

Innym przykładem sojuszu chłopstwa i robotników miejskich było powstanie tuchinów (*tuchinat*), „bandytów” działających w górach środkowej Francji. W tym wypadku rzemieślnicy dołączyli do organizacji typowej dla mieszkańców wsi[107].

Zniesienie nierówności społecznych było wspólnym dążeniem, które zjednoczyło chłopów i rzemieślników. Zgodnie z tym, co pisał Norman Cohn, dowody na taką współpracę pojawiają się w licznych źródłach

pod postacią przysłów tworzonych przez ubogich: „Biedak zawsze pracuje, trapi się, mozoli i płacze, nigdy z serca się nie śmieje; bogacz zaś śmieje się i śpiewa [...]”; w misteriach, które były zasadniczą formą ekspresji uczuć i myśli ludu: „[...] każdy powinien posiadać tyle co inni, niczego zaś nie możemy uznać za naszą własność. Wielcy panowie mają wszystko, a biednym nie zostaje nic prócz cierpienia i przeciwności [...]”, a także w licznych, powszechnie czytanych i wpływowych satyrach: „bajlify oraz zakrystianie / burmistrze – wszyscy ludzie grabią / a ludek nisko im się kłania / choć jako wilcy go zżerają / na biednych wszyscy się uwzięli. [...] Każdy się biednych krzywdą tuczy / wszyscy ich żywcem oskubują / silni najsłabszych ograbiają” czy też: „[...] Dobrzy ludzie pracując robią chleb, ale nigdy nie będą go jedli. Zostają im się tylko plewy. Ani dobrego wina nie skosztują, tylko męty. Zamiast szat dobrych łachy dostają. Wszystko, co dobre i dobrze smakuje, bierze szlachta i kler”[108].

Te żale pokazują skalę ludowego niezadowolenia z nierówności występujących między „grubymi rybami” i „płatkami”, między „tłustymi” i „wychudzionymi”, jak mówiono o bogatych i biednych we florenckiej gwarze politycznej z XIV wieku. Dlatego, jak ogłosił John Ball podczas swojej ofensywy na rzecz zorganizowania buntów chłopskich w 1381 roku: „Nigdy nie będzie dobrze w Anglii, dopóki wszystko nie będzie wspólne, dopóki nie będzie ni chłopa, ni pana, lecz każdy z nas będzie tego samego stanu”[109].

Jak widzieliśmy, dążenia do zbudowania bardziej egalitarnego społeczeństwa przejawiały się głównie w wysławianiu ubóstwa i komunizmu dóbr. Niemniej afirmację perspektywy równościowej widzimy również w nowym nastawieniu do pracy, wspieranym zwłaszcza przez sekty hereetyków. Z jednej strony mamy do czynienia ze strategią odmowy pracy

Kaliban i czarownica

Kobiety, ciało i akumulacja pierwotna

Silvia Federici

15.05.2025

Spis treści

Podziękowania	5
Przedmowa	7
Wprowadzenie	13
1. Cały świat potrzebuje wstrząsu.	23
Ruchy społeczne i kryzys polityczny w średniowiecznej Europie	23
Wprowadzenie	23
Poddaństwo jako stosunek klasowy	27
Walki o dobra wspólne	30
Wolność i podział społeczny	34
Ruchy milenarystyczne i heretyckie	40
Upolitycznienie seksualności	49
Kobiety i herezja	52
Walki miejskie	55
Czarna śmierć i kryzys pracy	60
Polityka seksualna, powstanie państwa i kontrrewolucja	64
2. Akumulacja pracy i degradacja kobiet.	69
Tworzenie różnicy w okresie przejścia do kapitalizmu	69
Część pierwsza: wprowadzenie	69
Akumulacja kapitalistyczna i akumulacja pracy w Europie . . .	73
Prywatyzacja ziemi w Europie, wytwarzanie niedoboru i oddzie- lenie produkcji od reprodukcji	82
Rewolucja cen i pauperyzacja europejskiej klasy robotniczej . .	95
Interwencja państwa w reprodukcję siły roboczej. Pomoc dla ubogich i kryminalizacja klasy robotniczej	104
Zmniejszenie populacji, kryzys gospodarczy i dyscyplinowanie kobiet	110
Obniżenie wartości pracy kobiet	120

sił zmobilizowanych przez Kościół[103]. W dniu ostatecznego zwycięstwa wojsk biskupa Vercelli „ponad tysiąc heretyków zginęło w męczarniach: w płomieniach, w rzece lub od miecza”. Margherita, towarzysząca Dulcyna, została spalona na jego oczach, ponieważ nie wyrzekła się wiary. Sam Dulcyn był włóczęgą górskimi drogami, aż jego ciało rozpadło się na kawałki po to, aby dać pouczający przykład lokalnej ludności[104].

Walki miejskie

Nie tylko mężczyźni i kobiety, lecz także chłopci i robotnicy miejscy dostrzegali w ruchach heretyckich wspólną sprawę. Wspólnotę interesów tych, którzy w innych okolicznościach mieliby prawdopodobnie odmienne cele i aspiracje, można wyjaśnić na kilka sposobów. Po pierwsze, w średniowieczu między miastem a wsią istniało ściśle powiązanie. Wielu mieszczan było uprzednio chłopami, którzy przenieśli się lub uciekli do miasta z nadzieją na lepsze życie, i choć zajmowali się wyuczonym rzemiosłem, to wciąż, zwłaszcza w okresie żniw, pracowali na roli. Ich myśli i pragnienia pozostawały pod istotnym wpływem wiejskiego życia oraz wciąż istniejącego związku z ziemią. Chłopci i robotnicy miejscy byli sobie bliscy również dlatego, że podlegali tym samym politycznym władzom, ponieważ od XIII wieku (szczególnie w północnych i centralnych Włoszech) szlacheccy posiadacze ziemscy i miejski patrycjat kupiecki zaczęli się do siebie upodabniać i stanowili elementy jednej struktury władzy. Owa sytuacja sprzyjała prowadzeniu wspólnych interesów i solidarności między robotnikami. Ilekroć zatem chłopci wszczynali bunt, pośród nich pojawiali się również rzemieślnicy i robotnicy dniówkowi oraz rosnąca masa miejskiej biedoty. Tak było w wypadku rewolty chłopskiej, która zaczęła się w nadmorskiej Flandrii w 1323 roku i zakończyła w czerwcu 1328 roku po tym, jak król Francji wraz z flamandzką szlachtą pobił buntowników pod Cassel. David Nicholas pisze, że „zdolność buntowników do prowadzenia walk przez pięć lat można zrozumieć jedynie w świetle zaangażowania miasta w ten konflikt”[105]. Dodaje, że do końca 1324 roku w szeregi zbuntowanych chłopów wstąpili rzemieślnicy z Ypres i Brugii: „Brugia, od tej pory kontrolowana przez grupę tkaczy i pilśniarzy, kierunek buntu przejęła od chłopów. [...] Z chwilą gdy mnisi i kaznodzieje ogłosili masom nadejście nowej ery i to, że są one równe arystokracji, rozgorzała wojna propagandowa”[106].

z kobietą, w następstwie czego na początku XV wieku zasadniczym celem prześladowań wymierzonych w heretyków stała się czarownica.

To jednak nie oznaczało końca ruchów heretyckich. Ich ostateczny kres nastąpił w 1533 roku wraz z podjętą przez anabaptystów próbą stworzenia w Münsterze Miasta Boga. Zakończyła się ona krwawą jatką, po której doszło do dalszej fali bezlitosnych represji mających na celu stłumienie walk proletariackich w całej Europie[99].

Aż do tego czasu zaciekle prześladowania ani demonizacja herezji nie były w stanie zatrzymać rozprzestrzeniania się heretyckich przekonań. Jak pisze Antonino Di Stefano, żaden z tych środków: ekskomunika, konfiskata własności, tortury, śmierć na stosie ani nasyłanie krzyżowców na heretyków – nie zdołały powstrzymać „ogromnej popularności i energii” *haeretica pravitatis* (heretyckiego zła)[100]. Jak na początku XIII wieku pisał Jacques de Vitry: „Nie ma jednej gminy, w której herezja nie miałaby swoich sprzymierzeńców, obrońców i wyznawców”. Nawet po krucjacie przeciwko albigensom w 1215 roku, w której wyniku zniszczono przyczółki katarów, heretycy (wraz z wyznawcami islamu) pozostawali głównym wrogiem i zagrożeniem dla Kościoła. Herezje przyciągały wszystkich: chłopów, niższe duchowieństwo (które utożsamiało się z biednymi i wniosło do ich walk język Ewangelii), mieszczan, a nawet zubożałą szlachtę. Ludowa herezja pozostawała jednak w pierwszej kolejności zjawiskiem typowym dla klasy niższej. Środowiskiem, w którym rozkwitała, był wiejski i miejski proletariat: chłopci, szewcy i sukiennicy, „wśród których głośno ideę równości, wywołując buntowniczego ducha dzięki proroczym i apokaliptycznym wizjom”[101].

Skalę popularności, jaką cieszyli się heretycy, możemy pojąć dzięki procesom prowadzonym przez inkwizycję jeszcze w latach trzydziestych XIV wieku w regionie Trydentu (północne Włochy) przeciwko tym, którzy udzielili schronienia braciom apostołskim, kiedy ich przywódca Dulcyn trzydzieści lat wcześniej przemierzał ten region[102]. Wiele chat stało wówczas otworem, aby zapewnić schronienie Dulcynowi i jego wyznawcom. Podobnie w 1304 roku bracia apostołscy, zapowiadając nadejście świętej religii ubóstwa i miłości, założyli wspólnotę w Vercellese (Piemont) wspieraną przez miejscowych chłopów, walczących już przeciwko biskupowi Vercelli. Przez trzy lata dolcyniści stawiali opór krzyżowcom i wymierzonej w nich blokadzie wprowadzonej przez biskupa, a kobiety walczyły w męskim odzieniu wraz z mężczyznami. Heretycy zostali ostatecznie pokonani, przede wszystkim z powodu głodu i ogromnej przewagi

Kobiety: nowe dobra wspólne i substytut utraconej ziemi	129
Patriarchat płacy	130
Ujarmianie kobiet oraz określenie kobiecości i męskości na nowo. Kobiety – dzicy Europy	133
Kolonizacja, globalizacja i kobiety	140
Płeć, rasa i klasa w koloniach	146
Kapitalizm i płciowy podział pracy	154

3. Wielki Kaliban.	158
Walka ze zbuntowanym ciałem	158

4. Wielkie polowanie na czarownice w Europie	196
Wstęp	196
Czasy palenia czarownic i inicjatywa państwa	199
Kult diabła i zmiany w sposobie produkcji	205
Polowania na czarownice i bunt klasowy	211
Polowanie na czarownice, polowanie na kobiety i akumulacja pracy	219
Polowanie na czarownice i męska dominacja. Poskramianie kobiet	229
Polowania na czarownice i kapitalistyczna racjonalizacja seksualności	239
Polowanie na czarownice i Nowy Świat	248
Wiedźma, medyk i narodziny nowoczesnej nauki	251

5. Kolonizacja i chrystianizacja.	264
Kaliban i czarownice w Nowym Świecie	264
Wstęp	264
Narodziny kanibali	266
Wyzysk, opór i demonizacja	273
Kobiety i czarownice w Ameryce	280
Europejskie czarownice i Indios	285
Polowanie na czarownice i globalizacja	291

Przypisy	295
Przedmowa	295
Wprowadzenie	295
Cały świat potrzebuje wstrząsu	298
2. Akumulacja pracy i degradacja kobiet	317
3. Wielki Kaliban	348

4. Wielkie polowanie na czarownice w Europie	360
5. Kolonizacja i chrystianizacja	382
Przypisy do wykresów	389

rały bowiem odniesienia do aborcji i stosowania antykoncepcji. Co znaczące w odniesieniu do przyszłej kryminalizacji podobnych praktyk podczas polowań na czarownice, środki antykoncepcje były określane jako „eliksiry bezpłodności” lub *maleficia*[94] i przypuszczano, że to właśnie kobiety je stosowały.

We wczesnym średniowieczu Kościół traktował podobne praktyki z pewną pobłażliwością, uznając, że kobiety mogą chcieć ograniczenia rozrodczości ze względów ekonomicznych. W *Decretum* spisany przez Burcharda, biskupa Wormacji (około 1010 roku), po rytualnym zapytaniu („Czy robiłaś to, co zwykły robić pewne kobiety, kiedy cudzołożą i pragną zamordować swojego potomka, zażywają *maleficia* i zioła, powodując śmierć bądź uszkodzenie zarodka, lub jeśli jeszcze nie poczęły, działają w taki sposób, byle tylko do tego nie doszło?”)[95] widnieje zapis, zgodnie z którym kobiety obciążone podobnymi grzechami powinny odbyć dziesięcioletnią pokutę. Uwzględniono jednak, że „istotną rolę odgrywa to, czy kobieta była biedna, a jej postępowanie wynikało z trudności związanych z utrzymaniem, czy też powodowała nią chęć ukrycia przestępstwa cudzołóstwa”[96].

Sytuacja jednak ulegała zdecydowanej zmianie w miarę upowszechniania się przekonania, jakoby kobieca kontrola nad reprodukcją stanowiła zagrożenie dla gospodarczej i społecznej stabilności, która załamała się wskutek demograficznej zapaści spowodowanej czarną śmiercią – epidemią dżumy, która w latach 1347–1352 pochłonęła ponad jedną trzecią europejskiej populacji[97].

W dalszej kolejności przyjrzymy się wpływowi czternastowiecznej zapaści demograficznej na kryzys pracy późnego średniowiecza. Na razie możemy zaznaczyć, że po rozprzestrzenieniu się epidemii większego znaczenia w próbach zwalczania herezji nabrały aspekty seksualne. Przybrały one groteskowo zniekształconą postać, która antycypowała późniejsze przedstawienia sabatów czarownic. Od połowy XIV wieku inkwizycji nie wystarczyły już oskarżenia heretyków o sodomie i swobodę seksualną. Pojawiły się także zarzuty o czczenie zwierząt, włącznie z niesławnym *bacium sub cauda* (pocałunek pod ogonem), rytualnymi orgiami, nocnymi zlotami i składaniem ofiar z dzieci[98]. Inkwizytorzy donosili również o istnieniu sekt wyznawców Szatana, zwanych lucyferianami. W miarę postępowania tego procesu, który oznaczał przejście od prześladowania herezji do polowania na czarownice, postać heretyka coraz częściej wiązano

Kobiety i herezja

Jednym z najbardziej znaczących aspektów ruchów heretyckich jest przypisywanie kobietom wysokiego statusu. Jak ujął to Gioacchino Volpe, w Kościele kobiety były niczym, lecz w sektach traktowano je na równi ze wszystkimi. Miały te same prawa co mężczyźni, mogły uczestniczyć w życiu społecznym i pozwolić sobie na mobilność (wędrowanie, wygłaszanie kazań) w stopniu niespotykanym nigdzie indziej przez całe średniowiecze[89]. W sektach heretyckich, nade wszystko wśród katarów i waldensów, kobiety miały prawo do udzielania sakramentów, w tym chrztów, i wygłaszania kazań, a nawet do święceń kapłańskich. Istnieją zapisy świadczące o tym, że waldensi odeszli od ortodoksji, gdyż ich biskup odmówił zgody na wygłaszanie kazań przez kobiety. Mówi się też o katarach, którzy oddawali cześć figurze kobiety, Damy Rozumu, będącej pierwowzorem Beatrycze stworzonej przez Dantego[90]. Heretycy zezwalali także, aby kobiety i mężczyźni dzielili wspólne mieszkania, nawet bez ślubu. Nie uważano, że taka sytuacja musi prowadzić do rozwiązłości. Heretycy obojga płci wiedli wspólne, wolne życie, jak bracia i siostry, podobnie do szeroko otwartych społeczności wczesnych chrześcijan. Kobiety zakładały także własne wspólnoty. Najbardziej typowe z nich tworzyły beginki, świeckie kobiety z miejskiej klasy średniej, które bez kontroli mężczyzn i poza regułami klasztornymi żyły razem (zwłaszcza w Niemczech i we Flandrii) oraz wspierały się we wspólnie wykonywanej pracy[91].

Nic dziwnego, że obecność kobiet w historii ruchów heretyckich jest nieporównywalnie większa niż w historii jakiegokolwiek innej dziedziny życia średniowiecznego[92]. Zgodnie z tym, co pisze Gottfried Koch, już w X wieku kobiety stanowiły znaczący odłam bogomiłów. W XI wieku to one ożywiały ruchy heretyckie we Francji i Włoszech. Wówczas heretyczki rekrutowały się z najniższych warstw poddanych i tworzyły prawdziwy kobiecy ruch rozwijający się w ramach różnych grup heretyckich[93]. Swoją obecność zaznaczały także w inkwizycyjnych rejestrach – o części z nich wiemy, że zostały spalone, o innych, że je zamurowano.

Czy należy sądzić, że tak znacząca obecność kobiet w heretyckich sektach była przyczyną heretyckiej „rewolucji seksualnej”? Czy też powinniśmy przyjąć, że nawoływanie do „wolnej miłości” było męskim wybiegiem mającym ułatwić dostęp do kobiecych względów? Trudno odpowiedzieć na te pytania. Wiemy natomiast, że kobiety podejmowały starania, by uzyskać kontrolę nad swoją funkcją reprodukcyjną, penitencjały zawie-

Podziękowania

Dla wielu czarownic, które spotkałam w ruchu kobiecym, i dla innych czarownic, których historie towarzyszyły mi przez ponad dwadzieścia pięć lat. Historie, które pomimo upływu czasu niezmiennie się dopominają, żeby je opowiedzieć, ujawnić i upewnić się, że nie pójdą w niepamięć.

Dla naszego brata Jonathana Cohena, którego miłość, odwaga i nieugięty opór wobec niesprawiedliwości pomogły mi zachować wiarę w możliwość zmiany świata i w zdolność mężczyzn do włączenia się w walkę na rzecz wyzwolenia kobiet.

Dla ludzi, którzy pomogli mi w napisaniu tej książki. Składałam podziękowania George'owi Caffentzisowi, z którym omówiłam każdy jej aspekt; Mitchellowi Cohenowi za jego znakomite komentarze, zredagowanie części rękopisu i gorące wsparcie tego projektu; Ousseinie Alidou i Marii Sari za zapoznanie mnie z pracą Maryse Condé; Ferrucciowi Gambinowi za uświadomienie mi, że w szesnasto- i siedemnastowiecznych Włoszech istniało niewolnictwo; Davidowi Goldsteinowi za przekazane mi materiały na temat farmakopei czarownic; Conradowi Heroldowi za jego wkład w prowadzone przeze mnie badania nad polowaniami na czarownice w Peru; Massimowi De Angelisowi za użyczenie mi własnych opracowań dotyczących akumulacji pierwotnej kapitału i za ważną debatę na ten temat, która odbyła się na łamach „The Commoner”; Willy'emu Mutundze za przekazanie materiałów o prawnych aspektach czarów w Afryce Wschodniej. Podziękowania kieruję do Michaeli Brennan i Veeny Viswanathy za przeczytanie rękopisu, porady i okazane wsparcie. Dziękuję również Mariarosie Dalli Coście, Nicholasowi Faraclasowi, Leopoldinie Fortunati, Everettowi Greenowi, Peterowi Linebaughowi, Bene Madunagu, Marii Mies, Ariel Salleh, Hakimowi Beyowi. Ich prace były punktem odniesienia dla perspektywy przyjętej w *Kalibanie i czarownicy*, mimo że osoby te mogą się nie zgadzać ze wszystkim, co tutaj napisałam.

Szczególne podziękowania składałam Jimowi Flemingowi, Sue Ann Harkney, Benowi Meyersowi i Erice Biddle, którzy poświęcili tej książce wiele

godzin pracy, a ich cierpliwość i wsparcie umożliwiły mi jej ukończenie,
pomimo moich ciągłych opóźnień.

Nowy Jork, kwiecień 2004



Kara za cudzołóstwo. Kochankowie są ze sobą związani i prowadzeni ulicami. Rękopis z Tuluzy (1296)

atak wymierzony w „sodomie”, biorąc na celownik homoseksualistów i nieprokreacyjny seks[87], i po raz pierwszy potępił homoseksualność („brak powściągliwości, który jest wbrew naturze”)[88].

Wraz z przyjmowaniem tego represyjnego ustawodawstwa seksualność stała się na wskroś upolityczniona. Chorobliwa obsesja, z jaką Kościół katolicki zaczął niedługo potem traktować kwestię seksualności, jeszcze się nie ujawniła. Niemniej już od XII wieku widać, że Kościół chciał nie tylko podglądać, co działo się w sypialniach jego stada, lecz także uczynić seksualność sprawą wagi państwowej. Niezgodne z ortodoksją wybory seksualne heretyków były więc traktowane jako postawa antyautorytarna, jako heretycka próba wyrwania swoich ciał z uścisku duchowieństwa. Wyraznym przykładem tej rebelii przeciwko duchowieństwu było powstanie w XIII wieku nowych panteistycznych sekt, takich jak amalrycjanie i bracia wolnego ducha, które wbrew dążeniom kleru do kontroli zachowań seksualnych głosiły, że skoro Bóg żyje we wszystkich ludziach, to niemożliwe jest, abyśmy grzeszyli.

Przedmowa

Kaliban i czarownica przedstawia główne zagadnienia projektu badawczego, który w połowie lat siedemdziesiątych XX wieku rozpoczęłam we współpracy z włoską feministką Leopoldiną Fortunati, poświęconego kobietom w okresie przejścia od feudalizmu do kapitalizmu („*transition from feudalism to capitalism*”). Pierwsze rezultaty naszej pracy zawarłyśmy w książce *Il grande Calibano. Storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale* [Wielki Kaliban. Historia zbuntowanego ciała społecznego w pierwszej fazie kapitalizmu], którą w 1984 roku opublikowałyśmy we Włoszech[1].

Do podjęcia badań skłoniły mnie dyskusje towarzyszące rozwojowi ruchu feministycznego w Stanach Zjednoczonych. Dotyczyły one korzeni opresji kobiet i strategii politycznych, które ruch feministyczny powinien stosować w walce na rzecz ich wyzwolenia. Zasadnicze teoretyczne i polityczne perspektywy, z których wówczas analizowano realia dyskryminacji płciowej, były określone przez dwa główne nurty ruchu kobiecego: feminizm radykalny i feminizm socjalistyczny. Z mojego punktu widzenia żaden z nich nie tłumaczył wystarczająco dobrze źródeł społecznego i ekonomicznego wyzysku kobiet. Sprzeciwiłam się feministkom radykalnym z powodu ich skłonności do wyjaśniania dyskryminacji płciowej i panowania patriarchy za pomocą ahistorycznych struktur kulturowych, działających niezależnie od stosunków produkcji i stosunków klasowych. Feministki socjalistyczne z kolei, choć dostrzegały, że historia kobiet nie może zostać oddzielona od historii konkretnych systemów wyzysku, w swoich analizach na pierwszy plan wysuwały kobiety jako robotnice w społeczeństwie kapitalistycznym. Jak wówczas uważałam, ograniczeniem takiego stanowiska była niezdolność do uznania sfery reprodukcji za źródło wytwarzania wartości, jak i źródło wyzysku. Feministki socjalistyczne jako podłoże dysproporcji sił między kobietami i mężczyznami uznawały więc wykluczenie kobiet z rozwoju kapitalistycznego. Podobnie jak feministki radykalne, chcąc wyjaśnić przetrwanie seksizmu w świecie stosunków kapitalistycznych, musiały odwoływać się do schematów kulturowych.



Drzeworyt z książki Ulricha Molitora *De lamiis et phitonicis mulieribus* [O czarownicach i wróżbitkach] (1489) przedstawiający czarownice zaklinające deszcz

Upolitycznienie seksualności

Jak wiemy dzięki *The Serpent and the Goddess* autorstwa Mary Condren[83], studium przenikania chrześcijaństwa do celtyckiej Irlandii, próby regulowania zachowań seksualnych przez kler mają w Europie długą tradycję. Bardzo wcześnie (po tym, jak chrześcijaństwo stało się w IV wieku religią państwową) duchowieństwo, świadome władzy kobiet nad mężczyznami wynikającej z pożądania seksualnego, bezustannie dążyło do uwolnienia się od niej poprzez utożsamianie świętości z unikaniem kobiet i seksu. Za pomocą wykluczenia kobiet z liturgii i udzielania sakramentów, przy jednoczesnej próbie przywłaszczenia sobie magicznej mocy tych dających życie istot (co przejawiało się na przykład w przyjęciu przez duchowieństwo kobiecego stroju), a także napiętnowania seksualności jako obiektu wstydu patriarchalna kasta starała się złamać władzę kobiet i ich erotyczną atrakcyjność. W trakcie tego procesu „seksualności nadano nowe znaczenie [...]”. Stała się elementem spowiedzi, w której drobne szczegóły związane z najintymniejszymi funkcjami ciała stały się przedmiotem dyskusji” i w której „liczne kwestie dotyczące seksu zostały rozdzielone na myśl, słowo, intencję, niekontrolowane żądze i słuszny akt seksualny, tworząc naukę o seksualności”[84]. Decydujące miejsce w rekonstrukcji kościelnych norm seksualnych zajmują penitencjały – podręczniki, które od VII wieku były tworzone jako praktyczne przewodniki dla spowiedników. Foucault w pierwszym tomie swojej *Historii seksualności*[85] podkreśla ich znaczenie dla wytwarzania seksualności jako dyskursu i bardziej polimorficznej koncepcji seksualności w XVII wieku. Penitencjały były jednak instrumentem służącym do wytwarzania nowego dyskursu seksualności już w średniowieczu. Ukazują one dążenie Kościoła do narzucenia prawdziwego katechizmu seksualnego przez dokładne określenie pozycji dozwolonych w trakcie stosunku (w rzeczywistości akceptowalna była tylko jedna), dni, w które mógł się odbywać, i tego, z kim był uprawniony, a z kim zakazany.

Nadzór nad seksualnością nasilił się w XII wieku, gdy sobory laterańskie z 1123 i 1139 roku wszczęły nową krucjatę przeciwko małżeństwom i konkubinatom powszechnym wśród duchowieństwa[86], uznając małżeństwo za sakrament związany z przysięgą, której żadna siła na ziemi nie może rozwiązać. Wówczas także potwierdzono ograniczenia związane z aktem seksualnym nałożone przez penitencjały. Następnie, czterdzieści lat później, podczas soboru laterańskiego III w 1179 roku, Kościół nasilił

przypisywali aktom seksualnym mistyczny charakter, traktując je nawet jako sakrament (*Christeria*), głosili również, że to raczej uprawianie seksu niż powstrzymywanie się od niego pozwala osiągnąć stan niewinności. Paradoksalnie, heretycy byli więc prześladowani zarówno za skrajną ascezę, jak i za liberalizm.

Reguły katarów dotyczące seksualności były oczywiście rozbudowanym opracowaniem wątków rozwiniętych w wyniku spotkania ze wschodnimi religiami heretyckimi. Popularność, jaką zyskały, i ich znaczący wpływ na inne herezje ujawniają jednak ich szersze zakorzenienie w realiach średniowiecznego małżeństwa i reprodukcji.

Wiemy, że w społeczeństwie średniowiecznym – z powodu ograniczonego dostępu do ziemi i narzucanej przez gildie polityki protekcjonizmu utrudniającej dostęp do fachu – zarówno chłopci, jak i rzemieślnicy nie mogli mieć zbyt wielu dzieci (lub nie było to wskazane). I rzeczywiście, chłopci oraz rzemieślnicy prowadzili kontrolę urodzeń w obrębie swoich wspólnot. Najczęstszym środkiem stosowanym w tym celu było odraczanie małżeństwa. Nawet ortodoksyjni katolicy zawierali je w późnym wieku (jeśli w ogóle) i przyjmowali regułę „bez ziemi nie ma małżeństwa”[82]. Tym samym spora grupa młodych była zmuszona do abstynencji seksualnej lub obchodzenia kościelnego zakazu uprawiania seksu poza związkiem małżeńskim. Możemy przypuszczać, że heretyckie odrzucenie prokreacji musiało odbić się w tych grupach szerokim echem. Innymi słowy, prawdopodobnie w seksualnych i reprodukcyjnych normach heretyckich widzimy ślady średniowiecznych prób kontroli urodzeń. To tłumaczyłoby, dlaczego wtedy, gdy zbyt mały wzrost populacji stał się głównym problemem społecznym podczas poważnego kryzysu demograficznego i niedoboru rąk do pracy pod koniec XIV wieku, herezja została powiązana z przestępstwami reprodukcyjnymi, a zwłaszcza z sodomą, dzieciobójstwem i aborcją. Nie oznacza to, że heretyckie doktryny dotyczące reprodukcji miały decydujący wpływ na demografię, lecz przez ostatnie dwa stulecia polityczny klimat panujący we Włoszech, Francji i w Niemczech wpłynął na to, że wszystkie formy antykoncepcji (włącznie z sodomą, czyli na przykład seksem analnym) zaczęły być łączone z herezją. Zagrożenie, jakie dla ortodoksji stanowiły seksualne doktryny heretyckie, musi być również analizowane na tle wysiłków Kościoła dążącego do objęcia kontrolą małżeństwa i seksualności, co umożliwiłoby mu podporządkowanie sobie wszystkich – od władcy do najbiedniejszego chłopca.

Oto kontekst, w jakim narodziła się idea prześledzenia historii kobiet w okresie przejścia od feudalizmu do kapitalizmu. Tezę, która stała się inspiracją do podjęcia tego rodzaju badań, po raz pierwszy wysunęły Mariarosa Dalla Costa i Selma James oraz inne działaczki z ruchu Wages for Housework [Płaca za pracę domową] w zbiorze dokumentów, które w latach siedemdziesiątych XX wieku uchodziły za nader kontrowersyjne, tymczasem faktycznie przekształciły dyskurs dotyczący kobiet, reprodukcji i kapitalizmu. Spośród nich największy wpływ wywarły teksty Mariarosy Dalla Costy *Women and the Subversion of the Community*[2] i Selmy James *Sex, Race and Class*[3].

Wbrew marksistowskiej ortodoksji, która opresję i podporządkowanie kobiet mężczyznom wyjaśniała poprzez odwoływanie się do pozostałości po stosunkach feudalnych, Dalla Costa i James twierdziły, że wyzysk kobiet odegrał główną rolę w procesie akumulacji kapitalistycznej, gdyż to one były producentkami i reproducentkami najważniejszego kapitalistycznego towaru, czyli siły roboczej. W ujęciu Dalla Costy nieodpłatna praca kobiet w domu była z jednej strony fundamentem wyzysku robotników najemnych, czyli „niewoli płacowej”, a z drugiej ukrytym źródłem wydajności pracy kobiet[4]. Dysproporcji siły między kobietami i mężczyznami w społeczeństwie kapitalistycznym nie można wyjaśnić, jeśli pominie się znaczenie pracy domowej dla akumulacji kapitalistycznej (byłoby to sprzeczne ze sztywnymi zasadami rządzącymi życiem kobiet) lub zlekceważy trwałość ponadczasowych schematów kulturowych. Przeciwnie, ową dysproporcję należy interpretować jako wynik społecznego systemu produkcji, w którym produkcji i reprodukcji robotnika nie uznaje się za aktywność wartościową pod względem społeczno-ekonomicznym, a więc mogącą stać się źródłem akumulacji kapitalistycznej. Zamiast tego mistyfikuje się ją jako naturalny zasób lub osobistą usługę, a równocześnie czerpie zysk z tego, że wykonywana w jej ramach praca jest bezpłatna.

Dalla Costa i James pokazały, że płciowy podział pracy i nieodpłatna praca kobiet są źródłem wyzysku w społeczeństwie kapitalistycznym. Umożliwiły wyjście poza dychotomię patriarchatu i klasy, a samemu patriarchatowi przypisały określoną treść historyczną. Otworzyły też drogę do reinterpretacji historii kapitalizmu i walki klas z feministycznego punktu widzenia.

