

WACŁAW FORAJTER Uniwersytet Śląski, Katowice

**„WOŃ TAK MOCNA, ŻE AŻ UPAJAJĄCA” GOŹDZIKI I NIEWOLNICY
W „LISTACH Z AFRYKI” HENRYKA SIENKIEWICZA**

Wysuszony, nierozwinięty pączek kwiatowy *Eugenia caryophyllus* wygląda jak czerwono-brązowy drewniany gwoździć i dlatego już za czasów cesarstwa rzymskiego nadano mu łacińską nazwę „Clove”, czyli „gwoździć”¹.

Afryka Wschodnia była prawdopodobnie jedyną częścią świata, w której niewolnictwo stało się znacznie bardziej powszechne w XIX wieku².

Henryk Sienkiewicz, przebywając na Zanzibarze³ przed wyprawą w interior, pragnął przesłać Kazimierzowi i Wandzie Szetkiewiczom liść baobabu. Ten się gdzieś zapodział, więc pisarz włożył do koperty liście goździkowca korzennego (czapetki pachnącej)⁴. Czy autor powieści *Bez dogmatu* zerwał je podczas wycieczki z zakonnikami, o Émile’em Rubym, w trakcie której odwiedzili oni plantację owych roślin i skonfrontowali się z egzotycznym kodeksem grzecznościowym arabskiego właściciela? A może przy jednej z innych okazji, jakich na wyspie, słynącej z uprawy goździkowców, „wysokich, krzaczastych i gęsto ulistnionych drzew, nieco przypominających laur”⁵, nie brakowało? Trudno stwierdzić dokładnie, a po listkach ślad zaginął, inaczej niż miało to miejsce w przypadku lemura kupionego

¹ G. P. Nabhan, *Kumin, kakao i karawana. Odyseja aromatyczna*. Przeł. B. Gutowska-Nowak. Kraków 2016, s. 124. Łaciński termin na określenie rośliny to „clavus [gwoździć]”. W polszczyźnie ostatnich dekad XIX wieku słowa „goździk” i „gwoździć” występowały obocznie. W *Listach z Afryki* pojawia się wyłącznie druga z wymienionych form, mająca charakter metonimii, w obrębie której wizualne podobieństwo rośliny do zaostrego trzpienia, przy jednoczesnym „wyciszeniu” pozostałych atrybutów przedmiotu, determinuje jej nazwę. W przypadku Sienkiewicza ta decyzja mogła wynikać z cech języka osobniczego, ale także z woli odróżnienia czapetki od goździków kwiatów.

² J. Iliffe, *A Modern History of Tanganyika*. Cambridge 1979, s. 72. Wszystkie tłumaczenia w tekście, jeśli nie zaznaczono inaczej, są mojego autorstwa.

³ Ze względów stylistycznych stosowana również będzie nazwa „Unguja”, pochodząca z języka suahili.

⁴ H. Sienkiewicz, list do K. i W. Szetkiewiczów, z 24 II 1891. W: *Listy*. T. 5, cz. 1. Oprac., wstęp, przypisy M. Bokszczanin. Warszawa 2009, s. 335.

⁵ S. Bose, *A Hundred Horizons: The Indian Ocean in the Age of Global Empire*. Cambridge, Mass. – London 2006, s. 102.

przed powrotem do Europy – „małpozwierza”, „duszy złotej”⁶, który finalnie zamieszkał w zakopiańskiej „Chacie” Marii i Bronisława Dembowskich i rozsmakował się w alkoholu (L 323)⁷. Liście czapetki, organicznie kruche, zachowane wyłącznie w postaci liter na karcie papieru i wchodzące w etymologiczne związki z samym „listem”, opowiadają jednak istotną historię, której zakres znacznie wykracza poza czasoprzestrzeń podróży Sienkiewicza. Z kolei w literackiej relacji z pobytu na Czarnym Łądzie przekaz ten pojawia się we fragmentach, w kilkunastu przebiegłych narracyjnych, same zaś goździki w *Listach z Afryki* łączą się przede wszystkim z sugestywnym, odurzającym zapachem i z widokiem charakterystycznych dla Zanzibaru upraw plantacyjnych.

Jak drzewa goździkowca, pochodzące z indonezyjskich Wysp Korzennych i wytwarzające paki, które po obróbce stanowiły cenny i pożądaný towar, monopolizowany przez Holendrów, znalazły się na wyspie? Na pytanie to udzielono różnych odpowiedzi, z których zdaje sprawę Peter J. Martin w artykule *The Zanzibar Clove Industry* (Przemysł goździkowy na Zanzibarze)⁸. Nie ulega natomiast wątpliwości, że przybyły tam one drogą okrężną, poprzez francuskie Maskareny, gdzie sadzonki czapetki zostały potajemnie sprowadzone przez Pierre’a Poivre’a i jego azjatyckich pośredników. Na Mauritiusie i Reunion (wcześniej: Bourbon) nigdy jednak nie przyjęły się one na tyle dobrze, by przełamać dominację holenderską (A 94–96). Spośród wyjaśnień dotyczących czasu i okoliczności zasadzenia pierwszych drzew goździkowych na Zanzibarze najbardziej uprawnioną, popartą autorytetem lokalnej tradycji ustnej oraz ustaleniami historyków, jest odpowiedź, która wskazuje na początek drugiej dekady XIX wieku i osobę Šāliḥa Ibn Ḥarāmila al-Abraya, Omańczyka z Maskatu i prominentnego handlarza niewolnikami, który „zarówno utrzymywał bliskie stosunki z ustanowionym przez dynastię Al-Būsa’idī gubernatorem wyspy, jak i był pośrednikiem w kontaktach z Francuzami wykonującymi identyczną profesję na Maskarenach” (A 97). Jak zauważył Edward A. Alpers, powołujący się na ustalenia Abdula Sheriffa:

Šāliḥ był właścicielem posiadłości w Mtoni, gdzie Sa’id Ibn Sulṭān zbudował później swoją główną rezydencję, a także trzech innych majątków ziemskich, które sułtan kontrolował w latach dwudziestych XIX wieku: „Prawdopodobnie to właśnie z tych plantacji, obsadzonych goździkami przed pierwszą wizytą Sa’ida Ibn Sulṭāna na Zanzibarze w 1828 roku, pochodziły pierwsze plony”. [A 97]⁹

Wraz z upływem czasu rośliny stały się podstawą gospodarki Ungui i Pemby, a nowe nasadzenia po gigantycznym huraganie z 1872 roku „dosłownie przekształ-

⁶ H. Sienkiewicz, list do J. i E. Janczewskich, z 15 IV [18]91. W: *Listy*, t. 2, cz. 2 (1996), s. 430. Warto zwrócić uwagę, że w tym samym liście wyrażeniem „dusze złote” Sienkiewicz (*ibidem*, s. 427) określa również afrykańskich tragarzy.

⁷ Skrótom L odsyłam do: H. Sienkiewicz, *Listy z Afryki*. Oprac. D. Stepniewska. Wstęp Z. Najder. Warszawa 1956. W artykule używam również innych skrótów: A = E. A. Alpers, *Agency and Acquired Plant Knowledge among Enslaved Laborers: The Acclimatization of Vanilla and Cloves in the Indian Ocean World*. „Monsoon” 2024, nr 2. – C = F. Cooper, *Plantation Slavery on the East Coast of Africa*. New Haven, Conn. – London 1997. Liczby po skrótach oznaczają stronicę.

⁸ P. J. Martin, *The Zanzibar Clove Industry*. „Economic Botany” 1991, nr 4, s. 450.

⁹ Cytat wewnątrz cytatu pochodzi z: A. Sheriff, *Slaves, Spices & Ivory in Zanzibar: Integration of an East African Commercial Empire into the World Economy, 1770–1873*. London 1987, s. 50.

ciły [obie wyspy] w las goździkowy”¹⁰. Poza tym, czapetka całkowicie zmieniała również styl funkcjonowania omańskich elit: „Społeczeństwo miejskie, podróże łodziąmi *dhow*, karawany nie straciły na znaczeniu, ale to plantacja ostatecznie stała się sposobem na życie” (C 47).

