

Mateusz Kufliński

ORCID – 0000-0001-7395-3513

Uniwersytet Gdański

Zniewolenie i dług. Studium porównawcze z cywilizacyjnej ciągłości

Enslavment and debt. A comparative study of civilization continuity

Słowa kluczowe: zniewolenie, niewolnictwo, dług, moralność, honor, patriarchat

Keywords: enslavment, slavery, debt, morality, honor, patriarchy

Streszczenie

Artykuł jest poświęcony zagadnieniu zniewolenia za długi, występującemu w epoce starożytnej i współcześnie. Przyjęte zostało w nim szerokie ujęcie długu, jako instytucji społecznej o wymiarze przede wszystkim moralnym. Dług, poprzez uwikłanie w konstelację moralności objawia się na kilku poziomach rzeczywistości społecznej, dotycząc aspektów finansowych (materialnych), jak i pojęć honoru oraz patriarchy. Zagadnienie zostało przedstawione głównie na przykładach pochodzących ze starożytnych – Mezopotamii oraz Grecji, a także współczesnych – Tajlandii i Brazylii.

Abstract

The paper is dedicated to the issue of debt bondage in ancient and modern times. It adopts a broad understanding of debt as a social institution with a primarily moral dimension. Debt, by being entangled in the constellation of morality, manifests itself on several levels of social reality, relating to financial (material) aspects as well as the concepts of honor and patriarchy. The issue is mainly presented on examples from ancient Mesopotamia and Greece, as well as contemporary Thailand and Brazil.

Przez prawie dwie ostatnie dekady życia Zygmunt Bauman pisząc o współczesności, którą nazywał płynną nowoczesnością, podkreślał zradykalizowaną, szeroko rozumianą niepewność świata globalizacji. Właśnie w tym celu używał metafory płynności, by wyrazić niestałość – epistemologiczne i ontologiczne rozmycie rzeczywistości, w której wszelkie byty, zanim staną się czymś trwałym ulegają podwójnemu rozmyciu. Dotyczy to zarówno stanu czy statusu, jak i sposobu ich postrzegania i interpretacji w atomizującym się, ulegającym prekaryzacji społeczeństwie. Widać to, zdaniem Baumana, choćby na poziomie relacji społecznych, dla których nastął „czas roztapiania wzorców zależności” i wszelkich form wzajemności¹.

Jednakże perspektywa Baumana jest globalna, poza tym dla autora *Płynnej nowoczesności* punktem odniesienia – „kotwicą pewności”, by użyć sformułowania Wojciecha J. Burszty – jest zachodnie państwo dobrobytu sprzed ery taczeryzmu i reaganomiki, które cechowała między innymi polityka pełnego zatrudnienia i względna stałość instytucji społecznych takich jak rodzina². Rzeczywiście, gdy przyrzeć się danym makroekonomicznym okresu *welfare state*, zestawiając z podobnymi danymi dotyczącymi pierwszej dekady XXI wieku, ukazującymi stale pogłębiające się nierówności, występujące przy jednoczesnym spadku mobilności społecznej wnioski dotyczące „płynności” rzeczywistości wydają się być – przynajmniej w tym wąskim zakresie – uzasadnione, choć sama metafora jest dyskusyjna i pozostaje jedynie kwestią interpretacji³. Warto jednak zadać pytania, czy faktycznie owa płynność jest do tego stopnia wszechogarniająca i globalna; czy naprawdę zmiany na samym tylko poziomie instytucji społecznych – a zatem czegoś z definicji stałego – mają miejsce; czy próżno szukać sfer instytucjonalnych niepoddających się jakimkolwiek zmianom? Jako że jest to problematyka szeroka, znana w naukach społecznych i humanistyce ostatnich lat między innymi pod nazwą badań nad ciągłością i zmianą, na tak postawione pytania ciężko byłoby udzielić jednoznacznej i satysfakcjonującej kogokolwiek odpowiedzi. Zamiast tego zatem postaram się to zrobić częściowo, sektorowo, przybliżając jedno tylko – traktując je indywidualnie – zjawisko: zniewolenia za długi, jako przypadku swoistej cywilizacyjnej ciągłości, które istnieje od co najmniej kilku tysięcy lat do dziś, niezależnie od przemian cechujących płynną nowoczesność.

¹ Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006, s. 15.

² W. J. Burszta, *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacjonalizmem w tle*, Warszawa 2013.

³ Na temat nierówności i mobilności społecznej zob. R. Wilkinson, K. Pickett, *The Spirit Level. Why More Equal Societies Almost Always Do Better*, London 2009, s. 160.

Nie chodzi mi bynajmniej o długie trwanie tego zjawiska w ściśle braudelowskim sensie, gdzie poza czasem, ważne jest także miejsce, to znaczy ramy temporalne współwystępują tam z przestrzennymi. Ciągłość cywilizacyjną zniewolenia za długi rozumiem jako instytucję społeczną wytworzoną przed między dwunastoma a sześcioma tysiącami lat przez tę część ludzkości, która wytworzyła wtedy formy osiadłego trybu życia, i w ramach rzeczywistości społecznej której owa instytucja występuje we względnie niezmienionej formie także współcześnie⁴. Dla porządku przeanalizuję jedynie przykłady pochodzące najdalej z czwartego tysiąclecia p.n.e. Dług rozumiem tutaj przede wszystkim jako instytucję społeczną o wymiarze moralnym; zniewolenie zaś jako odebranie wolności osobistej za pomocą przemocy lub groźby jej użycia. Celem tekstu jest jedynie ukazanie wspomnianej ciągłości, co czynię porównując i wskazując podobieństwa zniewolenia za długi, bez zarysowania szerszego tła systemowych zależności zjawiska i ciągłości tej instytucji. Ograniczam analizę jedynie do relacji między zniewoleniem, szeroko rozumianym długiem, oraz związanych z nimi patriarchatem i honorem.

Aby zauważyć ową cywilizacyjną ciągłość trzeba wyjść poza klasyczne dla myśli europejskiej paradygmaty postrzegania rzeczywistości społecznej zniewalania: marksizm i oświeceniowy abolicjonizm. Niewolnictwo nie jest zatem jednym ze sposobów produkcji, typowym dla starożytności, jak chcieliby tego badacze marksowscy. Przykładowo, w imperium rzymskim niewolnicy stanowili jedynie 10 procent populacji⁵. W każdej z epok występowała obok niewolnictwa także praca najemna; innymi słowy nigdy i nigdzie nie występował jeden, konkretny sposób produkcji (sposób organizacji pracy społecznej). W starożytności praca najemna polegała właśnie między innymi na najmowaniu niewolników⁶. Blisko

⁴ Sprzed dwunastu tysięcy lat pochodzą pierwsze dowody na wytworzenie osiadłych form życia, a nie wcześniej niż sześć tysięcy lat temu powstały pierwsze państwa. Najwcześniejsze i jednocześnie najlepiej udokumentowane dowody na tę formę długu pochodzą jednak z okresu między czwartym a drugim tysiącleciem p.n.e. J. C. Scott, *Jak udomowiono człowieka. U początków historii pierwszych państw*, Warszawa 2020, s. 23, 25, 48, 106. Wytworzenie osiadłych trybów życia nie musiało – i często nie było – stałe czy permanentne. Wiele wskazuje na to, że występujące równoległe zbieractwo, łowiectwo, pasterstwo i rolnictwo stanowiły spektrum będące „elementami jednej zunifikowanej gospodarki” w obrębie jednej grupy krewniaczej czy osady. Tamże, s. 94.