W tym duchu wraz z Leopoldiną Fortunati podjęliśmy badania nad tym, co tylko eufemistycznie można nazwać przejściem do kapitalizmu, i zaczęliśmy zgłębiać historię, której nie uczono w szkole, a która, jak

się okazało, w zasadniczy sposób wpłynęła na kształt naszej edukacji. Historia ta dostarczała teoretycznego wyjaśnienia genezy pracy domowej w ramach jej głównych elementów strukturalnych: oddzielenia produkcji od reprodukcji, specyficznego dla kapitalizmu wykorzystania płacy do rozporządzania pracą robotników nienajemnych i pogorszenia społecznej pozycji kobiet wraz z wyłonieniem się kapitalizmu. Na jej gruncie wyrosły też nowoczesne pojęcia kobiecości i męskości, co podważyło postmodernistyczne założenie o niemal ontologicznej skłonności „zachodniej kultury” do ujmowania płci w ramach opozycji binarnych. Odkryliśmy, że hierarchie płciowe zawsze służą projektowi dominacji, a ten może się utrzymać jedynie dzięki nieustannemu dzieleniu ludzi, którzy mają mu podlegać.

Książka powstała w wyniku tych badań, *Il grande Calibano. Storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale*, była próbą ponownego rozważenia Marksowskiej analizy akumulacji pierwotnej z perspektywy feministycznej. W trakcie pracy okazało się jednak, że kategorie zaczerpnięte od Marksa są niewystarczające. Odrzuciłyśmy między innymi utożsamienie kapitalizmu z pojawieniem się pracy najemnej i „wolnego” robotnika, które naszym zdaniem prowadzi do ukrycia i naturalizacji sfery reprodukcji. W *Il grande Calibano* krytycznie podeszłyśmy również do teorii ciała ukutej przez Michela Foucaulta. Uznałyśmy, że jego analizy technik władzy i dyscypliny, którym poddawano ciało, pomijały proces reprodukcji oraz łączyły kobiecą i męską historię w nierozróżnialną całość. Poza kwestią „dyscyplinowania” kobiet Foucault właściwie nigdy nie wspomina o najpotworniejszym ataku na ciało przeprowadzonym w erze nowożytnej, jakim były polowania na czarownice.

Główna teza zawarta w *Il grande Calibano* głosi, że jeśli chcemy zrozumieć historię kobiet w okresie przejścia od feudalizmu do kapitalizmu, musimy zbadać zmiany wprowadzone przez kapitalizm w procesie reprodukcji społecznej, ze szczególnym uwzględnieniem reprodukcji siły roboczej. Badałyśmy zatem przekształcenia pracy domowej, życia rodzinnego, wychowania dzieci, seksualności, relacji damsko-męskich, a także związku między produkcją i reprodukcją w szesnasto- i siedemnastowiecznej Europie. Analiza ta została powtórzona w *Kalibanie i czarownicy*, przy czym zakres tej książki różni się od *Il grande Calibano*, ponieważ wiąże się z innym kontekstem społecznym i pogłębieniem naszej wiedzy o historii kobiet.

Niedługo po publikacji *Il grande Calibano* opuściłam Stany Zjednoczone i zostałam nauczycielką w Nigerii, gdzie przebywałam przez niemal

Pośród heretyckich sekt największe wpływy mieli katarzy wyróżniający się w dziejach europejskich ruchów społecznych odrazą wobec wojny (włącznie z krucjatami), potępieniem kary śmierci (co sprawiło, że Kościół pierwszy raz jednoznacznie opowiedział się za jej utrzymaniem)[75] oraz tolerancją wobec innych religii. Południowa Francja, stanowiąca twierdzą kataryzmu aż do czasu wyprawy krzyżowej przeciwko albigensom, „była bezpieczną oazą dla Żydów. Podczas gdy w Europie narastał antysemityzm, na jej obszarze połączenie katarskiej i żydowskiej myśli przyczyniło się do powstania kabały – tradycji żydowskiego mistycyzmu”[76]. Katarzy odmawiali zawierania małżeństw i prokreacji, byli także całkowitymi wegetarianami, zarówno ze względu na sprzeciw wobec uboju zwierząt, jak i z powodu niespożywania produktów powstałych w wyniku aktu seksualnego (jak jaja i mięso).

Negatywne nastawienie do przyrostu naturalnego przypisuje się wpływowi, jaki na katarów wywarły wschodnie sekty wyznające dualizm, takie jak paulicjanie (sektą obrazoburców odmawiająca prokreacji jako aktu, który usidla duszę w świecie materialnym)[77], a przede wszystkim bogomiłowie, którzy w X wieku szerzyli swoją wiarę pośród chłopstwa na Bałkanach. Bogomiłowie, jako ruch „powstały wśród chłopów, którym materialne ubóstwo uświadomiło nikczemność rzeczy”[78], głosili, że świat doczesny jest wytworem szatana (ponieważ w świecie stworzonym przez Boga dobro musiałoby stać na pierwszym miejscu), a na podstawie tego doszli do wniosku, że aby na ten „udręczony świat” (jak w jednym z traktatów określili ziemię) nie przywołać nowych niewolników, należy zrezygnować z posiadania dzieci[79].

Wpływ bogomiłów na katarów jest dobrze udokumentowany[80] i przypuszcza się, że unikanie przez nich małżeństwa i prokreacji wynikało raczej z odmowy prowadzenia życia „zdegradowanego do zwykłego przetrwania”[81] niż z „pragnienia śmierci” lub pogardy dla życia. Świadczy o tym fakt, że antynatalizm katarów nie wiązał się z poniżającym obrazem kobiet i seksualności, który często jest przywoływany w poglądach filozoficznych opartych na pogardzie dla życia i ciała. Kobiety w sektach zajmowały ważne miejsce. Jeśli chodzi o stosunek katarów do seksualności, to wydaje się, że chociaż tak zwani doskonali zachowywali wstrzemięźliwość, to od innych członków nie oczekiwano abstynencji seksualnej, a niektórzy heretycy sztydziłi z tego, jaką wagę Kościół przywiązuje do kwestii czystości, przekonując, że obsesja na tym punkcie prowadzi do przecenienia znaczenia ciała. Niektórzy heretycy



Chłopi wieszają mnicha, który trudnił się sprzedażą odpustów. Niklaus Manuel, zwany Deutsch (1525)

trzy lata. Przed wyjazdem wyniosłam swoje zapiski do piwnicy, nie przypuszczając, że mogą się jeszcze okazać przydatne. Okoliczności pobytu w Nigerii nie pozwoliły mi jednak zapomnieć o tej pracy. Lata 1984–1986 były dla tego kraju, podobnie jak dla wielu państw afrykańskich, punktem zwrotnym. To wtedy rząd Nigerii ze względu na kryzys zadłużenia rozpoczął negocjacje z Międzynarodowym Funduszem Walutowym i Bankiem Światowym, których konsekwencją było przyjęcie Programu Dostosowania Strukturalnego (Structural Adjustment Program, SAP), a więc uniwersalnego lekarstwa stosowanego przez Bank Światowy do uzdrawiania gospodarek na całym świecie.

Deklarowanym celem programu było uczynienie z Nigerii państwa zdolnego konkurować na rynku międzynarodowym. Wkrótce stało się jednak jasne, że wiąże się to z nową rundą akumulacji pierwotnej i racjonalizacją reprodukcji społecznej, co prowadzi do zniszczenia ostatnich pozostałości własności wspólnej i relacji wspólnotowych poprzez narzucenie intensywniejszych form wyzysku. Na moich oczach zachodziły więc procesy uderzające podobne do tych, które badałam podczas pisania *Il grande Calibano*, między innymi ataki na grunty komunalne i brutalna interwencja państwa (podżeganego przez Bank Światowy) w sferze reprodukcji siły roboczej. Celem tych działań była regulacja współczynnika urodzeń, w tym wypadku zmniejszenie populacji. Miejscową ludność – wobec planowanego wtłoczenia jej w ramy globalnej gospodarki – uważano bowiem za zbyt wymagającą i niezdyscyplinowaną. Tym posunięciem, trafnie nazywanym wojną z niezdyscyplinowaniem (*War Against Indiscipline*), towarzyszyło podsycanie kampanii mizoginii potępiającej kobiece lenistwo i roszczeniowość. Obserwowałam więc zaciętą debatę, pod wieloma względami podobną do siedemnastowiecznej *querelle des femmes* (sporu o kobiety), dotyczącą wszelkich aspektów reprodukcji siły roboczej: rodziny (poligamia a monogamia, rodzina nuklearna a rozszerzona), wychowania dzieci, pracy kobiet, męskiej i kobiecej tożsamości oraz stosunków pomiędzy nimi.

W tym kontekście moja praca na temat okresu przejściowego nabrała nowego znaczenia. W Nigerii zrozumiałam, że opór przeciwko dostosowaniu strukturalnemu jest częścią długiej walki z prywatyzacją ziemi i grozzeniami nie tylko gruntów komunalnych, lecz także stosunków społecznych, walki sięgającej początków kapitalizmu w szesnastowiecznej Europie i Ameryce. Pojęłam również, jak bardzo ograniczona jest dominacja kapitalistycznej dyscypliny pracy w skali globu i jak wielu ludzi wciąż po-

strzeża swoje życie w sposób radykalnie odmienny od wymagań produkcji kapitalistycznej. W przypadku miejsc podobnych do Nigerii taki stan rzeczy stanowił i wciąż stanowi problem dla deweloperów, międzynarodowych agencji i zagranicznych inwestorów. Dla mnie był on jednak źródłem wielkiej mocy, ponieważ dowodził, że na całym świecie istnieją potężne siły wciąż stawiające opór wobec narzucania kapitalistycznego stylu życia. Otuchy dodało mi również spotkanie z członkiniami Women in Nigeria (WIN), pierwszej feministycznej organizacji w kraju, które pozwoliło mi lepiej zrozumieć walki toczzone przez nigeryjskie kobiety w obronie zasobów i przeciwko narzucaniu nowego modelu patriarchy krzewionego przez Bank Światowy.

Pod koniec 1986 roku kryzys zadłużenia dotknął instytucje akademickie i z braku możliwości utrzymania opuściłam Nigerię – ciałem, lecz nie duchem. Nigdy jednak nie przestałam myśleć o atakach wymierzonych w tamtejszą ludność. Od momentu powrotu towarzyszyło mi pragnienie ponownego przestudiowania okresu przejścia do kapitalizmu. Wydarzenia rozgrywające się w Nigerii odczytywałam przez pryzmat szesnastowiecznej Europy. Kiedy mieszkałam już w Stanach Zjednoczonych, nigeryjski proletariatus skierował mnie z powrotem ku walce o dobra wspólne i przeciwko kapitalistycznemu dyscyplinowaniu kobiet w Europie i poza jej granicami. Po powrocie zaczęłam również uczyć w ramach interdyscyplinarnego programu na studiach licencjackich i miałam tam do czynienia z jeszcze innym rodzajem groźby: groźbą wiedzy, czyli pogłębiającą się utratą historycznego poczucia naszej wspólnej przeszłości, którą można zaobserwować wśród nowych pokoleń. W związku z tym w *Kalibanie i czarownicy* rekonstruuje zarówno antyfeudalne walki z okresu średniowiecza, jak i te, w których europejski proletariatus dawał odpór kapitalizmowi. Moim celem w tym wypadku nie jest jedynie udostępnienie laikom świadectw, które przedstawiam w swoich badaniach, lecz także przywrócenie młodszemu pokoleniu pamięci o długiej historii oporu, obecnie zagrożonej zapomnieniem. Jej zachowanie jest kluczowe dla odnalezienia alternatywy dla kapitalizmu. To, czy nam się uda, będzie zależało od naszej zdolności do usłyszenia głosów tych, które niegdyś obrały sobie taki sam cel.

Kościół nie pozostawał dłużny i każdą (nie tylko heretycką) formę niepodporządkowania nazywał herezją. Gdy w 1377 roku robotnicy branży sukieniczej w Ypres (Flandria) zbuntowali się przeciwko swoim przełożonym, byli nie tylko wieszani jako rebelianci, lecz także paleni przez inkwizycję jako heretycy[67]. Istnieją również zapisy odnotowujące groźby ekskomuniki względem tkaczek ociągających się z dostarczeniem wytworów swojej pracy kupcom lub wykonujących zadania w niewłaściwy sposób[68]. W 1234 roku biskup Bremy, by ukarać chłopów dzierżawiących kościelne grunty i odmawiających zapłaty dziesięciny, wezwał przeciwko nim krzyżowców, „tak jakby chłopcy byli heretykami”[69]. Heretycy doświadczały prześladowań także ze strony władzy świeckiej, od cesarza po miejski patrycjat, ponieważ ich odwoływanie się do „prawdziwej religii” miało wywrotowe konsekwencje i kwestionowało podstawy obowiązującej władzy.

Herezja była przede wszystkim krytyką hierarchii społecznych, ekonomicznego wyzysku i zepsucia kleru. Jak zauważył Gioacchino Volpe, podważanie wszystkich form autorytetu i zdecydowane odrzucenie handlu było wśród sekt powszechne. Wielu heretyków podzielało ideał ewangelicznego ubóstwa[70] i pragnienie powrotu do prostego, wspólnotowego życia typowego dla pierwotnego Kościoła. Pewne grupy, jak ubodzy z Lyonu i bracia wolnego ducha, żyły z jałmużny. Inne utrzymywały się z pracy fizycznej[71]. Jeszcze inne eksperymentowały z „komunizmem”, jak taboryci w Czechach, dla których ustanowienie równości i wspólnotowej własności miało równie wielkie znaczenie co reforma religijna[72]. Zgodnie ze sprawozdaniem inkwizytora waldensi także „odrzucały wszelkie formy handlu, byle tylko uniknąć kłamstwa, oszustwa i zobowiązania”. Opisał ich jako chodzących boso, ubranych w wełniane szaty, nieposiadających niczego i na wzór apostołów praktykujących własność wspólną[73]. Społeczna treść herezji została jednak najlepiej wyrażona w słowach Johna Balla, intelektualnego przywódcy powstania Wata Tylera z 1381 roku, który powiedział, że „jesteśmy stworzeni na podobieństwo Boga, lecz traktowani jak zwierzęta”, i dalej: „Nic się nie zmieni, dopóki w Anglii istnieć będzie podział na prostaków (*villein*) i szlachetnie urodzonych”[74].



Jan Hus został spalony podczas soboru w Konstancji w 1415 roku. Po śmierci jego prochy zostały wrzucone do rzeki.

Wprowadzenie

Od czasu Marksa badanie genezy kapitalizmu stało się zajęciem obowiązkowym działaczy i uczonych przekonanych, że zasadniczą powinnością ludzkości jest stworzenie alternatywy dla społeczeństwa kapitalistycznego. Nic dziwnego, że każdy nowy ruch rewolucyjny powracał do kwestii przejścia do kapitalizmu, wnosił do niej perspektywy nowych podmiotów społecznych i odkrywał nowe podstawy wyzysku i oporu[1]. Książka ta została napisana w ramach owej tradycji, a do jej powstania doprowadziły zwłaszcza dwa czynniki.

Po pierwsze, chciałam ponownie rozważyć rozwój kapitalizmu z perspektywy feministycznej, unikając jednocześnie ograniczeń „historii kobiet” oddzielonej od dziejów męskiej części klasy robotniczej. Tytuł *Kaliban i czarownica*, inspirowany *Burzą* Szekspira, odzwierciedla ten zamiar. W mojej interpretacji Kaliban jest nie tylko antykolonialnym buntownikiem, którego walka bezustannie odbija się echem we współczesnej literaturze karaibskiej, lecz także symbolem światowego proletariatu, a w szczególności proletariackiego ciała jako obszaru i narzędzia oporu wobec logiki kapitalizmu. Co ważniejsze, postać czarownicy, w *Burzy* zepchniętej na dalszy plan, w tej książce odgrywa główną rolę jako ucieleśnienie świata żeńskich podmiotów, które kapitalizm musiał zniszczyć: heretyczki, uwodzicielki, nieposłusznej żony, kobiety, która odważyła się żyć sama, kobiety stosującej magię *obeah*, która zatrula pożywienie pana i natchnęła niewolników do buntu.

Drugim powodem napisania tej pracy był powrót, wraz z nasileniem nowej globalnej ekspansji stosunków kapitalistycznych, wielu zjawisk zwykle łączonych z początkami kapitalizmu. Zaliczają się do nich nowa runda grodzień, które doprowadziły do wywłaszczenia z ziemi milionów wytwórców rolnych, ale także masowa pauperyzacja i kryminalizacja robotników przy zastosowaniu polityki masowego zamykania ludzi w więzieniach, przywodzącej na myśl Wielkie Zamknięcie opisywane przez Michela Foucaulta w jego badaniach nad historią szaleństwa. Byliśmy również świadkami rozwoju nowych diasporycznych ruchów na całym świecie, którym

towarzyszyły prześladowania migrantów zarobkowych, znów przypominające krwawe ustawodawstwo (*Bloody Laws*) wdrażane w Europie w XVI i XVII wieku, a wystawiające ówczesnych włóczęgów na groźbę lokalnego wyzysku. Najważniejsze dla tej książki było jednak nasilenie przemocy wobec kobiet, nie wyłączając współczesnych polowań na czarownice prowadzonych w niektórych państwach (na przykład w Republice Południowej Afryki i Brazylii).

Dlaczego po pięciuset latach panowania kapitału, u zarania trzeciego milenium, robotnicy wciąż są określani na masową skalę jako nędzarze, czarownice i wyjęci spod prawa? Jak wywłaszczenie z ziemi i masowa pauperyzacja wiążą się z nieustającym atakiem na kobiety? Czego dowiemy się na temat historycznego i obecnego rozwoju kapitalizmu, jeśli przebadamy go z perspektywy feministycznej?

Uwzględniając właśnie te pytania, ponownie spojrzałam na przejście od feudalizmu do kapitalizmu z perspektywy kobiet, ciała i akumulacji pierwotnej. Wszystkie te kategorie nawiązują do ramy pojęciowej wyznaczonej przez feminizm, marksizm i foucaultyzm, która jest punktem odniesienia dla tej pracy. Zacznę więc od pewnych obserwacji na temat związku mojej analizy z tymi różnymi perspektywami.

„Akumulacja pierwotna” jest terminem, którego Marks używa w pierwszym tomie *Kapitału*, żeby opisać historyczny proces stanowiący przesłankę rozwoju stosunków kapitalistycznych. To przydatne pojęcie, ponieważ stanowi wspólny mianownik pozwalający uchwycić zmiany stosunków ekonomicznych i społecznych poprzedzające wyłonienie się kapitalizmu. Jego znaczenie wiąże się jednak przede wszystkim z tym, że akumulacja pierwotna jest traktowana przez Marksa jako podstawowy proces odsłaniający strukturalne warunki istnienia społeczeństwa kapitalistycznego. Przyjęcie takiej perspektywy sprawia, że możemy interpretować przeszłość jako coś, co zostaje zachowane w teraźniejszości. Ma to zasadnicze znaczenie dla sposobu użycia tego pojęcia w niniejszej pracy.

Moja analiza odbiega jednak od Marksowskiej w dwóch punktach. Podczas gdy Marks badał akumulację pierwotną z perspektywy najemnego proletariatu płci męskiej i rozwoju produkcji towarowej, ja badam ją z punktu widzenia zmian w społecznej pozycji kobiet i produkcji siły roboczej[2]. Mój opis akumulacji pierwotnej obejmuje zatem zbiór historycznych zjawisk, które u Marksa są nieobecne, jawią się jednak jako niezwykle ważne w przypadku akumulacji kapitalistycznej. W ich skład wchodzi: (1) rozwój nowego płciowego podziału pracy podporządkowu-

twardą ręką i zapelniał swoje skarbce za pomocą niekończącego się łupieństwa. Handel rozgrzeszeniami, odpustami i posadami kościelnymi, wystawianie na sprzedaż sakramentów i wzywanie wiernych do kościoła tylko po to, aby głosić świętość dziesięciny, były do tego stopnia powszechne – począwszy od papieża, a na wiejskim proboszczu skończywszy – że na temat zepsucia duchownych krążyły legendy. Zwyródnienie postąpiło do tego stopnia, że księża nie chowali zmarłych, nie dawali chrztu ani rozgrzeszenia, dopóki nie otrzymali zapłaty. Nawet komunია stała się okazją do targów i „ilekroć występował opór względem niesprawiedliwego żądania, krnąbrna osoba podlegała ekskomunice, a wówczas w ramach pokuty była zmuszona wyłożyć naddatek w stosunku do pierwotnej sumy”[66].

Na tym tle głoszenie heretyckich doktryn nie tylko ukierunkowało ludową pogardę wobec duchowieństwa, lecz także utwierdziło lud w jego przekonaniach i pobudziło opór wobec wyzysku ze strony duchownych. Heretycy, odwołując się do Nowego Testamentu, nauczali, że Chrystus nie miał niczego na własność, a jeśli Kościół ma odzyskać duchową moc, to musi zrezygnować z posiadania cegółki. Głosili również, że sakramenty udzielane przez grzesznych księży są nieważne, a zewnętrzne przejawy praktyk religijnych (budynki, obrazy, symbole) powinny zostać usunięte, ponieważ ważna jest tylko wewnętrzna wiara. Nawoływali do odmawiania zapłaty dziesięciny i odrzucali tezę o istnieniu czyśćca, którego wymyślenie stanowiło dla duchowieństwa sposobność do bogacenia się za sprawą płatnych mszy i sprzedaży odpustów.

ich pozbyć, stworzył jedną z najbardziej zepsutych instytucji w dziejach państwowych represji – Świętą Inkwizycję[63].

Niemniej, jak pokazał między innymi Henry Charles Lea w swojej monumentalnej historii prześladowania heretyków, nawet na podstawie dostępnych nam ograniczonych źródeł możemy stworzyć imponujący obraz działań i przekonań oraz ustalić, jaką rolę opór heretycki odegrał w walkach z feudalizmem[64].

Choć ludowe herezje pojawiły się pod wpływem religii Wschodu, które zostały przyniesione przez kupców i krzyżowców, to były bardziej ruchem protestu dążącym do radykalnej demokratyzacji życia społecznego niż zwykłym odstępstwem od ortodoksji[65]. Herezja dla średniowiecznego proletariatu była odpowiednikiem współczesnej teologii wyzwolenia. Nadawała kształt ludowym żądaniom odnowy duchowej i sprawiedliwości społecznej, bo sprzeciwiała się zarówno władzy kościelnej, jak i świeckiej poprzez powoływanie się na wyższe prawdy. W wielu wypadkach odrzucała hierarchię społeczną, własność prywatną i gromadzenie bogactw. Rozpowszechniała wśród ludu nową, rewolucyjną koncepcję społeczeństwa, która jako pierwsza w średniowieczu miała przekształcić wszystkie aspekty życia codziennego (pracę, własność, prokreację, status kobiet) dzięki ujęciu kwestii wyzwolenia w prawdziwie uniwersalnych kategoriach.

Ruchy heretyckie dostarczały alternatywnych struktur społecznych także w wymiarze międzynarodowym, umożliwiając członkom sekt prowadzenie bardziej niezależnego życia i uzyskiwanie szerokiego wsparcia dzięki sieciom kontaktów, szkół i kryjówek zapewniających potrzebującym pomoc i wytnienie. Nie ma przesady w stwierdzeniu, że ruchy heretyckie były pierwszą proletariacką międzynarodówką. Właśnie taki był zasięg sekt (szczególnie katarów i waldensów) nawiązujących kontakty przy okazji targów, pielgrzymek i ciągłego przekraczania granic przez uchodźców uciekających przed prześladowaniami.

Źródłem ludowej herezji było przekonanie, że Bóg nie przemawia już głosem duchownych, o czym świadczyły ich chciwość, korupcja i skandaliczne zachowania. Dwie główne sekty określały się więc jako „prawdziwe Kościoły”. Heretycki sprzeciw miał jednak w pierwszej kolejności charakter polityczny, ponieważ opór wobec Kościoła oznaczał jednocześnie konfrontację z ideologicznym filarem władzy feudalnej, głównym posiadaczem ziemi w Europie i jedną z tych instytucji, które w największym stopniu odpowiadały za codzienny wyzysk chłopstwa. Od XI wieku Kościół sprawował władzę despotyczną, powoływał się na boskie nadanie, rządził

jącego pracę kobiet i ich funkcję reprodukcyjną reprodukcji siły roboczej; (2) stworzenie nowego porządku patriarchalnego opartego na wykluczeniu kobiet z pracy najemnej i podporządkowaniu ich mężczyznom; (3) mechanizacja proletariackiego ciała i w przypadku kobiet przekształcenie go w maszynę służącą do produkcji nowych robotników. Co najważniejsze, w centrum mojej analizy akumulacji pierwotnej umieściłam polowania na czarownice w XVI i XVII wieku, zakładając, że ich prześladowanie w Europie i w Nowym Świecie było równie ważne dla rozwoju kapitalizmu jak kolonizacja i wywłaszczenie europejskiego chłopstwa z ziemi.

Moja analiza odbiega również od teorii Marksa pod względem oceny spuścizny i funkcji akumulacji pierwotnej. Chociaż Marks miał głęboką świadomość morderczego charakteru kapitalistycznego rozwoju – twierdził, że jego historia „wpisana została do kronik ludzkości krwią i ogniem”[3] – to niewątpliwie postrzegał go jako konieczny krok w procesie wyzwolenia człowieka. Wierzył, że rozwój kapitalistyczny zlikwidował drobną własność i podniósł (do poziomu nieporównywalnego z żadnym wcześniejszym systemem gospodarczym) produkcyjną siłę pracy, a więc stworzył materialne warunki umożliwiające wyzwolenie ludzkości od niedostatku i przymusu. Zakładał również, że przemoc występująca we wczesnych fazach ekspansji kapitalistycznej dobiegłaby kresu wraz z dostrzeżeniem stosunków kapitalistycznych, kiedy wyzysk i dyscyplina pracy byłyby osiągane przede wszystkim dzięki prawom ekonomicznym[4]. W tej kwestii pomyłka Marksa była fundamentalna. Powrót najbardziej brutalnych aspektów akumulacji pierwotnej towarzyszył każdej fazie kapitalistycznej globalizacji, włącznie z obecną, co dowodzi, że ustawiczne rugowanie rolników z ziemi, wojna i grabież na światową skalę oraz poniżenie kobiet są warunkami koniecznymi istnienia kapitalizmu.

Co więcej, gdyby Marks przyjrzał się dziejom ludzkości z punktu widzenia kobiet, to nigdy by nie przyjął, że kapitalizm przeciera szlak wyzwoleniu człowieka. Dzieje te ukazują, że nawet gdy mężczyźni osiągnęli pewien stopień formalnej wolności, kobiety uchodziły zawsze za istoty o niższej pozycji społecznej i podlegały wyzyskowi zbliżonemu do niewolnictwa. Określenie „kobiety” w ramach tej książki odnosi się zatem nie tylko do ukrytej historii, która musi zostać ujawniona, lecz także do konkretnego sposobu wyzysku i tym samym do wyjątkowej perspektywy umożliwiającej ponowne rozważenie historii stosunków kapitalistycznych.

Projekt ten nie jest niczym nowym. Od zarania ruchu feministycznego analizowano, nawet jeśli nie zawsze świadomie, przejście do kapitalizmu. Historia kobiet długo była kształtowana za pomocą ram chronologicznych. Nazwą najczęściej używaną przez historyczki feministyczne na określenie okresu przejścia była więc „wczesnonowożytna Europa”, która zależnie od autorki mogła odsyłać do XIII lub XVII wieku.

W latach osiemdziesiątych XX wieku powstało jednak wiele prac przyjmujących bardziej krytyczne podejście. Były to między innymi eseje Joan Kelly dotyczące renesansu i *querelle des femmes*, książki: Carolyn Merchant *The Death of Nature*[5], Leopoldiny Fortunati *L'arcano della riproduzione*[6], Merry Wiesner *Working Women in Renaissance Germany*[7] i Marii Mies *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*[8]. Do tego musimy dodać powstające w ostatnich dwóch dekadach prace, które rekonstruują obecność kobiet w gospodarkach miast i wsi średniowiecznej i nowożytnej Europy, a także obszerną literaturę dokumentującą polowania na czarownice oraz życie kobiet w Ameryce prekolumbijskiej i na Karaibach. Pośród tych ostatnich w szczególności chciałabym przypomnieć *Moon, Sun, and Witches*[9] Irene Silverblatt, a więc pierwsze opracowanie poświęcone polowaniu na czarownice w kolonialnym Peru, i książkę Hilary Beckles *Natural Rebels*[10], która obok *Slave Women in Caribbean Society: 1650–1838*[11] Barbary Bush jest jednym z głównych tekstów poświęconych historii kobiet zniewolonych na karaibskich plantacjach.

Te prace naukowe dowiodły, że odtworzenie historii kobiet lub spojrzenie na historię z feministycznego punktu widzenia i ujawnienie niewidzialnych struktur dominacji i wyzysku wymaga powtórnego i dogłębnego zdefiniowania przyjętych kategorii politycznych. Esei Kelly *Did Women Have a Renaissance?*[12] podważył więc klasyczną periodyzację historyczną, która opiewa renesans jako okres wybitnych osiągnięć kulturowych. Z kolei Carolyn Merchant w *The Death of Nature* zakwestionowała wiarę w społecznie postępowe oblicze rewolucji naukowej, wykazując, że nadejście naukowego racjonalizmu umożliwiło przekucie paradygmatu organicznego w mechaniczny, a tym samym legitymizowało wyzysk kobiet i natury.

Szczególnie istotna była jednak, dziś już klasyczna, pozycja *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* Marii Mies – autorka przebadala akumulację kapitalistyczną z nieeurocentrycznej perspektywy i połączyła los

gorętszymi zwolennikami byli flamandzcy włókniarze[57]. Ci biedni ludzie (tkacze, pilśniarze) dołączyli do Baldwina, prawdopodobnie przekonani, że heretyk odda im w posiadanie srebro i złoto oraz doprowadzi do pełnej reformy społecznej[58]. Podobny ruch tworzyli *pastoureaux* (pasterze), czyli wiejscy i miejscy robotnicy, którzy przetoczyli się przez północną Francję około 1251 roku, paląc i rabując domy bogaczy z żądaniem polepszenia warunków życia[59], oraz biczownicy, którzy w 1260 roku (kiedy według proroctwa opata Joachima z Fiore miał nastąpić koniec świata) z włoskiej Umbrii rozeszli się do innych krajów[60].

Nie był to jednak ruch milenarystyczny, ale raczej ludowa herezja, która w najlepszy sposób wyrażała dążenia średniowiecznego proletariatu do tworzenia alternatyw dla stosunków feudalnych i jego opór względem rozwijającej się gospodarki pieniężnej.

Herezja i milenaryzm są często traktowane jako jedno zjawisko i choć nie można wytyczyć między nimi precyzyjnej granicy, to dzielą je istotne różnice.

Ruchy milenarystyczne były spontaniczne i pozbawione struktury organizacyjnej i programu. Zwykle impulsem do ich powstania były szczególne wydarzenia lub charyzmatyczna postać, natomiast z chwilą, kiedy napotykały siłowy opór, następowało ich załamanie. W przeciwieństwie do nich ruchy heretyckie były świadomą próbą stworzenia nowego społeczeństwa. Najważniejsze heretyckie sekty miały program społeczny reinterpretujący tradycję religijną, były też dobrze zorganizowane, zarówno w zakresie własnej reprodukcji, jak i rozpowszechniania głoszonych idei, a nawet samoobrony. Nic dziwnego, że pomimo narażenia na skrajne prześladowania były długotrwałe i odgrywały pierwszoplanową rolę w walkach z feudalizmem.