Sugata Bose zwraca uwagę na różne lokalne zastosowania wysuszonych pąków rośliny: używano ich jako przyprawy i lekarstwa, często też ubogie mieszkańcy wschodniego wybrzeża Afryki nosiły je jako rodzaj biżuterii. Z kolei w świecie zachodnim łądzy i pąki rośliny stanowiły zaprawę do farbowania jedwabiu, składnik niezbędny do wytwarzania waniliny, znaną i cenioną od setek lat przyprawę¹¹, a olejku eterycznego, wydestylowanego z zebranych kwiatów czapetki, używano na szeroką skalę w przemyśle farmaceutycznym, spożywczym i alkoholowym. Interesującym sposobem zastosowania goździków o gorszej jakości było wykorzystywanie ich w produkcji popularnych w Holenderskich Indiach Wschodnich i wciąż wyrabianych w Indonezji papierosów *kretek*.

O sposobach używania słynnego olejku na ziemiach polskich pod koniec XIX stulecia dają pojęcie publikacje, w których pojawiają się wzmianki o tym artykule. Są nimi m.in. *Kucharz polski dla młodych gospodyń, czyli podręcznik obejmujący 1135 przepisów kucharskich na wszelkie potrawy mięsne i postne [...]* Bronisławy Leśniewskiej (1880), *Przewodnik dla felczerów, siostr miłosierdzia i w ogóle dla osób zajmujących się pielęgnowaniem chorych* Stanisława Jerzykowskiego (1886), *O drogach, którymi tłuszcz i mydło dostają się z jelit do ogólnego obiegu* Stanisława Czaplińskiego (1888), *Nowa praktyczna gospodyni litewska* Karoliny Biełozierskiej (1889), *Wykład chemii farmaceutycznej w 126 lekcjach* Hermana Hagera (1889), *Wykład psychologii empirycznej* Gustava Adolfa Lindnera (1895), *Kuchnia higieniczna ze szczegółowym uwzględnieniem potrzeb chorych* Emmy Jaworskiej (1897) oraz *Domowa fabrykacja wódek, likierów, kremów, rumów i araków* Konrada Niklewicza (1899). Autorzy *Komentarza do ósmego wydania „Farmakopei austriackiej”*, pisząc, że goździki „posiadają woń przyjemną, aromatyczną, smak ostry, korzenny i zawierają wiele olejku eterycznego”¹², zwracają uwagę na największą popularność w obrocie handlowym odmiany „*Sansibar*”¹³, co bezpośrednio wynikało ze znaczenia plantacji goździkowców na Zanzibarze i Pemie dla międzynarodowego handlu tym produktem. W istocie bowiem pod koniec XIX wieku obie wyspy zaspokajały 90% światowego zapotrzebowania na goździki¹⁴. Oznacza to, że przetworzone pąki z drzew mijanych przez Sienkiewicza na Ungui mogły jakiś czas później znaleźć się na którymś z warszawskich, mieszczańskich stołów

¹⁰ R. W. Beachey, *The Slave Trade of Eastern Africa*. London 1976, s. 230.

¹¹ Zob. Bose, *op. cit.*, s. 102. O długiej historii występowania goździków w kulinarnej sztuce Europy świadczy fragment pieśni 29 *Piekieła* Dantego Alighieri (w: *Boska komedia*. Przeł. E. Porębowicz. Warszawa 1975, s. 151), gdzie Wergiliusz przedstawia bohaterowi sienieńskich marnotrawców, w tym Niccolą, „po którym praktyka / Nastąpiła – w kuchni wprowadzać bogatą / Nieznany dotąd aromat goździka”. Zob. na ten temat także A 94.

¹² S. Droba, I. Lemberger, *Komentarz do ósmego wydania „Farmakopei austriackiej”. Podręcznik dla aptekarzy, droguistów, lekarzy urzędowych, farmaceutów, lekarzy praktykujących itd.* T. 2. Kraków 1907, s. 237.

¹³ *Ibidem*, s. 238. Podkreśl. W. F.

¹⁴ Zob. Bose, *op. cit.*, s. 102.

jako komponent sosu goździkowego, którego składniki kupiono w którymś ze sklepów z towarami kolonialnymi, bądź też stanowić część mikstury sprzedawanej w krakowskiej aptece „Pod Aniołem Stróżem” lub alkoholowej nalewki fascynującej w Zakopanem zanzibarskiego lemura. Szerokie zastosowanie paczków goździkowych w różnych dziedzinach życia sprawiało, że często je fałszowano, o czym piszą zarówno Stanisław Droba oraz Ignacy Lemberger, jak i Mieczysław Dunin-Wąsowicz w *Farmakognozji*¹⁵. W tym sensie czapetka pachnąca miała dla twórcy *Listów z Afryki* znaczenie podwójne: z jednej strony, jako roślina wchodziła w skład osobliwego, wyspiarskiego *sensorium*, z drugiej zaś, zmaterializowana w postaci produktu o kształcie „niewielkiego gwoździa, barwy brunatnej”¹⁶ lub smakowana w potrawach, lekarstwach i alkoholach, stanowiła część codziennego, swojskiego doświadczenia.

Elaine Freedgood w książce *Idee w rzeczach* podkreśla, że przedmioty są nośnikami określonych narracji oraz metonimiami procesów kulturowych, społecznych i ekonomicznych niewystępujących wprost w tekstach realistycznych, w których dane rzeczy się pojawiają:

słowa zatrzymują i przechowują rzeczy i ich historie w przedstawieniach zdających się w dużej mierze dotyczyć czegoś innego. W ten sposób umożliwiają nam późniejszy ogląd owych rzeczy, spojrzenie wstecz i uchwycenie czegoś, co [Walter] Benjamin nazwałby przeblysłkami przeszłości, którą rzeczy zamieszkiwały bez nas¹⁷.

Korespondencja przysłego noblisty, ukazująca pojedynczy, osobniczy punkt widzenia, pod pewnymi względami umyka ściśle rozumianej konwencji realistycznej z jej tendencjami do obiektywizowania świata przedstawionego i ukrywania narratora. Koncentracja tych listów na materialnym detalu oraz ich wysoki potencjał informacyjny wynikające z potrzeby unaocznienia afrykańskiej egzotyki krewnym i znajomym stanowią natomiast *stricte* realistyczne środki wyrazu. Na stronach *Listów z Afryki* pisanych po powrocie autor łączy natomiast styl realistyczny, za pomocą którego oddaje rzeczywistość i demonstrowa wiedzę, ze środkami typowymi dla literackiego impresjonizmu¹⁸ i przesycę całość charakterystycznym dla siebie – ze współczesnego punktu widzenia momentami anachronicznym – poczuciem humoru.

Jak zauważa autorka *Idei w rzeczach*, „to, co uznamy za dowód, ma zawsze

¹⁵ Droba, Lemberger, *op. cit.*, s. 328. – M. Dunin-Wąsowicz, *Farmakognozja. Podręcznik dla lekarzy powiatowych, aptekarzy i słuchaczy nauk farmaceutycznych*. Lwów 1884, s. 236.

¹⁶ *Ibidem*, s. 235.

¹⁷ E. Freedgood, *Idee w rzeczach. Ulotne znaczenia powieści wiktoriańskich*. Przeł. A. Al-Araj [i in.]. Warszawa 2017, s. 49–50. Na polskim gruncie teorię badaczki znakomicie wykorzystała M. Litwinowicz-Drożdżel (*Zmiana, której nie było. Trzy próby czytania Reymonta*. Warszawa 2019), opisując związki łódzkiego przemysłu bawełnianego z procesami o charakterze globalnym.

