalnej; eksploatacja przybyszów przy budowie miasta oraz wyrębie lasów przez Anglików; strajki i protesty mieszkańców, które, choć nieskuteczne, scałiły społeczność; rozwój miasta jako ważnego portu związanego z handlem olejem palmowym²⁶. Charakter przełomowy miały jednak dwa procesy: po pierwsze, pośrednictwo Fernandinos między wytwarzającymi olej i zamieszkującymi środkowy obszar wyspy Bubisami oraz kontrahentami europejskimi, co doprowadziło do powstania grupy wpływowych, niekiedy bardzo zamożnych handlowców o afrykańskich korzeniach oraz zachodnim stylu życia, których fortuny powiększyły się jeszcze bardziej w trakcie boomu kakaowego; po drugie, działalność misjonarzy z The Baptist Missionary, zgodnie z naukami których:

Zbawienie wymagało całkowitej zmiany życia, nawrócony miał się stać „czarnym wiktorianinem”. Nieprzestrzeganie szabatu [obowiązującego

23 Tamże, s. 46.

24 Por. tamże, s. 48.

25 W.G. Clarence-Smith, *African and European Cocoa Producers*, s. 184.

26 M. Lynn, *Commerce, Christianity and the Origins of the „Creoles” of Fernando Po*, s. 260 i n.

w baptyzmie – W.F.), „konkubinat”, poligamia i „rozpusta” [...] spotkały się z potępieniem, podobnie było z grą na bębnach, tańcem, a nawet strzelaniem na pogrzebach. Te rdzenne praktyki, tak jak zwyczaje dotyczące ubioru i ozdób, należało zmienić, narzucając w ich miejsce europejskie zachowania kulturowe²⁷.

Praktykowanie wiary oraz europejski styl życia stopniowo stawały się symboliczną dystynkcją, pozwalającą odróżnić wyemancypowanych Ferdinandos od najemnej siły roboczej pochodzącej z Afryki kontynentalnej oraz w większości „dzikich” Bubisów. Po zajęciu wyspy przez Hiszpanów angielscy misjonarze zostali wydalen i przenieśli się do Kamerunu²⁸, jednak proces budowania tożsamości grupowej Kreolów był już wówczas zakończony.

Bubisi, określani w odautorskim przypisie jako „autochtoni wyspy” oraz „jedna z najnędrniejszych i najbardziej upośledzonych odmian murzyńskich” (HA, s. 44), na kartach opowiadania pojawiają się w postaci dwóch pijanych, wpółnagich tubylców. Przez większość XIX wieku unikali oni kontaktu z Europejczykami oraz innymi grupami etnicznymi zamieszkującymi wyspę, ponieważ często we wcześniejszych okresach padali ofiarą handlarzy niewolników, a później byli regularnie napadani przez „mieszkańców Santa Isabel”²⁹ i Krumanów, czyli „wędrowniczych najemnych robotników” z zachodnioafrykańskich plemion Kru³⁰ pracujących na plantacjach tytoniu i kakaowców. Iberyjscy kolonizatorzy utrzymywali wówczas kontrolę jedynie na wybrzeżu, nie opanowawszy wnętrza wyspy. Poszczególne klany oraz wioski tubylców walczyły poza tym między sobą o dominację nad terytorium, ale w ostatnich dekadach stulecia populacja rdzennych mieszkańców interioru uznała supremację króla (*mochucu*) Mőókaty (Moki) z regionu Riabba stanowiącego centrum ich życia religijnego. Władca ten, rządzący co najmniej od początku lat siedemdziesiątych, sprawował nad Bubisami władzę absolutną gwarantowaną przez ustanowione zasady oraz potęgę stowarzyszenia *lujúa*, złożonego z elitarnych oddziałów wojowników, którzy egzekwowali prawo i pobierali haracze. Otaczająca go atmosfera tajemnicy oraz niedostępność

27 Tamże, s. 275.

28 I. Sundiata, *Equatorial Guinea. Colonialism, State Terror and the Search for Stability*, Westview Press, Boulder, San Francisco–Oxford 1990, s. 25-26. Pisał też o tym Szolc-Rogoziński (*Wyprawa S.S. Rogozińskiego*, s. 250).