Obecny stan wiedzy o wielu heretyckich sektach (katarów, waldensów, ubogich z Lyonu, spirytualów, braci apostolskich) rozwijających się wśród niższych klas przez ponad trzy wieki we Włoszech, Francji, Flandrii i w Niemczech jest znikomy. Nie ulega wątpliwości, że były to najważniejsze ruchy opozycyjne w średniowieczu[61]. Szczególnie ze względu na brutalne prześladowania przez Kościół, który nie szczędził wysiłków na rzecz zwalczania wszelkich znamion herezji, nasza wiedza na ich temat jest skąpa. Krucjaty zwoływano przeciwko heretykom, na przykład przeciwko albigensom[62], jak również w celu wyzwolenia Ziemi Świętej z rąk „niewiernych”. Tysiące heretyków zostało spalonych na stosie, a papież, by się

Wraz z osiągnięciem przez kobiety większej autonomii coraz częściej odnotowywano ich obecność w życiu społecznym: w kazaniach księży utyskujących na ich niepokorność[51], w protokołach trybunałów, do których zgłaszały się ze skargą na swych oprawców[52], w miejskich rozporządzeniach regulujących kwestię prostytucji[53], wśród cywilnego personelu armii[54], a nade wszystko w nowych ruchach ludowych, zwłaszcza tych heretyckich.

W dalszej części książki zostanie ukazana rola kobiet w ruchach heretyckich. Tutaj wystarczy wspomnieć, że nowa niezależność kobiet przyniosła gwałtowną reakcję nabierającą charakteru mizoginii, która najwyraźniej objawiła się w satyrze *fabliaux* – to w niej znajdujemy pierwsze ślady tego, co historycy nazywają „walką o spodnie” (*the struggle for the breeches*).

Ruchy milenarystyczne i heretyckie

Wraz z zastąpieniem świadczeń w naturze czynszami pieniężnymi wyłonił się proletariatus bezrolny, bohater ruchów milenarystycznych (w XII i XIII wieku), w których poza zubożałym chłopstwem uczestniczyła cała nędza feudalnego społeczeństwa: prostytutki, byli księża, wiejscy i miejscy robotnicy dniówkowi[55]. Ślady po wystąpieniu ruchów milenarystycznych na scenie historii są bardzo skąpe. Mówią nam o krótkotrwałych rewoltach, chłopstwie odartym z człowieczeństwa z powodu biedy i klerze wygłaszającym płomienne kazania na tle krucjat. Te buntury mają jednak tak duże znaczenie dlatego, że zainicjowały one walkę nowego typu prowadzoną już ponad granicami konkretnego majątku feudalnego i kierowaną pragnieniem całościowej zmiany. Nic dziwnego, że wraz z powstaniem ruchów milenarystycznych rozpowszechniały się prorocтва, apokaliptyczne przepowiednie wieszczące koniec świata i bliskość Sądu Ostatecznego, ujmowane „nie jako wizje mniej lub bardziej odległej przyszłości, lecz nieuchronne wydarzenia, w których wielu ówczesnie żyjących mogło wziąć aktywny udział”[56].

Typowym przykładem milenarystyki był ruch powstały w wyniku pojawienia się Pseudo-Baldwina we Flandrii w latach 1224–1225. Ów człowiek, pustelnik, przekonywał, że jest słynnym Baldwinem IX, zabitym w Konstantynopolu w 1205 roku. Tych twierdzeń nie dało się udowodnić, ale jego obietnica nowego świata doprowadziła do wojny domowej, której naj-

kobiet w Europie z życiem podmiotów kolonialnych, rzucając tym samym nowe światło na miejsce kobiet w kapitalizmie i w procesie globalizacji.

Kaliban i czarownica bazuje na tych pracach, jak również na studiach zawartych w *Il grande Calibano* (książce, którą omawiam w przedmowie). Zakres historyczny tej publikacji jest jednak szerszy, ponieważ łączę w niej rozwój kapitalizmu z walkami społecznymi i kryzysem reprodukcji późnego okresu feudalnego, a także z tym, co Marks nazywa „ukształtowaniem proletariatu”. Poruszam więc wiele historycznych i metodologicznych zagadnień, wokół których toczy się dyskusja na temat historii kobiet i teorii feministycznej.

W książce skupiłam się przede wszystkim na tym, jak wyjaśnić śmierć setek tysięcy „czarownic” u zarania nowożytności oraz jak wytłumaczyć, dlaczego wyłonienie się kapitalizmu zbiega się z wojną przeciwko kobietom. Badaczki feministyczne rozwinęły analizę, która rzuca światło na to zagadnienie. Co do tego, że polowanie na czarownice służyło z jednej strony pozbawieniu kobiet kontroli nad ich funkcjami reprodukcyjnymi, a z drugiej rozwojowi bardziej opresyjnego reżimu patriarchalnego, panuje powszechna zgoda. Twierdzi się również, że polowanie na czarownice było zakorzenione w transformacji społecznej towarzyszącej narodzinom kapitalizmu. Mimo to nigdy dokładnie nie zbadano okoliczności historycznych związanych z rozpętnaniem prześladowania czarownic ani nie przeanalizowano powodów, dla których wyłonienie się kapitalizmu wymagało ludobójczego ataku na kobiety. W *Kalibanie i czarownicy* podjęłam się zadania rozważenia polowania na czarownice w odniesieniu do demograficznego i ekonomicznego kryzysu w XVI i XVII wieku, a także polityki dotyczącej ziemi i pracy obowiązującej w okresie merkantylizmu. Moja książka w tym zakresie stanowi jedynie zarys badań, których podjęcie byłoby konieczne dla wyjaśnienia wspomnianych związków, a zwłaszcza relacji między polowaniem na czarownice i współczesnym rozwojem nowego płciowego podziału pracy przywiązującego kobiety do pracy reprodukcyjnej. Wystarczy jednak pokazać, że prześladowanie czarownic (podobnie jak handel niewolnikami i grodzieniami) było głównym elementem akumulacji pierwotnej i kształtowania nowoczesnego proletariatu zarówno w Europie, jak i w Nowym Świecie.

Kaliban i czarownica odnosi się do historii kobiet i teorii feministycznej także w inny sposób. Po pierwsze, potwierdza, że przejście do kapitalizmu to dla teorii feministycznej prawdziwy test. Jest tak, ponieważ ówczesne, dokonywane brutalnymi metodami i za pomocą aparatu pań-

stwowego przekształcenie zadań produkcyjnych i reprodukcyjnych oraz stosunków damsko-męskich nie pozostawia wątpliwości co do tego, że role w społeczeństwie kapitalistycznym są konstruktem. Analiza, którą proponuję, umożliwia również przekroczenie dychotomii między płcią i klasą. Jeżeli prawdą jest, że w społeczeństwie kapitalistycznym tożsamość płciowa stała się nośnikiem konkretnych funkcji związanych z pracą, to płeć nie powinna być rozważana jako rzeczywistość wyłącznie kulturowa, należy ją natomiast traktować jako uściślenie stosunków klasowych. Z tego punktu widzenia dyskusje feministek postmodernistycznych wskazujących na konieczność pozbycia się „kobiet” jako kategorii analitycznej i odejścia od definiowania feminizmu wyłącznie za pomocą pojęć binarnych były błędne. Ujmując inaczej to, na co już wskazywałam: skoro „kobiecość” w społeczeństwie kapitalistycznym stała się potrzebna do tego, by ukryć (pod przykrywką biologicznego przeznaczenia) produkcyjny charakter żeńskiej siły roboczej, to „historia kobiet” jest „historią klasy”. Należy więc zadać pytanie, czy płciowy podział pracy, który wytworzył to szczególne pojęcie kobiety, został przezwyciężony. Jeśli odpowiedź jest negatywna (a taka być musi, jeżeli rozważamy obecną organizację pracy reprodukcyjnej), wówczas „kobieta” jako kategoria analityczna związana z reprodukcją pozostaje podstawowym polem kobiecej walki, tak jak w przypadku ruchu feministycznego z lat siedemdziesiątych XX wieku, który na tym gruncie związał się z historią czarownic.

Kolejny problem podjęty w *Kalibanie i czarownicy* dotyczy sprzecznych perspektyw feministycznych i foucaultowskich analiz ciała stosowanych do interpretacji dziejów rozwoju kapitalizmu. Już u początków ruchów kobiecych działaczki i teoretyczki feministyczne uważały pojęcie ciała za klucz do zrozumienia zasad męskiej dominacji i stworzenia żeńskiej tożsamości społecznej. Bez względu na różnice ideologiczne feministki rozumiały, że hierarchiczne uszeregowanie ludzkich zdolności i utożsamienie kobiet z poniżającą koncepcją cielesnej rzeczywistości służyło utrwaleniu patriarchalnej władzy i wyzysku kobiecej pracy przez mężczyzn. Analiza seksualności, prokreacji i macierzyństwa postrzegana była więc jako fundamentalne zagadnienie zarówno teorii feministycznej, jak i historii kobiet. To przede wszystkim feministki odkryły i potępiły przemoc i strategie stosowane w męskocentrycznych systemach wyzysku do dyscyplinowania, jak również zawłaszczania kobiecego ciała. Ukazały tym samym, że kobiece ciała stanowiły podstawowy cel i istotny obszar wdrażania technik i stosunków władzy. Istotnie, począwszy od lat siedem-



Kobiety budujące mury miasta. Francja, XV wiek

zaczęły obejmować posady nauczycielek, jak również lekarek i chirurgów. Wówczas także konkurowały z mężczyznami posiadającymi wykształcenie uniwersyteckie, a czasami zyskiwały świetną reputację. W XIV wieku szesnaście kobiet wykonujących zawód medyczny, pośród których były też Żydówki zajmujące się chirurgią i okulistyką, zostało najętych przez władze Frankfurtu, gdzie, podobnie jak w innych miastach, zapewniano świadczenia medyczne mieszkańcom. Lekarki, pielęgniarki i akuszerki dominowały w położnictwie, a zapłatę otrzymywały od władz miasta lub utrzymywały się samodzielnie dzięki datkom od pacjentów. Kiedy w XIII wieku zaczęto stosować metodę cesarskiego cięcia, potrafiły je przeprowadzić jedynie akuszerki[50].

dziesiątych XX wieku wiele badań feministycznych, które dotyczyły nadzorowania kobiecych funkcji reprodukcyjnych (a więc znaczenia gwałtu, maltretowania kobiet i narzucenia im piękna jako warunku społecznej akceptacji), miało ogromny wpływ na współczesny dyskurs o ciele i podważało ciesząc się popularnością wśród akademików pogląd przypisujący te odkrycia Michelowi Foucaultowi.

Poczynając od analizy polityki ciała, feministki nie tylko zrewolucjonizowały współczesny dyskurs filozoficzny i polityczny, lecz także przyczyniły się do nadania ciału całkowicie odmiennej wartości. Było to konieczne zarówno do odrzucenia negatywnego obrazu cielesności powiązanej z kobiecością, jak i do stworzenia bardziej całościowej wizji tego, co znaczy być istotą ludzką[13]. Owo dowartościowanie przybierało różną postać, poczynając od poszukiwania niedualistycznych form wiedzy, a skończywszy na próbie (podejmowanej przez feministki, które „różnicę” seksualną postrzegały jako pozytywną wartość) rozwinięcia nowego języka i „[ponownego rozważenia] cielesnych korzeni ludzkiej inteligencji”[14]. Jak przekonywała Rosi Braidotti, ciało, które zostało odzyskane, nigdy nie jest rozumiane jako określenie biologiczne. Hasła w stylu „przejąć ciało” lub „mówić ciałem”[15] zostały jednak poddane krytyce przez teoretyków poststrukturalistycznych i foucaultowskich, odrzucających jako iluzję wszelkie wezwania do instynktownego wyzwolenia. Feministki z kolei oskarżyły dyskurs Foucaulta na temat seksualności o to, że pomijał różnicowanie płciowe, a jednocześnie przywłaszczył sobie wiele odkryć ruchu feministycznego. Taka krytyka jest całkiem trafna. Ponadto Foucault jest tak pochłonięty „produkcyjnym” charakterem technik władzy skoncentrowanych na ciele, że jego analiza właściwie wyklucza jakąkolwiek krytykę stosunków władzy. Niemal apologetyczny charakter jego teorii na temat ciała skupia się przede wszystkim na tym, że jest ono ustanawiane przez praktyki czysto dyskursywne. Teoria ta bardziej koncentruje się na opisie rozmieszczenia władzy aniżeli na określeniu jej źródła. W związku z tym władza, która wytwarza ciało, prezentuje się jako byt samowystarczalny, metafizyczny, wszechobecny i oderwany od stosunków społecznych i ekonomicznych – niczym boski pierwszy poruszyciel.

Czy analiza przejścia do kapitalizmu i akumulacji pierwotnej pomaga nam wyjść poza te alternatywy? Wierzę, że tak. Jeśli chodzi o podejście feministyczne, to naszym pierwszym krokiem powinno być udokumentowanie społecznych i historycznych warunków, w których ciało stało się elementem centralnym, oraz zbadanie praktyk służących ustanowieniu

kobiecości. Zgodnie z takim założeniem *Kaliban i czarownica* ukazuje, że dla kobiet w społeczeństwie kapitalistycznym ciało było tym, czym dla mężczyzn wykonujących pracę najemną fabryka: zasadniczym polem ich wyzysku i oporu, ponieważ ciało kobiety zostało zawłaszczone przez państwo i mężczyzn, a ponadto zmuszone do działania jako narzędzie reprodukcji i akumulacji pracy. Znaczenie, jakie ciało we wszystkich swoich aspektach (macierzyństwo, poród, seksualność) uzyskało w teorii feministycznej i historii kobiet, nie było więc bezpodstawne. W *Kalibanie i czarownicy* potwierdzam również feministyczną intuicję podpowiadającą, by odrzucać idee wiązania ciała ze sferą prywatną, i mówię w tym kontekście o polityce ciała. Następnie wyjaśniam, w jaki sposób ciało może być dla kobiet zarówno źródłem tożsamości, jak i więzieniem oraz dlatego dla feministek ma ono tak wielkie znaczenie, mimo że tak trudno je dowartościować.

Historia akumulacji pierwotnej podaje wiele przykładów kwestionujących stanowisko Foucaulta, a autor *Historii seksualności* może się bronić jedynie kosztem znaczących przeoczeń historycznych. Najbardziej uderzające jest pominięcie w analizie dyscyplinowania ciała polowania na czarownice i dyskursu demonologicznego. Gdyby Foucault uwzględnił te zjawiska, bez wątpienia musiałyby one doprowadzić go do innych wniosków. Oba uwidaczniają bowiem opresyjny charakter władzy skierowanej przeciwko kobietom. Pokazują też, jak nieprzekonująca jest koncepcja mówiąca o tym, że między ofiarą i prześladowcami zachodzi współdziałanie i odwracanie ról, opisywane przez Foucaulta jako efekt dynamiki mikro-władzy.

Studia nad polowaniem na czarownice podważają również teorię rozwoju biowładzy i rozwiewają tajemnicę, którą Foucault otacza powstanie tego reżimu. Odnotowuje on przesunięcie, do którego doszło przypuszczalnie w osiemnastowiecznej Europie, od władzy opartej na prawie do zabijania do władzy nowego rodzaju, sprawowanej poprzez administrowanie i pobudzanie sił życiowych, takich jak wzrost populacji. Autor *Historii seksualności* nie daje jednak żadnych wskazówek wyjaśniających tę zmianę. Jeśli umieścimy narodziny biowładzy w kontekście wyłonienia się kapitalizmu, to tajemnica zostanie rozwikłana, ponieważ pobudzanie sił życiowych stanie się niczym więcej jak wynikiem nowego zainteresowania akumulacją i reprodukcją siły roboczej. Z tej perspektywy możemy także zauważyć, że wspieranie wzrostu populacji przez państwo może iść ramię w ramię z masową zagładą, ponieważ w wielu okolicznościach historycz-

nych królom, papieżom, wyższym hierarchom i ludności towarzyszyły nowe, dyskryminujące reguły wprowadzane przez stan duchowny. Obejmowały one narzucenie tej ludności charakterystycznego ubioru lub jej systemowe wydalenie, jak w Anglii i we Francji. Poniżeni przez Kościół, a następnie odseparowani przez chrześcijańską ludność i zmuszeni do udzielania pożyczek (jedno z niewielu dostępnych im zajęć) na szczyblu wsi, Żydzi stali się łatwym celem dla zadłużonych chłopów, którzy często rozładowywali na nich swój gniew przeciwko bogatym[44].

Wzrost komercjalizacji życia codziennego odbił się negatywnie także na sytuacji kobiet (ze wszystkich klas społecznych). Ich dostęp do własności i dochodów został jeszcze bardziej okrojony. Kobiety z włoskich miast handlowych straciły prawo do dziedziczenia po mężu trzeciej części jego własności (tertia). Na obszarach wiejskich zaostrzeniu uległo ich prawo do posiadania ziemi, szczególnie jeśli chodzi o wdowy i samotne kobiety. Tym samym od XIII wieku przewodziły one ucieczce ze wsi, jako najliczniejsza grupa migrująca do małych miast[45], a do XV wieku ich odsetek w populacjach miejskich osiągnął wysoki poziom. Większość mieszczek wiodła ubogie życie i wykonywała niskopłatne prace jako służące, handlarki uliczne, sprzedawczynie (nagminnie karane za brak licencji), prostytutki, prażniczki i członkinie niższych gildii[46]. Życie w centrach miejskich, pośród najbardziej bojowych grup średniowiecznej wspólnoty, dało im jednak nową autonomię społeczną. Prawa miejskie nie czyniły kobiet wolnymi, a niewiele z nich dysponowało środkami na wykup „miejskiej wolności”, jak określano przywileje związane z życiem w mieście. Podporządkowanie kurateli mężczyzn było tam jednak ograniczone, a kobiety mogły żyć same albo z dziećmi i pełnić funkcję głowy rodziny, lub też tworzyć nowe wspólnoty (często dzieląc mieszkanie z innymi kobietami). Mimo że zwykle przynależały one do najbiedniejszej grupy populacji miejskiej, z czasem zdobyły dostęp do wielu zajęć, które wcześniej traktowano jako typowo męskie. W średniowiecznych miastach kobiety wykonywały więc pracę kowalek, rzeźniczek, piekarek, piwowarek, greplarek, czapkarek, wytwórczyń świeczników i detalistek[47]. „We Frankfurcie w latach 1300–1500 istniało około dwustu posad, które były częściowo obsadzone przez kobiety”[48]. W skład siedemdziesięciu dwóch z osiemdziesięciu pięciu angielskich gildii wchodziły kobiety. Niektóre z tych organizacji, włącznie z tymi zajmującymi się przedzieniem jedwabiu, były przez nie zdominowane. W przypadku innych liczba zatrudnionych kobiet dorównywała liczbie mężczyzn[49]. Do XIV wieku kobiety

rolnych lub prawie bezrolnych, którzy szukać muszą środków do życia w wynajmowaniu się do pracy. *Brassiers* w strukturze wsi południowej Francji utrzymywali się już tylko z wynajmu swoich „ramion” (*bras*), z najmu dniówkowego u zamożniejszych chłopów i posiadaczy ziemskich. Rejestry podatkowe od początku XIV w. ukazują coraz znaczącą masę wieśniaków określanych mianem nędzarzy, biedaków czy nawet żebraków, pod tymi terminami, oznaczającymi niemożność wywiązania się z obciążeń podatkowych, kryje się najczęściej kategoria proletariatu wiejskiego (a także grupa klasycznie „ubogich” społeczności wiejskich, tj. wdów i sierot)[39].

Przejście na czynsze pieniężne miało jeszcze dwie negatywne konsekwencje. Po pierwsze, utrudniło wytwórcom zmierzenie własnego wyzysku, ponieważ od momentu zastąpienia pańszczyzny opłatami chłopci nie byli w stanie odróżnić pracy wykonywanej dla siebie od tej wykonywanej na rzecz pana. Poza tym system czynszowy umożliwił wolnym dzierżawcom zatrudnienie i wyzysk innych robotników, tak że „w toku dalszego rozwoju” wiódł on do „przemiany ziemi w wolną własność chłopską”, zmieniając „starych posiadaczy ziemi, uprawiających ją własną pracą”[40], w kapitalistycznych dzierżawców.

Monetyzacja życia gospodarczego nie przyniosła korzyści wszystkim ludziom – wbrew twierdzeniom zwolenników gospodarki rynkowej witających ją jako powstanie nowego dobra wspólnego, które zastąpiło przywiązanie do ziemi i wprowadziło do życia społecznego kryteria obiektywności, racjonalności, a nawet wolności osobistej[41]. W miarę rozpowszechnienia stosunków pieniężnych zmianie uległ także system wartości. Nawet duchowieństwo odnowiło rozważania nad doktryną Arystotelesa o „bezpłodności pieniądza”[42] i nie bez powodu rewidowało poglądy na zbawczą rolę działalności charytatywnej na rzecz biednych. Skutki upowszechnienia stosunków pieniężnych okazały się jednak niszczycielskie i niosły ze sobą nowe podziały. Pieniądz i rynek zaczęły dzielić chłopstwo, zmieniając różnice dochodowe w różnice klasowe i wytwarzając masy biedoty, która mogła przetrwać jedynie dzięki okresowym zapomogom[43]. Wzrostowi znaczenia pieniądza należy przypisać również systematyczne ataki, na które od początku XII wieku narażeni byli Żydzi, i stałe obniżanie ich statusu prawnego oraz społecznego w tym samym okresie. Zastępowaniu Żydów przez ich chrześcijańskich konkurentów w kwestii udzielania po-

nych, o czym świadczą dzieje handlu niewolnikami, jedno jest warunkiem drugiego. Istotnie, w systemie, który życie podporządkowuje wytwarzaniu zysku, akumulację siły roboczej można osiągnąć jedynie dzięki maksymalizacji przemocy, a więc, mówiąc słowami Marii Mies, sama przemoc staje się najbardziej produktywną siłą.

Gdyby więc Foucault, zamiast skupiać się w *Historii seksualności* na spowiedzi i władzy pastoralnej[16], przeanalizował polowanie na czarownice, mógłby pojąć, że takiej historii nie sposób pisać z punktu widzenia uniwersalnego, abstrakcyjnego, bezpłciowego podmiotu. Ponadto dostrzegłby, że tortury i śmierć mogą służyć życiu lub – lepiej to ujmując – służyć produkcji siły roboczej, ponieważ celem społeczeństwa kapitalistycznego jest przekształcenie życia w zdolność do pracy i „pracę martwą”.

Z tego punktu widzenia akumulacja pierwotna była uniwersalnym procesem każdej fazy kapitalistycznego rozwoju. Nieprzypadkowo jej pierwotny model historyczny obejmuje archaiczne strategie, które na różne sposoby były ponownie wdrażane w obliczu każdego wielkiego kryzysu kapitalistycznego i służyły do obniżenia kosztów pracy oraz ukrycia wyzysku kobiet i podmiotów kolonialnych.

Właśnie do takiego powtórzenia doszło w XIX wieku, kiedy odpowiedziami na powstanie socjalizmu, Komuny Paryskiej i kryzysu akumulacji z 1873 roku były wyścig o Afrykę i tworzenie w tym samym czasie rodziny nuklearnej uzależniającej ekonomicznie kobiety od mężczyzn (między innymi za sprawą usunięcia kobiet z miejsc pracy najemnej). Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia również dzisiaj, jako że nowa globalna ekspansja rynku pracy jest próbą cofnięcia wskazówek zegara w stosunku do walki antykolonialnej i walk innych zbuntowanych podmiotów (studentów, feministek, robotników fizycznych), które w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku podważyły płciowy i międzynarodowy podział pracy.

Nic więc dziwnego, że przemoc na masową skalę i zniewolenie są współcześnie na porządku dziennym, tak samo jak były w okresie przejścia. Różnica polega na tym, że dzisiaj konkwistadorami są urzędnicy Banku Światowego i Międzynarodowego Funduszu Walutowego, niezmiennie podkreślający wartość każdego grosza pośród tej samej ludności, którą dominujące potęgi świata przez wieki rabowały i pauperyzowały. Ponownie znaczna część przemocy skierowana jest przeciwko kobietom, ponieważ w wieku komputerów podbój kobiecego ciała nadal warunkuje akumulację pracy i bogactwa, czego dowiodły instytucjonalne inwestycje w rozwój

nowych technologii reprodukcyjnych redukujących kobietę, bardziej niż kiedykolwiek wcześniej, do jej łona.

Nowego znaczenia nabiera także towarzysząca szerzącej się globalizacji feminizacja biedy, jeżeli uwzględnimy fakt, że był to pierwszy skutek rozwoju kapitalizmu dotyczący życia kobiet.

Polityczna lekcja, którą możemy wyciągnąć z *Kalibana i czarownicy*, polega więc na tym, że kapitalizm jako system społeczno-ekonomiczny jest z konieczności powiązany z rasizmem i seksizmem. Dzieje się tak, ponieważ kapitalizm musi usprawiedliwiać i ukrywać sprzeczności wbudowane w jego stosunki społeczne (obietnicę wolności w przeciwieństwie do rzeczywistości powszechnego przymusu i obietnicę dobrobytu w przeciwieństwie do rzeczywistości powszechnej nędzy) za sprawą dezawuowania tych, których wyzyskuje: kobiet, podmiotów kolonialnych, potomków niewolników z Afryki, imigrantów wysiedlonych w wyniku globalizacji.

W samym centrum kapitalizmu leży nie tylko symbiotyczny związek między kontraktową pracą najemną i zniewoleniem, lecz także dialektyka akumulacji i niszczenia siły roboczej, za którą najwyższą cenę zapłaciły kobiety swoimi ciałami, pracą i życiem.

Powiązanie kapitalizmu z jakąkolwiek formą wyzwolenia lub przypisywanie jego trwałości zdolnościom zaspokojenia ludzkich potrzeb jest więc niemożliwe. Jeżeli kapitalizm zachował zdolność do samodzielnej reprodukcji, to tylko z racji sieci nierówności, którą wbudował w ciało światowego proletariatu, i swojej zdolności do globalnego rozszerzania wyzysku. Proces ten przebiega i na naszych oczach, podobnie jak przez ostatnich pięćset lat.

Różnica polega na tym, że współcześnie również sprzeciw wobec globalnego ucisku osiągnął wymiar globalny.

zgodę na „częściową autonomię związaną z prowadzeniem wspólnoty wiejskiej”, a często umożliwiały powstanie form lokalnej samorządności z prawdziwego zdarzenia. Zgodnie z tymi statutami ustalano wysokość grzywien nakładanych przez sądy ziemskie, a także zasady postępowania sądowych, co najmniej ograniczając, a nieraz wykluczając możliwość bezpodstawnych aresztowań i innych nadużyć[37]. Wiejskie statuty ograniczały również obowiązek zaciągu do armii i znosiły obciążenia dotychczas samowolnie określane przez pana lub ustalały ich wysokość. Ponadto często przyznawały prawo do posiadania kramu w celu sprzedawania towarów na lokalnym rynku oraz, znacznie rzadziej, ograniczały możliwość odebrania ziemi. W samej Lotaryngii w latach 1177–1350 wydano dwieście osiemdziesiąt takich statutów[38].

Najważniejszym postanowieniem wynikającym z konfliktu między panem a poddanymi było *zastąpienie* świadczeń w naturze daninami pieniężnymi (czynszami, podatkami), przez co stosunek feudalny nabrał bardziej kontraktowego charakteru. Te doniosłe wydarzenia położyły kres poddaństwu, lecz jak w przypadku wielu „zwycięstw” robotników jedynie częściowo spełniono pierwotne żądania. Zastąpienie odrobku czynszami pieniężnymi wpłynęło również na ukierunkowanie celów walki, przyczyniając się do podziału społecznego i wpływając na rozkład wsi feudalnej.

Zamożnym chłopom posiadającym sporo gruntów, będącym w stanie zarobić wystarczająco dużo pieniędzy, aby „wykupić swoją krew” oraz zatrudnić innych robotników, system czynszowy musiał wydawać się wielkim krokiem w stronę ekonomicznej i osobistej niezależności. Panowie ograniczyli kontrolę nad swoimi dzierżawcami, bo nie byli już bezpośrednio zależni od ich pracy. Niemniej większość ubogich chłopów – tych, którzy obrabiali kilka akrów ziemi ledwie pozwalających na przetrwanie – straciła nawet to, co wcześniej posiadała. Przymus uiszczania opłat pieniężnych wpłynął na ich coraz poważniejsze zadłużenie. Pożyczanie na poczet przyszłych zbiorów stało się procederem, który w gruncie rzeczy prowadził do utraty ziemi. Do XIII wieku z powodu rozpowszechnienia się w Europie Zachodniej systemu danin pieniężnych podziały społeczne na wsi się pogłębiły, a część chłopstwa dotknęła proletaryzacja. Jak pisze Bronisław Geremek:

W dokumentach z XIII w. coraz szerzej pojawiają się wiadomości o bezrolnych korzystających z marginalnego pasterstwa [...]. Rośnie liczba różnego rodzaju „ogrodników”, chłopów bez-

Na przykład [rejestry ziemskie] zwykle nie określają, że po prostu jeden akr pańskiej ziemi powinien zostać zaorany, obsiany i zabronowany przez chłopą. Jest w nich mowa o tym, że orać powinien on taką samą liczbą wołów co na swoim polu, a bronować z własnym koniem i workiem [...]. Odrobek (również) był zapisany z drobiazgową dokładnością [...]. Należy pamiętać o chłopach folwarcznych z Elton, którzy uznali, że są zobowiązani do ułożenia stogów pańskiego siana na jego łące i ponownie na jego podwórzu, lecz utrzymywali, że zwyczaj nie nakazuje im ładowania go na wozy, aby mogło zostać przewiezione z jednego miejsca na drugie[35].

Na pewnych obszarach Niemiec w zakres posługi wchodziły roczne daniny z jaj i drobiu. Miary określające kondycję drobiu miały uniemożliwić przekazywanie najgorszych okazów panom:

Kurę stawiano przed płotem lub bramą; jeśli spłoszona miała dość siły, by płot przelecieć lub się przezeń inaczej przedostać, rządca musiał ją przyjąć jako zdatną. Gęś natomiast winien był przyjąć, jeśli była dostatecznie dorosła, by skubać trawę bez utraty równowagi i sromotnego przewracania się[36].

Tak drobiazgowo ustalenia świadczą o trudnościach związanych z egzekucją średniowiecznej „umowy społecznej” oraz różnorodnością sfer, w których toczyły się walki prowadzone przez dzierżawców lub całe wsie. Obowiązki i prawa chłopów były określone zgodnie ze zwyczajem, lecz ich interpretacja stanowiła również przedmiot wielu sporów. „Wynajdywanie tradycji” było powszechną praktyką towarzyszącą konfrontacjom chłopów z panem, obie strony dążyły bowiem do ponownego określenia zwyczaju lub puszczania go w niepamięć aż do połowy XIII wieku, kiedy szlachta spisała prawa.

Wolność i podział społeczny

Z perspektywy politycznej najważniejszym skutkiem walk chłopskich było przyznanie wielu wsiom (zwłaszcza w północnych Włoszech i Francji) przywilejów i statutów, które określały obciążenia oraz wyrażały

1. Cały świat potrzebuje wstrząsu.

Ruchy społeczne i kryzys polityczny w średniowiecznej Europie

Cały świat musi doświadczyć wielkiego wstrząsu. Dojdzie do tego, że bezbożnicy zostaną strąceni ze swoich tronów, a uciśkani powstaną.