¹⁸ Zostało to odnotowane już przez jednego z pierwszych krytyków książki, J. Weyssenhoffa (rec.: H. Sienkiewicz, *Listy z Afryki*. T. 1–2. Warszawa 1893. „Biblioteka Warszawska” 1893, t. 1, s. 376, 384), a później dokładnie omówione przez D. Knysz-Tomaszewską (*Sztuk korespondencji w korespondencjach z podróży Henryka Sienkiewicza*. W zb: *Sienkiewicz i epoki. Powinowactwa*. Red. E. Ichnatowicz. Warszawa 1999).

charakter poszlaki”¹⁹, należy się więc wytłumaczyć z zainteresowania tak blahym przedmiotem, swoją nieznaczącością daleko różniącym się od bardziej spektakularnych obiektów zdobytych przez pisarza, a w większości przypadków zakupionych podczas podróży do Afryki: broni, skór dzikich zwierząt czy nawet egzotycznej chustki, która tak ucieszyła „Marę” (Marię Dembowską) i którą nazwała „salambo”²⁰ od imienia bohaterki powieści Gustave’a Flauberta. Zanim zostanie to wyjaśnione, należy powiedzieć kilka słów o obranej metodzie. Jej luźną inspirację stanowi lektura rzeczy zaproponowana przez Freedgood. Goździkowce w tekstach Sienkiewicza nie mogą bowiem zostać uznane za przedmioty analogiczne do obiektów z klasycznej powieści wiktoriańskiej, które zastęgały w rekwizyty, wzmagając wiarygodność *mimesis*, lub produkty oderwane od, często dramatycznego, kontekstu, jakie dopiero uważny namysł badawczy przywracał ich „ludzki i geograficzny źródłom”²¹. I choć pisarz, przybierając „pozę wybrednego kupca” na bazarze, który stanowiła dla niego Afryka, interesował się przede wszystkim „wartością artystyczno-kolekcjonerską”²² rzeczy nabywanych podczas podróży, to *Listy z Afryki* nie wypierają całkowicie narracji związanej z dziejami czapetki na wyspach Oceanu Indyjskiego. W relacji Sienkiewicza odbiorca ma więc do czynienia nie tyle z historią „ukrytą”, jak miało to miejsce w przypadku przedmiotów analizowanych na kartach *Idei w rzeczach*, ile z historią przynajmniej częściowo o charakterze „nacocnym”²³. Tekst polskiego pisarza nie rekonstruuje jej jednak w sposób, na który by zasługiwała ze względu na swą doniosłość dla losów tysięcy Afrykanów.

Goździki w przekazie Sienkiewicza najczęściej stają się metaforami – znakami kolorytu lokalnego oraz dojmującej, nieznośnej egzotyki, skłaniającej twórcę do nazwania Zanzibaru „wielkim pandemonium” (L 117). Ich woń, uznana obok zapachu sandałowca i suszonego mięsa rekina za charakterystyczną dla wyspy, towarzyszy pisarzowi do końca, stanowiąc granicę między dwoma porządkami: swojskości statku i niemożliwej do przyswojenia odmienności, jawy i snu:

Oto zaledwieśmy ruszyli, widać jeszcze doskonale miasto, pałac sułtański, domy, kiście palm i ciemne głębie mangów, jeszcze powiew od wyspy przynosi zapach sandału i gwoździków, a już to wszystko wydaje się niemal uluda. Czysmś rzeczywistym jest statek, morze, ta droga, w którą dążymy, a tamto – majak, sen. [L 316]

Co ciekawe, goździkowce odgrywają rolę czegoś w rodzaju sensorycznej ramy pobytu twórcy powieści *Bez dogmatu* w Afryce Wschodniej: po raz pierwszy w formie doświadczenia wizualnego, kiedy Sienkiewicz ujrzał ze statku przed wejściem do portu „gaje piramidalnych, wysmukłych drzewek” (L 88). Jako takie stanowiły one część egzotycznego krajobrazu, fascynującego bujnością flory i całkowicie odmiennego od widoków Egiptu i Półwyspu Arabskiego. Wraz z innymi roślinami tworzyły swoistą bramę, poprzez którą pisarz i Jan Tyszkiewicz weszli w wyspiar-

¹⁹ Freedgood, *op. cit.*, s. 41.

²⁰ H. Sienkiewicz, list do J. i E. Janczewskich, z 10 V <18>91. W: *Listy*, t. 2, cz. 2, s. 435.

²¹ Freedgood, *op. cit.*, s. 25.

²² H. Witek, *Wizerunek obcego. Kultury afrykańskie w relacjach Henryka Sienkiewicza, Mariana Brandysa i Marcina Kydryńskiego*. Warszawa 2009, s. 92.

²³ Na ten aspekt zwróciła mi uwagę Małgorzata Litwinowicz-Drożdziel, za co chciałbym jej w tym miejscu serdecznie podziękować.

ską fantasmagorię. W tym miejscu należy wspomnieć, że autor *Listów z Afryki* nie tylko w opracowanej literacko relacji, ale również w korespondencji prywatnej wielokrotnie wyrażał entuzjazm wobec pobytu na Zanzibarze, postrzeganego jako przestrzeni nierzeczywista, bajeczna. W jednym z listów do Mścislawa Godlewskiego, narzekając na upał, podkreślił, że mimo tego miał tam do czynienia z „cudami nad cudami i jeszcze raz cudami”, a samą wyspę nazwał „olbrzymią cieplarnią, którą sobie Pan Bóg urządził”²⁴. Z kolei Jadwidze Janczewskiej donosił, że „Wszystko [jest] jak sen” i „dziwne, malownicze nadzwyczajnie”²⁵, porównując doświadczenie do oglądania opery. Wyrazy „dziwa” i „cieplarnia” pojawiły się również w wiadomości przesłanej Szetkiewiczom, choć pierwsze z nich oznaczało w tym przypadku raczej ekscentryzm niż cudowność²⁶. W innym kontekście, wynikającym z profesji odbiorcy, te same określenia („dziwy”, „nadzwyczajne”, „egzotyczne”) padły w liście do Henryka Siemiradzkiego, gdzie Sienkiewicz opisywał audyencję u sułtana: „Co to za twarze, co za stroje, co za plamy kolorowe”²⁷. W *Listach z Afryki* momentowi opuszczenia pałacu towarzyszyła refleksja, w której ponownie zostało przywołane doświadczenie charakterystycznego dla przebywania na spektaklu operowym „złudzenia” (L 132). Tym razem jednak nie stanowiło ono antytezy empirii, ale jej element składowy. Owa „fantazja w rzeczywistości” (L 132) pozwala skonstruować europejską trywialność z czarem wyspy, którą pisarz włączał w skład nie tyle Afryki, ile szeroko rozumianego Orientu, co wynikało bez wątpienia z roli, jaką odgrywali na Zanzibarze Arabowie z Omanu i Jemenu oraz Hindusi. Właśnie z tego powodu atmosfera panująca na przyjęciu u brytyjskiego konsula Charlesa Euana-Smitha („Ewan Smitha”) skojarzyła się Sienkiewiczowi z „indyjskimi” powieściami *Héva* oraz *Wojna w Nizam* (*La Guerre du Nizam*) Josepha Méry’ego i sprowokowała komiczną uwagę o braku „dwóch lub trzech tuzinów dusicieli Thugów, wydobywających się na zakończenie uczty spod podłogi” (L 123).

W taki sposób dialektyka jawy i doświadczenia onirycznego, fantazji literackiej i realności określa logikę tekstu, a wyjściu z olśniewającej przestrzeni towarzyszy zapach czapetki korzennej. Tym razem jednak „ułuda” staje się „majakiem”, z którego stopniowo wybudza podróż powrotna do Europy. Z perspektywy czasu „majak” nabiera złowrogości sensu i doświadczenia percypowane jako „cuda” wydają się równie nadnaturalnym przeżyciem co wówczas, ale obecnie także przerażającym piekłem. W wizji Sienkiewicza oprócz „stosów kłów słoniowych”, „różnobarwnych owoców” i „lasów masztów w porcie” pojawiają się też worki pełne goździków (L 117). Zgodnie z literą tekstu towary i widoki w tej scenie powleka chorobliwa bladeść śmierci – wspomnienie przebytej febry i gorzkiej wiedzy na temat niebezpiecznego wpływu klimatu tropikalnego na Europejczyka (L 117). Warto jednak skoncentrować się na samych goździkach, próbując uwolnić je spod dyktatu metafory i wska-

²⁴ H. Sienkiewicz, list do M. Godlewskiego, z 17 II 1891. W: *Listy*, t. 1, cz. 2 (Wstęp, biogramy adresatów J. Krzyżanowski. 1977), s. 151–152.

²⁵ H. Sienkiewicz, list do J. Janczewskiej, z 19 II 1891. W: *Listy*, t. 2, cz. 2, s. 421, 423.

²⁶ H. Sienkiewicz (list do K. i W. Szetkiewiczów, z 20 XII 1894. W: *Listy*, t. 5, cz. 1, s. 391) pisał: „Samo miasto dziw nad dziwy. Przyjechawszy łodzią z okrętu, wchodzi się do niego literalnie przez kupę nawozu”.