⁵ A. Maddison, *Contours of the World Economy. 1-2030 AD. Essays on Macro-Economic History*, Oxford 2007, s. 39.

⁶ D. Graeber, *Turning Modes of Production Inside Out Or, Why Capitalism is a Transformation of Slavery*, „Critique of Anthropology” 2006, No. 26, Vol. 1, s. 66–69. Innym, bardziej oczywistym przykładem są powszechnie działający w starożytności najemnicy, którzy choć nie są bezpośrednio związani ze „sposobem produkcji”, swoim istnieniem stwarzali podstawy do pojawienia się pierwszych rynków. Zob. idem, *Dług. Pierwsze pięć tysięcy lat*, Warszawa 2017, s. 330–337.

wniosków dotyczących sposobów produkcji była już Róża Luksemburg, ze swoją konstatacją, że kapitalizm może funkcjonować jedynie wtedy, gdy istnieją równocześnie obszary świata, w przestrzeni których kapitalizm nie funkcjonuje. Dysponując najnowszymi danymi archeologicznymi i historycznymi z całą pewnością można odrzucić esencjalizację epok poprzez przyporządkowywanie im danego sposobu produkcji. Co nie znaczy, że sama terminologia sposobów produkcji straciła analityczną użyteczność – jej krytyczna reinterpretacja pozwoliła zrozumieć choćby rolę niewolnictwa w procesie formowania się pierwszych państw; lub tego jak ważne było ono w ostatnich kilku stuleciach dla szeroko rozumianego rozwoju gospodarczego⁷.

Także oświeceniowa myśl europejska, której zwieńczeniem w tym zakresie byli XIX-wieczni abolicjoniści, nie potrafiła ostatecznie rozwiązać problemu niewolnictwa. Dla przykładu, choćby John Locke pisał o *kajdanach całej Ludzkości*, uznając niewolnictwo za podłe i nędzne (...) i tak absolutnie sprzeczne z życzliwym Usposobieniem i Odwagą naszego Narodu, że trudno sobie wyobrazić, aby Anglik, a co dopiero Gentleman mógł się za nim opowiadać, ale jednocześnie posiadał on akcje Królewskiej Kompanii Afrykańskiej, zaangażowanej w handel niewolnikami, a niewolnictwo w jego pismach służyło raczej jako metafora legislacyjnej tyranii, którą posługiwano się powszechnie podczas debat nad teorią konstytucyjną w brytyjskim parlamencie⁸. Podobnie Jean-Jacques Rousseau, z jednej strony w „Umowie społecznej” pisał między innymi: *Człowiek rodzi się wolny, a wszędzie tkwi w kajdanach. (...) Prawo niewoli nie istnieje nie tylko dlatego, że nie jest prawowite, ale dlatego, że jest niedorzeczne i nie ma w ogóle sensu. Wyrazy „niewolnik” i „prawo” są sprzeczne i wzajemnie się wykluczają*. Niecałe 30 lat przed jego przyjściem na świat Ludwik XIV sygnował specjalny kodeks, „Le Code Noir”, który legalizował niewolnictwo, zezwalał (...) na znakowanie, tortury, fizyczne okaleczanie i zabójstwo niewolników traktowanych jako prywatna własność ich właściciela⁹. Rousseau nie wspomina jednak o tym kodeksie, nie pisze także w ogóle o niewolnych Afrykańczykach, wtedy już na masową skalę transportowanych na europejskich statkach przez Atlantycką Ocean i sprzedawanych w Nowym Świecie. Innymi słowy, filozofia oświecenia w tym zakresie to kolejne, dalekie od rzeczywistości społecznej, myślenie życzeniowe spod znaku „wigowskiego mitu

⁷ Zob. J.C. Scott, op.cit., rozdział piąty; E.R. Wolf, *Europa i ludy bez historii*, Kraków 2009, rozdział trzeci.

⁸ S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, Warszawa 2014, s. 38.

⁹ Wszystkie cytowania za: ibidem, s. 41.

historycznego”; a jednocześnie jest ona historią zbiorowego mechanizmu wyparcia¹⁰.

Rzeczywiście, pod presją inspirowanych filozofią oświecenia abolicjonistów, w XIX wieku ostatecznie udało się wyeliminować handel niewolnikami z obszaru Atlantyku. Niepośledni wpływ miały także środowiska liberalne i filozofia oświeceniowa w ogóle, na likwidację zinstytucjonalizowanego – w sensie ściśle prawnym, a zatem publicznie jawnym – niewolnictwa w państwach obydwu Ameryk i w regionie Atlantyku. Innymi słowy, zachodni abolicjoniści rozwiązali problem jedynie punktowo. Aby to dobrze zobrazować – w Etiopii instytucjonalne niewolnictwo zniesione zostało dopiero w 1942 roku, a w Mauretanii prawie 40 lat później, bo w roku 1980. Poza tym, rozwiązania normatywne nie zawsze znajdowały odzwierciedlenie w rzeczywistości społecznej, to znaczy oficjalnie zniesione niewolnictwo w wielu przypadkach nadal funkcjonowało (i funkcjonuje).

Jednakże – i to stanowi *clue* omawianej w tym tekście problematyki – zniewolenie za długi wykracza poza proste modele teoretyczne (jak w przypadku swoistego teleologizmu marksistów) czy rozwiązania instytucjonalno-prawne i myślenie życzeniowe (jak w przypadku XIX-wiecznych abolicjonistów). Dla realiów społecznych zjawiska zniewolenia za długi obydwa te paradygmaty, choć symbolicznie bez wątpienia ważne, miały znaczenie marginalne, przez lata wyznaczając przy tym ramy dyskursu każącego traktować niewolnictwo albo jako sposób produkcji poprzedzający inne, albo jako problem do rozwiązania, w myśl oświeceniowego humanizmu i optymizmu na temat „natury ludzkiej” (lub pesymizmu, na który to panaceum miało być państwo), a co za tym idzie – społecznego postępu, którego symptomami były w tym kontekście między innymi wynik wojny secesyjnej czy zniesienie niewolnictwa w Brazylii w roku 1888. Dopiero polemika i odrzucenie owych paradygmatów, stwarza możliwość zrozumienia fenomenu cywilizacyjnej ciągłości zniewolenia za długi. Kolejnym ku temu krokiem jest właśnie instytucja długu, rozpatrywana przede wszystkim pod kątem jej wymiaru moralnego.

Wśród filozofów europejskich na ten wymiar długu zwrócił uwagę Fryderyk Nietzsche. Od Adama Smitha – zdaniem Davida Graebera – przejął on założenie, że życie ludzkie jest wymianą. *Przyjmował* [Nietzsche – M.K.], że *dowolny system rachunkowości komercyjnej doprowadzi do pojawienia się wierzycieli i dłużników. (...) [T]o właśnie w ten sposób rozwija się moralność*¹¹. W „Z genealogii moralności”

¹⁰ Zob. J.C. Scott, op.cit., s. 136; A.W. Nowak, *Europejska nowoczesność i jej wyparte konstytuujące „zewnątrze”*, „Nowa Krytyka” 2011, nr 26–27, s. 273.