Thomas Müntzer, *Aussgetrueckte Emplössung des falschen Glaubens der ungetrewen Welt* [Dobitne obnażenie kłamliwych wierzeń przewrotnego świata], 1524

Nie można zaprzeczyć, że po stuleciach walki z nim wyzysk wciąż istnieje. Jedynie jego forma uległa zmianie. Stosunek pracy dodatkowej do całkowitej ilości pracy, tu i tam wymuszanej przez rządzących współczesnym światem, nie jest mniejszy niż przed wiekami. Zmiana warunków wyzysku, w moim przekonaniu, nie pozostaje wszakże bez znaczenia [...]. Istotna jest historia, dążenie do wyzwolenia.

Pierre Dockès, *Medieval Slavery and Liberation* [Średniowieczne niewolnictwo i wyzwolenie], 1982

Wprowadzenie

Prezentację historii kobiet i sfery reprodukcji w okresie przejścia do kapitalizmu należy rozpocząć od średniowiecznych walk europejskiego proletariatu (drobnego chłopstwa, rzemieślników, robotników dniówkowych) przeciwko wszelkim formom władzy feudalnej. Tylko dzięki przywołaniu tych walk, wraz z ich dużym bagażem żądań, społecznych i politycznych

dążeń, jak również antagonistycznych praktyk można zrozumieć wkład kobiet w kryzys feudalizmu i powody, dla których ich siła musiała zostać zniszczona w imię rozwoju kapitalizmu (co trwało przez trzy wieki prześladowań czarownic). Z perspektywy tych walk można również dostrzec, że kapitalizm nie był wytworem ewolucyjnego rozwoju wydany na świat przez siły ekonomiczne dojrzewające w łonie starego porządku. Stanowił natomiast odpowiedź feudalów, patrycjatu kupieckiego, biskupów i papieży na wielowiekowy konflikt społeczny, który ostatecznie wstrząsnął ich władzą, a w istocie całym światem. Kapitalizm był kontrrewolucją niszczącą możliwości powstałe w wyniku antyfeudalnej walki. Ich realizacja mogłaby oszczędzić nam potężnej destrukcji życia i środowiska naturalnego, cechującej rozwój kapitalistycznych stosunków na całym świecie. Należy to wyraźnie podkreślić, ponieważ wiara, że kapitalizm wyewoluował z feudalizmu i reprezentuje wyższy stopień rozwoju życia społecznego, wciąż nie została wykorzeniona.

Nie rozumiemy, jak dzieje kobiet wiążą się z rozwojem kapitalizmu, jeśli będziemy się skupiać wyłącznie na klasycznych obszarach walki klas (pracy pańszczyźnianej, stawkach płac, czynszach, dziesięcinach) i pomijając wynikające z tych konfliktów nowe wizje życia społecznego oraz przemianę relacji płciowych. Wszystkie te antagonizmy odegrały ogromną rolę. Z okresu walk przeciwko feudalizmowi pochodzą pierwsze w historii Europy świadectwa mówiące o oddolnym ruchu kobiet sprzeciwiających się panującemu porządkowi i tworzących alternatywne modele życia wspólnotowego. Walka przeciwko władzy feudalnej doprowadziła także do pierwszych prób zorganizowanego zakwestionowania dominujących norm seksualnych i pozwoliła wprowadzić bardziej egalitarne stosunki między mężczyznami i kobietami. Wraz z odmową wykonywania pracy przymusowej i wchodzenia w stosunki rynkowe stanowiła świadomą formę społecznej transgresji i stworzyła solidną alternatywę nie tylko wobec feudalizmu, lecz także względem rodzącego się porządku kapitalistycznego. Pokazuje to, że inny świat był możliwy, i skłania nas do zadania pytania, co spowodowało, że ta wizja nie została zrealizowana. W niniejszym rozdziale próbuję na nie odpowiedzieć poprzez badanie tego, jak stosunki między mężczyznami i kobietami oraz reprodukcja siły roboczej zmieniały się w opozycji do władzy feudalnej.

Walki społeczne w średniowieczu nie mogą zostać zapomniane, ponieważ otworzyły nowy rozdział w dziejach wyzwolenia. W ich szczytowych momentach wysuwano żądania dotyczące egalitarnego porządku społecz-

Mimo to najzacieklej walczono z podatkami i obciążeniami, które wynikały z sądowniczej władzy szlachty. Zaliczały się do nich: *manomorta* (podatek ściągany po śmierci chłopu), *mercheta* (podatek od małżeństwa, który wzrastał, kiedy chłop brał ślub z osobą zamieszkałą w innym majątku feudalnym), *heriot* (podatek od spadku uiszczany przez spadkobiercę zmarłego chłopu, aby mógł on uzyskać prawo do jego dzierżawy, zwykle składający się z najlepszego zwierzęcia) i najgorszy ze wszystkich: *tallage*, czyli arbitralnie określona suma, której arystokraci mogli zażądać według własnej woli. Ostatni, choć nie mniej ważny, to *tithe* (dziesięcina), dziesiąta część dochodów chłopu egzekwowana przez duchowieństwo, lecz zwykle zbierana w imieniu kleru przez panów.

Wraz z pracą pańszczyźnianą wyżej wymienione podatki „przeciwko naturze i wolności” były najbardziej zniechęcającymi pośród feudalnych obowiązków. Ujawniały pełną arbitralność władzy feudalnej, gdyż nie wiązały się z żadną rekompensatą w postaci przydziału dodatkowej ziemi lub innych świadczeń. Dlatego też spotykały się z zaciętym oporem. Powszechna była postawa zobrazowana przez przykład chłopów z parafii w Dunstable, którzy w 1299 roku ogłosili, że „raczej pójdą do piekła, niż dadzą się pobić przy użyciu *tallage*”, i „po długim sporze” wykupili się od niego[30]. Podobnie w 1280 roku chłopci z Hedon, wsi w Yorkshire, dali do zrozumienia, że jeśli *tallage* nie zostanie zniesiony, to przeniosą się do pobliskich miasteczek Ravenser Odd i Hull, „gdzie dobra żywność występuje w obfitości i nie ma *tallage*”[31]. To nie były puste groźby. Ucieczka do miasta[32] stanowiła trwały element chłopskiej walki, dlatego w niektórych angielskich włościach feudalnych wciąż „donoszono o zbiegach, którzy osiedlali się w pobliskich miejscowościach, a pomimo nakazu sprowadzenia ich z powrotem miasta wciąż dawały im schronienie”[33].

Do tych przejawów otwartej konfrontacji należy dodać różnorodne niewidoczne formy oporu, z których podporządkowani chłopci byli znani zawsze i wszędzie: „kunktatorstwo, symulactwo, fałszywa uległość, udawana ignorancja, dezercja, drobne kradzieże, przemyt, kłusownictwo”[34]. Te codzienne formy oporu szerzyły się w średniowiecznej wsi latami. Bez względu na ich pod uwagę właściwa ocena stosunków klasowych jest niemożliwa.

Kwestia ta może tłumaczyć dokładność, z jaką rejestry ziemskie wyszczególniały obciążenia chłopów:

zdążyły się zepsuć, lub wykonywali swoje obowiązki niedbale, robili długie przerwy i zachowywali się w sposób, ogólnie rzecz ujmując, niesubordynowany. Stąd wynikała potrzeba ciągłego ścisłego nadzoru i zachowywania czujności ze strony szlachty, o czym świadczy jedno z ówczesnych zaleceń:

Daj sposobność zarządcy dóbr i probierzowi przebywania przez cały czas z oraczami, aby ich doglądali, czy wykonują swoją pracę z powodzeniem i starannie, a pod koniec dnia aby zobaczyli, ile jej wykonali [...]. A ponieważ słudzy mają w zwyczaju zaniedbywanie swojej pracy, konieczne jest zachowanie czujności, aby zapobiec oszustwom z ich strony. Ponadto powinno się ich doglądać z należytą częstotliwością, a zarządca dóbr musi mieć baczenie na wszystkich, tak żeby właściwie wykonywali pracę. Jeśli tego nie czynią, to powinni zostać do niej zagonieni[25].

Bardzo podobna sytuacja została przedstawiona w alegorycznym wierszu Williama Langlanda *Widzenie o Piotrze Oraczu*[26]. W jednej ze scen robotnicy, którzy jeszcze rano są zajęci, popołudnie spędzają już tylko na śpiewie i odpoczynku. W innej próżnujący chłopci zbierają się razem tylko po to, by „nie robić nic prócz picia i spania”[27].

Silny opór budził także obowiązek pełnienia służby wojskowej w czasie wojny. Jak donosił H.S. Bennett, rekrutacja angielskiego chłopstwa zawsze wiązała się z przymusem, a średniowieczni dowódcy rzadko radzili sobie z zatrzymaniem swoich ludzi na wojnie, ponieważ ci, których udało się zaciągnąć, uzyskawszy zapłatę, dezertowali, gdy tylko nadarzyła się okazja. Przykładem są listy płac z kampanii szkockiej z 1300 roku, z których wynika, że gdy w czerwcu zarządzono zwerbowanie 16 tysięcy rekrutów, do połowy lipca zebrano ich jedynie 7,6 tysiąca i „był to szczyt możliwości [...], a do sierpnia pozostało ich już nieco ponad 3 tysiące”. W związku z tym król, aby powiększyć armię, musiał w coraz większym stopniu polegać na ułaskawionych banitach i przestępcach[28].

Innym zarzewiem konfliktów było wykorzystanie ziem nieuprawnych, w tym lasów, stawów i wzgórz, które poddani uważali za własność wspólną. „Możemy chodzić do lasów – oświadczyli chłopci (o czym informuje nas angielska kronika z połowy XII wieku) – i brać z nich to, co chcemy, łowić ryby w stawach i polować na zwierzynę łowną w lasach, to, czego nam potrzeba, uzyskamy z lasów, wód i łąk”[29].

nego opartego na wspólnym podziale dóbr oraz na odrzuceniu hierarchii i autorytarnych rządów. Pozostały one jednak utopiami. Zamiast królestwa niebieskiego, którego nadejście przepowiadano w kazaniach głoszonych przez uczestników ruchów heretyckich i milenarystycznych, upadek systemu feudalnego wiązał się z zarazą, wojną, głodem i śmiercią, czyli z czterema jeźdźcami Apokalipsy przedstawionymi na słynnym drzeworycie Albrechta Dürera, co faktycznie zapowiadało epokę kapitalizmu. Próby wywrócenia świata do góry nogami podjęte przez średniowieczny proletariatus muszą jednak zostać docenione. Mimo ostatecznej porażki doprowadziły do kryzysu systemu feudalnego i miały „autentycznie rewolucyjny charakter”, choć nie spowodowały „radykalnego przekształcenia porządku społecznego”[1]. Odczytanie przejścia do kapitalizmu z perspektywy średniowiecznej walki z feudalizmem pomoże nam również odtworzyć społeczną dynamikę leżącą u podstaw angielskich grodzień i podboju Ameryki, a ponad wszystko ujawni, dlaczego szesnasto- i siedemnastowieczna eksterminacja „czarownic” i ustanowienie kontroli państwa nad każdym aspektem reprodukcji stały się kamieniem węgielnym akumulacji pierwotnej.



Rolnicy przygotowujący ziemię pod zasiew. Dostęp do ziemi był podstawą siły, którą dysponowali chłopci. Miniatura angielska, około 1340

konfliktu, który mniej lub bardziej otwarcie toczył się przez całe średnio-wiecze.

W przeciwieństwie do podręcznikowej wizji społeczeństwa feudalnego jako niezmiennego świata, w którym każdy stan przyjmuje wyznaczone mu miejsce w łonie społecznego porządku, obraz wyłaniający się ze studiów dotyczących majątków feudalnych ujawnia rzeczywistość ogarniętą ciągłą walką klas.

Jak wnioskujemy z zapisów angielskich sądów ziemskich, średnio-wieczna wieś była sceną codziennych działań wojennych[18]. Czasami prowadziły one do ogromnych napięć, jak wówczas, gdy wieśniacy zabijali zarządcę dóbr bądź atakowali zamek pana. Częściej jednak występowały pod postacią niekończących się sporów sądowych, w których chłopci starali się ograniczyć nadużycia panów poprzez ustalenie wysokości swoich obciążeń i zmniejszenie daniny wymaganej przez feudalistów w zamian za możliwość korzystania z ziemi[19].

Głównym celem chłopstwa było zachowanie kontroli nad własną pracą dodatkową i jej wytworami oraz rozszerzenie swoich praw gospodarczych i sądowniczych. Te dwa aspekty walki były ze sobą blisko powiązane, podobnie jak wiele zobowiązań wynikających ze statusu prawnego chłopów. W trzynastowiecznej Anglii, zarówno w majątkach świeckich, jak i kościelnych, często nakładano na nich więc grzywny za pretensje do wolności oraz podważanie statusu poddanego. Roszczenia prowadziły do zaciętych sporów sądowych, kończących się odwołaniem nawet do sądu królewskiego[20]. Chłopów karano także za odmowę wypiekania własnego chleba w piecu pana, młócenia swojego ziarna lub tłoczenia oliwek w pańskim młynie. Chcieli oni bowiem uniknąć uciążliwych podatków narzucanych przez pana w zamian za korzystanie z jego infrastruktury[21]. Najważniejszą sferą walki była jednak praca wykonywana przez kilka dni w tygodniu na pańskim polu. Pańszczyzna była tym obciążeniem, które najbardziej bezpośrednio odcisnęło piętno na życiu chłopstwa, dlatego w XIII wieku stanowiła główną kwestię podnoszoną podczas walk o wyzwolenie[22].

Nastawienie ludności względem *corvée*, jak określano pańszczyznę, wychodzi na jaw w zapisach ksiąg sądów ziemskich, w których rejestrowano kary wymierzone dzierżawcom. Od połowy XIII wieku mowa w nich o „masowym wycofywaniu się” z pracy[23]. W czasie żniw dzierżawcy nie tylko sami nie podejmowali pracy na pańskich polach, lecz także nie wysyłali do niej swoich dzieci[24], czasami przychodzili tak późno, że plony

nie tylko na niej pracowała, lecz także rozporządzała produktami swojej pracy i nie była zależna od wsparcia męża. W Anglii partnerskie stosunki między żoną a mężem w kwestii posiadania ziemi były tak dobrze znane, że „z chwilą, gdy para chłopska brała ślub, zgodnie ze zwyczajem mężczyzna oddawał ziemię panu i ponownie ją odzyskiwał w imieniu własnym i swojej żony”[16]. Ponadto, jako że podstawowym zadaniem gospodarstwa pańszczyźnianego było zapewnienie utrzymania, płciowy podział pracy odgrywał w nim mniejszą rolę i miał mniej dyskryminujący charakter niż w wypadku gospodarstwa kapitalistycznego. Wieś feudalną charakteryzował brak oddzielenia produkcji dóbr od reprodukcji siły roboczej, a wszelka praca przyczyniała się do utrzymania rodziny. Kobiety poza wychowywaniem dzieci, gotowaniem, praniem, przedzeniem i utrzymywaniem ogrodu ziołowego pracowały również w polu. Ich czynności domowe były doceniane i nie wiązały się ze stosunkami społecznymi odmiennymi niż te, które dotyczyły mężczyzn. Rozróżnienie nastąpiło dopiero w ramach gospodarki pieniężnej, kiedy pracę w domu przestano uważać za rzeczywistą pracę.

Jeśli weźmiemy pod uwagę to, że w społeczeństwie średniowiecznym stosunki kolektywne dominowały nad relacjami rodzinnymi i że większość zadań kobiet z rodzin chłopskich (pranie, przedzenie, praca przy żniwach, dogłębienie zwierząt wypasanych na wspólnych pastwiskach) była wykonywana we współpracy z innymi kobietami, to zrozumiemy, że płciowy podział pracy był dla nich źródłem nie izolacji, lecz siły i ochrony. Stanowił fundament intensywnej socjalizacji i solidarności kobiet i umożliwiał im występowanie przeciwko mężczyznom, wbrew głoszonemu przez Kościół podporządkowaniu kobiet i uświęconej przez prawo kanoniczne zgody na bicie żony.

Pozycja kobiet w majątkach feudalnych nie może być jednak traktowana jako niezmienna[17]. Ich siła i relacje z mężczyznami kształtowały się w toku walk toczonych przez ich wspólnoty przeciwko feudałom, wiązały się zatem ze zmiennymi stosunkami między panem a poddanymi.

Walki o dobra wspólne

Pod koniec XIV wieku bunt chłopskie przeciwko panom stały się powszechne, masowe i często przybierały charakter zbrojny. Organizacyjna siła chłopstwa w tym okresie była jednak wynikiem długotrwałego

Poddaństwo jako stosunek klasowy

Podczas gdy średniowieczne walki przeciwko systemowi feudalnemu rzucają światło na kwestię rozwoju stosunków kapitalistycznych, ich polityczne znaczenie pozostanie ukryte, dopóki nie osadzimy ich w szerszym kontekście dziejów poddaństwa jako dominującego stosunku klasowego w społeczeństwie feudalnym i zarzewia walki z feudalizmem do XIV wieku.

Poddaństwo rozwinęło się w Europie między V a VII wiekiem w odpowiedzi na załamanie systemu niewolniczego, na którym opierała się gospodarka Rzymu. Zmiana była konsekwencją dwóch powiązanych ze sobą zjawisk. Od IV wieku na obszarach rzymskich i w nowych państwach germańskich właściciele ziemscy byli zmuszani do przyznania niewolnikom prawa do posiadania rodziny i własnej działki, aby zapobiec buntom oraz ucieczce do „lasów” (w których tworzyły się wspólnoty żyjące na obrzeżach imperium)[2]. W tym samym czasie ziemianie zaczęli podporządkowywać sobie wolnych chłopów, którzy zrujnowani przez gospodarkę opartą na pracy niewolniczej i późniejsze najazdy Germanów zwracali się do posiadaczy ziemskich o ochronę pomimo związanej z tym utraty niezależności. Z tej przyczyny, choć niewolnictwo nigdy nie zostało do końca zlikwidowane, rozwinął się nowy stosunek klasowy, który ujednolicił warunki życia byłych niewolników i wolnych robotników rolnych[3], sytuując wszelkie chłopstwo w pozycji podporządkowania, tak że przez trzy wieki (od IX do XI) wyrażenie „chłop” (*rusticus, villanus*) stało się synonimem „sługi” (*servus*)[4].

Poddaństwo, zarówno jako stosunek pracy, jak i status prawny, było olbrzymim ciężarem. Chłopi pańszczyźniani byli przywiązani do pana, wraz ze swoim dobytkiem stanowili jego własność, a ich życie było w każdym aspekcie podporządkowane prawom majątku ziemskiego. Poddaństwo przekształciło jednak obowiązujący stosunek klasowy na korzyść robotników. Oznaczało koniec pracy w systemie brygad i życia w ergastulach[5], a także ograniczenie potwornych kar (takich jak żelazny kołnier, palenie na stosie, krzyżowanie), na których zasadzało się niewolnictwo. W dobrach ziemskich chłopi pańszczyźniani podlegali prawu pana, lecz popełniane przez nich wykroczenia trafiały do sądów zwyczajowych, w których skład czasem wchodził ławnicy pochodzenia chłopskiego.

Biorąc pod uwagę zmiany wprowadzone w ramach poddaństwa w relacji pan i sługa, najważniejsze było uzyskanie przez chłopów bezpośredniego dostępu do narzędzi ich własnej reprodukcji. W zamian za pracę,

którą byli zobowiązani wykonywać na ziemi pana (*demesne*), otrzymywali działkę (*mansus* lub *hide*), z której mogli korzystać, by się utrzymać, a następnie przekazać ją swoim dzieciom „jako spadek, na zasadzie dziedziczenia”[6]. Zgodnie z uwagą Pierre’a Dockès’a z pracy *Medieval Slavery and Liberation*[7] taki układ umocnił autonomię chłopów i poprawił warunki ich życia. Odtąd, zamiast odgrywać rolę ruchomego majątku podporządkowanego bezwarunkowej dominacji, więcej czasu mogli przeznaczyć na własną reprodukcję i negocjowanie zakresu zobowiązań. Co jeszcze ważniejsze, posiadanie działki i stały dostęp do niej wiązały się z możliwością wzajemnego wsparcia. Dlatego nawet w sytuacji ostrego konfliktu z panami chłopów trudno było złamać strachem przed głodem. Choć oczywiście pan mógł wyrzucić nieposłusznych poddanych z ziemi. Trudności w pozyskiwaniu nowych robotników w obrębie niemal zamkniętej gospodarki i wspólnotowy charakter walk chłopskich sprawiały jednak, że zdarzało się to rzadko. W związku z tym, jak zauważył Marks, w majątku feudalnym wyzysk pracy zawsze zależał od bezpośredniego użycia siły[8].

Doświadczenie uzyskanej przez chłopstwo samodzielności wynikającej z dostępu do ziemi miało również potencjał polityczny i ideologiczny. Z czasem chłopci zaczęli traktować zajmowaną ziemię jak swoją własność, a próby ograniczenia wolności przez arystokrację uważali za niedopuszczalne. „Ziemia dla chłopów” – żądanie powtarzające się w XX wieku od meksykańskiej i rosyjskiej rewolucji do obecnych walk przeciwko prywatyzacji ziemi – jest okrzykiem wojennym, który średniowieczne chłopstwo mogłoby uznać za swój. Siła chłopów wynikała z tego, że faktycznie posiadali oni dostęp do ziemi.

Wraz z użytkowaniem ziemi pojawiło się wykorzystanie dóbr wspólnych (*commons*): łąk, lasów, jezior, dzikich pastwisk, a więc źródeł najważniejszych zasobów w chłopskiej gospodarce (drewna służącego jako opał i budulec, stawów, pastwisk dla zwierząt), podtrzymujących także jedność wspólnoty i unoszącego się nad nią ducha współpracy[9]. W północnych Włoszech kontrola nad wspólnymi zasobami doprowadziła nawet do powstania samorządu komunalnego[10]. Dobra wspólne były tak ważne w ekonomii politycznej i walkach toczonych przez średniowieczną ludność wiejską, że pamięć o nich nadal pobudza naszą wyobraźnię, tworząc wizję świata, w którym dobra podlegają wspólnemu podziałowi, a istotą stosunków społecznych jest – bardziej niż pragnienie samorealizacji – solidarność[11].

Średniowieczna wspólnota chłopska nie osiągnęła tych celów i nie powinna być idealizowana jako przykład komunalizmu. W rzeczywistości jej historia przypomina nam, że dopóki wspólnota nie sprawuje kontroli nad własnymi środkami utrzymania, a wszyscy jej członkowie nie mają do nich równego dostępu, ani „komunalizm”, ani „lokalizm” nie dają żadnych gwarancji na zaistnienie stosunków egalitarnych. Właśnie tak wyglądała sytuacja poddanych w majątkach feudalnych. Pomimo powszechności kolektywnych form pracy i kolektywnych „umów” zawieranych z panami oraz tego, że gospodarka chłopska miała charakter lokalny, średniowieczna wieś nie była wspólnotą równych. Zgodnie z rozległą dokumentacją opisującą sytuację we wszystkich krajach Europy Zachodniej wśród chłopów występowało wiele różnic społecznych oddzielających wolnych chłopów od służby, zamożnych od ubogich, mężczyzn od kobiet, posiadaczy umocowanych prawnie tytułów do ziemi od robotników bez ziemi pracujących za płacę w majątku pana[12].

Ziemię zwykle nadawano mężczyznom, a następnie była ona przekazywana w linii męskiej, niemniej zdarzało się, że także kobiety ją dziedziczyły i rozporządzały nią we własnym imieniu[13]. Kobiety pozbawione były również dostępu do stanowisk, na które mianowano lepiej sytuowanych chłopów. W konsekwencji należały one do klasy podrzędnej[14]. Prawdopodobnie dlatego ich imiona rzadko widnieją w rejestrach ziemskich, z wyjątkiem sądowych, w których odnotowywano wykroczenia chłopstwa. Mimo to kobiety były podporządkowane męskiemu krewnym w mniejszym stopniu niż „wolne” kobiety w społeczeństwie kapitalistycznym. Także różnice fizyczne, społeczne i psychologiczne między mężczyznami i kobietami na wsi były mniejsze, a kobieta nie służyła tam wyłącznie do zaspokajania męskich potrzeb.

Zależność kobiet od mężczyzn we wspólnocie chłopów pańszczyźnianych była ograniczona, ponieważ władzę mężów i ojców przewyższała władza panów roszcujących sobie prawo do posiadania chłopów i ich własności, a także dążących do kontroli nad wszelkimi aspektami ich życia, od pracy, przez małżeństwo, aż po zachowania seksualne.

Pan zawiadywał pracą kobiet oraz stosunkami społecznymi, na przykład rozstrzygał, czy wdowa ma ponownie wyjść za mąż i kto powinien zostać jej mężem, a w pewnych regionach żądał nawet *ius primae noctis* – prawa do spędzenia nocy poślubnej z żoną chłopą[15]. Panowanie chłopów pańszczyźnianych nad spokrewnionymi z nim kobietami było ograniczone także dlatego, że ziemię zwykle przekazywano rodzinie, a kobieta

obecną zapaść. Był to pierwszy międzynarodowy kryzys gospodarczy. Historycy określili go mianem „powszechnego kryzysu” (*General Crisis*) XVII wieku[119].

W tym kontekście kwestia związku między pracą, populacją i akumulacją dóbr stała się centralnym tematem dyskusji oraz strategii politycznych, tworząc pierwsze zręby polityki populacyjnej i reżimu biowładzy[120]. Prymitywne stosowanie pojęć, nagminne mylenie „ludności” (*populousness*) z „populacją” (*population*) oraz brutalność środków wykorzystanych przez państwo do karania zachowań spowalniających wzrost liczby ludności w tym przypadku nie powinny nas zmylić. Twierdzę, że to kryzys populacyjny z XVI i XVII wieku, a nie koniec głodu w Europie w XVIII wieku (jak mniemał Foucault), spowodował, że reprodukcja i wzrost populacji stały się sprawą wagi państwowej oraz głównym tematem ówczesnego dyskursu intelektualnego[121]. Ponadto uważam, że z kryzysem tym powinniśmy także łączyć nasilenie prześladowań czarownic i nowe metody dyscyplinujące stosowane przez państwo z zamiarem regulowania prokreacji, a także złamania kobiecej kontroli nad reprodukcją. Obrona tego twierdzenia ma charakter poszlakowy, trzeba jednak zauważyć, że na wzrost zaangażowania europejskich struktur władzy w surowszą kontrolę kobiecych funkcji reprodukcyjnych miało wpływ wiele czynników. Musimy do nich włączyć wzrastającą prywatyzację własności i stosunków gospodarczych, co (w łonie burżuazji) wywołało nowy lęk związany z kwestią ojcostwa i prowadzeniem się kobiet. Podobnie w oskarżeniu o to, że czarownice poświęcają dzieci szatanowi (kluczowy motyw wielkiego polowania na nie w XVI i XVII wieku), możemy dostrzec nie tylko zainteresowanie zmniejszeniem populacji, lecz także strach klas posiadających przed ich podwładnymi, szczególnie kobietami z klasy niższej, które jako służące, żebraczki i uzdrowicielki miały wiele okazji, aby dostać się do domów swoich przełożonych i ich skrzywdzić. Nie przypadkiem wraz ze spadkiem populacji krzepła ideologia, która podkreślała zasadniczą rolę pracy w życiu gospodarczym, a w europejskich kodeksach wprowadzono surowe kary służące represjonowaniu kobiet popełniających przestępstwa reprodukcyjne.

Ekspansjonistyczna teoria populacji, idąca w parze z kryzysem populacji i wprowadzaniem polityki zorientowanej na jej wzrost, jest dobrze udokumentowana. Do połowy XVI wieku założenie, jakoby liczba obywateli stanowiła o zamożności narodu, stało się czymś na kształt społecznego aksjomatu. „Otóż – jak pisał francuski myśliciel polityczny Jean Bodin –

przyjętą przez francuskich waldensów (ubogich z Lyonu) i członków niektórych zakonów konwentualnych (franciszkanów, spirytualów), którzy chcieli uwolnić się od dóbr doczesnych, a swoje przetrwanie zawdzięczali jałmużnie i wsparciu wspólnoty. Z drugiej pojawiło się nowe dowartościowanie pracy, szczególnie pracy fizycznej, które najbardziej świadomą formułę osiągnęło w propagandzie angielskich lollardów, przypominających swoim zwolennikom, że „szlachta ma piękne domy, my mamy jedynie pracę i ubóstwo, lecz wszystko powstaje dzięki naszej pracy”[110].

Bez wątpienia odwołanie do wartości pracy, nowość w społeczeństwie zdominowanym przez klasę zmilitaryzowaną, służyło przede wszystkim do odsłaniania arbitralności władzy feudalnej. Ta nowa świadomość świadczy również o wyłonieniu się nowych sił społecznych, które odegrały zasadniczą rolę w upadku systemu feudalnego.

Dowartościowanie pracy jest konsekwencją powstania miejskiego proletariatu złożonego częściowo z wytwarzających na lokalny rynek czeladników i terminatorów pracujących pod nadzorem mistrzów fachu, ale głównie z najemnych robotników dniówkowych zatrudnionych przez bogatych kupców w branżach produkujących na eksport. Od początku XIV wieku we Florencji, Flandrii i w Sienie zauważalna była koncentracja robotników dniówkowych (tkaczy, pilśniarzy, farbiarzy) we włókiennictwie, w którym pracowało 4 tysiące osób. Życie w mieście było dla nich po prostu nowym rodzajem poddaństwa, tym razem pod rządami kupców tkanin, surowo kontrolujących pracowników i sprawujących despotyczną władzę klasową. Miejscy robotnicy najemni nie mogli tworzyć zrzeszeń ani zbierać się w jednym miejscu. Zabraniano im noszenia broni, a nawet swoich narzędzi rzemieślniczych, natomiast za wszczęcie strajków groziła im kara śmierci[111]. We Florencji nie mieli praw obywatelskich i w odróżnieniu od czeladników nie należeli do żadnego cechu ani gildii. Dodatkowo byli narażeni na najgorsze nadużycia ze strony kupców, którzy – poza tym, że kontrolowali miejskie władze i prowadzili swoje prywatne sądy – bezkarnie szpiegowali, przetrzymywali, torturowali i wieszali swoich pracowników, gdy ci sprawiali choćby najmniejszy kłopot[112].

To wśród tych robotników znajdujemy najbardziej zagorzałe formy społecznego protestu i największe poparcie dla heretyckich idei[113]. W XIV wieku, szczególnie we Flandrii, sukiennicy stale uczestniczyli w buntach przeciwko biskupowi, szlachcie, kupcom, a nawet przeciwko głównym cechom. W Brugii, kiedy w 1348 roku największe cechy zdobyły władzę, wciąż buntowali się przeciwko nim gręplarze. W Gandawie w

1335 roku bunt lokalnej burżuazji poprzedziło powstanie tkaczy próbujących ustanowić „demokrację robotniczą” opartą wyłącznie na władzy tych, którzy utrzymują się z pracy fizycznej[114]. Pokonani przez potężną koalicję (obejmującą księcia, szlachtę, duchowieństwo i burżuazję), tkacze ci w 1378 roku wszczęli kolejne powstanie, podczas którego udało się ustanowić coś, co prawdopodobnie z pewną przesadą nazwano pierwszą w dziejach „dyktaturą proletariatu”. Zdaniem Prospera Boissonnade’a celem tkaczy było wywołanie „powstania czeladników przeciwko mistrzom, pracowników najemnych przeciwko kupcom, chłopów przeciwko panom i duchowieństwu. Mówiło się, że buntownicy rozważali wyćpienie całej klasy burżuazyjnej z wyjątkiem dzieci do lat sześciu i części szlachty”[115]. Powstańcy zostali pokonani w otwartym polu dopiero w bitwie pod Rosebecque w 1382 roku, podczas której poległo ich 26 tysięcy[116].

nów, co stanowiło 95 procent jej mieszkańców[112]. Podobnie prezentują się szacunki André Gundera Franka, który pisze, że „w okresie niewiele dłuższym aniżeli sto lat populacja Indian w Meksyku, Peru i innych regionach zmniejszyła się o około 90, a nawet o 95 procent”[113]. W Meksyku wielkość populacji spadła „z 11 milionów w 1519 roku do 6,5 miliona w 1565 roku, a w 1600 roku do około 2,5 miliona”[114]. Do 1580 roku „choroby [...] i brutalność Hiszpanów zabiły lub przepędziły większość ludności Antyli i nizin Nowej Hiszpanii, Peru i wybrzeża Karaibów”[115], a wkrótce miały doprowadzić do śmierci znacznie więcej ludzi na obszarze Brazylii. Duchowieństwo racjonalizowało ten „Holokaust” jako boską karę za „bestialstwo” Indian[116], lecz jego konsekwencje ekonomiczne nie zostały zbagatelizowane. Na dodatek w latach osiemdziesiątych XVI wieku doszło do spadku liczebności populacji także w Europie Zachodniej, a proces ten trwał przez cały XVII wiek, osiągając największą skalę w Niemczech, gdzie jedną trzecią ludności czekała zagłada[117].