²⁷ H. Sienkiewicz, list do H. Siemiradzkiego, z 22 II 1891. W: *Listy*, t. 3, cz. 3 (Oprac., wstęp, przypisy M. Bokszczanin. 2007), s. 432.

zać na inne znaczenia, które, choć nie są w *Listach z Afryki* całkowicie nieobecne, to funkcjonują w nich wyłącznie załączkowo, *in potentia*.

Sam pisarz tak charakteryzował przemysł goździkowy na Ungui:

Arabowie z Maskatu, podbiwszy Zanzibar, podzielili między siebie ziemię Murzynów i wytworzyli większą własność ziemską; Indianie Banyana obdłuzili ją – i teraz – pola goździkowe uprawia Arab, plon zabiera Hindus. [L 104]

Gawędziarski ton wypowiedzi sprawia, że ciąży ona ku uproszczeniom, podobnie jak wówczas, kiedy autor jakby żartobliwie się przejęzicza, zestawiając banianów – wyznających hinduizm pośredników, kupców i bankierów pełniących kluczowe role dla gospodarki Zanzibaru – z europejskimi Żydami. Jest to bowiem tak samo niefortunne porównanie jak określenie Chińczyków mianem „Żydów Azji” wykorzystane przez króla Syjamu Vajiravudha w artykule z 1914 roku²⁸. W obu przypadkach mamy do czynienia z efektownymi formułami, które są jednak zupełnie oderwane od właściwego danemu zjawisku kontekstu kulturowego. Sienkiewicz nie mija się zaś z prawdą, kiedy pisze o aktualnych władcach wyspy: na początku XIX wieku Arabowie z Omanu dzięki najemnikom z Beludżystanu, Jemenu i Persji i dzięki brytyjskim statkom podbili całą wyspę²⁹ oraz wybrzeże Suahili, a imam Maskatu, Sa’id Ibn Sulṭān, przeniósł stolicę sułtanatu do Zanzibaru. Jest również prawda, że w ciągu kolejnych dekad doszło do parcelacji ziemi należącej do Suahili, choć przybysze nie tyle całkowicie wywłaszczyli wcześniejszych właścicieli, ile przejęli najbardziej żyzne grunty, zmuszając poprzedników do gospodarowania na gorszych rolniczo obszarach³⁰. Biorąc pod uwagę fakt, że sformułowania „Murzyni” Sienkiewicz używał także w odniesieniu do mieszkańców Afryki kontynentalnej, warto też zaznaczyć kilka różnic pomiędzy plemionami Bantu z interioru a ludnością Suahili z Zanzibaru, która – choć należała do tej samej grupy ludów i mówiła językiem zaliczającym się do tej samej rodziny lingwistycznej – pod wieloma względami była odmienna od mieszkańców wnętrza kontynentu. Podobnie jak w przypadku innych miast na wschodnim wybrzeżu i leżących wzdłuż niego wyspach (np. Kilwy Kisiwani, Lamu, Malindi, Mombasy *etc.*), kultura „Zanzibarytów”, jak określa ich polski pisarz, miała charakter miejski, była oparta na fundamencie islamu, który upowszechnił się w regionie mniej więcej w XII wieku, oraz cechowała się kosmopolityzmem wynikającym z przynależności do kultury Oceanu Indyjskiego – przestrzeni intensywnej, napędzanej monsunami, wymiany kulturowo-handlowej między Półwyspem Arabskim, wybrzeżem afrykańskim a subkontynentem indyjskim. Innymi wyróżnikami ich kultury są tradycja histo-

²⁸ Zob. np. Th. Chaloeintiarana, *Are We Them? Textual and Literary Representations of the Chinese in Twentieth-Century Thailand*. „Southeast Asian Studies” 2014, nr 3, s. 477 n.

²⁹ Zob. R. Oliver, A. Atmore, *Dzieje Afryki po 1800 roku*. Przeł. K. Salawa. Warszawa 2007, s. 106–107. Odbłyło się to w ramach podjętej przez dynastię Al-Būsa’īdi rekonkwisty miast-państw Suahili, które w XVII wieku, po wygranym konflikcie z Portugalią o wpływy na wschodnim wybrzeżu Afryki, kontrolował omański klan Ya’arubī. Zob. B. Nowak, *Wybrzeże Afryki Wschodniej od XVI do początków XIX w.* W zb.: *Historia Afryki. Do początku XIX wieku*. Red. M. Tymowski. Wrocław 1996, s. 1008–1012.

³⁰ Zob. C. Coquery-Vidrovitch, *Africa and the Africans in the Nineteenth Century. A Turbulent History*. Transl. M. Baker. Armonk, N. Y. – London 2009, s. 90.

ryczna, styl budownictwa, rodzaje ubioru czy liczne zapożyczenia językowe z arabszczyzny. Wszystkie te czynniki sprawiły, że Suahili, mający też dość często mieszane pochodzenie, z reguły arabsko-afrykańskie, czuli się lepsi od pozostałych Bantu, a miejscy, bogaci patrycjusze, by podkreślić tę wyższość, nierzadko przyznawali się do rzekomego pochodzenia od osadników z Szirazu w Persji (tzw. mitologia Shirazi, współcześnie całkowicie zanegowana przez historyków regionu³¹).

Zamożni Hindusi udzielali kredytów arabskim plantatorom, dzięki czemu rzeczywiście często, ściągając dług, wchodzili w posiadanie pól obsadzonych goździkowcami. Co więcej, ten proceder, kwitnący już w czasach współczesnych polskiemu podróżnikowi, przybrał gigantyczną skalę w pierwszych dekadach XX wieku, a plantacje należące do Arabów sukcesywnie przechodziły w ręce Hindusów³², odgrywających wtedy najistotniejszą rolę w obrocie goździkami³³. Wcześniej jednak na terenie Afryki Wschodniej angażowali się oni finansowo w inne, bardzo rentowne przedsięwzięcia, jak handel kością słoniową i niewolnikami. Kluczowe znaczenie kapitału pochodzącego z Indii i wspieranego przez Wielką Brytanię, której Hindusi byli poddanymi, w pełni uświadamia następujący fragment *A Hundred Horizons* (Sto horyzontów) Bose'a:

Powstanie imperium Omanu rozciągającego się od Maskatu po Zanzibar na początku XIX wieku dało niektórym społecznościom z Gudżaratu otwarcie, jakiego potrzebowały do stworzenia lukratywnej niszy na międzyregionalnej arenie gromadzenia dochodów i handlu na Oceanie Indyjskim. W dalszej części stulecia indyjscy kupcy i finansisci podążali za brytyjską flagą imperialną, aby się zaangażować w coś, co [...] umożliwiłoby im opanowanie pewnych sektorów [ekonomicznych] lub stworzenie małych enklaw lokalnej dominacji w Azji Południowo-Wschodniej, Afryce Wschodniej i na Bliskim Wschodzie. Indyjski kapitał pośredni miał kluczowe znaczenie dla biznesu na pograniczu ryżowym Birmy, Tajlandii i Wietnamu, robotników potrzebujących wsparcia finansowego na malajskich plantacjach kauczuku, przemysłu cukrowniczego w Natalu i na Mauritiusie, początkowego handlu niewolnikami, a później dla gospodarki goździkowej na Zanzibarze, handlu kością słoniową oraz gospodarki bazującej na sprzedaży kokosów i orzechów nerkowca w Mozambiku, wydobywania i obrotu perłami w Zatoce Perskiej i na Morzu Czerwonym, jemeńskiej ekonomii kawowej i bazarów południowego Iranu³⁴.

Woń goździków, przemieszana z nutą sandałowca, unosi się nad całą „dzielnicą indyjską” w Stone Town (L 110), wyjawszы obszary owocowych targowisk, na których autor *Listów z Afryki* odczuwał inne, niemniej intensywne zapachy. Z kolei przed deszczem schronił się u hinduskiego hurtownika goździków, stanowiącego jedno z ogniw łańcucha, który łączył zanzibarskie plantacje z rynkami światowymi. Pisząc we wspomnianym fragmencie o „polach gwoździkowych” uprawianych przez „Araba” (L 116), przekłamuje rzeczywistość i wkrótce prostuje wypowiedź: „O Arabach nie ma co i mówić. Całe ich gospodarstwo w Zanzibarze oparte jest na pracy niewolników i bez nich pola gwoździkowe wyjałowiałyby prędko” (L 116). Wysilek tysięcy Afrykanów przymusowo zatrudnionych na plan-

³¹ Zob. np. M. N. Pearson, *Port Cities and Intruders: The Swahili Coast, India, and Portugal in the Early Modern Era*. Baltimore, Md. – London 1998, s. 21, 43.