¹¹ D. Graeber, *Dług*, op.cit., s. 109, 496.

Nietzsche pisze: *Dłużnik, chcąc wzbudzić zaufanie w swe przyrzeczenie zwrotu, chcąc zaręczyć za powagę i świętość swego przyrzeczenia, własnemu sumieniu swemu przykazać zwrot jako obowiązek, (...) daje wierzycielowi w zastaw (...) coś, (...), czym może rozporządzać, na przykład swe ciało lub swą żonę, lub swą wolność* [wytluszczenia własne – M.K.] *lub też swe życie (lub, wśród pewnych określonych religijnych założeń, nawet swą szczęśliwość, swe zbawienie duszne, w końcu nawet swój spokój w grobie; w Egipcie, na przykład, trup dłużnika nawet i w grobie nie mógł znaleźć spokoju przed wierzycielem, – a właśnie u Egipcyan miał ten spokój pewne swoje znaczenie). Wierzyciel mógł bowiem ciału dłużnika zadawać wszelkie rodzaje hańby i męczarni, na przykład wyciąć z niego tyle, ile odpowiadało wielkości długu*¹². Moralny wymiar długu zarówno w starożytności, jak i współcześnie – choć na nieco innych zasadach – nie zawsze był, i nadal nie zawsze jest, związany bezpośrednio z jakimkolwiek systemem wierzeń religijnych.

Slavoj Žižek wskazuje, że dopiero wraz z pojawieniem się imperiów i religii monoteistycznych dług (wyodrębniany i interpretowany na różne sposoby) stał się praktycznie niemożliwy do spłacenia. Pojawienie się wszechmocnego Boga oznaczało dług, który był nieskończony; jednocześnie poczucie winy za brak płatności zostało uwewnętrznione. (...) Zadłużenie, obejmujące przeszłe i przyszłe zachowania o charakterze moralnym, stało się potężnym narzędziem władzy¹³. Graeber w swojej monografii poświęconej instytucji długu jednoznacznie wykazuje jednak, że problem ten jest zdecydowanie bardziej skomplikowany. Dług jako element konstelacji moralności występuje nie tylko w religiach monoteistycznych, ale także między innymi w hinduistycznych wedach czy w „Państwie” Platona¹⁴. Jest to zatem motyw dość uniwersalny, funkcjonujący w rzeczywistości społecznej do dziś, w różnych konfiguracjach i kontekstach. I znów, nie chodzi tutaj jedynie o skupiające setki milionów wiernych na całym świecie systemy religijne. Wyobrażenia na temat długu jako instytucji o wymiarze moralnym są silnie zakorzenione w kulturze – w tym także w prawie, by wspomnieć choćby wywodzącą się z prawa rzymskiego zasadę *pacta sunt servanda* (umów należy dotrzymywać) – i myśleniu o świecie, na co wpływ ma już socjalizacja na wczesnym etapie oraz cały proces pedagogiki jednostki do życia w społeczeństwie. Niespłacanie długów, wyjąwszy sytuacje ekstremalne, prawie zawsze wiąże się z moralnym osądem¹⁵.

¹² F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, Łódź–Wrocław 2010, s. 66.

¹³ S. Žižek, *Kłopoty w raju. Od końca historii do końca kapitalizmu*, Warszawa 2021, s. 89–90.

¹⁴ D. Graeber, *Dług*, op.cit., s. 125; szerzej na ten temat: ibidem, rozdziały 4, 5, 7.

¹⁵ W polskich warunkach widać to choćby biorąc pod uwagę przykład tzw. frankowiczów (osób poszkodowanych przez zmiany cen franka szwajcarskiego, w związku z posiadaniem kredytu w tej

Osąd ten mógł potęgować dodatkowo obecny w każdym społeczeństwie, choć w różnej formie, aspekt kulturowy, w tym przypadku oznaczający uwikłanie go w relacje społeczne w ramach honoru i patriarchy.

W starożytności, jak i w późniejszych epokach niewolnictwo za długi było tylko jednym z wielu sposobów zniewolenia. Jak zauważył Orlando Patterson, ludzkość wytworzyła co najmniej osiem takich sposobów: pochycenie na wojnie (tzw. niewolnictwo wojenne), porwanie, danina i płaćność podatkowa, **dług** [wyłuszczenie własne – M.K.], kara za przestępstwa, porzucenie i sprzedaż dzieci, samo-zniewolenie, urodzenie¹⁶. Z jednej strony, czytając „Politykę” Arystotelesa można byłoby dojść do wniosku, że podział ten – a zatem przyczyna zniewolenia – przynajmniej dla starożytnych Greków nie był tak naprawdę istotny. Pisze Arystoteles: *Ta bowiem istota, która dzięki rozumowi zdoła przewidzieć rządzi z natury (...), ta zaś, co potrafi tylko zlecenia wykonywać za pomocą sił cielesnych, jest poddana i z natury niewolna; toteż interesy pana i niewolnika są zbieżne. (...) Barbarzyńca a niewolnik to z natury jedno i to samo. (...) [U] ludzi ubogich wół zastępuje niewolnika. (...) [W] gospodarstwie domowym rzeczy, jakie się posiada, są narzędziem do życia, mienie jest sumą takich narzędzi, a niewolnik żywą własnością. (...) Człowiek, który z natury nie należy do siebie, lecz do drugiego, jest z natury niewolnikiem¹⁷. Byłby to jednak wniosek nieuprawniony, z dwóch co najmniej powodów. Po pierwsze zniewolenie za długi było znane i praktykowane w regionach Azji, które znalazły się pod greckim wpływem, i było ono tam kontynuowane także po greckich podbojach. W samej Grecji ten rodzaj niewolnictwa rozpowszechnił się szczególnie od VIII wieku p.n.e. i stanowił źródło społecznego niezadowolenia. W Atenach – a wiele greckich państw podążyło za ich przykładem – zniesiono ten rodzaj zniewolenia w ramach reform Solona, co miało zapobiec między innymi przed zniewalaniem z tego powodu obywateli. Nie dotyczyło to jednak podatków, za niepłacenie których (a zatem za swoisty dług wobec państwa) obywatele nadal mogli stać się niewolnikami¹⁸. Po drugie*

walucie). Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS) podaje, że w 2016 roku ponad 50% badanych uważało, że nie należy wprowadzać regulacji prawnych pomagających frankowiczom, 36% wyraziło zdanie przeciwne, z tym że prawie 60% z tych osób było przychylnych takiej pomocy jedynie wobec ludzi „znajdujących się w trudnej sytuacji materialnej”. CBOS, *Co dalej z frankowiczami?*, komunikat z badań nr 63, kwiecień 2016.

¹⁶ O. Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge 1982, s. 105; Por. z D. Graeber, op.cit., s. 236–238.

¹⁷ Arystoteles, *Polityka*, b.m.w. 2004, s. 3, 4, 7, 8 [ebook].