Obok czarnej śmierci (1345–1348) był to największy kryzys demograficzny, a statystyki, jakkolwiek straszne, ukazują jedynie część historii. Śmierć uderzyła w biedotę. W większości przypadków, kiedy w miastach szalała dżuma lub ospa, nie umierali bogaci, lecz rzemieślnicy, robotnicy dniówkowi i włóczędzy[118]. Było ich tak wielu, że ulice były usłane ciałami, władze natomiast skupiały się przede wszystkim na ujawnianiu spisków, podżegając ludność do tropienia przestępców. Spadek liczby ludności tłumaczono również niskimi wskaźnikami przyrostu naturalnego i niechęcią ubogich do płodzenia dzieci. W jakim stopniu zarzut ten był uzasadniony, trudno stwierdzić, ponieważ spisy ludności przed XVII wiekiem były przeprowadzane dość nieregularnie. Wiemy jednak, że od końca XVI wieku we wszystkich klasach podwyższył się średni wiek zawierania małżeństwa i że w tym samym czasie nastąpił wzrost liczby porzuconych dzieci, co było nowym zjawiskiem. Znamy również żale pastorów, którzy z ambony oskarżali młodych o to, że nie garną się do zawierania ślubów i prokreacji (prawdopodobnie z obawy, by nie sprowadzać na świat więcej potomstwa, niż mogliby wykarmić).

Szczyt demograficznego i ekonomicznego kryzysu przypadł na lata dwudzieste i trzydzieste XVII wieku. Na terenie Europy, podobnie jak w koloniach, rynki się skurczyły, handel zamarł, bezrobocie stało się powszechne, a gospodarce kapitalistycznej przez pewien czas groziło załamanie. Integracja gospodarek kolonialnych z europejskimi osiągnęła taki poziom, że sprzężenie zwrotne między nimi tylko przyspieszało wszech-

potrzeb, biedni protestowali głośno i zdecydowanie. Tym samym, kiedy rozdzielano żywność lub proszono ubogich o pracę w zamian za posiłek, w niektórych francuskich miastach wznoszono szubienice[109]. W szesnastowiecznej Anglii z biegiem czasu uzyskanie pomocy społecznej, również dla dzieci i starszych, zostało uzależnione od uwięzienia jej odbiorców w domach pracy, gdzie stali się królikami doświadczalnymi we wszelkiego rodzaju programach roboczych[110]. Efektem tego trwającego stulecia ataku na robotników (który zaczął się wraz z grozami i rewolucją cen) była *kryminalizacji klasy robotniczej*, czyli wypchnięcie ogromnej rzeszy proletariuszek i proletariuszy do nowo powstałych domów pracy i domów poprawczych albo na ulice. Proletariat mógł tam szukać możliwości przetrwania, żyjąc poza prawem lub w otwartym konflikcie z państwem – zawsze o włos od bata i stryczka.

Z punktu widzenia kształtowania się pracowitej siły roboczej taki stan rzeczy zdecydowanie jawił się jako niepowodzenie, a ciągle zainteresowanie problemem utrzymania porządku społecznego w szesnasto- i siedemnastowiecznych gremiach politycznych wskazuje, że współcześni mężowie stanu i przedsiębiorcy dobrze zdawali sobie z tego sprawę. Co więcej, kryzys społeczny, który wywołał ten powszechny stan buntu, postępował w drugiej połowie XVI wieku, co było spowodowane ponownym regresem gospodarczym. W dużej mierze wywołało go skurczenie się kolonialnych gospodarek i dramatyczne zmniejszenie populacji, do czego doszło na obszarze Hispanoameryki w następstwie jej podboju.

Zmniejszenie populacji, kryzys gospodarczy i dyscyplinowanie kobiet

Potrzeba było niecałych stu lat od czasu, gdy Kolumb przybił do brzegów Ameryki, by sen kolonizatorów o bezkresnym dostępie do pracy (w którym pobrzmiwały szacunki eksploratorów dotyczące „nieskończonej liczby drzew” w lasach obu Ameryk) dobiegł końca.

Europejczycy przywieźli do Ameryki śmierć. Szacunki zapaści populacyjnej, która dotknęła region w następstwie inwazji kolonialnej, są różne. Naukowcy jednak niemal jednogłośnie przyrównują jej wpływ do „amerykańskiego Holokaustu”. Według Davida Stannarda[111] sto lat po podboju liczba ludności w Ameryce Południowej zmniejszyła się o 75 milio-



Żakeria. Chłopi chwycili za broń we Flandrii w 1323, we Francji w 1358, w Anglii w 1381, a we Florencji, w Gandawie i Paryżu w 1370 i 1380 roku.

Wydarzenia z Brugii i Gandawy nie były odosobnione. Także w Niemczech i we Włoszech rzemieślnicy wraz z robotnikami wszczynali bunty przy każdej możliwej okazji, zmuszając lokalną burżuazję do życia w ciągłym strachu. W 1378 roku we Florencji robotnicy pod przewodnictwem ciompi, robotników dniówkowych pracujących w tamtejszej branży włókienniczej, przejęli władzę[117]. Również tutaj ustanowiono rząd robotniczy, który przetrwał ledwie kilka miesięcy, a ostatecznie upadł w 1382 roku[118]. W Niderlandach największy sukces odnieśli robotnicy z Liège. W 1384 roku szlachta oraz bogacze („możni”, jak ich nazywano) skapitulowali, niezdolni do dalszego stawiania oporu, trwającego już od ponad wieku. Od tego czasu „rzemieślnicy całkowicie opanowali miasto” i zdobyli kontrolę nad jego władzami[119]. Również w nadmorskiej Flandrii rzemieślnicy wsparli chłopów toczących walki od 1323 do 1328 roku, określone przez Henrico Pirenne’a jako „autentyczna próba dokonania rewolucji społecznej”[120]. To tutaj, jak relacjonowali ówcześni Flamandowie, których lojalność klasowa nie ulega wątpliwości, „zaraza powstania była tak rozpleniona, że ludzie aż nabrali odrazy do życia”[121]. Dlatego od 1320 do 1332 roku „dobrzy ludzie” z Ypres błagali króla, by nie dopuścił do zniszczenia wewnętrznych umocnień miasta, ponieważ chroniły one mieszczan przed „gminem”[122].

Czarna śmierć i kryzys pracy

Punktem zwrotnym w historii średniowiecznych walk była czarna śmierć, która pochłonęła 30–40 procent populacji Europy[123]. Jedną z przyczyn dżumy była fala wielkiego głodu z lat 1315–1322, który obniżył odporność ludności na choroby[124]. To niespotykane załamanie demograficzne całkowicie odmieniło życie społeczne i polityczne kontynentu, praktycznie otwierając nową erę. Hierarchie społeczne zostały odwrócone za sprawą znoszącej status choroby. Bliskość śmierci rozluźniła również dyscyplinę społeczną. W obliczu zagrożenia nagłą śmiercią ludzie przedstawiali martwić się pracą i przestrzeganiem społecznych lub seksualnych norm, korzystali za to z życia, ucztowali bez umiaru i nie myśleli o przyszłości.

Najważniejszą konsekwencją zarazy był jednak kryzys pracy spowodowany konfliktem klasowym. Zdziesiątkowanie siły roboczej doprowadziło

rantować. Gdy wprowadzono zabezpieczenia społeczne, władza zaczęła jednak zgłaszać roszczenia do „posiadania” siły roboczej, a w łonie klasy panującej zawiązał się kapitalistyczny „podział pracy”, umożliwiający szefom zrzuć wszelką odpowiedzialność za reprodukcję robotników. Od tej pory państwo za pomocą kija lub marchewki miało gwarantować powstrzymanie nieuchronnego kryzysu. Wraz z tą zmianą nastąpił skok w zarządzaniu społeczną reprodukcją, co zaowocowało pojawieniem się rejestrów demograficznych (spisów ludności, rejestrów zgonów, urodzeń i zawieranych małżeństw) i wprowadzeniem księgowości w obszarze stosunków społecznych. Przykładem może być praca administratorów z Biura Ubogich (Bureau de Pauvres) we francuskim Lyonie, którzy do końca XVI wieku zdobyli wiedzę o tym, jak oceniać liczbę ubogich, szacować ilość pożywienia niezbędnego dla każdego dziecka i dorosłego oraz dokumentować zgony, aby mieć pewność, że nikt nie wysunie roszczeń o pomoc w imieniu nieboszczyka[107].

Wraz z tą nową „nauką społeczną” zainaugurowana została również międzynarodowa dyskusja dotycząca zabezpieczeń społecznych, poprzedzająca jej współczesną odsłonę na temat zasiłków. Czy tylko ci niezdolni do pracy, określani jako „potrzebujący”, winni uzyskać wsparcie, czy może robotnikom „w pełni sił” niemogącym znaleźć zatrudnienia również należy się pomoc? Jak dużo lub mało trzeba im przekazać, aby nie zniechęcić ich do poszukiwania pracy? Niniejsze pytania z perspektywy utrzymania porządku społecznego uchodziły za rozstrzygające, tak jak koronnym celem pomocy społecznej było przywiązanie robotników do ich pracy. W owych kwestiach rzadko jednak możliwe było osiągnięcie porozumienia.

Choć reformatorzy humanistyczni, tacy jak Juan Luis Vives[108] pełniący funkcję rzecznika zamożnych mieszczan, dojrzeli gospodarcze i dyscyplinarne korzyści płynące z bardziej liberalnego i scentralizowanego systemu dobroczynności (niewykraczającego jednak poza dystrybucję chleba), to część duchowieństwa usilnie sprzeciwiała się zakazowi uiszczania datków indywidualnych. Niezależnie od różnic systemów i opinii pomocy udzielano jednak tak skąpo, że wywoływała tyle samo konfliktów, ile napięć łagodziła. Tych, którzy korzystali z pomocy, obrażano, narzucając im upokarzające rytuały, takie jak noszenie „znaku hańby” (wcześniej zarezerwowanego dla trędowatych i Żydów) lub (we Francji) uczestniczenie w corocznych procesjach ubogich, podczas których musieli śpiewać hymny i paradować ze świecami. Gdy jednak jałmużna nie była natychmiast uiszczana lub nie wystarczała do zabezpieczenia

gdzie w tym samym czasie tańce i śpiewy odbywające się wewnątrz kościołów i przed nimi były zastępowane przez procesje religijne. Nawet stosunek jednostki z Bogiem został sprywatyzowany. Na terenach protestanckich nastąpiło to wraz z ustanowieniem bezpośredniej relacji między jednostką a boskością, na obszarach katolickich – wraz z wprowadzeniem indywidualnej spowiedzi. Sam Kościół, jako serce wspólnoty, zaprzestał wszelkiej społecznej działalności poza tą związaną z kultem. W rezultacie grodzenie fizyczne w postaci prywatyzacji ziemi i obsadzania żywopłotami dóbr wspólnych zostało wzmocnione procesem grodzenia społecznego, czyli przeniesienia reprodukcji robotników z otwartego pola do domu, ze wspólnoty do rodziny, z przestrzeni publicznej (dobra wspólnego, kościoła) do prywatnej[104].

Po drugie, w latach 1530–1560 w co najmniej sześćdziesięciu miastach Europy wprowadzono system zabezpieczeń społecznych, zarówno z inicjatywy władz lokalnych, jak i w wyniku bezpośredniej interwencji władz centralnych[105]. Jego faktyczne cele nadal podlegają dyskusji. Podczas gdy istotna część literatury traktuje ustanowienie zabezpieczeń społecznych jako odpowiedź na kryzys humanitarny, który naraził na szwank kontrolę społeczną, francuski marksistowski wykładowca Yann Moulier-Boutang w swoich obszernych badaniach poświęconych pracy przymusowej utrzymuje, że nadrzędnym celem zabezpieczeń społecznych było „wielkie przywiązanie” proletariatu, czyli próba zapobieżenia odpływowi pracy[106].

W każdym razie wprowadzenie zabezpieczeń społecznych stanowiło punkt zwrotny w stosunkach robotnicy–kapitał oraz w wytyczaniu funkcji państwa. Jest to pierwszy przypadek, kiedy uznano niezrównoważenie systemu kapitalistycznego, w którym jedynymi zasadami rządzenia były głód i terror. To również pierwszy krok na drodze do odbudowy państwa jako gwaranta panowania klasowego, a także głównego organu kierującego reprodukcją i dyscyplinowaniem siły roboczej.

Pierwotory tej funkcji można odnaleźć w XIV wieku, gdy w obliczu rozpowszechnienia walki z feudalizmem państwo wyłoniło się jako jedyna siła zdolna do starcia z klasą robotniczą, która nie ograniczała już swoich żądań do ram ekonomii politycznej majątku ziemskiego, była uzbrojona oraz zjednoczona na poziomie ponadregionalnym. W 1351 roku, wraz z przyjęciem w Anglii Statutu o robotnikach określającego płacę maksymalną, państwo formalnie zaczęło zarządzać regulacją i represjonowaniem pracy, czego prowincjonalna szlachta nie była już w stanie dłużej zaga-

do tego, że stała się ona wyjątkowo rzadka i droga, wzmocniło też lud w walce o zerwanie kajdan władzy feudalnej.

Christopher Dyer podkreśla, że niedobór siły roboczej wraz z epidemią doprowadziły do zmiany stosunków władzy na korzyść niższych klas społecznych. Kiedy brakowało ziemi, chłopów można było kontrolować przez straszenie ich wyrzuceniem z majątku. Gdy ludność została zdziesiątkowana i ziemi było za dużo, groźby panów straciły znaczenie, ponieważ od tej pory chłopowie mogli swobodnie się przemieszczać i szukać nowych gruntów pod uprawę[125]. Dlatego gdy plony gniły, a żywy inwentarz pałętał się po polach, chłopowie wraz z rzemieślnikami stali się panami sytuacji. Symptomaticznie tych nowych warunków był wzrost liczby strajków czynszowych wzmocnianych groźbami masowego exodusu na inne ziemie lub do miasta. Jak lakonicznie odnotowywały rejestry ziemskie, chłopstwo „odmawiało wniesienia opłaty” (*negant solvere*), deklarując, że „dłużej nie będzie zwracać sobie głowy ciłami” (*negant consuetudines*), oraz ignorowało polecenia dotyczące naprawy pańskich domów, oczyszczania rowów melioracyjnych i ściągania zbiegów z posiadłości[126].

Do końca XIV wieku odmowa płacenia czynszów i świadczenia odrobku zaczęła być zjawiskiem powszechnym. Całe wsie organizowały się, aby zaprzestać płacenia grzywien, podatków i samowolnie narzucanych przez pana obciążeń (*tallage*), ponadto przestały uznawać złagodzone świadczenia w naturze i nakazy sądów ziemskich, stanowiących główne narzędzie władzy feudalnej. W tym kontekście wysokość nieuiszczonego czynszu i odmowa świadczenia pracy pańszczyźnianej stały się mniej ważne od tego, że stosunek klasowy, na którym opierał się porządek feudalny, został podważony. Tak szesnastowieczny pisarz reprezentujący szlachecką perspektywę podsumował zaistniałą sytuację: „Chłopstwo jest zbyt majątne [...] i nie ma pojęcia, co znaczy posłuszeństwo, lekceważy prawo, życzy sobie, żeby nie było szlachty [...], chciałoby określać wysokość czynszów, które pobieramy za nasze ziemie”[127]. W reakcji na wzrost kosztów pracy i spadek wysokości renty feudalnej dokładano wszelkich starań, aby zwiększyć wyzysk siły roboczej na drodze przywrócenia pańszczyzny albo, jak w niektórych przypadkach – powrotu do niewolnictwa. We Florencji w 1366 roku zezwolono na import niewolników[128]. Podobne działania jednak tylko zaostrzyły konflikt klasowy. W Anglii szlachta próbowała ograniczyć koszty pracy za pomocą Statutu o robotnikach (*Statute of Labourers*) ustanawiającego maksymalną wysokość płacy, co w 1381 roku wywołało bunt chłopski. Rozprzestrzenił się on na

pozostałe regiony i zakończył pochodem tysięcy chłopów maszerujących z Kent do Londynu, „aby rozmawiać z królem”[129]. Również przez Francję w latach 1379–1382 przeszła „rewolucyjna burza”[130]. W Béziers wybuchło proletariackie powstanie, podczas którego powieszono czterdziestu tkaczy i szewców. W Montpellier zbuntowani robotnicy ogłosili: „Do Bożego Narodzenia będziemy sprzedawać chrześcijańskie ciało po sześć pensów za funt”. Bunt wybuchł w Carcassonne, Orleanie, Amiens, Tournai, Rouen, a ostatecznie w Paryżu, gdzie w 1413 roku władzę objęła „demokracja robotnicza”[131]. We Włoszech największe znaczenie miał bunt *ciompi*, zainicjowany w lipcu 1378 roku, kiedy sukiennicy z Florencji na pewien czas zmusili burżuazję, aby oddała im władzę i ogłosiła moratorium na wszelkie długi zaciągnięte przez utrzymujących się z płacy. Następnie właściciele proklamowali dyktaturę proletariatu („ludzi Boga”), choć niedługo potem została ona zgnieciona przez połączone siły szlachty i burżuazji[132].

„To dobry czas” – zdanie, które powtarza się w listach Johna Bella – właściwie obrazuje ducha europejskiego proletariatu pod koniec XIV wieku, kiedy we Florencji przedstawienie koła fortuny jako symbolu nadciągających zmian zaczęło pojawiać się na ścianach karczm i warsztatów.

W trakcie tego procesu horyzont polityczny, jak również organizacyjne wymiary walki chłopów i rzemieślników uległy rozszerzeniu. Całe regiony buntowały się, tworzyły zgromadzenia oraz werbowwały wojska. Chłopi, organizujący się wówczas w bandach, atakowali szlacheckie zamki i niszczyli archiwa, w których przetrzymywano spisane ślady ich poddaństwa. Do XV wieku starcia między chłopstwem i szlachtą przekształciły się w prawdziwe wojny, jak w wypadku rewolty remensas w Hiszpanii, która trwała od 1462 do 1486 roku[133]. W Niemczech cykl wojen chłopskich zaczął się w 1476 roku od spisku pod przywództwem Hansa Böheima. Następnie wybuchły cztery krwawe bunt kierowane przez *Bundschuh* (Związek Chłopski) w latach 1493–1517, a właściwa wojna, w której uczestniczyły cztery państwa, trwała od 1522 do 1525 roku[134].

W żadnym z tych przypadków buntownicy nie poprzestawali na żądaniach ograniczenia władzy feudalnej ani na walce jedynie o poprawę warunków życia. Ich celem było zakończenie władzy feudałów. Zgodnie z oświadczeniem sformułowanym podczas powstania angielskiego chłopstwa w 1381 roku, „staremu prawu należy położyć kres”. W istocie, mimo że bunt poniósł polityczną i militarną klęskę, a jego przywódcy zostali

Dzisiaj te fakty związane z przejściem do kapitalizmu mogą wydawać się (przynajmniej w przypadku Europy) relikdami przeszłości lub, w myśl słów Marksa z *Zarysu krytyki ekonomii politycznej*, „historycznymi warunkami kapitału” przewyciężonymi przez dojrzałe formy kapitalizmu[101]. Fundamentalne podobieństwo między tym zjawiskiem a społecznymi konsekwencjami nowej fazy globalizacji, której doświadczamy, mówi nam jednak coś wręcz odwrotnego. Pauperyzacja, bunt i wzrost „przestępczości” są strukturalnymi częściami składowymi akumulacji kapitalistycznej, ponieważ kapitalizm, aby narzucić swoje panowanie, musi pozbawić siłę roboczą jej własnych środków utrzymania.

To, że w uprzemysłowionych regionach Europy do XIX wieku zniknęły najbardziej skrajne formy proletariackiej nędzy i oporu, nie stanowi dowodu przeciwko powyższemu twierdzeniu. Proletariacka nędza i bunt nie dobiegły końca, jedynie zmalały do poziomu, na którym superwyzysk robotników mógł zostać wyeksportowany, po pierwsze, za sprawą instytucjonalizacji niewolnictwa, a po wtóre, poprzez ciągłe rozszerzanie dominacji kolonialnej.

Okres przejścia w Europie jawi się jako czas głębokiego konfliktu społecznego, ustanawiającego przestrzeń dla inicjatyw państwa, które, jeśli wnosić po ich skutkach, miały trzy główne cele: (a) stworzenie bardziej zdyscyplinowanej siły roboczej, (b) rozproszenie protestu społecznego, (c) przywiązanie robotników do narzuconych im prac. Przyjrzyjmy się im w tej kolejności.

W pogoni za narzuceniem dyscypliny społecznej wszczęto atak na wszelkie formy wspólnotowego życia i seksualności, włącznie ze sportami, z gram, tańcami, stypami, festiwalami i innymi zbiorowymi rytuałami, które były sposobem tworzenia więzi i solidarności między robotnikami. Atak ten usankcjonowano nawałem ustaw. W Anglii w latach 1601–1606 przyjęto dwadzieścia pięć przepisów dotyczących tylko piwiarni[102]. Peter Burke[103] w pracy poświęconej temu zagadnieniu nazwał to kampanią przeciwko „kulturze ludowej”. Możemy jednak zauważyć, że chodziło zarówno o odspołecznienie i odwspólnotowienie reprodukcji siły roboczej, jak i o próbę zmuszenia do bardziej produktywnego wykorzystania czasu wolnego. Jeśli chodzi o Anglię, proces ten osiągnął szczyt wraz z dojściem do władzy purytanów w efekcie angielskiej wojny domowej (1642–1649). Wówczas to strach przed społecznym niezdyscyplinowaniem poskutkował zakazem wszelkiego rodzaju proletariackich spotkań i zabaw. „Moralna reformacja” była jednak równie głęboka na obszarach nieprotestanckich,



Włóczędzy biczowani na ulicach

brutalnie straceni, to już na początku XV wieku (przynajmniej w Anglii) poddaństwo i pańszczyzna niemal całkowicie zniknęły[135].

Okres, który nastąpił później, był opisywany jako „złoty wiek europejskiego proletariatu”[136]. Daleko mu do szkolnej wizji XV wieku, uwiecznionej w ikonografii jako świat owładnięty tańcem śmierci i przestrogą *memento mori*.

James Edwin Thorold Rogers nakreślił utopijny obraz tego czasu na końcu swojej słynnej analizy płac i warunków życia w średniowiecznej Anglii, w której pisał, że „nigdy przedtem płace [w Anglii] nie były tak wysokie, a pożywienie tak tanie”[137]. Robotnicy niekiedy otrzymywali płacę za każdy dzień w roku, choć nie pracowali w niedziele i najważniejsze święta. Zatrudniający ich zapewniali im wyżywienie, jak również zwracali koszty ponoszone, by dotrzeć do pracy (tak zwany wiatyk), zależnie od odległości liczonej w milach. Poza tym robotnicy domagali się zapłaty w pieniądzu i chcieli pracować tylko przez pięć dni w tygodniu.

Jak zobaczmy, istnieją powody, aby wątpić w istnienie takiego rajy na ziemi. Niemniej dla sporej części zachodnioeuropejskiego chłopstwa i robotników miejskich XV wiek był okresem niespotykanej mocy sprawczej. Nie dość, że niedobór siły roboczej dał im przewagę, to jeszcze spektakl w wykonaniu pracodawców konkurujących o ich usługi wzmocnił poczucie wartości klas podporządkowanych, wymazując wieki poniżenia i uległości. „Skandaliczności” wysokich płac, jakich żądali robotnicy, dorównywała tylko przejawiana przez nich arogancja nowego rodzaju: odmawianie wykonywania pracy lub jej porzucanie, gdy tylko płaca wystarczała na zaspokojenie potrzeb (co z powodu wyższych zarobków można było osiągnąć szybciej); upór w najmowaniu się raczej do drobnych prac niż do tych, które wymagały dłuższego okresu zatrudnienia; żądanie dodatkowych świadczeń poza płacami i okazałego stroju, co według skarg ówczesnych krytyków społecznych przyczyniło się do tego, że chłopów nie dało się odróżnić od feudałów. „Poddani są teraz panami, a panowie poddanymi – uskarżał się John Gower w *Mirour de l’homme* [Zwierciadło rodzaju ludzkiego] (1378) – chłop chce naśladować wolnego człowieka i sam za sprawą swojego odzienia nabiera jego wyglądu”[138].

Po czarnej śmierci również życie chłopów bezrolnych zmieniło się na lepsze[139]. Nie było to zjawisko właściwe jedynie Anglii. W 1348 roku kanonicy z Normandii narzekali, że nie mogą znaleźć do uprawy ziem nikogo, kto nie żądałby tyle, ile na początku wieku zarabiał sześciu poddanych. Płace podwoiły się lub potroiły we Włoszech, Francji i w Niemczech[140].

Na obszarach nad Renem i Dunajem siła nabywcza dniówki na roli stała się porównywalna z ceną świni lub owcy. Ten wskaźnik płac dotyczył również pracowników, ponieważ w następstwie czarnej śmierci rozwarstwienie między zarobkami kobiet i mężczyzn znacznie się zmniejszyło.

Dla europejskiego proletariatu oznaczało to nie tylko osiągnięcie poziomu życia, którego nie uda się powtórzyć aż do XIX wieku, lecz także kres poddaństwa. Od końca XIV wieku przywiązanie do ziemi praktycznie zniknęło[141]. Chłopi zostali zastąpieni przez wolnych rolników, dzierżawców lub odnajemców, którzy przyjmowali pracę tylko za uczciwe wynagrodzenie.

Polityka seksualna, powstanie państwa i kontrrewolucja

Niemniej od końca XV wieku kontrrewolucja rozwijała się już na każdym szczeblu życia społecznego i politycznego. Po pierwsze, władze polityczne zmierzały do pozyskania najmłodszych i najbardziej zbuntowanych robotników za pomocą cynicznej polityki seksualnej, która przez umożliwienie mężczyznom dostępu do darmowego seksu obróciła antagonizm klasowy w niechęć do kobiet z proletariatu. Jak wykazał Jacques Rossiaud w książce *Prostytucja w średniowieczu*[142], we Francji władze miast praktycznie zalegalizowały gwałt, pod warunkiem że ofiarami były kobiety z niższej klasy. W XIV wieku w Wenecji zgwałcenie niezamężnej kobiety z proletariatu rzadko karano surowiej niż upomnieniem, nawet jeśli (do czego dochodziło nagminnie) była to napaść grupowa[143]. Tak samo wyglądało to w większości francuskich miast. Zbiorowy gwałt na kobietach z proletariatu stał się tam powszechną praktyką, a sprawcy mogli nocami dopuszczać się jej głośno i otwarcie. W grupach liczących od dwóch do piętnastu mężczyzn włamywali się do domów ofiar bądź wywlekali je na ulice, nie próbując się ani ukryć, ani zamaskować. W tych „rozrywkach” brali udział młodzi czeladnicy, służba domowa oraz bez grosza przy duszy synowie zamożnych rodzin. Ich ofiarami padały biedne dziewczęta, pracujące jako służące lub praczki, o których krążyły pogłoski, że są „utrzymywane” przez swoich panów[144]. W pewnym momencie średnio połowa młodych mężczyzn z miasta uczestniczyła w podobnych napaściach, które Rossiaud opisuje jako formę klasowego protestu, a więc

We Francji od lat trzydziestych XVI wieku do lat siedemdziesiątych XVII wieku doszło do tysiąca „niepokojów” (powstań), a niemało z nich swoim zasięgiem objęło całe prowincje i wymagało interwencji wojskowej[96]. W przypadku Anglii, Włoch i Hiszpanii sprawy miały się podobnie[97], co dowodzi, że przedkapitalistyczny świat osady wiejskiej, który Marks zlekceważył, nazwawszy go „wiejskim idiotyzmem”[98], prowadził walki na poziomie porównywalnym z wszelkiego rodzaju proletariatem przemysłowym.

W średniowieczu migracja, włóczęgostwo i wzrost liczby przestępstw przeciwko mieniu były częścią oporu przeciwko zubożeniu i wywłaszczeniu. Zjawiska te w XVI wieku przyjmowały masową skalę. Wszędzie, jeśli damy wiarę skargom ówczesnych władz, roiło się od włóczęgów wędrujących z jednej miejscowości do drugiej, przekraczających granice, sypiających w stogach siana i tłoczących się u bram miast. Była to rzesza ludzi należących do diaspory, która przez dekady uchylała się od kontroli władzy. W samym 1545 roku w Wenecji odnotowano 6 tysięcy włóczęgów. „W Hiszpanii włóczędzy zapełniali drogi i zatrzymywali się we wszystkich miastach”[99]. Zaczynając od Anglii, jak zawsze pod tym względem przodującej, władze przyjęły nowe, znacznie surowsze prawa przeciwko włóczęgostwu, zakładające uwięzienie lub karę śmierci w przypadku rezydwy. Represje jednak nie przyniosły spodziewanych skutków, a drogi szesnasto- i siedemnastowiecznej Europy pozostały miejscami wielkich (roz)ruchów i zgromadzeń. To nimi podążali heretycy uciekający przed prześladowaniami, dezertrzy, czeladnicy i poszukujący zatrudnienia prości ludzie, a także zagraniczni rzemieślnicy, eksmitowani chłopi, prostytutki, handlarze, drobni złodzieje, zawodowi żebracy. Ponadto drogami Europy rozchodziły się plotki, historie i doświadczenia rozwijającego się proletariatu. Na podstawie poziomu wzrostu wskaźników przestępczości w tym czasie możemy również założyć, że odzyskiwanie i przywłaszczanie skradzionego wcześniej (przez elity) wspólnego bogactwa odbywało się na masową skalę[100].

Walkę o pożywienie toczono również za pomocą innych środków, takich jak kłusownictwo, kradzieże z sąsiednich pól lub domów i napaści na domy bogatych. W Troyes w 1523 roku wieść gminna niosła, że ubodzy przed zaatakowaniem bogaczy podpalili ich domy[92]. W niderlandzkim Mechelen domy spekulantów zostały oznaczone krwią przez wściekłych chłopów[93]. Nic dziwnego, że liczba „przestępstw żywnościowych” w postępowaniach karnych z XVI i XVII wieku znacznie wzrosła. Przykładem jest nawrót wątku diabelskiej uczty w procesach czarownic, co wskazuje, że ucztowanie przy pieczonej baraninie, białym chlebie i winie przez „zwykłych ludzi” zaczęło być postrzegane jako rodzaj diabelskiego postępu. Niemniej główną bronią dostępną dla biedaków walczących o przetrwanie były ich same wygłodniałe ciała, jako że w czasach głodu tych lepiej sytuowanych oblegały hordy włóczęgów i żebraków. Na wpół żywi z powodu niedożywienia i chorób, chwyтали ich za ręce, pokazywali swoje rany i zmuszali do życia w ciągłym strachu przed zakażeniem oraz buntem. „Nie możesz iść ulicą lub zatrzymać się na placu – pisał w połowie XVI wieku pewien Wenecjanin – bez otaczającego cię tłumu proszącego o łaskę. Widzisz wypisany na ich twarzach głód, ich oczy bez blasku, wynędzniałe ciała, których skóra ukształtowana jest jedynie przez kości”[94]. Sto lat później we Florencji dochodziło do podobnych scen. W kwietniu 1650 roku G. Balducci narzekał: „Nie można było wysłuchać mszy, zewsząd bowiem napierali podczas nabożeństwa nędzarze nadzy i pokryci świrzben”[95].