³² Zob. Bose, *op. cit.*, s. 105.

³³ Zob. też S. Żbik, *Arabskie plantacje goździków na Zanzibarze i Pembe w XIX w. Uwarunkowania społeczne i kulturowe*. „Afryka” 2017, nr 45, s. 112–113.

³⁴ Bose, *op. cit.*, s. 27.

tacjach polegał na sadzeniu roślin, opiece nad nimi w trakcie całego cyklu³⁵, ich regularnym nawadnianiu oraz zbiorach, a w czasie pracy wykorzystywali oni wiedzę botaniczną nie tylko nabytą na miejscu, ale również pochodzącą z miejsc, z których zostali sprowadzeni (A 95–96). I choć na Ungui nie było takich innowatorów biorących się spośród niewolników, jak Edmond Albius z Reunion, który wynalazł metodę sztucznego zapylania wanilii, dzięki czemu roślina z Ameryki Środkowej mogła być hodowana na Maskarenach³⁶, czy Charles Rama, zaangażowany w hodowlę goździków na jednej z wysp tego archipelagu, to przymusowi pracownicy wnieśli znaczący wkład w aklimatyzację goździkowców na wyspie (A 99).

Obraz uprawy pojawia się w *Listach z Afryki*, kiedy Polacy i Rubys, znużeni całodniową wycieczką, odwiedzają wspomnianego już plantatora. W stojącej obok domu Araba altanie odpoczywają „czarni niewolnicy właściciela” (L 155). Z jednej strony, obraz ten stanowi część idyllicznego widoku, który kojarzy się Sienkiewiczowi z polskim dworkiem szlacheckim, z drugiej zaś pośrednio opisuje ideologię niewolnictwa w Afryce Wschodniej, bazującą na wyobrażeniu właściciela jako mużulańskiego patriarchy, który zapewnia opiekę swoim niewolnikom oraz zachowuje się wobec nich szczerze i wspaniałomyślnie (C 227). W taki sposób idea deklaratywnie wpisywała się w relacje patronatu oraz klientelizmu, które charakteryzowały znaczną część stosunków wspólnotowych na wybrzeżu i które sprawiały, że europejskie i nowoczesne pojęcie wolności było mało przydatne do ich opisu. Jak zauważył Jonathon Glassman, w regionie tym „większość ludzi polegała na więziach osobistej zależności, aby zapewnić sobie bezpieczeństwo i tożsamość społeczną”³⁷. Kwestię ową, odnosząc ją do okresu sprzed boomu na niewolniczą siłę roboczą, omawiał także Steven Feierman:

We wschodnioafrykańskim społeczeństwie zawsze występowały nierówności, istniało jednak również społeczne porozumienie, opierające się na tym, że słabi otrzymywali ochronę od silnych, którzy stawali się automatycznie ich stronnikami, dzięki czemu ci drudzy umacniali swoją pozycję. Równowaga między silnymi i słabymi była przez długi czas utrzymywana dzięki płodności ziemi i brakowi rąk do jej uprawiania i obrony. Ludzie samotni, których krewni pomarli lub odeszli, mogli zasilić szeregi stronników ludzi wpływowych. Samotnym można było współczuć lub dać pracę, zazwyczaj bardzo chętnie ich przyjmowano, gdyż powiększali oni rodzinę, a tym samym podnosił się prestiż społeczny opiekuna³⁸.

³⁵ O metodzie uprawy goździkowców od momentu ich zasadzenia do zbiorów szczegółowo pisał Żbik (*ibidem*, s. 104–106).

³⁶ Jego wynalazek upamiętnił m.in. M. Proust na kartach *W poszukiwaniu straconego czasu. Strona Guermentes* (Przeł. T. Żeleński [Boy]. Kraków 2014). W trakcie jednego z wytwornych obiadów u księżnej de Guermentes, kiedy towarzystwo zabawia się rozmową o roślinach, pan de Bréauté mówi: „Zapach wanilii, którym rozkoszowaliśmy się przed chwilą w pysznych lodach księżnej, pochodzi z rośliny, która się zowie wanilią. Ta wydaje wprawdzie równocześnie kwiaty męskie i żeńskie, ale obecność jakby twardej ścianki między nimi uniemożliwia wszelką komunikację. Toteż nie było sposobu uzyskać z niej owoców aż do dnia, w którym młody Murzyn, rodem z Reunionu i nazwiskiem Albins (co, nawiasem mówiąc, jest dosyć komiczne dla czarnego, bo to znaczy »biały«), wpadł na pomysł, aby za pomocą małego cięcia ułatwić stosunki rozdzielonym narządom” (*ibidem*, s. 562). Na fragment ten zwrócił wcześniej uwagę Alpers (A 92).

³⁷ J. Glassman, *Feasts and Riot: Revelry, Rebellion, and Popular Consciousness on the Swahili Coast, 1856–1888*. Portsmouth, N. H. – London 2004, s. 95.

³⁸ S. Feierman, *Wiek paradoksów w Afryce Wschodniej (około 1780–1890)*. W: P. Curtin,

I choć rozwój handlu niewolnikami na kontynencie, m.in. związany z upowszechnieniem się gospodarki plantacyjnej, zaburzył te stosunki, osoby zaś, które wcześniej zostałyby objęte protekcją, w drugiej połowie XIX wieku często były sprzedawane w niewolę, właściciele plantacji wciąż zachowywali atrybuty opiekunów, mających wobec nich zobowiązania, które wynikały z prawa muzułmańskiego³⁹; musieli im zagwarantować ubranie i materiały służące do zbudowania domu, podobnie jak wydzielić niewielki areal ziemi, którą ludzie mogliby uprawiać, by mieć pożywienie. Pewne reguły obligowały także panów do opieki nad chorymi niewolnikami i do dostarczania im lekarstw. Zasady te nie wykluczały jednak nadużyć – ich przestrzeganie zależało bowiem przede wszystkim od tego, jak właściciel interpretował swoje powinności i obowiązki wynikające z bycia muzułmaninem. Również kar fizycznych nie stosowano rutynowo i funkcjonowały wyraźne dyrektywy, jak i kiedy trzeba je wdrażać, choć w praktyce istniały pod tym względem różnice między Unguja, Pemba i miastami na stałym lądzie (C 165–167).

Na wybrzeżu Suahili i na wyspach niewolnicy z głębi Afryki, mimo że nawróceni przez swoich panów na islam, a więc wchodzący w skład tej samej wspólnoty religijnej, znajdowali się na samym dole hierarchii społecznej. Struktura socjalna wybrzeża umożliwiała im jednak uzyskanie pewnej dozy autonomii oraz zdobycie majątku, w tym również własnych niewolników. Możliwości te opierały się na trzech kryteriach: stopniu asymilacji do kultury dominującej⁴⁰, płci⁴¹ czy rodzaju wykonywanej pracy określającym stopień zależności od właściciela. W tym ostatnim zakresie przymusowi pracownicy dzielili się na kilka rodzajów: Sienkiewicz na wybrzeżu zetknął się z najliczniejszą na Ungui grupą – mieszkającymi bezpośrednio w pobliżu plantacji niewolnikami *shamba*. Pracowali oni w trakcie zbiorów bardzo ciężko na polach właściciela nawet przez siedem dni w tygodniu po osiem godzin, podczas gdy kiedy indziej ziemię pana uprawiali przez pięć dni, a dwa (czwartek i piątek) mieli wolne. W pierwszym z nich mogli kultywować własną ziemię, w drugim zaś odpoczywać oraz wziąć udział w tradycyjnej piątkowej modlitwie *salat al-dżumu'ah* (C 157, 182–183). Inną kategorię stanowili *ijara*, którzy uprawiali ziemię na własny rachunek, raz na miesiąc lub rok płacąc właścicielowi określoną

S. Feierman, L. Thompson, J. Vansina, *Historia Afryki*. Przeł. M. Jannasz. Wstęp W. Jagielski. Konsultacja nauk. B. Nowak. Gdańsk 2003, s. 489.