29 P. Oziębło, *Hajota, Rogoziński i „Fanny Po ladies”*, s. 121.

30 Tamże.

zaowocowały w pierwszych latach jego panowania legendami, że nigdy nie spożył żadnego zachodniego produktu oraz że umrze, kiedy zobaczy Euro-pejczyka. W rzeczywistości władca utrzymywał kontakty z białymi, choć jego pierwsze spotkanie z nimi nastąpiło dopiero w 1887 roku, a misja katolicka w dolinie Moka powstała w 1896 roku, na trzy lata przed śmiercią króla. Nie ulega zatem wątpliwości, że jego wieloletnie panowanie znacznie spowolniło procesy kolonizacji tak w wersji administracyjno-militarnej, jak ewangelizacyjnej³¹.

W tym samym roku, kiedy Hajota wydała pierwszą serię *Z dalekich lądów*, w Krakowie ukazał się *Upominek* hołd pisarzy oraz naukowców dla Elizy Orzeszkowej z okazji dwudziestopięciolecia pracy twórczej. Znalazł się w niej, między innymi, krótki szkic żony Rogozińskiego pod tytułem *Król Moka*. Utwór ten jest o tyle ważny, o ile szczegółowo opisuje wrażenie, jakie na Polce wywarli rdzenni mieszkańcy wyspy, wspomniani w *Dla zabicia czasu* jedynie marginalnie. Zdaniem pisarki Bubisi są najbardziej prozaicznymi, „najpotulniejszymi i najleniwszymi” spośród rdzennych Afrykanów (H, s. 229). W pełni wpisują się również w pojęcie „dzikości”, ponieważ ich tryb życia niczym nie różni się od egzystencji ich przodków. Z kolei jedno z następnych zdań sugeruje, że zamiast wartości etycznych oferowanych w przekonaniu autorki przez cywilizację europejską przejęli z niej rzeczy bezwartościowe czy wręcz szkodliwe, jak paciorki, tanie tkaniny oraz zamiłowanie do alkoholu i tytoniu. Hajota przypisuje ten fakt ich „nieprzepartemu wstrętowi do wszelkiego postępu” oraz zamiłowaniu do beczynności, co determinują „ograniczone potrzeby”, „bardzo słabo rozwinięta inteligencja” oraz „ślamazarny temperament” (H, s. 230). Ten obraz rdzennej ludności częściowo służy celom retorycznym: przeciwstawieniu oświeconego władcy niezróżnicowanej masie „istot nieoświeconych, u których instynkta zastępują miejsce uczuć, a zaspokojenie najpierwotniejszych fizycznych potrzeb starczy za wszelkie ideały”, społeczności bez zasad żyjącej w świecie „poziomym” i „tęnym” (H, s. 232). Opozycja wpisuje się w poetykę książki zadedykowanej rzecznicze progresywizmu, za którą w odczuciu jej autorów uchodziła Orzeszkowa, o czym świadczą również zawarte w publikacji teksty. Moka natomiast w pewnym sensie nieświadomy praktyk idei pozytywnych

31 We fragmencie opisującym okoliczności objęcia przez niego władzy i jego rządu parafrazuję sformułowania Nurii Fernández Moreno z artykułu *Bubi Government at the End of the 19th Century. Resistance to the Colonial Policy of Evangelization on the Island of Bioko, Equatorial Guinea*, („Nordic Journal of African Studies” 2022, t. 22, nr 1-2, s. 31 i n.).

w odmiennym kontekście kulturowym. W tym momencie jednak nie chodzi o wizję króla, skonstruowaną na podstawie dostępnych wówczas dokumentów oraz legend i uprawdopodobnioną poprzez wprowadzenie do opowieści relacji George'a Scotta – „ucywilizowanego Bubisa” (H, s. 231). Istotniejszy jest bowiem obraz ludu, nad którym Mōókáta sprawuje władzę. Rdzenni mieszkańcy są prymitywnymi, ograniczonymi mentalnie, niezdolnymi do pracy, zakłamanymi i skłonni do złodziejstwa „dziećmi natury” (sic!), a strukturę ich amorficznym wspólnotom nadały dopiero rządy króla, który wprowadził precyzyjne i surowo egzekwowane zasady prawa. Niewyrażone wprost założenia tekstu oraz charakteryzujące Afrykanów określenia wskazują na inspirację popularną opozycją „pierwotności” i „cywilizacji”, mniej lub bardziej szczegółowo odtwarzającą główne wątki dziewiętnastowiecznej antropologii³² i, jak napisano powyżej, stanowiącą konstytutywny składnik hiszpańskiej retoryki kolonialnej.