¹⁸ O. Patterson, op.cit., s. 125. Poza tym, bardzo ważną rolę w rzeczywistości społecznej zniewolenie za długi pełniło w starożytnej Mezopotamii, wśród starożytnych Hebrajczyków, a także

zaś, niewolnictwo było uwikłane w relacje społeczne i stanowiło często rodzaj swoistego kontraktu (umowy), to znaczy zależność pana i niewolnika była obopólna – lub przynajmniej jawiła się jako taka, dzięki czemu Hegel sformułował ostatecznie dialektykę pana i niewolnika – i opierała się na zasadzie wzajemnej zależności – na *podejrzliwości, strachu, współpracy, oczekiwaniach i obowiązkach*. W ramach tej relacji pan składał obietnicę wyzwolenia, która zachęcała niewolnika do *bycia lojalnym i pracowitym*, co w praktyce często okazywało się jedynie grą pozorów, ponieważ pan po odpowiednim czasie mógł arbitralnie uznać, że niewolnik nadal jest z nim związany poprzez swój dług¹⁹. Innymi słowy, mimo wszystko istniała możliwość wyzwolenia, a niewolnikiem – przynajmniej w teorii – nie zawsze zostawało się na zawsze. W praktyce z wyzwoleniem bywało różnie. W Atenach V wieku p.n.e. ponad 10% populacji miasta stanowili metojkowie (ludzie płacący podatki i służący w armii, ale niebędący obywatelami), z których znaczną część stanowili właśnie byli niewolnicy²⁰. Także najpierw w Atenach, następnie w większości polis greckich, specjalnie zniesiono egzekucję dłużnika, gdy stawał się niewypłacalny, ale nie wiadomo dokładnie jak często odzyskiwał on wolność po odpracowaniu długu. Warto zaznaczyć, że zniesienie zniewalania za długi nie musiało być ostateczne i nie należało jedynie do dziedziny prawniczej abstrakcji. Jego rzeczywistość społeczna była uzależniona od sytuacji społeczno-gospodarczej, czego przykładem jest powrót tej praktyki w późnym cesarstwie rzymskim, choć nie zawsze w sposób legalny²¹.

Zniewolenie za długi wiązało się z jeszcze jednym pojęciem, mianowicie z *honorem*. Pierwszy wymiar tego zagadnienia został już omówiony – niespłacanie długów jest osadzone w rzeczywistości społecznej i wiąże się z osądami moralnymi. Jednostka w starożytności – a jak się okaże, także współcześnie – niejednokrotnie czuje potrzebę uregulowania długu, nawet jeżeli oznacza to zniewolenie jego (lub jego bliskich) i odpracowanie należności, nawet gdy perspektywa odzyskania wolności jest bądź jawi się jako iluzoryczna. Honor w tym kontekście dotyczy jednak także innego zjawiska, patriarchy. Teksty sumeryjskie z okresu lat 3000–2500 p.n.e. jednoznacznie pokazują, że kobiety były powszechnie obec-

w przednowoczesnych Korei oraz Tajlandii. Por. z M. Małowist, I. Biezuńska-Małowist, *Niewolnictwo*, Warszawa 1987, s. 43–44.

¹⁹ L. Brace, *The Politics of Slavery*, Edinburgh 2018, s. 27.

²⁰ J. C. Scott, *op.cit.*, s. 240.

²¹ M. Małowist, I. Biezuńska-Małowist, *op.cit.*, s. 44, 57. Na temat różnic między starożytnym „nieetnicznym” zniewoleniem za długi, a niewolnictwem nowożytnym, o jawnym wymiarze etniczno-rasowym i perspektywie wyzwolenia w tychże zob. S. Buck-Morss, *op.cit.*, s. 71, 75, 103–108.

ne w życiu publicznym, pracowały jako lekarki, skryby, urzędniczki, zajmowały się handlem, a także rządzeniem. W ciągu następnego tysiąca lat sytuacja ulega radykalnym zmianom, mężczyźni stopniowo wypierają kobiety z życia publicznego, a coraz większą wagę przykłada się do czystości przedmałżeńskiej. Pod koniec epoki brązu, koło 1200 roku p.n.e. kobiety zaczynają być na masową skalę zamykane w haremach i zmusza się je do noszenia zasłon okrywających ciało – na prawie dwa tysiące lat przed pojawieniem się islamu²².

Abstrahując jednak od przyczyn takiego stanu rzeczy – co do tych do dziś prowadzone są dyskusje w obrębie nauk społecznych i humanistyki²³. W ostatecznym rozrachunku rozwój patriarchy doprowadził w starożytnej Mezopotamii do tego, że małżeństwo zaczęto nazywać „wzięciem w posiadanie” kobiety, która „winna była mężowi ścisłe posłuszeństwo”. Z jednej strony zatem kobiety stały się przedmiotem handlu, a zatem towarem; z drugiej jednak mezopotamski mąż nie mógł tak po prostu sprzedać swojej żony. Tutaj właśnie pojawia się instytucja długu – mąż ten mógł dać swoją żonę (wraz z dziećmi) pod zastaw. Stąd – jak pisze Graeber – *honor i kredyt zaczynały się w praktyce ze sobą pokrywać*. Domowe stosunki władzy stały się prawami własności – ubodzy przekazywali córki, jako „narzeczone”, do domów bogatych mężczyzn, funkcjonowało dzierżawienie członków rodziny pod zastaw pożyczki, a także odsyłanie swoich synów lub żony w zamian za pożyczki będące *jedynie płatnością z góry za zatrudnienie na farmie lub w warsztacie tkackim pożyczkodawcy*²⁴. W starożytnej Grecji sytuacja pod tym względem wyglądała podobnie – to właśnie dlatego zniesiono zniewolenie za długi, było to rozwiązanie inne niż w Mezopotamii i pozostałych obszarach bliskowschodnich, gdzie zdecydowano się na instytucjonalizację okresowych amnestii zadłużenia. Na poziomie patriarchy jednak takie różnice nie występują: męski honor oznaczał pogardliwy stosunek wobec handlu i pewność siebie w przestrzeni publicznej, natomiast kobiecy zaczęto definiować głównie w kategoriach seksualnych, skupiając się wokół *dziewictwa, skromności, wstrzemięźliwości*²⁵.

Podsumowując, w epoce starożytnej dług był instytucją o wymiarze moralnym. Z jednej strony miało to zazwyczaj związek z religiami i systemami wierzeń (dług społeczny wobec szeroko rozumianego świata zewnętrznego), z drugiej

²² D. Graeber, *Dług*, op.cit., s. 250–251.

²³ Zob. np. ibidem, s. 251–253; S. Federici, *Caliban and The Witch*, New York 2004, s. 97–100.

²⁴ D. Graeber, *Dług*, op.cit., s. 254–256.