Interwencja państwa w reprodukcję siły roboczej. Pomoc dla ubogich i kryminalizacja klasy robotniczej

Walka o pożywienie nie była jedynym frontem w batalii przeciwko rozszerzaniu się stosunków kapitalistycznych. Gdziekolwiek spojrzeć, masy stawiały opór niszczeniu ich dotychczasowych sposobów życia. Walczyły przeciwko prywatyzacji ziemi, eliminowaniu praw zwyczajowych, nakładaniu nowych podatków, zależności od płacy roboczej i ustawicznej obecności w ich sąsiedztwie wojska, do którego lud pałał taką nienawiścią, że zamykał bramy miasta, gdyż nie chciał, aby pojawili się w nim żołdacy.

stosowaną przez proletariuszy (przez wiele lat zmuszanych, z powodu swojej sytuacji ekonomicznej, do odraczania małżeństwa) metodę odzyskania „swojego” i dokonania zemsty na bogatych. Konsekwencje były jednak tragiczne dla ogółu pracujących, ponieważ wspierane przez państwo gwałty na kobietach podważały klasową solidarność zbudowaną w okresie walk przeciwko feudalizmowi. Nic dziwnego, że władze postrzegały awantury wywołane taką polityką (burdy, obecność włóczęgów nocami po ulicach zgraj młodych, którzy poszukiwali przygód i zakłócali spokój publiczny) jako niską cenę za zmniejszenie napięć społecznych. Panujący byli bowiem opętani strachem przed miejskimi powstaniem, a także wiarą, że jeżeli biedni zyskają przewagę, to zagarną ich żony i zatrzymają je w ramach własności wspólnej[145].

Proletariuszki, tak bezpardonowo poświęcone zarówno przez panów, jak i przez poddanych, płaciły niewyobrażalną cenę. Gdy zostały zgwałcone, niełatwo było im odzyskać miejsce w społeczeństwie. Ich reputacja była zbrukana, musiały opuścić miasto lub wstąpić na drogę prostytucji[146]. Cierpiały jednak nie tylko one. Legalizacja gwałtu tworzyła klimat wzrastającej mizoginii, która niezależnie od klasy poniżała wszystkie kobiety. Znieczuliła również ludność na stosowanie przemocy wobec kobiet, przygotowując grunt pod polowanie na czarownice, które zainicjowano w tym samym czasie. Pod koniec XIV wieku zaczęły się odbywać procesy czarownic, a inkwizycja po raz pierwszy zarejestrowała istnienie wyłącznie kobiecej herezji i sekt satanistek.

Kolejnym aspektem polityki wzmacniającej podziały płciowe i mającej na celu rozproszenie protestów robotniczych była instytucjonalizacja prostytucji, wdrażana przez otwieranie miejskich domów publicznych, które szybko rozpowszechniały się w całej Europie. Prostytucja, możliwa dzięki panującemu wówczas systemowi wysokich płac i organizowana przez państwo, była postrzegana jako praktyczne narzędzie służące wyładowaniu energii proletariackiej młodzieży, która w *la Grand Maison* (jak we Francji nazywano państwowy dom schadzek) mogła cieszyć się przywilejem wcześniej przysługującym wyłącznie starszym mężczyznom[147]. Miejski lupanar traktowano również jako lekarstwo na homoseksualność[148], który w kilku europejskich miastach (na przykład Padwie i Florencji) był szeroko i publicznie praktykowany, lecz w następstwie czarnej śmierci zaczęto się go obawiać jako przyczyny wyludnienia[149].

W latach 1350–1450 zarządzane przez państwo i opłacane z podatków domy publiczne działały w każdym mieście i każdej wsi we Włoszech i Francji. Było ich znacznie więcej niż w XIX wieku. W samym Amiens w 1453 roku mieściły się pięćdziesiąt trzy lupanary. Dodatkowo zniesiono wszelkiego rodzaju ograniczenia i kary za prostytutkę. prostytutki mogły teraz zabiegać o klientów we wszystkich częściach miasta, nawet naprzeciw kościoła podczas mszy. Nie obowiązywał ich już żaden szczególny ubiór ani przymus noszenia rozpoznawalnych symboli, ponieważ prostytutka była oficjalnie uznana za usługę społeczną[150].

Nawet Kościół zaczął postrzegać prostytutkę jako legalną działalność. Wierzano, że zarządzane przez państwo domy rozpusty staną się antidotum na orgiastyczne praktyki seksualne heretyckich sekt i na sodomie oraz będą służyć ochronie życia rodzinnego.

Z perspektywy czasu trudno powiedzieć, w jakim stopniu użycie seksualnej karty przetargowej pomogło państwu zdyscyplinować i podzielić średniowieczny proletariatus. Pewne jest, że ów seksualny nowy ład był częścią szerszego procesu, który w odpowiedzi na zaostrzenie społecznego konfliktu doprowadził do scentralizowania państwa jako jedyne go aktora zdolnego stawić czoła rozpowszechnieniu się walk oraz zabezpieczyć hierarchię klasową.

W trakcie tego procesu, jak zobaczymy później, państwo stało się najważniejszym zarządcą stosunków klasowych i nadzorcą reprodukcji siły roboczej – tę funkcję pełni do dziś. Dzięki temu urzędnicy państwowi w wielu krajach przyjęli prawa, które ograniczyły koszty pracy (przez ustalenie płacy maksymalnej), zakazały włóczęgostwa (teraz podlegającego surowej karze)[151] i zachęcały robotników do reprodukcji.

W końcu narastający konflikt klasowy przyniósł nowy sojusz burżuazji i szlachty, bez którego proletariackie bunty nie zostałyby stłumione. Trudno więc zaakceptować często głoszone przez historyków przekonanie, jakoby walki te nie miały szans na powodzenie ze względu na ich wąskie horyzonty polityczne i „niejasną naturę żądań”. W rzeczywistości cele chłopów i rzemieślników były całkiem przejrzyste. Domagali się, aby „każdy człowiek posiadał tyle co inny”[152], a żeby to osiągnąć, łączyli się ze wszystkimi, którzy nie mieli nic do stracenia, działali wspólnie w różnych regionach i mimo braku wojennych umiejętności nie unikali starć z dobrze wyszkolonymi armiami szlachty.

Jeżeli przegrywali, to dlatego, że wszystkie siły feudalnej władzy (szlachta, Kościół i burżuazja) wbrew tradycyjnym liniom podziałów



Rodzina włóczęgów. Rycina Lucasa van Leydena (1520)

Bunty głodowe w przeważającej mierze były wszczynane i kierowane przez kobiety. W sześciu z trzydziestu jeden zamieszek głodowych w siedemnastowiecznej Francji analizowanych przez Yves'a-Marie Bercégo brały udział wyłącznie kobiety. Innymi słowy, ich obecność była tak widoczna, że Bercé nazwał je „buntami kobiecymi”[88]. W swoich uwagach poświęconych temu zjawisku, odnosząc się do osiemnastowiecznej Anglii, Sheila Rowbotham stwierdziła, że kobiety miały ogromny wpływ na protesty tego rodzaju z powodu swojej roli opiekunek rodzin. Znajdowały się one jednak również wśród osób najbardziej dotkniętych wysokimi cenami, miały bardziej ograniczony od mężczyzn dostęp do pieniądza i zatrudnienia, a ich przeżycie w większym stopniu było zależne od taniego pożywienia. Z tego powodu, wbrew ich podrzędnemu statusowi społecznemu, kiedy ceny żywności szybkowały w niebo lub kiedy krążyły pogłoski o tym, że zapasy zboża opuściły miasto, kobiety szybko wychodziły na ulice. Tak działo się podczas powstania w Kordobie w 1652 roku, które rozgorzało „wczesnym rankiem [...], gdy uboga kobieta, szlochając, przemierzała ulice dzielnicy biedoty, a w rękach trzymała ciało swojego syna, który umarł z głodu”[89]. Do analogicznej sytuacji doszło w 1645 roku w Montpellier, gdzie kobiety wyległy na ulice, „aby uchronić swoje dzieci przed śmiercią głodową”[90]. We Francji, gdy kobiety dowiadywały się, że zboże zostało zdefraudowane, lub zorientowały się, że bogaci wykupili najlepszy chleb, a ten, który został, jest lżejszy lub droższy, zaczynały oblegać piekarnie. Tłumy ubogich kobiet zbierały się wokół kramów piekarzy, żądając chleba i oskarżając ich o ukrycie zapasów. Bunty wybuchały również w dzielnicach, gdzie mieściły się rynki zbożowe, wzdłuż dróg, po których jeździły wozy ze zbożem przeznaczonym na eksport, lub przy „brzegach rzek, gdzie [...] można było zobaczyć przewoźników ładujących worki”. W takich okolicznościach uczestnicy buntów „zasadzały się na wozy [...] z widłami i kijami [...], mężczyźni brali worki, a kobiety zgarniały do swoich spódnic tyle zboża, ile się dało”[91].

jednoczyły się przeciwko nim ze względu na wspólnie podzielany strach przed proletariackim buntom. W rzeczywistości obraz burżuazji wiecznie walczącej ze szlachtą lub niosącej na swoich sztandarach wezwanie do równości i demokracji jest błędny. Od czasu późnego średniowiecza wszędzie, od Toskanii po Anglię i Niderlandy, burżuazja sprzymierzała się ze szlachtą w tłumieniu buntów wywoływanych przez niższe klasy społeczne[153]. Chłopów, tkaczy i szewców walczących o demokrację burżuazja postrzegała jako wroga znacznie bardziej niebezpiecznego od szlachty – wroga, który wart był poświęcenia tak pielęgnowanej przez mieszczaństwo politycznej autonomii. Tak oto miejska burżuazja po dwóch stuleciach walk o zdobycie pełnej suwerenności w obrębie murów swoich gmin przywróciła władzę szlachty poprzez dobrowolne podporządkowanie się rządowi księcia, co było pierwszym krokiem na drodze do powstania państwa absolutystycznego.

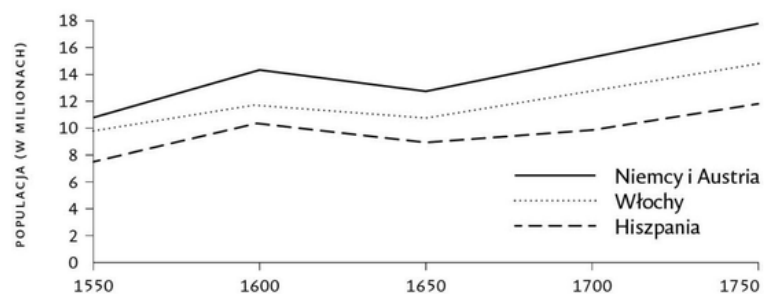
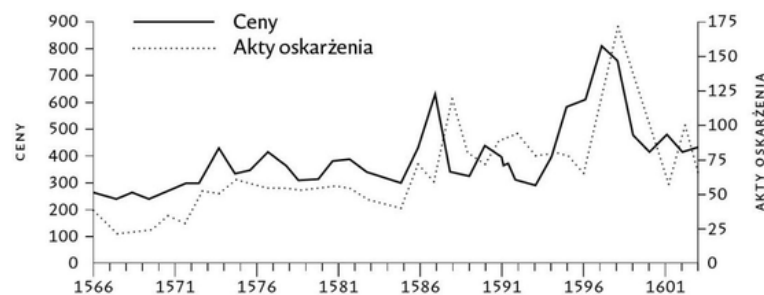


Albrecht Dürer, *Wygnanie z raju* (1510). Przejmująca scena wyrzucenia Adama i Ewy z raju przypomina wyrzucenie chłopstwa z gruntów wspólnych, do którego w Europie Zachodniej zaczęło dochodzić w tym samym czasie, kiedy Dürer tworzył tę pracę.

Nie tylko mięso zniknęło – powszechny stał się również niedobór innego pożywienia. Pogłębiał się w okresach nieudanych żniw, kiedy skąpe zapasy zboża sprawiały, że ceny wzrastały na niespotykaną skalę, co skazywało mieszkańców miast na śmierć głodową[82]. Tak było w czasach głodu w latach czterdziestych i pięćdziesiątych oraz ponownie w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XVI wieku, które należały do najgorszych w dziejach europejskiego proletariatu, a zbiegły się z szeroko rozprzestrzenionymi rozruchami i rekordowo wysoką liczbą procesów czarownic. Niedożywienie szalało również w normalnych okresach, tak że pożywienie nabrało wysokiej wartości symbolicznej jako wyznacznik rangi społecznej. Jego pragnienie pośród biedoty osiągnęło ogromne rozmiary, wzbudzało marzenia o gargantuicznych orgiach, na modłę tych opisywanych przez Rabelais'go w *Gargantui i Pantagruelu*[83], i wywoływało koszmarnie obsesje, takie jak wiara, że czarownice przemierzają nocą wieś, aby nakarmić swoje bydło[84].

Istotnie Europa, która przygotowywała się do roli Prometeusza świata, jak można by przypuszczać, wynoszącego ludzkość na technologiczne i kulturowe wyżyny, była miejscem, gdzie ludzie nigdy nie dysponowali wystarczającą ilością pożywienia. Stało się ono obiektem tak wielkiego pożądania, że wierzono, jakoby ubodzy sprzedawali swoje dusze diabłu w zamian za żywność. Europa bywała również miejscem, gdzie w okresach słabych zbiorów ludzie ze wsi żywili się żołądziami, korzonkami lub korą z drzew i tłumnie włóczyli się po okolicy, łkając i lamentując, „tak głodni, że mogliby pożreć fasolę na polach”[85]. Biedota nachodziła też miasta, próbując przejąć coś z magazynów zboża lub napadając na domy i spichlerze bogatych. Ci zaś spieszenie chwytały za broń i zamykali bramy, zostawiając głodujących poza murami miejskimi[86].

Przejsie do kapitalizmu rozpoczęło długotrwały okres głodu wśród robotników (zakończony prawdopodobnie wzrostem gospodarczym wywołanym kolonizacją). O tym, że stanowi on zasadniczy problem w ówczesnej Europie, świadczy fakt, że o ile w XIV i XV wieku proletariackie walki koncentrowały się wokół żądania wolności i ograniczenia pracy, o tyle w XVI i XVII wieku były w przeważającej mierze wywołane głodem oraz przyjmowały formę napaści na piekarnie i spichlerze, a także buntów przeciwko eksportowi lokalnych zbiorów[87]. Władze określały uczestników owych ataków jako „beużytecznych” lub „nędzarzy” i „miejski plebs”, lecz w większości byli to kłapiący biedę rzemieślnicy.



Niniejsze wykresy ukazują społeczne konsekwencje rewolucji cen, które sprawiły, że wzrostowi cen zboża w Anglii w latach 1490–1650 odpowiadały wzrost cen i liczby przestępstw przeciwko mieniu w Essexie (Anglia) w latach 1566–1602 oraz zmniejszenie populacji mierzonej w milionach w Niemczech, Austrii, Włoszech i Hiszpanii w latach 1500–1750[II]

2. Akumulacja pracy i degradacja kobiet.

Tworzenie różnicy w okresie przejścia do kapitalizmu

Zapytuję, czyż wszystkie wojny, rozlew krwi i nędza stworzenia nie pojawiają się wtedy, gdy jeden człowiek zapragnie być drugiemu panem? [...] I czyż nędza ta nie przeminie [...], gdy wszelkie rody ludzkie zaczną postrzegać ziemię jako wspólny skarb należący do nas wszystkich.

Gerrard Winstanley, *The New Law of Righteousness* [Nowa reguła prawości], 1649

Była dla niego podzielonym towarem, na którego uczucia i wybory rzadko zważano: jej głowa i serce uchodziły za odrębne od pleców i rąk oddzielonych od łona i pochwy. Jej plecy, podobnie jak mięśnie, były zgięte jak do pracy w polu [...], ręce służyły do doglądania i pielęgnacji białego człowieka [...]. Jej pochwa, służąca jego seksualnej przyjemności, jawiła się jako wejście do łona, miejsca inwestycji kapitału – inwestycja kapitału była zatem aktem seksualnym, a wyniki z niego dziecko – zakumulowaną nadwyżką.

Barbara Omolade, *Hearts of Darkness* [Źródła mroku], 1983

Część pierwsza: wprowadzenie

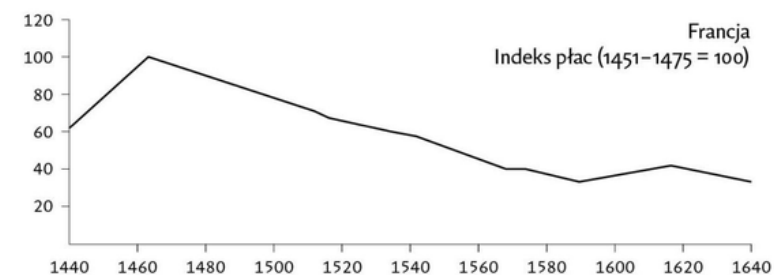
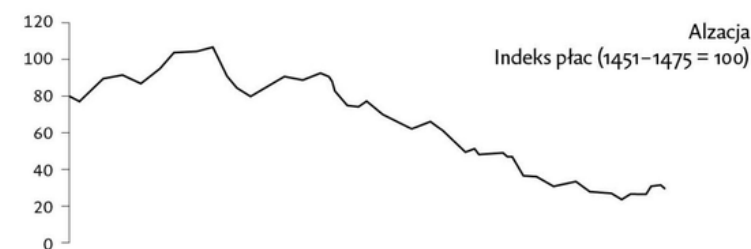
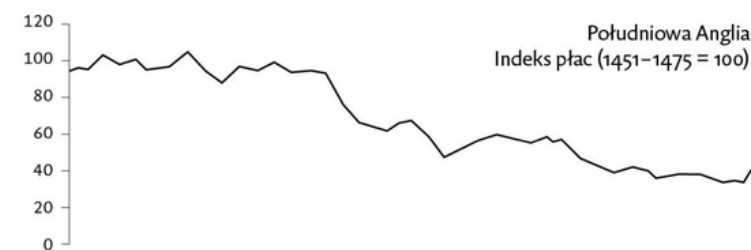
Rozwój kapitalizmu nie był jedyną możliwą odpowiedzią na kryzys władzy feudalnej. Potęgą ruchów społecznych i buntów przeciwko feudalizmowi ogarniających całą Europę napawała nadzieją na nowe, egali-

tarne społeczeństwo zbudowane wedle zasad społecznej równości i współpracy. W 1525 roku zdławiono jednak niemiecką wojnę chłopską lub, jak określił ją Peter Blickle, „rewolucję człowieka z gminu”, która najmocniej wyrażała te tendencje[1]. W odwecie zamordowano 100 tysięcy buntowników. Powstałe w 1535 roku Nowe Jeruzalem – próba przeniesienia królestwa Bożego na ziemię, którą podjęli anabaptyści z Münsteru – najpierw zostało, jak się przypuszcza, osłabione przez zwrot patriarchalny przywódców ruchu. Dążyli oni do narzucenia poligamii, co wywołało bunt kobiet w ich szeregach, a później Nowe Jeruzalem, podobnie jak powstanie Münzera, utopiono we krwi[2]. W miarę tych klęsk, spotęgowanych rozpowszechnieniem się polowań na czarownice i ekspansją kolonialną, rewolucje w Europie chyliły się ku upadkowi. Siła militarna nie wystarczała jednak, aby zapobiec kryzysowi feudalizmu.

Od czasu późnego średniowiecza gospodarka feudalna podupadała i stała się w obliczu kryzysu akumulacji, który trwał ponad sto lat. Jego skalę można wywieść z szacunków wskazujących, że od 1350 do 1500 roku w relacjach władzy między robotnikami i panami feudalnymi zaszły zasadnicze zmiany. Płaca realna wzrastała wówczas o 100 procent, a ceny spadły o 33 procent, podobnie jak wysokość czynszu i długość dnia roboczego. Ponadto obserwujemy rozwój lokalnej samowystarczalności[3]. Dowodami na trwałość tego trendu ograniczenia akumulacji są pesymizm panujący wśród ówczesnych kupców i posiadaczy ziemskich, a także podjęte przez europejskie państwa środki służące ochronie rynków, ograniczeniu konkurencji i zmuszeniu ludzi do pracy na narzuconych warunkach. Zapisy z archiwów majątków feudalnych donoszą, że „praca niewarta jest śniadania”[4]. Dalsza reprodukcja gospodarki feudalnej nie była już możliwa, nie mogło jednak „rozwinąć” się z niej społeczeństwo kapitalistyczne. Samowystarczalność i nowy system wysokich płac sprzyjały „zamożności ludu”, lecz uniemożliwiały „powstawanie bogactwa w postaci kapitału”[5].

W odpowiedzi na ten kryzys europejska klasa rządząca rozpętała globalną ofensywę, która w ciągu bez mała trzech stuleci zmieniła historię planety. Uruchomiła proces nieograniczonego zawłaszczania nowych źródeł bogactwa, ekspansji systemu ekonomicznego na zdobyte terytoria i podporządkowania mu nowych robotników. Tym samym położono fundamenty pod budowę kapitalistycznego systemu-świata.

Jak wiadomo, „podbój, ujarzmienie, rabunek, morderstwo, słowem: przemoc”[6] stanowiły filary tego procesu. Pojęcie przejścia do kapitali-



Rewolucja cen i spadek płacy realnej w latach 1480–1640. Rewolucja cen zapoczątkowała historyczny spadek płacy realnej. Przez kilka dekad siła nabywcza płacy realnej obniżyła się o dwie trzecie. Poziom płacy realnej z XV wieku został ponownie osiągnięty dopiero w XIX wieku[I]

Minęły wieki, zanim płace w Europie wróciły do poziomu z okresu późnego średniowiecza. Sytuacja pogorszyła się do tego stopnia, że do 1554 roku angielscy rzemieślnicy, aby uzyskać dochód, który na początku stulecia osiągalni w piętnaście tygodni pracy, byli zmuszeni pracować przez czterdzieści tygodni. We Francji (zob. wykres na następnej stronie) w latach 1470–1570 płace spadły o 60 procent[77]. Załamanie płacy miało dla kobiet tragiczne skutki. W XIV wieku uzyskiwały one połowę płacy mężczyzn wykonującego te same zadania, natomiast do połowy XVI wieku – zaledwie jedną trzecią obniżonej płacy mężczyzn, co uniemożliwiło im dłuższe utrzymanie się z pracy najemnej na roli lub w wytwórstwie. Bez wątplenia wpłynęło to na ówczesne masowe upowszechnienie się prostytucji[78]. Wraz z załamaniem płacy nastąpiło bezwzględne zubożenie europejskiej klasy robotniczej, zjawisko tak szeroko rozprzestrzenione i powszechne, że do 1550 roku i przez kolejne długie lata robotnicy w Europie byli po prostu określani jako „biedota”.

Dowodem tak dramatycznego zubożenia jest zmiana robotniczych zwyczajów żywieniowych. Poza paroma skrawkami słoniny mięso znikło ze stołów, to samo dotyczy się piwa, wina, soli i oliwy z oliwek[79]. Od XVI do XVIII wieku dieta robotników składała się w zasadzie z chleba, który stanowił główną pozycję w ich wydatkach. Taki stan rzeczy oznaczał historyczne pogorszenie sytuacji (cokolwiek mamy na myśli, mówiąc o normach żywieniowych) w porównaniu z charakterystyczną dla późnego średniowiecza obfitością mięsa. Peter Kriedte twierdzi, że ówczesna „roczna konsumpcja mięsa sięgała stu kilogramów na osobę, co było ilością niebywałą, nawet w odniesieniu do dzisiejszych standardów. Do XIX wieku ta wartość spadła do mniej niż dwudziestu kilogramów”[80]. Fernand Braudel również pisze o końcu „mięsożernej Europy”, przywoławszy na świadka Szwaba Heinricha Müllera, który w 1550 roku mówił:

W przeszłości w chłopskim domu jadło się inaczej. Wówczas obfitość mięsa i innego pożywienia występowała codziennie. Stoły na gminnych targach i ucztach ugięły się pod ciężarem tego, co się na nich znajdowało. Dziś wszystko naprawdę się zmieniło. Ostatnie lata to zgubny czas i wysokie ceny! A pożywienie większości dobrze sytuowanych chłopów jest zgoła gorsze aniżeli wcześniej pożywienie robotników dniówkowych i służby[81].

zmu jest więc pod wieloma względami fikcją. Brytyjscy historycy w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku nazwali tak okres przypadający z grubsza na lata 1450–1650, kiedy feudalizm w Europie się załamał, części składowe społeczeństwa kapitalistycznego nabierały kształtu, a jednak nowy system społeczno-ekonomiczny nie był jeszcze gotowy[7]. Pojęcie przejścia w takim ujęciu ma pomóc nam w myśleniu o przedłużającym się procesie zmian oraz o społeczeństwach, w których akumulacja kapitalistyczna współistniała z formacjami politycznymi w przeważającej mierze niemającymi charakteru kapitalistycznego. Pojęcie to sugeruje jednak stopniowy, linearny rozwój historyczny, podczas gdy okres, o którym mówimy, był jednym z najkrwawszych i najbardziej nieciągłych w dziejach świata. Zachodziły w nim apokaliptyczne przekształcenia, a historycy są w stanie opisać go jedynie za pomocą najostrzejszych określeń, takich jak: wiek żelaza (*Kamen*), wiek grabieży (*Hoskins*), wiek chłosty (*Stone*)[8]. Termin „przejście” nie może więc dobrze oddać zmian, które ukształtowały drogę kapitalizmowi, ani sił, które go ukształtowały. W niniejszej książce pojęcia tego używam zatem przede wszystkim w znaczeniu chronologicznym, podczas gdy do procesu społecznego, który charakteryzował „reakcję feudalną” i rozwój stosunków kapitalistycznych, odnoszę się za pomocą Marksowskiego pojęcia akumulacji pierwotnej, choć zgadzam się z jego krytykami twierdzącymi, że musimy je ponownie zdefiniować[9].

Marks wprowadza pojęcie akumulacji pierwotnej pod koniec pierwszego tomu *Kapitału*, aby z jednej strony opisać społeczną i ekonomiczną transformację zapoczątkowaną przez europejską klasę panującą w odpowiedzi na kryzys akumulacji, a z drugiej – dowiedzieć (wbrew Adamowi Smithowi)[10], że: (1) kapitalizm nie rozwinąłby się bez wcześniejszej koncentracji kapitału i pracy; (2) źródłem kapitalistycznego bogactwa nie jest wstrzemięźliwość ani oszczędność bogatych, lecz oddzielenie robotników od środków produkcji. „Akumulacja pierwotna” jest zatem użytecznym pojęciem, ponieważ łączy „reakcję feudalną” z rozwojem gospodarki kapitalistycznej, określając zarazem *historyczne* i *logiczne* warunki rozwoju systemu kapitalistycznego. „Pierwotna” wskazuje z jednej strony na warunek konieczny zaistnienia stosunków kapitalistycznych, a z drugiej na konkretne wydarzenie w czasie[11].

Marks analizował jednak akumulację pierwotną niemal wyłącznie z perspektywy najemnego proletariatu przemysłowego, bohatera procesu rewolucyjnego i klasy mającej stanowić fundament przyszłego społeczeństwa komunistycznego. Akumulacja pierwotna w jego opisie polega więc

zasadniczo na wywłaszczeniu z ziemi europejskiego chłopstwa i stworzeniu „wolnego”, niezależnego robotnika. Mimo takiej ramy badacz był świadomy, że

odkrycie w Ameryce krain obfitujących w złoto i srebro, tępienie, ujarzmianie i grzebanie ludności tubylczej w kopalniach, początek podboju i grabieży Indii Wschodnich, przekształcenie Afryki w krainę łowów na czarnoskórych w celach handlowych [...]. Te idylliczne procesy stanowią główne momenty akumulacji pierwotnej[12].

Dostrzegł on również, że „niejeden kapitał, który zjawia się dziś w Stanach Zjednoczonych bez metryki urodzenia, jest dopiero wczoraj w Anglii skapitalizowaną krwią dzieci”[13]. Wbrew temu słowem nie wspomina w swojej pracy o wprowadzonych przez kapitalizm gruntownych przekształceniach reprodukcji siły roboczej i społecznej pozycji kobiet. Marksowska analiza akumulacji pierwotnej pomija także wielkie polowanie na czarownice z XVI i XVII wieku, mimo że ta kampania państwowego terroru miała zasadnicze znaczenie dla klęski europejskiego chłopstwa, ponieważ ułatwiła wyrugowanie go z ziem, których niegdyś było współwłaścicielem.

Zarówno w tym, jak i w kolejnych rozdziałach zamierzam omówić niniejsze procesy ze szczególnym uwzględnieniem Europy, zakładając, że:

1. Wywłaszczenie europejskich robotników z ich środków utrzymania wraz ze zniewoleniem ludów Ameryki i Afryki w kopalniach i na plantacjach Nowego Świata nie były jedynymi możliwymi sposobami ukształtowania i akumulacji światowego proletariatu.
2. Proces ten wymagał przekształcenia ciała w maszynę roboczą i podporządkowania kobiet zasadom reprodukcji siły roboczej. To z kolei wymagało przede wszystkim zniszczenia siły kobiet, co w Europie, jak i w Ameryce osiągnięto na drodze wytepienia „czarownic”.
3. W tym świetle akumulacja pierwotna nie była wyłącznie zwykłą akumulacją kapitału i potencjalnie wyzyskiwanych robotników, *ale także akumulacją różnic i podziałów w łonie klasy robotniczej*, dzięki czemu hierarchie zbudowane na podstawie płci i rasy wskazały narzędzia klasowej dominacji i kształt nowoczesnego proletariatu.

LATA	ZBOŻE (W KG)
1351–1400	121,8
1401–1450	155,1
1451–1500	143,5
1500–1550	122,4
1551–1600	83,0
1601–1650	48,3
1651–1700	74,1
1701–1750	94,6
1751–1800	79,6

udzielaniu pożyczek, i to w czasie, gdy posiadanie pieniędzy dla wielu ludzi stanowiło kwestię życia i śmierci[73].

Rewolucja cen doprowadziła również do historycznego załamania płacy realnej, porównywalnego ze współczesnym jej załamaniem w Afryce, Azji i Ameryce Łacińskiej, w krajach „strukturalnie dostosowanych” przez Bank Światowy i Międzynarodowy Fundusz Walutowy. Do 1600 roku siła nabywcza płac realnych w Hiszpanii w porównaniu z 1511 rokiem spadła o 30 procent[74]. Załamanie to było równie drastyczne jak w przypadku innych krajów. Podczas gdy ceny żywności wzrosły ośmiokrotnie, płace – jedynie trzykrotnie[75]. Nie było to działanie niewidzialnej ręki rynku, lecz efekt polityki państwa, które zapobiegało organizacji robotników, kupcom natomiast nadało maksymalną wolność w kwestii ustalania cen i obrotu towarami. Jak można się było spodziewać, w kilka dekad siła nabywcza płacy realnej spadła o dwie trzecie, o czym świadczą zmiany wysokości płacy dniówkowej angielskiego stolarza (wyrażonej w kilogramach zboża) od XIV do XVIII wieku[76]:

4. Wbrew opinii między innymi wielu marksistów nie powinniśmy utożsamiać akumulacji kapitalistycznej z wyzwoleniem robotnika, mężczyzny bądź kobiety. Wyłonienia się kapitalizmu nie możemy też postrzegać jako momentu historycznego postępu. Przeciwnie, kapitalizm stworzył wyjątkowo brutalne i wyrachowane formy zniewolenia, a także wyzłobił w ciele proletariatu głębokie podziały służące nasileniu i ukryciu wyzysku. W znacznie mierze przez wytworzone u początków akumulacji pierwotnej podziały (zwłaszcza między kobietami a mężczyznami) może ona wciąż niszczyć każdy zakątek Ziemi.