³⁹ Oprócz innych rozbieżności o charakterze ekonomicznym i kulturowym tym, co odróżniało niewolnictwo wschodnioafrykańskie od jego odpowiednika w obu Amerykach, był brak komponentu rasowego oraz związanej z nim ideologii. Co prawda, czarnych niewolników w społeczeństwach islamskich oceniano gorzej niż tych, którzy wywodzili się z innych grup etnicznych, powszechność konkubinatu sprawiała jednak, że sami właściciele mogli mieć nawet ciemniejszy odcień skóry od ludzi do nich należących (C 27).

⁴⁰ Grupą najbardziej uprzywilejowaną zawodowo i cieszącą się największym zaufaniem, choć o gorszym statusie niż potomkowie wolnych ludzi określani jako *waungwana* (l. poj. *muungwana*), byli *wazalia* (l. poj. *mzalia*), czyli niewolnicy urodzeni na wyspach i na wybrzeżu (C 219). *Wazalia*, oprócz innych zajęć, pełnili często odpowiedzialne funkcje jako przewodnicy karawan, kapitanowie statków czy doradcy właścicieli.

⁴¹ Niektóre niewolnice mogły polepszyć swój status, stając się konkubinami właściciela i rodząc mu dzieci. Prawo muzułmańskie nadawało im bowiem wtedy specjalny status, „zabraniając panom ich sprzedaży i zapewniając im wyzwolenie po śmierci właścicieli”. Uznawało też dzieci pana z niewolnicami-konkubinami za równe potomstwu jego wolnych żon (C 25).

sumę (C 174)⁴². Kolejną tworzyli mieszkający z reguły w miastach *vibarua* (l. poj. *kibarua*), których właściciele wynajmowali do pracy innym osobom (np. w porcie, budownictwie czy do przenoszenia ładunków) i którzy musieli oddawać panom część zarobków. Niektórzy z niewolników, dysponujący specjalistycznymi umiejętnościami, zajmowali się stolarstwem, obróbką metali, rzeźbieniem drzwi, szkutnictwem czy różnymi formami rzemiosła i opłacano ich znacznie lepiej od niewykwalifikowanych osób wywodzących się z tej samej grupy (C 185–188)⁴³. Pozostali wchodzili w skład służby domowej lub byli żołnierzami. Wszyscy nieodmiennie jednak pozostawali własnością innych ludzi: rzeczami, które właściciele mogli sprzedać, wymienić bądź podarować. Nie należy również zapominać, że większość z nich wcześniej w brutalny sposób wyrwano z ich środowiska, pozbawiono rodzin, które często zginęły w trakcie najazdów watażków i handlarzy lub podczas transportu do miejsca przeznaczenia. Próbując na miejscu poprawić swój los poprzez różne praktyki negocjujące ich usytuowanie w społeczeństwie Suahili, dawali oni wyraz niezgodzie na swoją podrzędną pozycję, czemu służyły także taniec oraz udział w rytuałach pochodzących z miejsc, skąd przybyli (C 236–237).

Sienkiewicz kwestii niewolnictwa, a nawet transportowi niewolników poświęca stosunkowo dużo miejsca: od pierwszego spotkania w hotelu z młodym Suahili Abdallą i jego niewolnikiem *kibarua* o imieniu Nasibou, poprzez widok młodych wyzwolenców w misjach katolickich na Ungui i w Bagamoyo, do rozbudowanych refleksji o charakterze ogólnym. Poza dwoma wspomnianymi przypadkami nie łączy jednak tego zjawiska z hodowlą goździkowców, choć w istocie oba fenomeny były ze sobą ściśle powiązane, a powiększaniu arealów ziemi, na których uprawiano rośliny, towarzyszył nieustający popyt na niewolniczą siłę roboczą. Wielka Brytania walczyła z handlem niewolnikami i z samym niewolnictwem od początku lat dwudziestych XIX wieku, wymuszając na arabskich władcach kolejne ustępstwa. Paradoksalnie, działania europejskiego imperium, coraz bardziej ograniczające możliwości wywozu niewolników poza kontynent, sprawiły, że niewolnictwo jako takie stało się dominującym sposobem produkcji w samej Afryce Wschodniej, przyczyniając się chociażby do rozwoju upraw plantacyjnych na szeroką skalę⁴⁴. W szczytowym okresie eksportu niewolników z tego obszaru, czyli w pierwszych dekadach XIX wieku, sprzedawano ich na Półwysep Arabski oraz w inne rejony Bliskiego Wschodu, do francuskich posiadłości na Oceanie Indyjskim i do Ameryki Południowej (w szczególności Brazylii), w procederze tym brali zaś udział Arabowie, Suahili, Portugalczycy oraz Francuzi. W efekcie tzw. Traktatu Moresby'ego podpisanego przez stronę angielską i Sa'ida Ibn Sultana w 1822 roku zabroniono „wywożenia z wyspy niewolników do wszystkich krajów chrześcijańskich”⁴⁵, a więc również na wyspy akwenu kontrolowane przez Francję oraz na drugą półkulę.

⁴² Z kolei „niewolnicy *shamba* mogli sprzedawać nadwyżki ze swoich działek *konde* lub wynajmować się jako pracownicy dorywczy w dni, w których nie mieli obowiązku uprawiania ziemi swojego pana” (Glasman, *op. cit.*, s. 86).

⁴³ Glasman (*ibidem*, s. XV, 87 n.) określa ich nazwą „*mafundi*” (l. poj. *fundi*), która nie pojawia się u Coopera.

⁴⁴ Na wybrzeżu Suahili uprawiano np. trzcinę cukrową, zboża i palmy kokosowe.

⁴⁵ Feierman, *op. cit.*, s. 486.

Przybrało wtedy na sile zjawisko przemytu, któremu nie zapobiegły wzmożone patrole okrętów brytyjskich, a samo niewolnictwo w Afryce Wschodniej pozostało legalne jeszcze przez kilkadziesiąt lat.

Kolejne porozumienie, zawarte w latach 1845–1847 dzięki inicjatywie konsula Atkinsa Hamertona, doprowadziło do zakazu sprzedaży niewolników na podległe sułtanowi terytoria znajdujące się na Półwyspie Arabskim⁴⁶. W latach siedemdziesiątych XIX wieku działania Brytyjczyków przyczyniły się do zakończenia handlu ludźmi w portach Sułtanatu Zanzibarskiego oraz do regulacji kwestii niewolników należących do Hindusów, będących poddanymi Brytyjczyków. I to nie powstrzymało handlarzy, jedynie trasy zmieniły się z oceanicznych na lądowe i przesunęły się z północy na południe⁴⁷, a skala nielegalnego obrotu ludźmi wciąż była taka, że zupełnie zaspokajała zapotrzebowanie gospodarki plantacyjnej na siłę roboczą. Procesy prowadzące do całkowitego zakazu nie tylko handlu, ale również zniesienia samego niewolnictwa przyspieszyły w latach dziewięćdziesiątych, kiedy Afryka Wschodnia została ostatecznie podzielona między „imperium, nad którym nigdy słońce nie zachodzi”, a Cesarstwo Niemieckie, natomiast Zanzibar i Pemba zostały objęte „opieką” brytyjską; w 1890 roku 'Ali Ibn Sa'īd, w oczach którego Sienkiewicz dostrzegł smutek, interpretując go jako tęsknotę za utraconą niezależnością sułtanatu (L 130), podpisał porozumienie bezwzględnie zakazujące na wyspach sprzedaży i kupna ludzi oraz przewidujące wyzwolenie wszystkich niewolników, których właściciele umarli, nie zostawiając legalnych potomków jako spadkobierców. Zawierało ono również inne klauzule umożliwiające niewolnikom uzyskanie – pod pewnymi warunkami – statusu człowieka wolnego⁴⁸. Całkowite zniesienie niewolnictwa w protektoracie formalnie nastąpiło jednak dopiero siedem lat później⁴⁹, ale wielu dotychczasowych niewolników, zachowawszy domostwa i ziemię, nadal pracowało na plantacjach swoich patronów – tym razem w roli opłacanych robotników.