²⁵ Ibidem, s. 266, 269. Warto dodać, że w rzeczywistości społecznej demokracji ateńskiej kobiety miały obowiązek zakrywania twarzy w czasie wizyt w miejscach publicznych.

zaś strony wiązało się to z ściśle doczesną właściwością długu, w ramach niesplacenia którego można było zostać zniewolonym, co z kolei mogło dotyczyć także członków rodziny dłużnika. W starożytności na wiele sposobów można było zostać zniewolonym – czasami wystarczył pech i znalezienie się w złym miejscu i czasie np. w mieście, które zostało uwikłane w wojnę – jednakże zniewolenie za długi było specyficzne. W Grecji otwarcie je kontestowano, co prowadziło do jego zniesienia. Zatem z jednej strony zniewolenie za długi mogło być uwikłane moralnie na poziomie religijnym lub społecznym, z drugiej natomiast na poziomie ściśle materialnym. Dodatkowo, w tej konstelacji, na obydwu poziomach, ważną rolę pełniło pojęcie honoru wyrażone w uwewnętrznionej potrzebie splacenia długu, choćby to miało oznaczać zniewolenie. Drugim wymiarem owego honoru był kształt relacji międzypłciowych i rozwój patriarchatu.

Wracając do współczesności, analizując rzeczywistość społeczną z perspektywy globalnej wydaje się, że można Baumanowi przyznać rację: w czasach płynnej nowoczesności *globalizacja, zamiast przyczyniać się do pokojowego współistnienia wspólnot, znacznie skuteczniej rozbudza między nimi wrogość i konflikty*²⁶. Słowa te można odczytać jako krytykę współczesności, która nie spełniła obietnic, a także nadziei charakterystycznych dla czasów „końca historii”. Wedle danych „The Global Slavery Index” sporządzonego przez Walk Free Foundation w 2016 roku na świecie było 40 milionów 300 tysięcy niewolników – to więcej ludzi niż łącznie przez kilka stuleci zostało przetransportowanych do Nowego Świata w ramach atlantyckiego handlu niewolnikami²⁷. Te same dane podaje na swojej stronie fundacja Free The Slaves, od wczesnych lat 2000 działająca na całym świecie rzecz abolicji²⁸.

Badacz współczesnego niewolnictwa Kevin Bales, światowej sławy abolicjonista, antropolog i socjolog, w książce „Jednorazowi ludzie” wydanej po raz pierwszy pod koniec lat 90. dokonuje umownego i raczej ogólnego podziału – w przedmowie do wydania książki z 2012 roku autor otwarcie zresztą przyznaje, że typologia ta była niewłaściwa – na niewolnictwo stare i nowe. *Jądrem niewolnictwa w każdej jego postaci jest przemoc. (...) [Z]awsze funkcjonuje jako pewne continuum, (...) odzwierciedla kulturę i społeczeństwo, w którym istnieje*²⁹.

²⁶ Z. Bauman, op.cit., s. 297.

²⁷ Walk Free Foundation, *The Global Slavery Index 2018*, s. ii.

²⁸ www.freetheslaves.net/our-model-for-freedom/slavery-today/ [dostęp: 1.07.2021].

²⁹ K. Bales, *Jednorazowi ludzie. Nowe niewolnictwo w gospodarce światowej*, Gdańsk 2019, s. 25, 33.

Stare niewolnictwo	Nowe niewolnictwo
Własność zapewniona prawnie	Unikanie prawnej własności
Wysoki koszt zakupu	Bardzo niski koszt zakupu
Niskie zyski	Bardzo wysokie zyski
Niedobór potencjalnych niewolników	Nadmiar potencjalnych niewolników
Relacja długoterminowa	Relacja krótkoterminowa
Niewolnicy na utrzymaniu posiadacza	Niewolnicy jednorazowego użytku
Różnice etniczne istotne	Różnice etniczne nieistotne

Źródło: K. Bales, op.cit., s. 59, 177.

Dla zniewolenia za długi podział ten, niezależnie od stopnia jego ogólności, na zasadzie kontrastu potwierdza cywilizacyjną ciągłość instytucji długu i niewolnictwa. W starożytności ten rodzaj zniewolenia był jednym z wielu wtedy występujących, a każdy z nich był ściśle związany z sytuacją społeczno-gospodarczą. W tym zakresie zaszły oczywiste zmiany, świat stał się miejscem bardziej zglobalizowanym – tutaj Bauman także ma rację. Prawdopodobnie najważniejszą zmianą między starożytnością a współczesnością są generowane dzięki pracy niewolnej zyski: od czasów pierwszych państw mezopotamskich czy greckich, aż do czasów XIX-wiecznego niewolnictwa na amerykańskim Południu (czyli przez kilka tysięcy lat) roczne zyski nie przekraczały zazwyczaj 5%, a nawet jeżeli, to nieznacznie i krótkookresowo. Dzisiejszy indyjski niewolnik za długi pracujący wypracowuje zyski na poziomie 50%, zaś w przypadku kilkunastoletniej niewolnicy seksualnej w Tajlandii to nawet 800% rocznie³⁰.

Mimo tych zmian, a zatem mimo przemian społeczno-gospodarczych i globalizacyjnych, a także wielokrotnie większych niż w starożytności zysków z pracy niewolnej, w sensie technicznym zniewolenie za długi – a dotyczy to również pojęcia honoru – współcześnie występuje w zasadzie w niezmienionej formie. To właśnie przykład cywilizacyjnej ciągłości³¹. Dodatkowo, ten rodzaj zniewolenia jest obecnie najbardziej rozpowszechniony i występuje w wielu państwach (głównie) Afryki, Azji Południowej i Ameryki Łacińskiej³². Zdając sobie z różnorod-

³⁰ Ibidem, s. 60–63.

³¹ Co ciekawe, Graeber w swojej monografii na temat instytucji długu prawie w ogóle nie pisze na ten temat, skupiając się przede wszystkim na współczesnym systemie finansowym.

³² S. Miers, *Contemporary Forms of Slavery*, „Canadian Journal of African Studies” 2000, Vol. 34, No. 3, s. 724.

ności oraz skali zjawiska, w analizie ograniczę się do przykładów pochodzących z Tajlandii (prostytutki z karmicznym długiem) oraz Brazylii (honorowi węglarze). Przykłady w żadnym wypadku nie wyczerpują tematu, choćby dlatego, że w każdym z wymienionych państw istnieją równoległe różne rodzaje zniewolenia np. w Brazylii, podobnie jak w Tajlandii nastoletnie niewolnice są zmuszane do prostytucji itd³³. Innymi słowy, przykłady te zostały wybrane z uwagi na ich specyficzny charakter dobrze oddający problematykę zniewolenia za długi.

Niewolnictwo w Tajlandii nie jest legalne od ponad stu lat. To jeden z wielu przykładów państwa, w którym stan normatywny nie odpowiada rzeczywistości społecznej. Przez kilka ostatnich stuleci niewolnicy stanowili od jednej czwartej do nawet jednej trzeciej tajskiej populacji³⁴. Współcześnie funkcjonuje ono nadal, w formie mniej jawnej niż kiedyś, a możliwe jest to dzięki rozwiniętemu systemowi korupcyjnych zależności wśród policjantów i urzędników państwowych. Najbardziej poszkodowaną przez ten system grupą społeczną są nastoletnie dziewczyny i kilkuletnie dziewczynki, które zmuszone do prostytuowania się pod groźbą bicia i gwałtu, muszą przyjmować kilkunastu lub nawet kilkudziesięciu mężczyzn jednej nocy³⁵. Przypadek tajskich niewolnic seksualnych jest szczególnie – współwystępują tam zniewolenie, dług, honor i patriarchy.