Akumulacja kapitalistyczna i akumulacja pracy w Europie

„Kapitał – pisał Marks – rodzi się, ociekając krwią i brudem [...] od stóp do głowy”[14]. Kiedy spojrzymy na początek kapitalistycznego rozwoju, to istotnie mamy wrażenie, jakbyśmy znaleźli się wewnątrz ogromnego obozu koncentracyjnego. W Nowym Świecie ludność kolonizowana, podporządkowana reżimom *mita* i *catequil*[15], jest zmuszana do wydobycia złota oraz rtęci w kopalniach w Huancavelice i Potosí. W Europie Wschodniej z kolei pojawia się wtórne poddaństwo, a więc przywiązanie do ziemi ludności rolniczej, która nigdy wcześniej nie była poddana[16]. W Europie Zachodniej dochodzi do grodzień, polowań na czarownice oraz piętnowania, chłostania lub więzienia włóczęgów i żebraków w nowo powstałych domach pracy i domach poprawczych (będących prototypem przyszłego systemu więziennego). W tym samym czasie z Europy do Ameryki transportuje się już zakontraktowaną służbę i zesłańców, co przygotowuje grunt pod nadchodzący handel niewolnikami.

Na podstawie tej listy wydarzeń możemy wywnioskować, że przymus był główną dźwignią, główną siłą ekonomiczną w procesie akumulacji pierwotnej[17], a rozwój kapitalistyczny wymagał zawłaszczenia przez europejską klasę panującą ogromnych bogactw i podporządkowania jej wielkiej liczby robotników. Słowem: akumulacja pierwotna polegała na akumulacji siły roboczej, „pracy martwej” w formie skradzionych dóbr i „pracy żywej” w postaci istot ludzkich, które można było wyzyskiwać na niespotykaną dotychczas skalę.

Co ważne, w pierwszych trzech wiekach istnienia klasy kapitalistycznej dążyła ona do narzucenia niewolnictwa i innych form pracy przymusowej jako dominującego stosunku pracy. Ową tendencję ograniczały jedynie robotniczy opór i zagrożenia związane z wyczerpaniem siły roboczej.

Taka sytuacja kształtowała się nie tylko w amerykańskich koloniach, gdzie do XVI wieku formowały się gospodarki oparte na pracy przymusowej, lecz także w Europie. W dalszej kolejności przeanalizuję znaczenie pracy niewolniczej i systemu plantacji dla akumulacji kapitalistycznej. W tym miejscu chcę podkreślić, że również w Europie w XV wieku odrodziło się niewolnictwo, które nigdy nie zostało całkowicie zniesione[18].

zostać obciążona, a praca kobiet względem pracy mężczyzn z czasem stracić na wartości za sprawą manipulacji pieniędzem. Nie przypadkiem więc, gdy tylko ziemia uległa prywatyzacji, ceny artykułów spożywczych, które przez dwa wieki charakteryzował zastój, poszły w górę[66].

Rewolucja cen i pauperyzacja europejskiej klasy robotniczej

„Inflacyjne” zjawisko, któremu przez wzgląd na niszczące konsekwencje społeczne nadano miano rewolucji cen[67], zostało powiązane przez współczesnych i późniejszych ekonomistów (na przykład Adama Smitha) z napływem złota i srebra z Ameryki, „wdzierającego się gigantycznym potokiem do Europy [przez Hiszpanię]”[68]. Zgodnie z przekazami ceny wzrastały jednak, jeszcze zanim wspomniane metale zaczęły krążyć na europejskich rynkach[69]. Poza tym złoto i srebro same w sobie nie są kapitałem i mogły zyskać inne przeznaczenie, na przykład wyrób klejnotów i złotych kopuł lub haftowanie ubrań. Jeśli służyły jako narzędzie regulacji cen, mogące nawet przemienić zboże w drogocenny towar, to działało się tak, gdyż zostały włączone w rozwijający się świat kapitalizmu. W jego obrębie wzrastał segment populacji (w przypadku Anglii była to jedna trzecia ludności)[70] pozbawiony dostępu do ziemi i zmuszony do zakupu pożywienia, które sam wytworzył. Klasa rządząca nauczyła się używać magicznej siły pieniądza do cięcia kosztów pracy. Innymi słowy, wzrost cen następował pod wpływem rozwoju krajowego i międzynarodowego systemu rynkowego skłaniającego do eksportu i importu produktów rolnych oraz w wyniku magazynowania przez kupców dóbr z zamiarem ich późniejszej sprzedaży po wyższej cenie. We wrześniu 1565 roku w Antwerpii, „kiedy biedota dosłownie głodowała na ulicach”, jeden ze spichlerzy zapadł się pod ciężarem składowanego w nim zboża[71].

W tych okolicznościach pojawienie się amerykańskiego skarbu wywołało masową redystrybucję bogactw i proces ponownej proletaryzacji[72]. Wzrost cen rujnował drobnych rolników, którzy musieli porzucić swoją ziemię, byle tylko zakupić zboże lub chleb, jeżeli zbiory uniemożliwiały im wykarmienie rodzin. Stworzył on również klasę kapitalistycznych przedsiębiorców, którzy zbijali fortuny dzięki inwestycjom w rolnictwo oraz

Owe historyczne zmiany, które wraz ze stworzeniem postaci pełnoetatowej gospodyni domowej osiągnęły kulminację w XIX wieku, przeddefiniowały pozycję kobiet w społeczeństwie i w stosunku do mężczyzn. Powstały w ich wyniku płciowy podział pracy nie tylko przykuł kobiety do pracy reprodukcyjnej, lecz także zwiększył ich zależność od mężczyzn, umożliwiając państwu i szefom wykorzystanie płacy mężczyzn do zarządzania pracą kobiet. W ten sposób oddzielenie produkcji towarowej od reprodukcji siły roboczej umożliwiło również rozwój właściwego kapitalizmowi użycia płacy i rynków jako środków służących akumulacji pracy nieopłaconej.

Co najważniejsze, oddzielenie produkcji od reprodukcji stworzyło klasę proletariuszek, którym podobnie jak mężczyznom odebrano środki utrzymania, inaczej jednak niż oni kobiety zostały niemal pozbawione dostępu do płac w tym coraz bardziej zmonetaryzowanym społeczeństwie. Zmuszone więc były do życia jako robotnice w warunkach ciągłej biedy, zależności ekonomicznej i niestabilności.

Jak zobaczymy, dewaluacja i feminizacja pracy reprodukcyjnej uderzały także w tych mężczyzn, którzy byli robotnikami, ponieważ spadek wartości pracy reprodukcyjnej nieuchronnie obniżył także wartość jej wytworu: siły roboczej. Nie ulega jednak wątpliwości, że w okresie przejścia od feudalizmu do kapitalizmu kobiety doświadczyły niebywałego procesu społecznej degradacji, który stał się kamieniem węgielnym akumulacji kapitału.

Wziąwszy to pod uwagę, nie można przyjąć, że oddzielenie robotnika od ziemi i nastanie gospodarki pieniężnej było osiągnięciem celów walk toczonych przez średniowiecznych chłopów pańszczyźnianych, chcących wyzwolić się z więzów poddaństwa. To nie robotnicy, kobiety i mężczyźni, zostali wyzwoleni w wyniku prywatyzacji ziemi. Wyzwolony został kapitał, wszak ziemia teraz stała się „wolna” raczej jako środek akumulacji i wyzysku niż jako środek utrzymania. Wyzwoleni zostali posiadacze ziemscy, którzy mogli wówczas przerzucić na robotników większość kosztów ich reprodukcji, dając im dostęp do niektórych środków utrzymania jedynie wtedy, gdy ci byli bezpośrednio zatrudnieni. Kiedy praca nie była dostępna lub nie przynosiła wystarczających zysków (jak w okresach kryzysu handlowego i rolnego), robotnicy mogli zostać zwolnieni i narażeni na głód.

Oddzielenie robotników od ich środków utrzymania i ich nowa zależność od stosunków pieniężnych oznaczały również, że płaca realna może



Niemiecka rycina z początku XVII wieku potępiająca anabaptystów za ich wiarę we wspólnotowe dzielenie się dobrami

Zgodnie ze sprawozdaniem Salvatorego Bono (włoskiego historyka, któremu zawdzięczamy najbardziej obszerne badania niewolnictwa we Włoszech) w XVI i XVII wieku na obszarze śródziemnomorskim żyła duża grupa niewolników. Wzrost ich liczby nastąpił po bitwie pod Lepanto (1571), która wiązała się z nasileniem wojen z krajami muzułmańskimi. Bono szacuje, że w Neapolu żyło ponad 10 tysięcy niewolników, a na obszarze całego Królestwa Neapolu – 25 tysięcy (1 procent populacji), podobne liczby dotyczą innych włoskich miast oraz południowej Francji. We Włoszech system publicznego niewolnictwa rozwinął się wskutek polityki miast zaciągających tysiące porwanych cudzoziemców (przodków dzisiejszych nielegalnych migrantów zarobkowych) do robót publicznych lub oddających ich pod kuratelę obywateli, którzy wykorzystywali niewolników do pracy na roli. Wielu z nich przeznaczano do wiosłowania, w tym przypadkiem istotnym źródłem zatrudnienia była flota Watykanu[19].

Niewolnictwo jest „taką formą [wyzysku], do której zawsze dąży pan”[20]. Europa nie była wyjątkiem. Należy to podkreślić, aby podważyć założenie o wyjątkowym związku zachodzącym między niewolnictwem i Afryką[21]. W Europie niewolnictwo pozostało zjawiskiem ograniczonym, ponieważ nie zaistniały materialne warunki umożliwiające jego występowanie. Zapotrzebowanie pracodawców musiało być całkiem duże, skoro w Anglii zakazano go dopiero w XVIII wieku. Także próba powrotu do poddaństwa skończyła się fiaskiem (poza Wschodem, na którym niedostatek ludności dawał przewagę posiadaczom ziemskim)[22]. Na Zachodzie przywrócenie poddaństwa powstrzymał chłopski opór, którego punktem kulminacyjnym była wojna chłopska w Niemczech. Ta „rewolucja człowieka z gminu” – ogromny wysiłek organizacyjny rozciągający się na trzy kraje (Niemcy, Austrię, Szwajcarię) i przymierze wszelkiego rodzaju robotników (rolników, górników, rzemieślników, włącznie z najznamienszymi niemieckimi i austriackimi artystami)[23] – była przełomem w historii Europy. Niczym rewolucja bolszewicka w Rosji w 1917 roku na wskroś wstrząsnęła tymi, którzy dzierżyli władzę, i nieodłącznie spoiła się w ich świadomości z przejęciem Münsteru przez anabaptystów, co tylko potwierdziło ich lęki związane z istnieniem międzynarodowego spisku mającego na celu odebranie im władzy[24]. Po jej klęsce, która nastąpiła w tym samym roku co podbój Peru i została podsumowana przez Albrechta Dürera *Kolumną upamiętniającą wojnę chłopską*[25], zemsta była bezlitosna. „Od Turynii po Alzację ziemia była naszpikowana tysiącami zwłok na polach, w lasach, w fosach tysiąca



Rycina Hansa Sebald Behama (około 1530) ukazuje kolumnę kobiet, które zwykle podążały za armiami, nawet na pole bitwy. Kobiety, także żony i prostytutki, dbały o reprodukcję żołnierzy. Jedna z nich ma założony kaganiec.

były do niej coraz bardziej przywiązywane. Jak zobaczymy, ten proces, który towarzyszył przejściu od gospodarki naturalnej do pieniężnej, w przypadku wszystkich faz rozwoju kapitalizmu może wiązać się z kilkoma czynnikami. Nie ulega jednak wątpliwości, że komercjalizacja życia gospodarczego dawała mu materialne podstawy.

Z chwilą gdy upadła panująca w Europie przedkapitalistycznej gospodarka naturalna, skończyła się również jedność produkcji i reprodukcji (właściwa wszystkim społeczeństwom opartym na produkcji na własny użytek), gdyż obie stały się nośnikami innych stosunków społecznych i zostały zróżnicowane pod względem płci. W nowym systemie pieniężnym jedynie produkcja rynkowa była zdefiniowana jako działalność wytwarzająca wartość, podczas gdy reprodukcję robotnika zaczęto traktować jako bezwartościową z perspektywy ekonomicznej, a nawet przestano uważać ją za pracę. Praca reprodukcyjna wciąż była opłacana, lecz za najniższe stawki, kiedy świadczone ją dla klasy panów lub poza domem. Gospodarcze znaczenie reprodukcji siły roboczej w domu, a także jej funkcja w przypadku akumulacji kapitału stały się niewidoczne, mistyfikowane jako naturalne powołanie i naznaczone jako „praca kobiet”. W dodatku kobiety były wykluczane z wielu płatnych zawodów, a kiedy wykonywały pracę za płacę roboczą, to w porównaniu ze średnią wypłatą mężczyzn zarabiałały nędzne grosze.

rozebranych, spalonych zamków”, „zabici, torturowani, nabijani na pale, zamęczeni na śmierć”[26]. Wskazówek zegara nie można było jednak cofnąć. W różnych częściach Niemiec i na innych terenach znajdujących się w sercu wojny prawo zwyczajowe, a nawet formy lokalnego samorządu zostały zachowane[27].



Chłop rozwijający sztandar „Wolności”

Moor (Yorkshire), stanowiącym, jak twierdziły, część wiejskich obszarów wspólnych. W 1608 roku czterdzieści kobiet „obaliło parkany i żywopłoty” ogrodzeń w Waddingham (Lincolnshire), a w 1609 roku w majątku Dunchurch (Warwickshire) „piętnaście kobiet, w tym zamężne, wdowy, stare panny, niezamężne córki i służące, zebrało się nocą po to, aby wykarczować krzewy i zasypać rowy”[60]. Ponownie w Yorku w maju 1624 roku kobiety zniszczyły ogrodzenie i zostały za to wtrącone do więzienia, a zgodnie z tym, co twierdziły, „po swoim wyczynie raczyły się tytoniem i piwem”[61]. Tłum, który w 1641 roku wdarł się na ogrodzone mokradło w Buckden, także składał się głównie z kobiet wspieranych przez chłopów[62]. To tylko kilka przykładów wystąpień, podczas których kobiety z widłami i kosami odpierały grodzenie ziem lub osuszanie mokradeł, gdy mogło to zagrozić ich utrzymaniu.

Tak wyraźną obecność kobiet przypisano ówczesnemu przekonaniu, że nie obowiązują ich reguły prawa i są pod kuratelą swoich mężów. Nawet mężczyźni, jak wskazują przekazy, wyrwali ogrodzenia, odziani w kobiece stroje. Nie należy jednak uważać tego za jedyne wyjaśnienie. Rząd wkrótce zniósł ten przywilej, aresztował i umieszczał w więzieniach kobiety zaangażowane w bunt przeciwko grodzeniom[63]. Co więcej, nie powinniśmy zakładać, że kobiety stawiające opór wywłaszczeniu ziemi nie ponosiły żadnego ryzyka. Wręcz przeciwnie.

Po zastąpieniu odrobku daninami pieniężnymi, po utracie ziemi i rozpadzie wspólnoty wiejskiej kobiety należały do najbardziej poszkodowanych. Częściowo wynikało to z tego, że znacznie trudniej przychodziło im przyjęcie roli włóczęgów lub migrantek zarobkowych, gdyż nomadyczny tryb życia narażał je na męską przemoc, którą wzmogło nasilenie mizoginii. Do ich mniejszej mobilności przyczyniały się także cięża i opieka nad dziećmi. Fakt ten był pomijany przez badaczy, którzy unikanie podległości (poprzez migrację lub inne formy nomadyzmu) uznają za paradygmatyczne formy walki. Kobiety nie mogły zostać żołnierzami na żołdzie, choć niektóre z nich dołączały do armii jako kucharki, pomywaczki, prostytutki lub żony[64]. Przy tym do XVII wieku również ta możliwość zanikła, ponieważ z biegiem czasu armie poddano dyscyplinie, a kobiecie tłumy, które niegdyś im towarzyszyły, wypędzono z pól bitewnych[65].

Również grodzenia odcisnęły na kobietach mocniejsze piętno, ponieważ wraz z prywatyzacją ziemi i opanowaniem życia gospodarczego przez stosunki pieniężne znalazły się one w znacznie trudniejszej sytuacji materialnej niż mężczyźni. Praca reprodukcyjna traciła na wartości, a kobiety

W tym świetle zrozumiałe staje się, dlaczego równocześnie z grodzeniami (pojęcie użyte w szerszym znaczeniu, włączającym wszelkie formy prywatyzacji ziemi) wzrosła liczba „włóczęgów” i „bezpańskich ludzi”, którzy woleli żyć w drodze i ryzykować zniewolenie bądź śmierć, jak stanowiło przyjęte przeciwko nim krwawe ustawodawstwo, aniżeli podjąć się pracy za płacę[54]. To również tłumaczy zaciętą walkę podjętą przez chłopstwo w celu uchronienia się przed wywłaszczeniem z własnej ziemi, niezależnie od tego, jak licha ona była.

W Anglii walki przeciwko grodzeniom rozgorzały pod koniec XV i trwały przez XVI i XVII wiek, kiedy niszczenie grodzących ziemie żywopłotów stało się „najpowszechniejszym rodzajem społecznego protestu” i symbolem konfliktu klasowego[55]. Zamieszki przeciwko grodzeniom nagminnie obracały się w masowe powstania. Oślawione powstanie Ketta, od jego przywódcy Roberta Ketta, wybuchło w Norfolku w 1549 roku. Nie było ono błahą sprawą. W szczytowym momencie w szeregach rebeliantów znalazło się 16 tysięcy ludzi, którzy mieli artylerię, pokonali dwunastotysięczną armię rządu, a nawet zdobyli Norwich, ówczesnie drugie pod względem wielkości miasto w Anglii[56]. Powstańcy zarysowali również swój program, którego realizacja zahamowałaby rozwój kapitalizmu agrarnego i usunęła wszelkie pozostałości feudalnej władzy w państwie. Składał się on z dwudziestu dziewięciu żądań, które Kett, rolnik i garbarz, przedstawił lordowi protektorowi. Pierwsze z nich brzmiało: „Odtąd żaden człowiek nie będzie mógł więcej grodzić”. Inne ustępy wyrażały żądanie ograniczenia czynszów do wysokości, która przeważała sześćdziesiąt pięć lat wcześniej, tak aby „wszyscy chłopci posiadający wolną własność i dożywotni dzierżawcy mogli korzystać ze wszystkich dóbr wspólnych” i żeby „wszystkim poddanym można nadać wolność, skoro Bóg, oddając swoją krew, uczynił wszystkich wolnymi”[57]. Owe postulaty wcielano w życie. W całym Norfolku niszczone grodzące żywopłoty, a buntownicy zatrzymali się dopiero wtedy, kiedy zaatakowała ich armia rządu. W masakrze poległo ich 3,5 tysiąca, a setki zostało rannych. Robert Kett i jego brat William zostali powieszeni poza murami Norwich[58].

Mimo tej klęski w okresie jakobickim walki przeciwko grodzeniom były kontynuowane, a rola kobiet w nich wzrosła wyraźnie[59]. Podczas panowania Jakuba I około 10 procent buntowników sprzeciwiających się grodzeniom stanowiły kobiety. Wręcz zdominowały one niektóre rebelie. Przykładowo w 1607 roku trzydzieści siedem kobiet prowadzonych przez „Kapitan Dorothy” przypuściło atak na górników pracujących w Thorpe

Podobne sytuacje stanowiły jednak wyjątek. Tam, gdzie opór robotników wobec ponownego poddaństwa był niemożliwy do złamania, odpowiedź stanowiło wywłaszczenie chłopstwa z jego ziemi i wdrożenie przymusowej pracy najemnej. Robotnicy, którzy usiłowali się niezależnie nająć lub opuścić przełożonych, podlegali karze łącznie z uwięzieniem, a w przypadku recydywy groziła im nawet śmierć. Rynek „wolnej” pracy najemnej nie rozwinął się w Europie aż do XVIII wieku, a nawet wtedy kontraktowa praca najemna była wynikiem intensywnej walki i dotyczyła ograniczonej liczby robotników (w większości dorosłych mężczyzn). Niemniej brak możliwości przywrócenia poddaństwa i niewolnictwa oznaczał, że kryzys pracy, charakterystyczny dla późnego średniowiecza i trwający przez cały XVII wiek, uległ w Europie zaostreniu. Jego przyczyną było dążenie do maksymalizacji wyzysku pracy, a to zagrażało reprodukcji siły roboczej. Owa sprzeczność, która wciąż powraca w rozwoju kapitalistycznym[28], uwidaczniała się w najjaskrawszy sposób w amerykańskich koloniach, gdzie w kolejnych dekadach po podboju Ameryki praca, choroby i kary cielesne doprowadziły do wyniszczenia dwóch trzecich rdzennej ludności[29]. Sprzeczność ta stanowiła również o istocie handlu niewolnikami i wyzysku pracy niewolniczej. Miliony ludzi pochodzących z Afryki zmarły w wyniku fatalnych warunków podczas transportu przez Atlantyk (zwanego *Middle Passage*) i na plantacjach. Nigdy, poza okresem panowania reżimu nazistowskiego, wyzysk siły roboczej w Europie nie osiągnął tak ludobójczej skali. Mimo to również wówczas (w XVI i XVII wieku) prywatyzacja ziemi i utowarowienie stosunków społecznych (reakcja szlachty i kupców na odczuwany kryzys ekonomiczny) przynoszące powszechną biedę i wzrost śmiertelności wywołały zaciekle opór, który groził rozbiciem powstającej gospodarki kapitalistycznej. Tak, jak mierniam, wyglądał historyczny kontekst, w którym należy usytuować dzieje kobiet i reprodukcji w okresie przejścia od feudalizmu do kapitalizmu. Zmiana społecznej pozycji kobiet (zachodząca w miarę wyłaniania się kapitalizmu, zwłaszcza jeśli chodzi o proletariat w Europie i w Ameryce) była przede wszystkim podyktowana poszukiwaniem nowych źródeł pracy oraz nowych form dyscypliny i podziału siły roboczej.

Prześledzę najważniejsze zjawiska, które doprowadziły do wyłonienia się kapitalizmu w Europie (prywatyzację ziemi i rewolucję cen), aby uzasadnić, że żadne z nich nie było wystarczające do wytworzenia samopodtrzymującego się procesu proletaryzacji. Następnie, przyjmując szeroką perspektywę, przebadam politykę klasy kapitalistycznej służącą dyscypli-

nowaniu, reprodukcji i rozszerzeniu europejskiego proletariatu, poczynawszy od ataku na kobiety, który doprowadził do stworzenia nowego patriarchalnego porządku, określanego przeze mnie jako patriarchat płacy. Na koniec przyjrę się wytwarzaniu rasowych i płciowych hierarchii w koloniach i zastanowię się nad tym, w jakim stopniu mogły one ukształtować warunki starcia albo solidarności między rdzennymi Afrykanami a europejskimi kobietami oraz między kobietami a mężczyznami.

Spółeczna jedność uległa załamaniu[50], rodziny się rozpadały, a młodzi opuścili wieś, aby zasilić szeregi włóczęgów lub wędrownych robotników, co wkrótce stało się jednym z głównych problemów społecznych tamtej epoki. Równocześnie wzrosła liczba starszych ludzi pozostawionych samym sobie. Nad wyraz pokrzywdzone były kobiety w podeszłym wieku, które pozbawione wsparcia swoich dzieci, trafiały do ewidencji ubogich albo utrzymywały się przy życiu z pożyczek, drobnych kradzieży lub przez zaleganie z opłatami. Tym samym chłopstwo uległo polaryzacji nie tylko przez pogłębienie różnic ekonomicznych, lecz także w wyniku wzajemnej nienawiści i uprzedzeń. Możemy się o tym przekonać, analizując dokumenty źródłowe dotyczące polowań na czarownice, które ukazują, że tłem wielu oskarżeń były spory związane z prośbami o pomoc, naruszeniem własności przez zwierzęta lub niezapłaconymi czynszami[51].

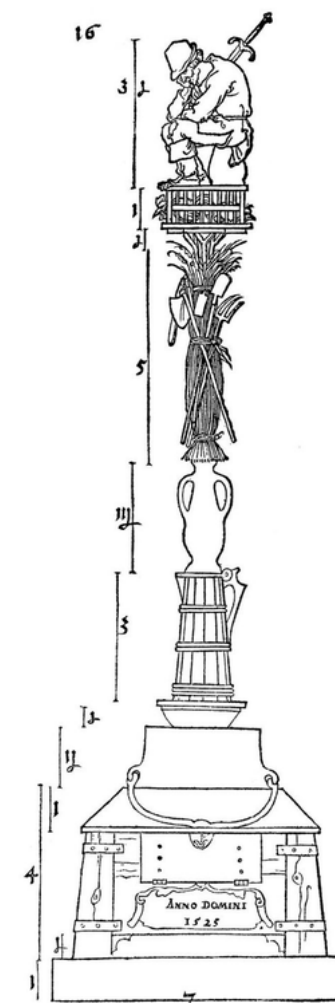
Grodzenia pogorszyły również sytuację ekonomiczną rzemieślników. Podobnie jak dziś międzynarodowe korporacje zdobywają przewagę nad rolnikami wywłaszczonymi z ziemi przez Bank Światowy, byle tylko stworzyć „specjalne strefy ekonomiczne” (w których wytwarza się towary po najniższych kosztach), tak w XVI i XVII wieku kapitalistyczni kupcy korzystali z taniej siły roboczej, która stała się dostępna w regionach wiejskich, aby złamać siłę miejskich gildii i zniszczyć niezależność rzemieślników. Dotyczyło to zwłaszcza branży włókienniczej, która przekształcała się w wiejskie chałupnictwo oparte na systemie nakładczym, pierwowzór obecnej szarej strefy, również zbudowanej na pracy kobiet i dzieci[52]. Jednak nie tylko praca włóknarzy i włókniarek została zdeprecjonowana. Wszyscy robotnicy, gdy tylko stracili dostęp do ziemi, pogrążyli się w nieznanym ludziom średniowiecza typie podporządkowania, w którego ramach brak zabezpieczenia w postaci ziemi umożliwiał pracodawcom cięcie płac i wydłużanie dnia roboczego. Na obszarach, gdzie panował protestantyzm, pretekstem była reforma religijna. Ze względu na likwidację świąt przez protestantów liczba dni pracy w roku się podwoiła.

Nic dziwnego, że wywłaszczeniu z ziemi towarzyszyła zmiana podejścia robotników do płacy. Podczas gdy w średniowieczu można było ją postrzegać jako narzędzie wolności (w przeciwieństwie do przymusu odrobku), to wraz z odcięciem dostępu do ziemi zaczęła być postrzegana jako narzędzie zniewolenia[53].

Robotnicy przejawiali taką niechęć do pracy najemnej, że Gerrard Winstanley, przywódca diggerów, oznajmił, że jeśli ktoś wykonuje pracę za płacę roboczą, to nie ma różnicy, czy żyje pod rządami wroga czy brata.

Ta sieć stosunków współpracy, której R.H. Tawney nadał miano „komunizmu pierwotnego” feudalnej wsi, ulegała rozkładowi w miarę znośnienia systemu pól otwartych i grodzenia terenów wspólnych[48]. Wraz z prywatyzacją ziemi i zastąpieniem kolektywnych umów o pracę umowami indywidualnymi nie tylko zamarła wspólnotowa praca na roli, lecz także pogłębiły się różnice ekonomiczne wśród wiejskiej ludności, wzrosła liczba osób pomieszkujących na dziko i niemających nic poza posłaniem i krową, zmuszonych „na kolanach, z czapką w rękę” błagać o pracę[49].

Ta sieć stosunków współpracy, której R.H. Tawney nadał miano „komunizmu pierwotnego” feudalnej wsi, ulegała rozkładowi w miarę znośnienia systemu pól otwartych i grodzenia terenów wspólnych[48]. Wraz z prywatyzacją ziemi i zastąpieniem kolektywnych umów o pracę umowami indywidualnymi nie tylko zamarła wspólnotowa praca na roli, lecz także pogłębiły się różnice ekonomiczne wśród wiejskiej ludności, wzrosła liczba osób pomieszkujących na dziko i niemających nic poza posłaniem i krową, zmuszonych „na kolanach, z czapką w rękę” błagać o pracę[49].



Grafika przedstawiająca chłopa na tronie zbudowanym z chłopskich przedmiotów codziennego użytku jest niezmiernie dwuznaczna. Może sugerować, że chłopi zostali zdradzeni lub sami winni być traktowani jak zdrajcy. W związku z tym bywała ona interpretowana jako satyra na chłopski bunt bądź hołd złożony ich moralnej sile. Wiadomo, że Dürer wyrażał głębokie zaniepokojenie wydarzeniami z 1525 roku i jako zdeklarowany luteranin był zmuszony za Lutrem potępić rewoltę.

Prywatyzacja ziemi w Europie, wytwarzanie niedoboru i oddzielenie produkcji od reprodukcji

Wpędzenie klasy robotniczej w biedę w początkowej fazie kapitalizmu nastąpiło równocześnie z wojną i prywatyzacją ziemi. Zjawisko to miało charakter międzynarodowy. Do połowy XVI wieku europejscy kupcy wywłaszczyli większość ziem na Wyspach Kanaryjskich i założyli tam plantacje trzciny cukrowej. Najrozleglejszy proces prywatyzacji ziemi i grodzień był przeprowadzany w Amerykach, gdzie do końca XVIII wieku jedna trzecia wspólnych ziem rdzennych mieszkańców została przywłaszczona przez Hiszpanów na zasadach systemu *encomienda*. Utrata ziemi była również jedną z konsekwencji najazdów na niewolników w Afryce, co w przypadku wielu społeczności spowodowało utratę najlepszej części ich młodzieży.

W Europie prywatyzacja ziemi rozpoczęła się pod koniec XV wieku, równocześnie z ekspansją kolonialną. Przybierała różne formy: eksmisji dzierżawców, podnoszenia czynszów i państwowego opodatkowania, co utorowało drogę zadłużaniu i sprzedaży ziemi. Te wszystkie formy definiują jako *wywłaszczenie z ziemi*, ponieważ nawet jeśli nie wiązały się z użyciem przemocy, to utrata ziemi następowała wbrew woli jednostek i wspólnoty, podważała również ich zdolność utrzymania się. Wspomnieć należy o dwóch formach wywłaszczenia z ziemi: wojnie, której oblicze w tym okresie uległo zmianie i zaczęła być traktowana jako środek przekształcenia porządku terytorialnego i ekonomicznego, oraz reformie religijnej.

„Przed 1494 rokiem działania zbrojne w Europie składały się głównie z pomniejszych wojen charakteryzujących się krótkimi i nieregularnymi kampaniami”[30]. Te w przeważającej mierze toczyły się latem, aby chłopci, którzy stanowili większość armii, mieli czas na obsianie swoich pól uprawnych. Wojska ścierały się przez długi czas bez większych walk. Od XVI wieku wojny wybuchały jednak częściej i zaczęto stosować działania nowego rodzaju, co po części wynikało z innowacji technologicznych, lecz w głównej mierze z tego, że państwa europejskie zwróciły się wówczas w stronę podboju terytorialnego jako rozwiązania trudności gospodarczych przy wsparciu zamożnych finansistów. Kampanie wojenne znacznie się wydłużyły. Nastąpił dziewięciokrotny wzrost liczebności armii, które przy-



Wiejska zabawa. Wszystkie festyny, zabawy i zebrania wspólnoty chłopskiej odbywały się na obszarach wspólnych. Szesnastowieczna rycina Daniela Hopfera

czący zalet i wad prywatyzacji ziemi, który trwa do dzisiaj, ożywiony atakiem Banku Światowego na ostatnie dobra wspólne na Ziemi.