Zdziwienie Hajoty budzą również ograniczone „ideały i potrzeby” tubylców, niewykraczające ponad poziom zapewniający czysto biologiczną egzystencję oraz uniemożliwiający ich pracę przy uprawie kakaowców. Wnioskom tym przeczą jednak ustalenia Clarence'a-Smitha, według którego część Bubiśów, szczególnie grupa nowo nawróconych chrześcijan posiadających własne działki z uprawami, odegrała istotną rolę w gospodarce wyspy, dostarczając produkt gorszy jakościowo niż biali i kreolscy hodowcy, ale za to atrakcyjniejszy cenowo, co pozwoliło europejskim producentom zdywersyfikować ofertę komercyjną³³. Zabór ich ziem oraz (w zasadzie nieudana) przymusowa rekrutacja do pracy na plantacjach należących do Kreolów oraz Hiszpanów nie były natomiast tak dotkliwe, aby całkowicie zahamować uczestnictwo tubylców w boomie kakaowym. W efekcie na wyspie funkcjonowała swoista trójelementowa równowaga między plantatorami o różnym pochodzeniu etnicznym³⁴.

2. Zabijanie tubylca

Ukazane w tekście formy przemocy stosują nie tylko biali, ale też Afrykanie wobec innych Afrykanów. Przez reprezentację przebiegają różne hierarchie

32 A. Kuper, *Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego. Transformacje mitu*, przeł. T. Sieczkowski, A. Dąbrowska, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009.

33 W.G. Clarence-Smith, *African and European Cocoa Producers*, s. 181-182, 185.

34 Tamże, s. 198, 199.

prestżu, które sprawiają, że staje się ona nieustającym teatrem ponizania. Z logiki tej są wyłączeni jedynie biali, którzy, choć ze sobą nierzadko skłócenii, w konfrontacji z rdzennymi mieszkańcami sprzymierzają się ze sobą. W tej rzeczywistości śmierć jawi się jako nieustanna wisząca nad postaciami groźba. Nie wszyscy jednak mają równy dostęp do możliwości jej zadania. Regulują ją bowiem hierarchie władzy przecinające się z podziałami etnicznymi: don Cristosomo widzianych na ulicy Bubisów określa mianem „koczkodanów”, wyrażając jednocześnie pragnienie eksterminacji całego ludu, o ile dysponowałby odpowiednią władzą. Jego aktualna pozycja pozwala mu natomiast nie tyle bezpośrednio zabić, ile doprowadzić do zgonu Amaha i nie ponieść za to żadnych konsekwencji. Żona potonegra, Mulatka Lilli, która wcześniej miała białych wpływowych kochanków, czuje się bezkarna i regularnie katuje batem czarną niewolnicę. Pewnego dnia bije ją tak, że służąca umiera. Winą za wyrok na kobiecie Amah obarcza jedynie ich wspólnego osobistego wroga – nowego gubernatora. Oznacza to, że Afrykanin uważa postępowanie żony, w tym nieudaną próbę otrucia przeciwnika, za słuszne.

By dokonać aktu przemocy, często animizuje się wroga, co dotyczy wspomnianej wypowiedzi don Cristosoma o Bubisach. Podobnymi inwektywami Hiszpan obrzuca czarnego służącego, a ten, niejako wcielając się w swojego pana, z lubością je powtarza, kiedy zrzuca nieprzytomnego Amaha ze schodów. W ten sposób ujawnia się sugerowane przez tekst znaczenie władzy kolonialnej, opierającej się na wzajemnej pogardzie i wykorzystywaniu lokalnych antagonizmów. W uprawianej przez Europejczyków „polityce wrogości” najistotniejszą rolę pełnią właśnie podziały rasowe i kulturowe różnice, którym nadano status naturalnych. Zdaniem Achillego Mbembego

bardziej niż w przypadku myślenia klasowego (ideologii, według której historia to ekonomiczna walka klas) rasa była odwiecznym cieniem zachodniej myśli i praktyki, szczególnie kiedy chodziło o wyobrażenie sobie nieludzkiego charakteru innych, obcych ludzi i sprawowania nad nimi władzy³⁵.