Część dziewczyn i kobiet pracuje w tajskich burdelach z własnego wyboru; inne są porywane z ulic miast lub z wiosek znajdujących się na północy kraju. Część z nich jednak, a jest to zjawisko powszechne, sprzedają pośrednikom handlującym ludźmi sami rodzice. Dawniej miało to miejsce głównie w obliczu kryzysu społeczno-gospodarczego, gdy rodzina, której groziła utrata zadłużonych pól ryżowych sprzedawała dziecko (zazwyczaj córkę), by przeżyć. Kilka dekad temu pojawił się nowy bodziec skłaniający do zawierania takich transakcji, mianowicie boom konsumpcyjny wywołany modernizacją kraju. Rodzice, których dochody bynajmniej nie wzrosły stanęli nagle przed nowymi, a jednocześnie niemożliwymi do zrealizowania pragnieniami posiadania lodówek, telewizorów, klimatyzatorów itd³⁶. W takiej sytuacji podejmowana zostaje decyzja o sprzedaży córki za ekwiwalent kilkuset lub nawet kilku tysięcy dolarów. Rodzice zawierają umowę z pośrednikiem, wedle której dziewczyna musi całą kwotę – będącą

³³ Ibidem, s. 731.

³⁴ O. Patterson, op.cit., s. 357.

³⁵ K. Bales, op.cit., s. 84.

³⁶ Tamże, s. 88. Wydaje się to potwierdzać tezę Baumana, że *spiritus movens działań konsumenckich nie jest już wymierny zbiór wyartykułowanych potrzeb, ale pragnienie – byt znacznie bardziej (...) ulotny i efemeryczny*. Z. Bauman, op.cit., s. 115.

długiem – odpracować, „zanim będzie mogła odejść z pracy”. Warto dodać, że kwota, jaką otrzymują rodzice za sprzedaż dziecka stanowi czasami odpowiednik nawet rocznych dochodów całej rodziny. Poza tym, za całym tym procesem stoi – jak pisze Bales – „argument moralny”: obydwie strony przyczyniają się do rozwoju tajskiej gospodarki, a posiadacze niewolników *sami siebie postrzegają jako ludzi, którzy dają innym pracę, a nawet wyciągają zadłużone dziewczyny z wiejskiej biedy*³⁷.

Wspomniana powszechnie występująca i zakorzeniona w instytucjach publicznych korupcja skutecznie uniemożliwia ucieczkę (a zatem wyzwolenie) – *cała machina państwa jest machiną niewolnictwa*³⁸. Gdy dziewczyna ucieka i zostaje złapana, jest bita, torturowana i gwałcona, najpierw przez policjantów, następnie przez sutenera, wobec którego ma dług. Czasami, gdy starają się przekroczyć granicę – a dotyczy to zwłaszcza znajdujących się w podobnej do Tajek sytuacji cudzoziemek z Mjanmy czy Laosu – złapane niewolnice są skazywane za nielegalną próbę opuszczenia kraju na sześć miesięcy ciężkich robót. Zdarza się, że policja złapane niewolnice porzuca w lesie, skąd są one przejmowane przez pośredników handlujących ludźmi – *cykl długu i prostytucji zaczyna się na nowo*³⁹. Niewolnice, którym uda się uciec, i które ostatecznie wracają do swoich rodzinnych wiosek są jednak wykluczane ze społeczności, gdy zaczynają opowiadać o tym co je spotkało, i przez co zmuszone były przejść. Z jednej strony w relację dziewczyny nikt nie wierzy, z drugiej zaś zostaje ona powszechnie napiętnowana jako prostytutka, staje się – jak pisze o tym Patterson – *społecznie martwa*⁴⁰.

Za ten społeczny mechanizm odpowiedzialny jest patriarchy, ściśle związany z tamtejszym systemem filozoficzno-religijnym. W Tajlandii, podobnie jak w starożytnej Mezopotamii czy Grecji, od kobiet wymaga się małomówności, braku asertywności i posłuszeństwa. Tajki są wychowywane wedle tych społecznych wymagań od najmłodszych lat socjalizacji. W tamtejszym buddyzmie ważną funkcję pełni instytucja długu karmicznego, który kumuluje się przez poprzednie wcielenia. Cierpienie, jakiego doznają niewolne prostytutki jest im zatem przedstawiane jako spłacanie owego długu. Los osoby sprzedanej do burdelu jest przedstawiany jako wynik grzechów w poprzednim życiu – *[r]eligia nakazuje (...) przyjąć to cierpienie, nauczyć się z nim żyć i pogodzić się z własnym losem*⁴¹.

³⁷ K. Bales, op.cit., s. 88–89, 102–103.

³⁸ Ibidem, s. 116.

³⁹ Ibidem, s. 120.

⁴⁰ Ibidem, s. 121; Orlando Patterson, op.cit., s. 38–45.

⁴¹ K. Bales, op.cit., s. 114–115.

Innymi słowy, prostytutki spłacają jednocześnie swój dług karmiczny oraz dług pieniężny, finansujący nowy telewizor swoich rodziców. Aby przedstawić skalę zjawiska, Bales opisuje historię Siri, dziewczynki sprzedanej do burdelu w wieku 15 lat. Po przejściu operacji, jej sutener wzywa matkę dziewczynki, żeby ta nie myślała o ucieczce. *Matka stanowiła zabezpieczenie przed takimi pomysłami, zapewniając Siri podstawową opiekę, a jednocześnie przypominając jej o obowiązkach i o konieczności spłaty długu, zarówno wobec burdelu, jak i wobec jej rodziców. (...) Chociaż miała tylko 15 lat [Siri – M.K.], pogodziła się z życiem prostytutki. Wyjaśniła, że to jej los, jej karma, i że codziennie modli się do Buddy o akceptację*⁴². Dla mężczyzn te dziewczyny są elementem swoistej gry, rywalizacji o społeczny status i prestiż. Stąd, gdy urzędnicy państwowi odwiedzają obszary wiejskie oferuje się im „miejscowe kwiaty” – to oznaka gościnności, ale też dystynkcji. Mechanizm ten dodatkowo napędzają powszechnie uznawane za oczywiste założenia, jak choćby to, że pijany mężczyzna w burdelu nie ponosi za nic odpowiedzialności⁴³.

Rzeczywistość społeczna patriarchy nie oznacza jednak wyłącznie ucisku czy przemocy wobec kobiet. Nie ulega wątpliwości, że przypadki takie jak niewolne nastoletnie prostytutki w Tajlandii są pod tym względem jednoznaczne – to wobec kobiet wymierzona jest tam przemoc i to one cierpią, są gwałcone i bite. Jednakże przypadek brazylijskich węglarzy, w którym patriarchalne stosunki społeczne także są istotnym elementem, nie jest już w tym zakresie tak oczywisty.

W badaniach porównawczych nad niewolnictwem Brazylii jest bardzo często eksplloatowanym i ewokowanym przykładem. Uzasadniają taki stan rzeczy same liczby: od początku XV do końca XIX wieku trafiło tam na europejskich statkach w ramach atlantyckiego handlu niewolnikami ponad 10 milionów Afrykańczyków – dziesięciokrotnie więcej niż do USA. W latach 1500–1825 prawie 40% wszystkich niewolników transportowanych z Afryki do Nowego Świata trafiło ostatecznie do Brazylii⁴⁴. Nawet jeżeli uwzględnić wyższą śmiertelność tamtejszych niewolników od Afrykańczyków zmuszonych do pracy na amerykańskim Południu, różnica nadal jest znacząca. Wspomniana już abolicja z 1888 roku choć politycznie (upadek cesarstwa rok później) i symbolicznie (sukces europejskiego postępu) istotna, w praktyce nie sprawiła, że niewolnictwo zniknęło – stało się ono mniej publiczne, mniej jawne, a w pokrytych lasem

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem, s. 97; L. Brace, op.cit., s. 222.