W okresie kiedy na wyspie oraz wybrzeżu przebywał Sienkiewicz, ostatni z etapów był jeszcze mglistą przyszłością, a niewolnicy niezmiennie odgrywali rolę siły roboczej, przedmiot prestiżu i obiekt wymiany w wielu społecznościach Afryki Wschodniej. Handel ludźmi, wciąż wówczas funkcjonujący na stałym lądzie, znajdującym się – przynajmniej w teorii – pod kontrolą niemiecką, na przestrzeni wieku praktykowano na rozległym obszarze od wybrzeża aż do Wielkich Jezior. Kontynent przemierzały liczne karawany poszukujące niewolników i kości słoniowej, szlaki były kontrolowane przez zbrojne, zorganizowane bandy siejące terror i pobierające od wszystkich *hogo* (myto) za przejście przez terytorium i wyrastały imperia potentatów handlu żywym towarem – np. najsłynniejszy z nich, Tibbū Tib, od lat sześćdziesiątych prawie do końca osiemdziesiątych XIX wieku władał stworzonym przez siebie sułtanatem Utetera w zachodniej części dzisiejszej Demo-

⁴⁶ Zob. N. R. Bennett, *A History of the Arab State of Zanzibar*. London 1978, s. 49–51.

⁴⁷ Zob. *ibidem*, s. 96–99.

⁴⁸ Zob. *ibidem*, s. 156.

⁴⁹ Nie dotyczyło to Brytyjskiej Afryki Wschodniej (obszar dzisiejszej Kenii), gdzie niewolnictwo zniesiono w 1907 roku, oraz Niemieckiej Afryki Wschodniej (teren współczesnej Tanzanii, Rwandy i Burundi), na obszarze której, mimo istotnych ograniczeń, funkcjonowało ono aż do końca istnienia kolonii.

kratycznej Republiki Konga. Łowy niewolników nie tylko doprowadziły do depopulacji całych regionów, klęsk głodu i przymusowych migracji wielu plemion, ale również przeobraziły mentalność samych Afrykanów: wodzowie sprzedawali w niewolę ludzi z własnych klanów, silniejsi oddawali za towary słabszych, którym wcześniej musieliby zapewnić opiekę, wybuchały konflikty między dawnymi sprzymierzeńcami, wierzyciele odstępowali handlarzom swoich dłużników, a starsi członkowie rodziny – młodszych. Realia tego procederu w obszarze Wielkich Jezior z 1888 roku przedstawił Raymond Wendell Beachey w książce *The Slave Trade of Eastern Africa* (Wschodnioafrykański handel niewolnikami), w której opisał targ żywym towarem w Ujiji na wybrzeżu jeziora Tanganika:

Duży plac, otoczony chatami z błota pokrytymi trawą, był zatłoczony niewolnikami. Stali w długich rzędach – mężczyźni, kobiety i dzieci – w przerażającym nieładzie, niektórzy związani sznurami, inni łańcuchami. Kilku niewolników z [ludu] Manyema miało przekłute uszy i przeciągnięty przez nie cienki sznurek, by trzymać ich razem. Na ulicach na każdym kroku widać było żywe szkielety. Blizny po złym traktowaniu były dobrze widoczne. W Ujiji niewolników sprzedawano tanio, zwłaszcza tych wyczerpanych długą podróżą i zbyt słabych, by uciec. W pobliżu targu niewolników znajdował się nieuprawiany kawałek ziemi, cmentarz, na który wrzucano nie tylko zmarłych, ale i umierających. Hieny, bardzo liczne, obżerały się ludzkim mięsem i były tak syte, że ciała pozostawały [jedyne] na wpół rozszarpane⁵⁰.

Mimo że Arabowie inicjowali ten handel i dostarczali broń, w proceder były zaangażowane także rdzenne ludy afrykańskie: Suahili, Yao, Nyamwezi, Makua czy członkowie konfederacji Mbunga. Ci ostatni przejęli uzbrojenie i styl walki od Ngoni, którzy przybyli w okolice jeziora Malawi w konsekwencji *mfecane* – serii niepokojów i konfliktów na południu kontynentu, które zmusiły wiele plemion do migracji. Z relacji Sienkiewicza wynika jednak, że za obrót żywym towarem odpowiadali wyłącznie arabscy muzułmanie. Stanowiło to główny powód, dlaczego pisarz, posługując się niemalże manichejskim podziałem na „zepsutych” wyznawców islamu oraz „szlachetnych” chrześcijan, uznał pierwszą z religii za „największą plagę Afryki” (L 168). Nie sposób stwierdzić, czy autor *Trylogii* nie zdawał sobie sprawy ze współudziału innych podmiotów, czy, po prostu, dał się uwieść zachodnio-europejskiej retoryce antyniewolniczej, która przybrała na sile szczególnie w okresie poprzedzającym jego wyjazd do Afryki. Należy jednak pamiętać, że niekiedy przysłała ona cele czysto pragmatyczne, czego dowodzi chociażby fakt, że gospodarzem ośmiomiesięcznej Konferencji Antyniewolniczej w 1889 roku, mającej położyć definitywny kres temu zjawisku na Czarnym Lądzie, był Leopold II Koburg, wówczas już władca absolutny Konga – obszaru, na którym praca o takim charakterze stanowiła codzienność i gdzie w trakcie rządów króla Belgii populacja zmniejszyła się o około 10 milionów osób⁵¹. Walka z tym fenomenem, nawet w przypadku Wielkiej Brytanii, przodującej w polityce abolicyjnej, maskowała bowiem pęd ku ekspansji i coraz intensywniejszemu zagarnianiu kolejnych połaci kontynentu. Aby to usprawiedliwić, „słowa moralnego potępienia skierowane były przeciwko celowi niewielkiemu, słabemu i – bezpiecznie – niebiałemu: »arabskim« łow-

⁵⁰ Beachey, *op. cit.*, s. 187.

⁵¹ A. Hochschild, *Duch króla Leopolda. Opowieść o chciwości, terrorze i bohaterstwie w kolonialnej Afryce*. Przeł. P. Tarczyński. Warszawa 2012, s. 294.

com niewolników, najeżdżającym Afrykę ze wschodu”⁵². Nawet pozornie czysto altruistyczne działania misjonarzy katolickich, których Sienkiewicz spotkał w Zanzibarze i Bagamoyo, wykupujących z niewoli oraz chrystianizujących Afrykanów, mogą być w pewnym świetle postrzegane jako aktywność pośrednio związana z kolonizacją. W obu przypadkach, świeckim i religijnym, ważną funkcję pełniła bowiem idea misji cywilizacyjnej, a nawróceni mieszkańcy Afryki mieli stać się emisariuszami nowego, „prozachodniego” stylu życia.

Nie ulega wątpliwości, że Arabowie odgrywali w tym niechlubnym procederze najistotniejszą rolę, zarówno jako handlarze żywym towarem, jak i jego odbiorcy. W celach poznawczych jednak bardziej uzasadnione od słów potępienia, często zresztą w okresie podziału Afryki instrumentalizowanych, jest ujęcie omawianego fenomenu jako heterogenicznego procesu, w którym udział brali różni aktorzy, od hinduskich kredytodawców do samych Afrykanów z interioru występujących w podwójnym wcieleniu: napastników i ofiar. Nie należy zresztą przypuszczać, że handlowali oni ludźmi jedynie z czystego pragnienia zysku – dopuszczali się tego również, by wypełnić podjęte zobowiązania lub by, po prostu, przetrwać. Warto na koniec wspomnieć o ambiwalentnej roli Europejczyków wobec wschodnioafrykańskiego niewolnictwa. Z jednej strony, opowiadali się oni przeciwko tej dehumanizującej praktyce i walczyli z nią za pomocą prawa, wojska i duchownych. Z drugiej jednak, tworząc popyt na produkty pochodzące z uprawianych przez niewolników plantacji i eksportując do Afryki ogromne ilości broni palnej⁵³, która trafiała w ręce Arabów oraz afrykańskich przywódców wojennych, wymuszali coraz większą produkcję pożądanых towarów, a także wyposażali agresorów w narzędzia dające im technologiczną przewagę.