35 A. Mbembe, *Nekropolityka*, przeł. K. Bojarska, w: tegoż, *Polityka wrogości. Nekropolityka*, przeł. U. Kropiwek, K. Bojarska. *Karakter*, Kraków 2018, s. 216. W zasadzie można polemizować jedynie z określeniem „odwieczny”, ponieważ rasizm jako spójny światopogląd miał charakter *stricte* nowoczesny, zyskując w XVIII i XIX wieku uzasadnienie naukowe i sankcję polityczną. Dotyczy to zarówno europejskiego antysemityzmu, jak i rasizmu kolonialnego, który wiązał się z historią odkryć, podboju i eksploatacji krain pozamorskich. W obu przypadkach doprowadził on do ustanowienia biopolitycznej zasady suwerenności, która oznacza „zdolność lokowania

Don Cristosomo *de iure* nie jest odpowiedzialny za zgon Amaha. Nikogo zresztą nie interesuje przebieg wydarzeń mających miejsce w domu Hiszpana. Jego wina ma za to charakter etyczny: Europejczyk bawi się życiem i słabościami ludzi, których uważa za gorszych od siebie, a sankcjonuje to obowiązujący na wyspie system społeczny. Zgodnie z jego zasadami tubylcy to *homines sacri* w sensie nadanym terminowi przez Giorgia Agambena: może ich zabić bezkarnie każdy, kto posiada dostęp do (suwerennej) władzy³⁶. Całkowite uprzedmiotowienie tubylca w hiszpańskim reżimie kolonialnym obowiązującym na wyspie³⁷ przywołują sceny finałowe opowiadania: Fernandino zamienia się w porzucony przez wszystkich, leżący obok śmietnika korpus, stopniowo pożerany przez olbrzymie mrówki³⁸.

Przechodząc do drugiego problemu, przyjmując znaczenie pojęcia „rodziny” jako elementarnej komórki społecznej, wciąż w znacznym stopniu pozostająca „główną instytucją wychowawczą ludzkości”³⁹. Przynajmniej w ujęciu idealnym powinna ona również zapewniać poczucie materialnego i psychicznego bezpieczeństwa wszystkim członkom, a dzieciom w szczególności. W tym sensie rodzina Amaha jest głęboko dysfunkcyjna, a narracja winą za ten stan rzeczy obarcza białych kolonizatorów. Przede wszystkim słynąca z urody Mulatka Lilli zostaje opisana jako bohaterka, która angażowała się w młodości wyłącznie w związki z białymi mężczyznami. Analogiczna problematyka pojawia się także we wcześniejszych od utworu pisarki tekstach Sygurda Wiśniowskiego: w powieści *Dzieci królowej Oceanii* oraz w opowiadaniu *Czarna czy biała* z przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XIX wieku. Niewykluczone, że Hajota znała te teksty i je twórczo wykorzystwała, opracowując jeden z wątków *Dla zabicia czasu*. Nie jest to jednak zbyt istotne, praktyka przepisywania z innych utworów była bowiem w literaturze dziewiętnastowiecznej powszechna. Najważniejszy pozostaje fakt, że wszystkie

mas ludzkich na skraju czy też poza obrębem życia”, umożliwiającą korzystanie „z prawa do zabijania”; A. Mbembe, *Polityka wrogości*, przeł. U. Kropiwiec, w: tegoż, *Polityka wrogości. Nekropolityka*, s. 62.