⁴⁴ K. Bales, op.cit., s. 183; O. Patterson, op.cit., s. 163.

deszczowym, bardziej niedostępnych obszarach państwa, przetrwało w niezmięnionej formie jeszcze długo w XX wieku. W bardzo podobnej formie istnieje ono także dzisiaj: oficjalne prawo własności wobec czarnoskórych niewolników z Afryki, przymus wobec indiańskich ludów tubylczych, plantacje kuczuku, kawy czy kakao zostały zastąpione (co nie znaczy, że tego typu placówki całkowicie zniknęły) przez baterie pieców do wypalania węgla drzewnego oraz instytucję długu, dzięki której zniewolenie przestało dotyczyć konkretnych grup etnicznych i stało się powszechne, a także znacznie bardziej krótkookresowe niż kiedyś.

Przypadek Brazylii jest podobny do sytuacji w Tajlandii – tam także ostatnie kilka dziesięcioleci to polityka modernizacji i boom konsumpcyjny. Migracje z obszarów wiejskich do miast, wzrost demograficzny spowodowały, a także niekorzystna sytuacja społeczno-gospodarcza sprawiły, że bezrobocie zaczęło rosnąć, zwłaszcza wśród niewykwalifikowanych młodych mężczyzn. Sytuację tę wykorzystali właściciele ziemscy oraz przedstawiciele świata przestępczego, którzy za pośrednictwem rekruterów (*gatos*) zaczęli werbować owych młodych ludzi z brazylijskich faweli, w celu wykorzystania ich jako tanią, niewolną siłę roboczą. *Gatos i ich szefowie nie chcą bynajmniej posiadać robotników na własność, chcą jedynie wycisnąć z nich tyle pracy, ile się da*⁴⁵.

Zrekrutowani robotnicy, zachęteni korzystną – acz nieprawdziwą – ofertą pracy są przewożeni niekiedy nawet ponad 1500 km od miejsca zamieszkania, przy czym zazwyczaj zmuszeni są zostawić swoje rodziny. W tej sytuacji mężczyzna traci najczęściej tradycyjną kontrolę nad seksualnością swojej żony. To kolejny element patriarchy i moralnego wymiaru długu wobec rodziny (i społeczeństwa), w której to konfiguracji mężczyzna pełni rolę żywiciela rodziny, co z kolei dodatkowo popycha go do przyjęcia oferty pracy od *gatos*. Część robotników dostaje zaliczkę, którą mogą przekazać żonom, poza tym zapewnia im się względnie dobrej jakości aprowizację, choćby jedzenie barowe – tak powstaje dług. Pod fałszywym pretekstem robotnikom odbierane są książeczka pracownicza i dowód tożsamości. Następnie mężczyzn zawodzi się do położonych w głębi lasów tropikalnych obozów pracy przymusowej, które pilnowane są przez uzbrojonych strażników, a dystans od jakichkolwiek miast czy wsi dodatkowo skutecznie uniemożliwia ucieczkę. Można powiedzieć, że owa jazda ciężarówką jest swoistą fazą liminalną, która – jak w wielu obrzędach przejścia – stanowi granicę między życiem a śmiercią społeczną⁴⁶. Tutaj, podobnie jak w przypadku Tajlandii,

⁴⁵ K. Bales, op.cit., s. 190.

⁴⁶ Ibidem, s. 189; S. Miers, op.cit., s. 727.

właściciele i inwestorzy całego przedsięwzięcia korzystają z korupcji i ochrony, jaką zapewniają im lokalni urzędnicy państwowi; poza tym dysponują oni skomplikowaną siecią pośredników i podwykonawców⁴⁷.

Sytuację węglarzy dodatkowo komplikuje wynikający z brazylijskiej historii porządek moralny, który dodatkowo potęguje ich społeczny dług. Rządzący Brazylią od połowy lat 30. do połowy lat 50. niedemokratyczny prezydent Getúlio Vargas odwołując się do politycznego populizmu radykalnie zmienił, poprzez propagandę i rozwiązania prawne, ogólnospołeczny ład symboliczny. Zanim zdobył władzę, powszechnie uważało się, że robotnicy to potomkowie byłych niewolników; fizyczna praca najemna była innymi słowy stygmatyzowana, postrzegana jako nieczysta i mniej wartościowa od innych rodzajów pracy. Wskutek reform Vargasasa wytworzyła się swoista dychotomia: robotnik–przestępca; w tej nowej konfiguracji zwłaszcza przedstawiciele zawodów postrzeganych jako inteligentkie byli przez reżim uznawani za podejrzanych. Robotnik zaś stał się „modelowym obywatelem”. Po upadku rządów Vargasasa ład symboliczny uległ ponownemu odwróceniu, a sytuacja społeczno-gospodarcza zmusiła miliony młodych ludzi do zamieszkania w fawelach, gdzie często jedynym źródłem utrzymania był handel narkotykami. To dodatkowo pogłębiło społeczną niechęć wobec robotników – w porządku moralnym stali się przestępcami (*trabalhador-bandido*), ludźmi „z marginesu” (*marginais*)⁴⁸.

Węglarze zatem, gdy podejmą się pracy i staną się niewolnikami, znajdują się w skrajnie niekorzystnym położeniu. Zła sytuacja materialna w fawelach i rola społeczna żywiciela rodziny nakazują im podjąć się pracy dla *gatos*, mimo że zdają sobie sprawę, że oferta pracy może być fałszywa. Podjęcie jej to także swoisty sposób na spłacenie długu moralnego wobec społeczeństwa, pokazanie, że nie jest się bandytą z marginesu. W tym celu, nie zawsze świadomie, zaciągają nowy dług, wobec rekruterów i pośredników. Problem jednak w tym, że ich niewolna praca nie rozwiązuje trudnej sytuacji w jakiej się znaleźli. Jak mówi Balesowi jeden z robotników: *[C]ała moja praca ledwie pokrywa koszt mojego wyżywienia i mój dług. (...) [D]ług zawsze rośnie szybciej niż moje zarobki. (...) Mężczyzna musi odejść we właściwy sposób, załatwiwszy sprawę długu. Dług trzeba spłacić, więc muszę pracować, aż mi się uda*. Ostatnim elementem tej konstelacji jest właśnie honor, związany jednocześnie z patriarchatem i instytucją długu. Pełniący

⁴⁷ K. Bales, op.cit., s. 204–205.