Sienkiewicz, przebywając w afrykańskim interiorze, dostrzegł pewne ślady po niszczycielskich rajdach organizowanych przez łowców ludzi. Jego (optymistycznym) zdaniem, sam handel należał już jednak do przeszłości dzięki zaangażowaniu państw europejskich: „W Zanzibarze handel istnieje tylko w tajemnicy i napływ świeżych niewolników jest niewielki” (L 115)⁵⁴. Na wybrzeżu Niemieckiej Afryki Wschodniej, po którym pisarz wraz z Tyszkiewiczem odbył myśliwską wycieczkę, również nie natknął się na dowody aktualnego istnienia procederu, co (błędnie) złożył na karb skuteczności działań Hermanna von Wissmanna, walczącego z handlem niewolnikami „nie tylko na papierze” (L 172)⁵⁵. W przestrzeni i w gestyce poznanych osób zaobserwował jednak pewne znaki, które dowodziły tego, że pamięć po niedawnych, tragicznych wydarzeniach była wciąż żywa: krótko po wyjściu z Bagamoyo całkowity brak „osad ludzkich” interpretował jako możliwy rezultat „ustawicznych pościgów za niewolnikami” (L 196); analogicznie, nieco później, strach towarzyszący autochtonom w każdej z wiosek w trakcie odwiedzin karawa-

⁵² *Ibidem*, s. 41.

⁵³ Na przestrzeni całego wieku XIX sprowadzono tam około 16 mln sztuk broni ostrej. Zob. B. Sundkler, Ch. Steed, *A History of the Church in Africa*. Cambridge – New York 2004, s. 513.

⁵⁴ Przeczą temu ustalenia historyków. Zob. np. Beachey, *op. cit.*, s. 230–231.

⁵⁵ Zob. na ten temat M. Unangst, *Colonial Geography: Race and Space in German East Africa, 1884–1905*. Toronto, Ont. – Buffalo, N. Y., 2022.

ny tłumaczył pamięcią o „dawnych arabskich czasach” (L 252). Ten sam lęk dostrzegł w zachowaniu jednego z tragarzy, Sulimue, który „musiał [...] być w dzieciństwie niewolnikiem jakiegoś Araba” (L 243).

Nie mogąc definitywnie określić rzeczywistej przyczyny strachliwości Afrykanina, należy jednak podkreślić, że doświadczenia związane z handlem niewolnikami były faktyczną traumą dla dziesiątek tysięcy mieszkańców tej części kontynentu, a zjawisko stanowiło główną przyczynę braku bezpieczeństwa w całym regionie, przemierzanym przez idące na wybrzeże karawany z niewolnikami – szeregi ludzi powiązanych ze sobą łańcuchami czy złączonych za pomocą ciężkich, drewnianych kłód. Byli oni niedożywieni i brutalnie bici przez nadzorców, jeżeli nie nadążali za tempem pochodu. Nie mieli jakichkolwiek szans na opór wobec osób uzbrojonych w karabiny. Paradoksalnie, im bardziej ograniczano ten proceder w ostatniej ćwierci XIX wieku, tym gorzej ludzie ci byli traktowani, akty okrucieństwa zaś miały charakter nagminny. Ich świadectwo z nieco wcześniejszego okresu stanowi relacja Davida Livingstone’a z okolic jeziora Malawi:

Mijałszy kobietę przywiązaną za szyję do drzewa i już martwą [...]. Widzieliśmy inne przywiązane w podobny sposób i jedną leżącą na ścieżce, zastrzeloną lub zakłutą, bo leżała w kałuży krwi. Niezmiennie otrzymywaliśmy wyjaśnienie, że Arab, właściciel tych nieszczęsnych ofiar, był wściekły, że stracił pieniądze, bo niewolnice nie mogły już iść [...]. Dziś natknęliśmy się na człowieka, który umarł z głodu [...], jeden z naszych ludzi przeszedł się po okolicy i znalazł kilku niewolników przywiązanych do dręgi, porzuconych przez swego pana z braku jedzenia [...]. Mijałszy kolejne wioski i ogrody, wszystkie opuszczone⁵⁶.

Tych, którzy przetrwali i doszli, wchłaniały plantacje, gdzie wdrażano ich do uprawy trzciny cukrowej i zbóż (na wybrzeżu) oraz goździkowców (na Ungui i Pembie)⁵⁷. Rośliny o woni tak upajającej dla Sienkiewicza niosły więc ze sobą także inne, wietrzejące w powietrzu zapachy: fotor potu i krwi afrykańskich robotników przymusowych, którzy często tracili wszystko, co kiedyś mieli, i do śmierci zbierali paki z drzew goździkowca. Tak oto metafora egzotyki okazuje się skrywać narrację o zniewoleniu ludzi oraz eksploatacji biosfery⁵⁸, wyraz „pandemonium” ujawnia inny, skrywany sens, liście rośliny zaś, przesłane przez pisarza teściom,

⁵⁶ D. Livingstone, *Last Journals*. T. 1. London 1874, s. 70. Cyt. za: Oliver, Atmore, *op. cit.*, s. 110.

⁵⁷ Zob. też Oliver, Atmore, *op. cit.*, s. 106.

⁵⁸ W perspektywie pojęcia plantacjocenu, jakie wyłoniło się podczas dyskusji na Uniwersytecie Aarhus w 2014 roku, oznaczającego „niszczycielską transformację różnych rodzajów gospodarstw, pastwisk i lasów [...] w plantacje, opierające się na pracy niewolniczej” (D. Haraway, *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*. „Environmental Humanities” t. 6 (2015), s. 162, przypis 5), należy zwrócić uwagę na dwa fakty. Po pierwsze, rośliny hodowane na plantacjach (w tym wspomniane wanilia oraz goździki), analogicznie do pracowników przymusowych, odrywano od macierzystego środowiska i przystosowywano do funkcjonowania w innym, które było podobne, lecz nie tożsame, a ich aklimatyzacja nie przebiegała bez problemów (o czym świadczą trudności z zapylaniem kwiatów wanilii). Po drugie, dominacja upraw goździkowców na Zanzibarze i Pembie pociągnęła za sobą zniszczenie ogromnych obszarów, na których w stanie naturalnym rozwijała się odmienna roślinność. Należy jednak zastrzec, że na żadnej z wysp nie doszło do powstania monokultury, ponieważ „prawie wszystkie plantacje miały charakter mieszany” i uprawiano na nich również palmy kokosowe, zboża i owoce (Żbik, *op. cit.*, s. 125).

wypowiadają swoją historię do końca. A są nią słowa niewolnika, który, zwrócony w stronę miejsca pochodzenia, krzyczał, przedstawiając swoją przynależność rodzinną i pytając o to, czy ktoś zna jego krewnych, ale odpowiadała mu jedynie głucha cisza⁵⁹.

Abstract

WACŁAW FORAJTER University of Silesia, Katowice
ORCID: 0000-0001-7527-934X

**“WOŃ TAK MOCNA, ŻE AŻ UPAJAJĄCA [THE SMELL SO STRONG, EVEN
INTOXICATING]” THE CLOVE AND SLAVES IN HENRYK SIENKIEWICZ’S
“LISTY Z AFRYKI” (“LETTERS FROM AFRICA”)**

The paper is an analysis of the meanings hidden in the literary description of the clove and its common cultivation in Zanzibar. Employing the tools of the 19th c. cultural theory and Eastern African social and political history, Wacław Forajter attempts to reconstruct the contexts of Henryk Sienkiewicz’s accounts, paying special attention to ethnical stratification of these societies, plantation agriculture, and slavery—indispensably tied to it and fought in the second part of the 19th c. by the Western countries—as well as the consequences of the issue for the continent inhabitants.

⁵⁹ Zob. E. A. Alpers, *The East African Slave Trade*. Nairobi 1967, s. 26. Autor (*ibidem*, s. 25–26) pisał także: „Przemoc, cierpienie fizyczne i przedwczesna śmierć, niepotrzebne i powszechne podczas handlu niewolnikami, nie wydawały się ani nowe, ani nie do zniesienia dla mas Afrykanów. Największą tragedią handlu żywym towarem było życie w rozłące z rodziną i degradacja wynikająca z bycia niewolnikiem...” Dlatego nowo przybyłych na plantację poddawano bacznej obserwacji i dbano o zapewnienie im warunków do nowego życia (np. przez małżeństwo) w ramach instytucji funkcjonujących na wybrzeżu. Zob. C 218. Z czasem następowała tam aklimatyzacja niewolników do życia, proces ten „jednak mógł trwać nawet kilka pokoleń” (Żbik, *op. cit.*, s. 121).