36 G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 116 i n.

37 Zob. E.O. Martínez, *They Were There to Rule*, s. 48-49.

38 Naturalizm opisu wzmagą efekt perswazyjny utworu, krytycznego wobec władzy białych na terenie Afryki.

39 B. Malinowski, *Seks i stłumienie w społeczności dzikich oraz inne studia o płci, rodzinie i stosunkach pokrewieństwa*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 6, przeł. B. Golda i in., PWN, Warszawa 1987, s. 327.

trzy teksty przedstawiają identyczne zjawisko: to, że hierarchie wprowadzone przez kolonializm zaszczyliły w tubylczych kobietach głęboki kompleks niższości. W konsekwencji relacja seksualna z białym stała się dla nich nie tylko symboliczną nobilitacją, ale również, poprzez spółdzone z europejskimi kochankami potomstwo, możliwością ucieczki przed rzekomą gorszą częścią własnego „ja”: piętnem kobiety „kolorowej”⁴⁰. Istotna była również gratyfikacja materialna. Teksty z epoki, w tym inne utwory Hajoty oraz *Travels in West Africa* Mary Kingsley, podkreślają, że na Fernando Poo rozkwitały prostytucja lub różne formy konkubinatu między białymi i Afrykankami⁴¹. Z jednej strony sytuacja ta wynikała z nikłej liczby Europejsek, a z drugiej – z mitu Czarnej Afryki, który, za Ann McClintock, można określić pojęciem „porno tropików”⁴².

Małżeństwo dandysa-pijaka zostało zaaranżowane przez jednego z kochanków Lilli – odchodzącego ze stanowiska gubernatora. Dostojnik urzędu obojgu wesele oraz darowuje kobiecie dom, który Amah sprzedaje, kiedy kobieta przebywa na zesłaniu. Symptomatyczny wydaje się fakt, że podczas pijaństwa u komendanta portu potonegr opisuje wspaniałomyślność gubernatora i spryt żony potrafiącej wykorzystać erotyczne związki z białymi dla osiągnięcia korzyści materialnych. Tekst nie ujawnia, czy chodzi tutaj o obiektywną pochwałę „powodzenia i mądrości” kobiety, co sugeruje Paweł Oziębło⁴³, czy raczej o krytykę skolonizowanego umysłu tubylca. Mężczyzna chlubi się żoną również z innej przyczyny, osoby o mieszanym pochodzeniu rasowym stoją bowiem wyżej w hierarchii społecznej od jednostek bez domieszki krwi kolonizatorów. Stąd Afrykanin Amah jest dumny ze związku z Mulatką o bardzo jasnej karnacji. Para posiada dziecko: dwuletnią dziewczynkę. Kobieta ma również czternastoletniego syna Harry’ego ze związku z innym białym adoratorem. Chłopiec na stałe mieszka w Anglii z ojcem, kapitanem floty handlowej, i tylko czasami odwiedza Fernando Poo. Kiedy żona Hollisa i jej syn stoją nad zwłokami potonegra, towarzyszą im jedynie „mściwość, wstręt i obojętność” (HA, s. 91). Harry od zawsze czuł odrazę do ojczyzna i gardził matką, która zgodziła się wyjść za ubogiego, naznaczonego piętnem rasowej

40 F. Fanon, *Kolorowa kobieta a Biały*, w: tegoż, *Czarna skóra, białe maski*, przeł. U. Kropiwiec, Karakter, Kraków 2020.

41 Zob. P. Oziębło, *Hajota, Rogoziński i „Fanny Po ladies”*, s. 126-129.

42 Zob. A. McClintock, *Imperial Leather. Race, Gender and the Sexuality in the Colonial Contest*, Routledge, London 1995, s. 21 i n.

43 P. Oziębło, *Hajota, Rogoziński i „Fanny Po ladies”*, s. 131.

niższości męzczyznę. Sama Lilli, przekonana o swojej wyższości, całkowicie lekceważyła zapijaczonego męża, o tyle przez nią cenionego, o ile pracował i dostarczał pieniądze na utrzymanie córki. Tak oto przedstawiona przez Hajotę degradacja tubylczej rodziny nierozłącznie spleta się z problematyką władzy kolonialnej. Implikowane przez nią podziały, ucieleśnione przez jednostki podporządkowane, stały się źródłem głębokich kompleksów i nienawiści nakierowanej na własne ja. Kolonializm ukształtował również stosunki między grupami mieszkańców: rdzenni Bubisi konfrontowali się z przybyszami – potonegrami, Krumanami i zesłańcami z Kuby. Nad wszystkimi władzę absolutną sprawowali biali: najpierw Anglicy, potem Hiszpanie. W efekcie narastających między nimi konfliktów wszyscy na wyspie, jak zauważa autorka opowiadania, „się wzajem nienawidzą” (HA, s. 94).