⁴⁸ K.M. Millar, *The Precarious Present. Wageless Labor and Disrupted Life in Rio de Janeiro, Brazil*, „Cultural Anthropology” 2014, Vol. 29, No. 1, s. 40–41.

posługę kapłańską w jednym z obozów węglarzy ksiądz Alfeo Prandel mówi Balesowi: *Wykorzystują coś, co mają ubodzy Brazylijczycy: poczucie, że trzeba spłacać swoje długi. Mieliśmy przypadek rodziny, której powiedziano, że są winni gato 800 reali [około 800 dolarów – M.K.]. Udało im się pojechać jedną z ciężarówek z węglem do Minas Gerais na pogrzeb. A potem wrócili! Zapytani przez księdza dlaczego wrócili, odpowiedzieli: Bo jesteśmy winni gato 800 reali; musieliśmy wrócić i spróbować go spłacić. (...) Dług to dług i musimy go spłacić⁴⁹. Przypadki, że w obozach wypalania węgla pracują całe rodziny należą do rzadkości. Zazwyczaj to mężczyzna zostaje całkowicie – jak ujmuje rzecz David Graeber pisząc o niewolnictwie – „wyrwany ze swojego kontekstu”, ze swojskości, i stara się spłacać jedne długi, zaciągając inne⁵⁰. W końcu wpada w spiralę zadłużenia, jednocześnie nie mogąc sprostać roli ani żywiciela rodziny, ani honorowego mężczyzny-robotnika, ani przekroczyć stygmatyzującego stereotypu przestępcy z faweli, kogoś ze społecznego marginesu.*

Nie odpowiadając jednoznacznie na pytanie o funkcjonowanie rzeczywistości społecznej płynnej nowoczesności oraz jej statusu epistemologicznego i ontologicznego, z całą pewnością można uznać zniewolenie za długi za zjawisko ponadczasowe – spoiwo w swoisty sposób łączące czasy pierwszych państw, starożytność i współczesność. Instytucja długu i jej wymiar moralny powstałe przed tysiącami lat – w sposób zbliżony do czasów Homera czy Herodota – nadal współwystępują z instytucjami społecznymi, takimi jak honor i patriarchy. Dopiero, gdy odrzuci się obydwie główne paradygmaty w myśleniu o niewolnictwie: teleologiczne, marksowskie ujęcie zjawiska jako sposobu produkcji, a także XIX-wieczny optymizm, inspirowany liberalizmem oraz filozofią oświecenia, dostrzec można złudzenie postępu. Ani domniemane przejście od jednego, do następnego sposobu produkcji, ani wigowski mit historyczny nie dostarczają odpowiedzi na temat rzeczywistości społecznej zniewolenia za długi. Właśnie na tym polega jego fenomen – na uporczywym trwaniu, cywilizacyjnej ciągłości. Mimo upływu tysięcy lat, tak naprawdę niewiele dzieli sytuację „sprzedawanych” poprzez instytucję małżeństwa lub oddawanych w zastaw kobiet mezopotamskich czy – w przypadku patriarchy i „męskiego” honoru – kobiet greckich, od rzeczywistości społecznej współczesnych tajskich niewolnych prostytutek lub brazylijskich węglarzy. W każdym niemal przypadku działanie na rzecz spłaty długu oznacza zaciągnięcie nowego. Każdy z przeanalizowanych przykładów uwikłany był w konstelacje

⁴⁹ K. Bales, op.cit., s. 197, 199.

⁵⁰ D. Graeber, *Dług*, op.cit., s. 236.

moralne, gdzie moralny wymiar długu wiązał się w ten czy inny sposób z patriarchatem i honorem. I w tym kontekście zniewolenie za długi wymyka się ramom poznawczym płynnej nowoczesności czy podziału niewolnictwa na nowe i stare. Niektóre z diagnoz Baumana, jak zostało to przedstawione, okazały się słuszne – ostatecznie płynna nowoczesność nie jest ani ortodoksyjnie teleologiczna, ani nie wypełnia jej optymizm związany z postępem; zjawiskiem charakterystycznym dla XIX-wiecznych liberałów i abolicjonistów, które wróciło wraz z wyznawcami tezy o końcu historii. Zmieniający się i globalizujący się świat, ulegająca przeobrażeniom rzeczywistość społeczna to także – być może przede wszystkim – przemiany w sferze ludzkich wyobrażeń: inaczej kategoryzowali świat mieszkańcy Ur, inaczej Ateńczycy w czasach Herodota, zdecydowanie inaczej czynią to dzisiejsi Brazylijczycy lub Tajki – widać to wyraźnie w przykładach przywołanych we wcześniejszych akapitach. Oto cywilizacyjna ciągłość zniewolenia za długi.

Bibliografia

- Arystoteles, *Polityka*, b.m.w., ebook, biblioteka.kijowski.pl/arystoteles/polityka.pdf.
- Bales Kevin, *Jednorazowi ludzie. Nowe niewolnictwo w gospodarce światowej*, Wydawnictwo W Podwórku, Gdańsk 2019.
- Bauman Zygmunt, *Płynna nowoczesność*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.
- Brace Laura, *Politics of Slavery*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2018.
- Buck-Morss Susan, *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.
- Burszta Wojciech J., *Kotwice pewności. Wojny popkulturowe z popnacjonalizmem w tle*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 2013.
- Centrum Badania Opinii Społecznej, *Co dalej z frankowiczami?*, komunikat z badań nr 63, cbos.pl/SPISKOM.POL/2016/K_063_16.PDF.
- Eric Wolf R., *Europa i ludy bez historii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
- Federici Silvia, *Caliban and The Witch*, Autonomedia, New York 2004.
- Graeber David, *Turning Modes of Production Inside Out Or, Why Capitalism is a Transformation of Slavery*, „Critique of Anthropology” 2006, No. 26, Vol. 1.
- Graeber David, *Dług. Pierwsze pięć tysięcy lat*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017.
- Maddison Agnus, *Contours of the World Economy. 1-2030 AD. Essays on Macro-Economic History*, Oxford University Press, Oxford 2007.

- Małowist Marian, Biezuńska-Małowist Iza, *Niewolnictwo*, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1987.
- Miers Suzanne, *Contemporary Forms of Slavery*, „Canadian Journal of African Studies” 2000, Vol. 34, No. 3.
- Millar Kathleen M., *The Precarious Present. Wageless Labor and Disrupted Life in Rio de Janeiro, Brazil*, „Cultural Anthropology” 2014, Vol. 29, No. 1.
- Nietzsche Fryderyk, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, Nietzsche Seminarium, Łódź–Wrocław, ebook, nietzsche.ph-f.org/dziela/fn_gm.pdf.
- Nowak Andrzej W., *Europejska nowoczesność i jej wyparte konstytuujące „zewnątrze”*, „Nowa Krytyka” 2011, nr 26–27.
- Patterson Orlando, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Harvard University Press, Cambridge 1982.
- Scott James C., *Jak udomowiono człowieka. U początków historii pierwszych państw*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2020.
- Walk Free Foundation, *The Global Slavery Index 2018*, downloads.global-slavery-index.org/ephemeral/GSI-2018_FNL_190828_CO_DIGITAL_P-1625903174.pdf.
- Wilkinson Richard, Pickett Kate, *The Spirit Level. Why More Equal Societies Almost Always Do Better*, Allen Lane, London 2009.
- www.freetheslaves.net/our-model-for-freedom/slavery-today/.
- Žižek Slavoj, *Kłopoty w raju. Od końca historii do końca kapitalizmu*, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2021.