Finalnie jednak *Dla zabicia czasu* należy uznać za tekst uwikłany w analogiczne paradoksy jak *Jądro ciemności* Josepha Conrada⁴⁴. Opowiadanie Hajoty bowiem explicite jednoznacznie potępia europejską politykę kolonizacyjną, implicite jednak odsyła do tych samych poglądów na temat rdzennych mieszkańców, które wyznawali przedstawiciele hiszpańskiej administracji, a retoryka empatii maskuje przeświadczenie o dzikości jako naturze i przeznaczeniu Afrykanina. Analogia obejmuje także opinię dotyczącego negatywnego charakteru krzyżowania się ras oraz zazębia się z problemem rzekomej niemożności asymilacji rdzennych mieszkańców do kultury europejskiej; asymilacji, której próby są skazane na groteskowy grymas i problemy z samoidentyfikacją. Zbieżności te nie implikują jednak wniosku, że polscy podróżnicy mieli okazję poznać oraz uwewnętrznić opinię rządców Fernando Poo, perspektywa biograficzna zresztą nie pozwoliłaby wyciągnąć wniosków o charakterze ogólnym. Wykazane analogie przekonują raczej o słuszności tez Kamisska i Kreienbauma, którzy, wprowadzając termin „chmura”, chcieli przekroczyć ograniczenia związane z zakorzenionymi w teorii pojęciami „archiwum” (KK, s. 166) oraz „dyskursu” (KK, s. 170-171)⁴⁵ określającymi sposób uzyskiwania wiedzy o ludach pozaeuropejskich i kreślenia linii podziałów. Towarzyszący mu przymiotnik zostaje uzasadniony instytucjonalną współpracą europejskich potęg zamorskich („kolonialnych”) z imperiami

44 E.W. Said, *Kultura i imperializm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009, s. 18-31.

45 Termin Michela Foucaulta stosowany w badaniach nad kolonializmem w przekonaniu autorów uległ banalizacji i z reguły był stosowany w odniesieniu do poszczególnych narodów, a nie do transimperialnej całości.

lądowymi Habsburgów i Romanowów, których delegaci aktywnie działali w utworzonym w 1894 roku Institut colonial international z siedzibą w Brukseli (KK, s. 167, 175).

Metafora „chmury”, zaczerpnięta ze współczesnej rzeczywistości cyfrowej, określa zasób wiedzy, która ma charakter zdecentralizowany (niezwiązany z jednym konkretnym ośrodkiem dystrybucji) i jest dostępna zarówno dla mieszkańców metropolii, jak i peryferii „w zależności od ich indywidualnego dostępu do [piśmiennych i wizualnych – W.F.] materiałów, możliwości podróżowania i udziału w spotkaniach z imperialnymi ekspertami” (KK, s. 176), co z kolei pozwala wyjaśnić, na jakich zasadach osoby z Europy Środkowo-Wschodniej, w tym Hajota i Szolc-Rogoziński, partycypowały w tym zasobie. Pojęcie to zmniejsza jednocześnie konieczność, często niemożliwej już współcześnie, rekonstrukcji dokonującego się w ten sposób transferu kulturowego⁴⁶. Materię dostępnych w chmurze wyobrażeń kształtowały zarówno nauka, wiedza specjalistyczna i dokumentacja o charakterze praktycznym, jak i wystawy światowe, pokazy etnograficzne⁴⁷, mapy, fotografie, obrazy malarskie, podręczniki, towary i – oczywiście – prasa, reklama, teksty literackie czy opera i widowiska teatralne. Zawarte w nich idee przenikały granice państwowe, odnajdując się w innych realiach⁴⁸ lub stanowiąc pożywkę dla czystego eskapizmu (przypadek *W pustyni i w puszczy*). Zdarzało się, że z owego rezerwuaru czerpali również działacze antykolonialni: na przykład z książki *Small Wars* Charlesa Edwarda Callwella (1896) o prowadzeniu działań militarnych w koloniach korzystali w równym stopniu kadeci

46 Charakteryzują go fragmentaryzm oraz elastyczność polegająca na adaptacji przejętych danych do lokalnych realiów i potrzeb. Jednocześnie należy za autorami podkreślić, że granice „chmury” nie były wyraziste, a w obiegu ponadimperialnym cyrkulowały nie tylko kolonialne obrazy i zasoby wiedzy, ale też informacje należące do innych dziedzin, często występujące w tych samych utworach literackich, tekstach naukowych, relacjach podróżniczych czy artykułach prasowych (KK, s. 177). Na przykład hipotetyczny zwolennik „szkoły pozytywnej” podczas lektury pierwszego tomu *Historii cywilizacji w Anglii* Henry’ego Thomasa Buckle’a nie tylko miał okazję się dowiedzieć, czym jest „postęp” oraz dlaczego pojęcie to organicznie wiąże się z kulturą europejską, ale również otrzymywał systematyczny wykład z chemii, historii, filozofii, klimatologii czy religioznawstwa. Zob. H.T. Buckle, *Historia cywilizacji w Anglii*, t. 1, przeł. W. Zawadzki, Nakładem Karola Wilda, Warszawa 1864.

47 Były one popularne również w Europie Środkowo-Wschodniej. Na ten temat zob. *Staged Otherness. Ethnic Shows in Central and Eastern Europe, 1850-1939*, red. D. Czarnecka, D. Demski, CEU Press, Budapest 2021.

48 W ten sposób Kiplingowskie *Brzemie białego człowieka*, manifestacja brytyjskiego imperializmu, stało się uzasadnieniem polityki zewnętrznej Stanów Zjednoczonych pod koniec XIX wieku.

francuskich uczelni wojskowych oraz ideologów doktryny US Marine Corps w dwudziestoleciu międzywojennym, jak oficerowie IRA w czasie wojny o niepodległość (KK, s. 174). Odnosi się to także do grupy studentów z kolonii, takich jak Jawaharlal Nehru, Mohammad Hatta czy Robert Duala Manga Bell, którzy podczas edukacji w europejskich metropoliach uzyskali dostęp do „chmury”, a po powrocie odegrali istotną rolę w ruchach antykolonialnych (zob. KK, s. 176).

Pajzderska również była użytkowniczką „chmury”, o czym świadczą jej poglądy dotyczące nieeuropejskich, napływowych i rdzennych mieszkańców Fernando Poo. Jej humanitaryzm opierał się na dość mglistej idei człowieczeństwa, a ogląd inności kulturowej determinowały obowiązujące wówczas sposoby rozumienia rasy i pierwotności. Afrykanin zatem był dla niej nie tyle człowiekiem jako takim, ile człowiekiem o określonych właściwościach, które w ramach obowiązującej wówczas *episteme* z reguły oceniano pejoratywnie. Zarazem jako autorka poczytnych utworów literackich, których wiarygodność potwierdzały status podróżniczki oraz realistyczna konwencja, tworzyła reprezentacje zarówno uformowane zgodnie z imperialnym rezerwuarem wiedzy, jak i przyczyniające się do lokalnego utwierdzenia zawartych w nich rozpoznai: tego, że egzotyczny kontynent to domena dzikości i chaosu, którym kres mogą położyć jedynie Europejczycy. W tym sensie jej teksty należy uznać za dowód nie tyle bezpośredniego przeżycia, ile znajomości stylów myślenia zawartych w niematerialnym repozytorium, pozostającym (choć nie w równym stopniu) do dyspozycji przedstawicieli imperiów oraz krajów, których w tamtej epoce na mapie politycznej Europy w ogóle nie było.

Abstract

Waław Forajter

UNIVERSITY OF SILESIA

Mortal Caprice: Race, Cocoa, and the "Imperial Cloud" in Selected Texts by Hajota

This article analyzes selected works of Helena Pajzderska (pen name Hajota) within the context of ethnic and social differentiation and the so-called "cocoa boom" on Fernando Poo during the author's residence on the island. Employing Christoph Kamissek and Jonas Kreienbaum's concept of the "imperial cloud," the text examines how systems of knowledge shaped the perception of exotic otherness in Hajota's narratives. It focuses on the aporias and representational gaps that, despite the author's professed empathy for the colonized, ultimately align closely with the official views of the Spanish colonial administration. Utilizing theories by Frantz Fanon and Achille Mbembe, the article characterizes the principle of violence established by the colonizers, which transforms subjugated natives into Agamben's *homines sacri*.

Keywords

colonialism, imperial cloud, race, Fernando Poo, Hajota