Skrótowa argumentacja wszelkiej politycznej maści „modernizatorów” głosiła, że grodzienia zwiększają efektywność rolną, a destabilizacja, do której doprowadziły, została zrekompensowana znaczącym wzrostem wydajności rolnictwa. Twierdzono (ubiegając „tragedię wspólnego pastwiska” Garretta Hardina)[41], że ziemia jest wyjałowiona i jeśli pozostanie w rękach ubogich, to przestanie rodzić, podczas gdy przejęcie przez bogatych da jej odpocząć. Skojarzona z innowacją w rolnictwie, niniejsza logika zakłada, że grodzienia zwiększyły wydajność ziemi, prowadząc do wzrostu zaopatrzenia w żywność. Z tego punktu widzenia odrzuca się wszelką pochwałę wspólnotowej dzierżawy gruntów jako „nostalgię za przeszłością”, zakładając, że komunalizm rolny charakteryzuje się zacofaniem i niską wydajnością, i oskarżając tych, którzy stają w jego obronie, o zbytne przywiązanie do tradycji[42].

Tego pokroju argumentacja jest jednak niemożliwa do utrzymania. Chociaż na rynek trafiła większa ilość pożywienia i więcej przeznaczono na eksport, to prywatyzacja ziemi, podobnie jak komercjalizacja rolnictwa, nie zwiększyła dostaw żywności dla człowieka z gminu. Robotnikom, na przykład, przyniosła dwa wieki głodu przypominającego ten, który obecnie dotyka nawet najpłodniejsze regiony Afryki, Azji i Ameryki Łacińskiej. Współczesne niedożywienie stanowi pokłosie rozkładu wspólnotowej dzierżawy ziemi i polityki „eksportuj albo gin” narzuconej przez programy dostosowania strukturalnego Banku Światowego. Wprowadzenie nowych metod produkcji rolnej w Anglii również nie zrekompensowało tej straty. Wręcz przeciwnie, rozwój kapitalizmu agrarnego szedł ramię w ramię ze zubożeniem populacji wiejskiej[43]. Nędza spowodowana prywatyzacją ziemi jest faktem, skoro zaledwie sto lat po wyłonieniu się kapitalizmu agrarnego sześćdziesiąt europejskich miast ustanowiło jakąś formę zabezpieczeń socjalnych lub się ku temu skłaniało, a wólcęgostwo stało się problemem międzynarodowym[44]. Wzrost populacji może mieć w tym swój udział, lecz jego znaczenie było dotychczas przeceniane i powinno zostać czasowo zawężone. Do końca XVI wieku niemal w całej Europie liczebność populacji spadała, a przynajmniej nie wzrastała, lecz robotnicy nie czerpali żadnych korzyści z zachodzących wówczas zmian.

brały stały i zaciężny charakter[31]. Zaciągniętych najemników i lokalnej ludności nie łączyły żadne wspólne więzy, a celem działań wojennych stała się eliminacja wroga, więc pozostawały po nich wyludnione osady, pola usłane zwłokami, głód i epidemie, jak w *Czterech jeźdźcach Apokalipsy* (1498) Albrechta Dürera[32]. To zjawisko, którego traumatyczny wpływ na ludność odzwierciedlają liczne przedstawienia artystyczne, zmieniło agrarny krajobraz Europy.



Jacques Callot, *Okropności wojny* (1633), rycina. Mężczyźni powieszeni przez dowództwo armii to żołnierze, którzy obrali drogę bandytyzmu.

Znaczną część włóczęgów i żebraków okupujących drogi siedemnastowiecznej Europy stanowili odprawieni żołnierze.

Zdecydowana większość tytułów prawnych do ziemi również została unieważniona, gdy grunty kościelne skonfiskowano w toku reformacji, która zaczęła się masową grabieżą ziemi przez klasę wyższą. We Francji powszechny apetyt na grunty kościelne początkowo zjednoczył w ruchu protestanckim klasy niższe i wyższe. Kiedy jednak, począwszy od 1563 roku, ziemie te były licytowane, rzemieślnicy i robotnicy dniówkowi doświadczyli zawodu, gdyż wcześniej „z zapalem wyrosłym z goryczy i nadziei” żądali wywłaszczenia Kościoła i zmobilizowali się dzięki obietnicy, że także uzyskają swój przydział[33]. Oszukani zostali również chłopci, którzy przeszli na protestantyzm, aby uwolnić się od dziesięciny. Kiedy upominali się o swoje prawa, twierdząc, że „Bóg obiecał ziemię, wolność i uwłaszczenie”, zostali brutalnie zaatakowani za podburzanie do buntu[34]. Podobnie w Anglii znaczna część ziemi zmieniła właścicieli wskutek reformy religijnej. W.G. Hoskin opisał ten proces jako „największy transfer ziemi w dziejach Anglii od czasu najazdu Normanów” lub zwięźle jako „wielką grabież”[35]. Tu prywatyzacja ziemi zaszła jednak w większości za sprawą grodzień, zjawiska, które było tak mocno związane z wywłaszczeniem robotników z ich gruntów wspólnych, że dzisiejsi działacze występujący przeciwko kapitalizmowi przywołują je przy okazji charakteryzowania wszelkich ataków na prawa socjalne[36].

W XVI wieku „grodzenie” było terminem technicznym wskazującym określone działania stosowane przez angielskich arystokratów i bogatych rolników w celu wyeliminowania wspólnej własności ziem i rozszerzenia własnych dzierżaw[37]. W większości wiązało się to ze zniesieniem systemu pól otwartych, a więc zasady, dzięki której chłopci pańszczyźniani posiadali nieprzylegające do siebie pasy ziemi i nieotoczone pole. Zjawisko to obejmowało również ogrodzenie dóbr wspólnych i zburzenie chat biednych chłopów, którzy choć nie posiadali ziemi, byli w stanie przetrwać dzięki przysługującym im prawom zwyczajowym[38]. Rozległe tereny były grodzone także po to, by tworzyć jelenie parki, a rozplanowanie pastwisk wiązało się ze zrównywaniem z ziemią całych wsi.

Grodzenia były jednak kontynuowane aż do XVIII wieku[39], a jeszcze przed reformacją zniszczono w ten sposób ponad 2 tysiące wiejskich wspólnot[40]. Wiejskie osady tępiono tak bezlitośnie, że w 1518 i ponownie w 1548 roku Korona zarządziła przeprowadzenie dochodzenia. Pomimo kilku posiedzeń komisji królewskich niewiele uczyniono, aby zatrzymać bieg wydarzeń. W rezultacie rozgorzały zażarta i mająca apogeum w licznych powstaniach walka oraz towarzyszący jej długotrwały spór doty-

takiego ujęcia, które uczyni jego działania zrozumiałymi i podległymi kontroli.

Stąd bierze się poczucie dumy (a nie ubolewanie), z jakim Kartezjusz stwierdza, że „ta maszyna” (jak uporczywie nazywa ciało w *Traktacie o człowieku*) jest tylko automatem, nad którego śmiercią nie powinno się płakać dłużej niż nad zepsutym narzędziem[32].

Bez wątpienia ani Hobbes, ani Kartezjusz nie poświęcili zbyt wiele uwagi kwestiom ekonomicznym i doszukiwanie się w ich filozofii powszednich trosk angielskich lub holenderskich kupców byłoby niedorzecznością. Nie możemy jednak pominąć znaczenia ich rozważań dotyczących ludzkiej natury dla wyłaniającej się kapitalistycznej nauki poświęconej pracy. Ukazanie ciała jako materii mechanicznej, pozbawionej wszelkiej wrodzonej teleologii („tajemnych mocy”[33] przypisywanych mu zarówno przez magię naturalną, jak i ówczesne przesady ludowe), służyło wyjaśnieniu możliwości podporządkowania go procesowi pracy, który w coraz większym stopniu polegał na jednolitych i przewidywalnych zachowaniach.

Wraz z rozłożeniem na poszczególne elementy samo ciało zostało wprowadzone do narzędzia i wystawione na ciągłą manipulację jego mocami i możliwościami. Podejmowano badania nad słabościami i ograniczeniami wyobraźni, siłą nawyku, funkcjami strachu, tym, jak można uniknąć pewnych namiętności lub je zneutralizować albo wykorzystać w bardziej racjonalny sposób. W tym sensie filozofia mechanistyczna przyczyniła się do zwiększenia kontroli klasy rządzącej nad światem naturalnym, a kontrola nad naturą ludzką była pierwszym i nieuniknionym krokiem w tym kierunku. Tak jak *naturę*, zredukowaną do „Wielkiej Maszyny”, wystawiono na podbój i, jak twierdził Bacon, można było „zagłębić się w jej wszystkie sekrety”, podobnie *ciało*, pozbawione swoich magicznych mocy, zostało „ujarzmione, wprowadzone w relacje władzy” i od tej pory „[mogło być] zamierzone, zorganizowane, technicznie przemysłane, [to podporządkowanie] może być subtelne, nie odwoływać się do broni ani terroru, a jednak mieć charakter fizyczny”[34].

U Kartezjusza ciało i natura są ze sobą utożsamione, ponieważ zbudowane są z tych samych elementów, a ich działaniami rządzą te same prawa fizyki wprowadzone w ruch wolą Boga. Kartezjańskie ciało jest więc nie tylko odarte z wszelkiej magicznej mocy. We wprowadzonym przez Kartezjusza wielkim ontologicznym podziale na istotę człowieczeństwa i jego przygodne uwarunkowania ciało jest oddzielone od osoby, dosłownie odczłowieczone. „Nie jestem tym układem członków, który się cia-

nie należy nigdy obawiać się, aby było za dużo poddanych, zważywszy, że nie ma bogactw ani siły większej, jak z ludzi”[122]. Włoski ekonomista Giovanni Botero (1544–1617), uznawszy konieczność zachowania równowagi między liczbą ludności a środkami utrzymania, prezentował bardziej wyrafinowane podejście. Wciąż jednak opowiadał się za tym, że o „wielkości miasta” nie decyduje jego fizyczny rozmiar ani obręb murów, lecz wyłącznie liczba jego mieszkańców. Stwierdzenie Henryka IV, że „siła i bogactwo króla są zależne od liczby i zamożności jego obywateli”, oddaje demograficzną myśl tego wieku.

Zainteresowanie wzrostem populacji uwidacznia się również w programie reformacji. Odrzuciwszy tradycyjnie chrześcijańskie wysławianie czystości, protestanci dowartościowali małżeństwo, seksualność, a nawet kobiety z racji ich zdolności reprodukcyjnych. Jak przyznał sam Luter, kobieta jest „niezbędna do zwiększenia ludzkiej rasy [...], pomimo swoich ułomności kobiety posiadają jedną cnotę unieważniającą wszystkie inne, mają macicę i mogą rodzić”[123].

Moment kulminacyjny propagowania wzrostu populacji zbiegł się z rozkwitem merkantylnizmu, który istnienie dużych populacji określił jako warunek dobrobytu i siły narodu. Merkantylnizm był często odrzucany przez ekonomistów głównego nurtu jako prymitywny system logiczny, w którym zakłada się, że zamożność narodu jest proporcjonalna do liczby robotników i dostępnych im pieniędzy. W swoim łaknieniu siły roboczej merkantyliści stosowali brutalne środki, by zmusić ludzi do pracy, co przysporzyło im złej sławy, ponieważ większość ekonomistów pragnie trwać w iluzji, jakoby kapitalizm rozwijał raczej wolność niż przymus. To klasa merkantylistyczna wynalazła domy pracy, prześladowała włóczęgów, zsyłała kryminalistów do amerykańskich kolonii i inwestowała w handel niewolnikami, jednocześnie wysuwając twierdzenia o „użyteczności nędzy”, a bezczynność określając mianem „społecznej plagi”. Nie dostrzeżono więc, że w teorii i praktyce merkantylistów odnajdziemy najbardziej bezpośredni wyraz wymogów akumulacji pierwotnej i pierwszą kapitalistyczną politykę wprost podnoszącą problem reprodukcji siły roboczej. Polityka ta, jak widzieliśmy, miała stronę „intensywną”: wprowadzała totalitarny porządek, używając wszelkich środków do uzyskania maksimum pracy ze strony każdej jednostki, niezależnie od jej wieku i stanu, w jakim się znajdowała[124]. Miała ona jednak również aspekt „ekstensywny”, polegający na powiększaniu rozmiaru populacji, a tym samym wielkości armii i siły roboczej.

Jak zauważył Eli Heckscher, „we wszystkich państwach z chwilą, gdy pod koniec XVII wieku merkantylizm osiągnął szczyt sławy, panowała niemal fanatyczna żądza zwiększenia populacji”[125]. Wraz z nią pojawiła się także nowa koncepcja istot ludzkich, charakteryzowanych jako po prostu surowce, robotnicy i reproduktorki podporządkowane potrzebom państwa[126]. Niemniej nawet przed okresem rozkwitu teorii merkantyliźmu we Francji i w Anglii państwo wdrożyło środki mające stymulować przyrost naturalny, które łącznie z zasiłkiem socjalnym stworzyły zarodek kapitalistycznej polityki reprodukcyjnej. Przyjęto prawa, które premiowały małżeństwo i karały bezżenność, wzorując się na mającym te same cele ustawodawstwie późnego Imperium Rzymskiego. Rodzina uzyskała nowe znaczenie jako naczelną instytucję zapewniającą transmisję własności i reprodukcję siły roboczej. Równocześnie mamy do czynienia z zainicjowaniem spisów ludności i interwencją państwa w nadzór nad seksualnością, prokreacją oraz życiem rodzinnym.

Zasadniczą metodą, z której korzystało państwo, by przywrócić pożądaną wielkość populacji, było jednak wszczęcie prawdziwej wojny przeciwko kobietom, która bez wątpienia służyła złamaniu sprawowanej przez nie kontroli nad swoimi ciałami i reprodukcją. Jak zobaczymy dalej, wojna ta była w pierwszej kolejności prowadzona za pomocą polowań na czarownice, którego uczestnicy dosłownie demonizowali wszelkie formy kontroli narodzin i seksualności nienastawionej na prokreację, oskarżając kobiety o poświęcanie dzieci szatanowi. Polegała ona również na przedefiniowaniu tego, co stanowi o przestępstwie reprodukcyjnym. Począwszy od połowy XVI wieku, gdy tylko portugalskie statki powróciły z Afryki z pierwszymi ludzkimi ładunkami, wszystkie rządy Europy zaczęły stosować surowe kary za antykoncepcję, aborcję i dzieciobójstwo.

To ostatnie w średniowieczu było traktowane z pewną pobłażliwością, przynajmniej w przypadku ubogich kobiet. Teraz zostało jednak uznane za przestępstwo, za które groziła kara śmierci i za które karano bardziej surowo niż za większość przestępstw popełnianych przez mężczyzn. „W szesnastowiecznej Norymberdze kara za dzieciobójstwo polegała na podtapianiu. Po tym, jak w 1580 roku trzem kobietom skazanym za dzieciobójstwo ścięto głowy, a następnie wystawiono je na ogład publiczny i przybito do szafotu, karę zmieniono na ścięcie”[127].

Wprowadzono również nowe formy nadzoru mające zagwarantować, że ciężarne kobiety nie pozbędą się ciąży. We Francji dekret królewski z 1556 roku obowiązywał je do donoszenia o każdej ciąży i skazywał na

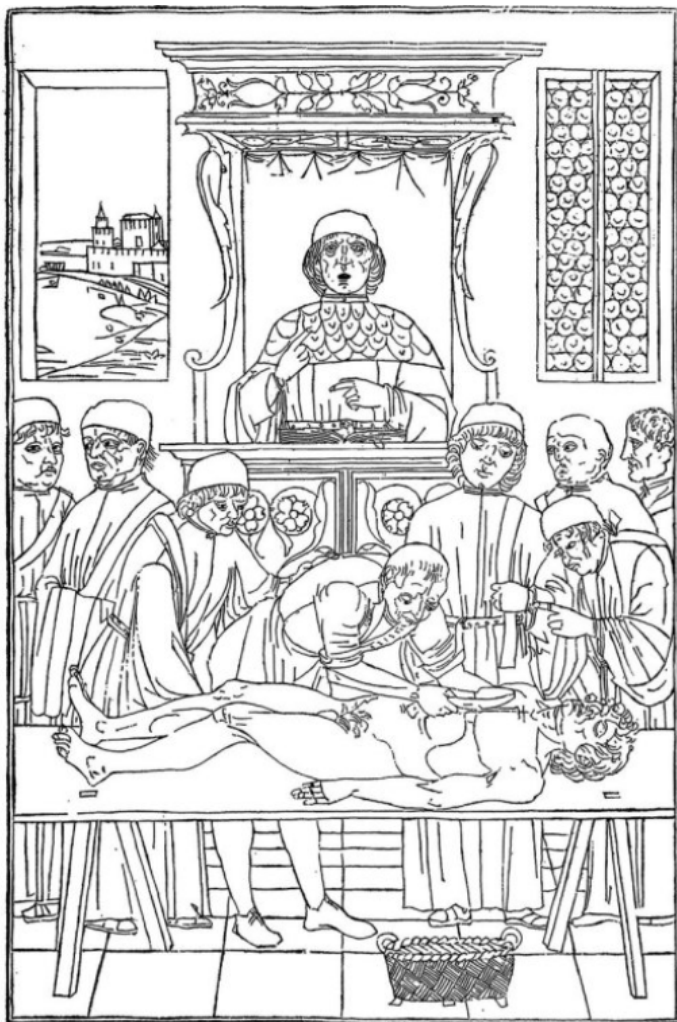
Mimo że ciało zaczęło odgrywać główną rolę na scenie filozofii i medycyny, to zaskakującym wynikiem prowadzonych nad nim badań była koncepcja, której rezultat oznaczał jego degradację. „Teatr”[24] anatomiczny wystawia na widok publiczny odczarowane, sprofanowane ciało, które tylko z zasady może być uznane za siedlisko duszy, a w rzeczywistości jest traktowane jako odrębna rzeczywistość[25]. W oczach anatoma ciało jest fabryką, co ujawnia tytuł, który Andreas Vesalius nadał swojemu epokowemu dziełu poświęconemu „pracy związanej z sekcją zwłok”: *De humani corporis fabrica* (1543). W filozofii mechanistycznej ciało opisywane jest poprzez analogię z *maszyną* i na ogół podkreśla się jego *bezwładność*. Ciało uznane jest za zwierzęcą materię, zupełnie oddzieloną od wszelkich racjonalnych cech: nie wie, nie chce i nie czuje. Jak twierdzi Kartezjusz w wydanej z 1637 roku *Rozprawie o metodzie*[26], ciało jest wyłącznie „układem członków”[27]. Jego tezy pobrzmiewają u Nicolasa Malebranche’a, który w *Dialogach o metafizyce i religii* (1688) zadaje zasadnicze pytanie: „Czy ciało myśli?”, tylko po to, by szybko odpowiedzieć:

Niewątpliwie nie, bowiem wszystkie sposoby bycia takiej rozciągłości polegają jedynie na stosunkach odległości; i oczywiście jest, że owe stosunki wcale nie są spostrzeżeniami, rozumowaniami, przyjemnościami, pragnieniami, jednym słowem – myślami[28].

Również dla Hobbesa ciało stanowi konglomerat mechanicznych ruchów, które, pozbawione autonomicznej władzy, działają za sprawą zewnętrznej przyczyny w grze między pozytywnymi i negatywnymi bodźcami, a wszystko regulowane jest jak w automacie[29].

Jeżeli chodzi o filozofię mechanistyczną, to twierdzenie Michela Foucaulta o dyscyplinie społecznej w XVII i XVIII wieku pozostaje jednak w mocy[30]. Tutaj również odnajdujemy perspektywę odmienną od tej przyjmowanej przez średniowiecznych ascetów, dla których degradacja ciała miała jedynie negatywną funkcję dowiedzenia ulotnej i iluzorycznej natury ziemskich przyjemności, a docelowo wyrzeczenia się samego ciała.

W filozofii mechanistycznej dostrzegamy nowego burżuazyjnego ducha, który kalkuluje, klasyfikuje, tworzy podziały i degraduje ciało. Wszystko po to, by zracjonalizować jego zdolności w celu wzmocnienia nie tylko jego podporządkowania, lecz także jego społecznej użyteczności[31]. Dalecy od odrzucenia ciała, teoretycy mechanistyczni dążą do



Zajęcia z anatomii na uniwersytecie w Padwie. Teatr anatomiczny
wystawił na widok publiczny odczarowane, sprofanowane ciało.
Fasciculus di medicina (Venezia 1494)

śmierć te, których niemowlęta zmarły przed chrztem w następstwie ukrytego porodu, niezależnie od tego, czy udowodniono im jakąkolwiek winę. Podobne regulacje przyjęto w Anglii i Szkocji w 1624 i 1690 roku. Z zamiarem obserwacji samotnych matek i odebrania im wszelkiej pomocy utworzono również siatkę szpiegowską. Nawet goszczenie niezamężnej kobiety w ciąży uznano za niezgodne z prawem – z obawy, że w ten sposób mogłaby ona ukryć się przed nadzorem publicznym. Z kolei osoby z nią zaprzyjaźnione były wystawione na publiczne potępienie[128].

W konsekwencji oskarżono całą rzeszę kobiet, a w szesnasto- i siedemnastowiecznej Europie więcej z nich zostało straconych za dzieciobójstwo niż za inne przestępstwa, pominąwszy czary – zarzut, który również opierał się na zabójstwach dzieci i innych naruszeniach norm reprodukcyjnych. Co znaczące, w przypadku dzieciobójstwa i czarów ustawy ograniczające prawną odpowiedzialność kobiet zostały zniesione. Po raz pierwszy wkroczyły one więc na europejskie sale sądowe, reprezentując same siebie jako pełnoletnie osoby oskarżone o uprawianie czarów i mordowanie dzieci. Również podejrzenia wysuwane w tym czasie wobec akuserek, skutkujące wejściem lekarzy do izb porodowych, wynikały bardziej ze strachu władz przed dzieciobójstwem niż z lęku przed medyczną nieudolnością akuserek.

W miarę postępującej marginalizacji akuserek rozpoczął się proces, na skutek którego kobiety utraciły kontrolę nad swoją prokreacją, a ich rolę ograniczono do pasywnego dostarczania dzieci, podczas gdy mężczyźni będących lekarzami zaczęto traktować jako prawdziwych „dawców życia” (jak w przypadku alchemicznych snów renesansowych magów). Wraz z tą zmianą górę wzięła nowa praktyka medyczna, która w sytuacji zagrożenia dawała pierwszeństwo życiu płodu, a nie matki. Było to sprzeczne ze zwyczajowym procesem narodzin, nad którym panowała kobieta, i w rzeczy samej, uważano, że aby osiągnąć ten stan, w pierwszej kolejności należy wyrzucić z izby porodowej wspólnotę kobiet zebranych wokół łóża przyszłej matki. Akuszerki zostały natomiast poddane nadzorowi lekarza lub zwerbowane do policji.

Jeżeli we Francji i w Niemczech chciały one nadal praktykować swój zawód, musiały zacząć szpiegować na rzecz państwa. Oczekiwano od nich zgłaszania wszelkich nowych narodzin, odnajdywania ojców dzieci pochodzących spoza związku małżeńskiego i kontrolowania kobiet podejrzanych o odbycie potajemnego porodu. Jeśli na kościelnych schodach znajdowano podrzutków, akuszerki miały za zadanie badać kobiety z okolicy podej-

rzewane o laktację[129]. Podobnej współpracy oczekiwano od krewnych i sąsiadów. W państwach i miastach protestanckich sąsiedzi mieli szpiegować kobiety i donosić o wszelkich istotnych szczegółach seksualnych: o tym, że kobieta przyjęła mężczyznę podczas wyjazdu męża lub że wstąpiła do domu, w którym obecny był mężczyzna, i zatrzasnęła za sobą drzwi[130]. W Niemczech kruczata na rzecz przyrostu naturalnego osiągnęła takie rozmiary, że kiedy kobiety nie wykazywały dostatecznego zaangażowania podczas porodu lub nie wyrażały zbytniego zachwytu nad swoim potomstwem, podlegały karze[131].

Konsekwencją owych zasad obowiązujących przez dwa stulecia (pod koniec XVIII wieku w Europie za dzieciobójstwo wciąż karano śmiercią) było zniewolenie kobiet w imię prokreacji. O ile w średniowieczu mogły one stosować różne formy antykoncepcji i sprawowały niepodważalną kontrolę nad procesem narodzin, o tyle od tego czasu ich łono stało się przestrzenią publiczną opanowaną przez mężczyzn i państwo, a prokreacja zaczęła w bezpośredni sposób służyć akumulacji kapitalistycznej.

W tym sensie los kobiet w Europie Zachodniej w epoce akumulacji pierwotnej był zbliżony do losu niewolnic na amerykańskich plantacjach kolonialnych, które szczególnie po zakazaniu handlu niewolnikami w 1807 roku zostały zmuszone przez swoich panów do przyjęcia roli rodziców nowych robotników. Porównanie to ma oczywiście poważne ograniczenia. Europejskie kobiety nie były otwarcie wystawione na napaści seksualne (nawet jeśli proletariuszki mogły zostać bezkarnie zgwałcone czy wręcz ponieść za to karę). Nie cierpiały też z powodu odbierania i wystawiania na licytację swoich dzieci. Ekonomiczny zysk związany z narzuconym im porodem był w tym przypadku znacznie bardziej ukryty. W tej mierze sytuacja zniewolonej kobiety najwyraźniej ukazuje logikę i prawdę na temat akumulacji kapitalistycznej. Mimo różnic w obu przypadkach kobiece ciało zostało jednak przemienione w narzędzie służące reprodukcji pracy i wzrostowi siły roboczej oraz było traktowane jako naturalna maszyna do rozmnażania działająca zgodnie z rytmem pozostającym poza kontrolą kobiet.

w 1664 roku)[21] to prawdziwy podręcznik anatomii, mimo że jest ona w nim przedstawiona zarówno w aspekcie psychologicznym, jak i fizycznym. Podstawowym zadaniem, jakie postawił sobie Kartezjusz, było ustanowienie ontologicznego podziału między czystą sferą umysłu a sferą fizyczną. Toteż każde zachowanie, odczucie, każda postawa zostały zdefiniowane, ich ograniczenia wskazane, a możliwości skrupulatnie oszacowane. Odnosi się więc wrażenie, że księga ludzkiej natury została otwarta po raz pierwszy lub, co bardziej prawdopodobne, że odkryto nowy ład, a zdobywcy szykują się do wykreślenia na nim ścieżek, spisania dóbr naturalnych, oceny jego zalet i wad.

W tym sensie Hobbes i Kartezjusz byli dziećmi swoich czasów. Troška, z jaką przyglądali się szczegółom natury cielesnej i psychologicznej, pojawia się również w purytańskich analizach *skłonności* i jednostkowych *talentów*[22], które stanowiły początki burżuazyjnej psychologii, w tym przypadku badającej wprost wszelkie cechy ludzi pod kątem ich możliwości pracy i skłonności do poddania się jej rygorowi. Kolejnym przejawem nowego zainteresowania ciałem oraz „zmianą zachowań i zwyczajów z dawniejszych czasów, dzięki czemu możliwe jest otwarcie ciała” (ujmując to słowami siedemnastowiecznego lekarza), był rozwój *anatomii* jako dyscypliny naukowej po jej długotrwałym zesłaniu do intelektualnego podziemia w czasach średniowiecza[23].

było jednak dobrze znaną prawdą w czasach, kiedy niski poziom rozwoju technologicznego czynił istoty ludzkie najważniejszym z zasobów produkcyjnych. Jak to ujął Thomas Mun (syn londyńskiego kupca i rzecznik merkantylizmu):

Wiemy, że nasze naturalne zasoby nie przynoszą nam tak dużych zysków jak przemysł. [...] Kopalnia żelaza nie przedstawia żadnej wartości, jeśli tylko porówna się ją z zatrudnieniem i przewagą, jaką daje kopanie, oczyszczanie, transportowanie, kupowanie, sprzedawanie, przekuwanie na uzbrojenie, muszkiety [...], przerabianie na kotwice, śruby, kolce, gwoździe i tym podobne do użytku statków, domów, wozów, wagonów, pługów i innych narzędzi potrzebnych do uprawy roli[19].

Nawet Szekspirowski Prospero obstaje przy tym zasadniczym fakcie ekonomicznym podczas krótkiej pogadanki na temat wartości pracy, którą skierował do Mirandy, gdy tylko ujawniła, że czuje absolutną odrazę do Kalibana:

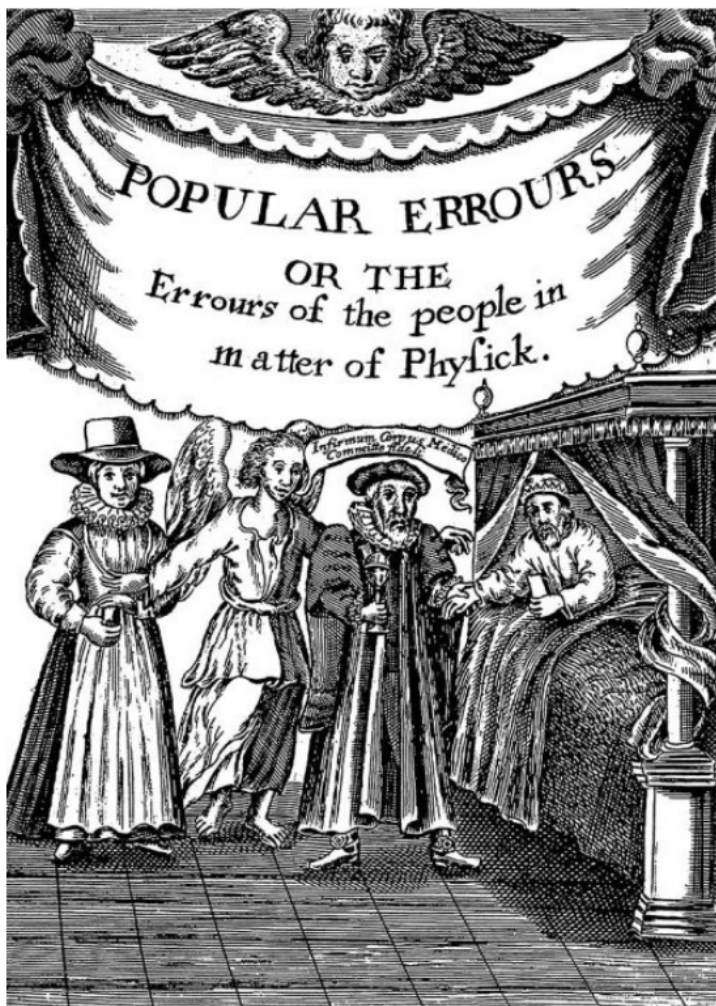
Lecz się nie możemy
Obejść bez niego. On nam drewno zbiera,
Ogień rozpala i inne potrzebne
Spełnia usługi[20].

Ciało wysunęło się zatem na pierwszy plan polityki społecznej, ponieważ uznawane było nie tylko za bestię odporną na bodziec pracy, lecz także za zasób siły roboczej, środek produkcji i podstawową maszynę roboczą. Dlatego strategię państwa związane z ciałem łączą w sobie zarówno ogrom przemocy, jak i dużą ciekawość. Badanie ruchów ciała i jego właściwości stało się z kolei kamieniem węgielnym większości ówczesnych spekulacji teoretycznych – bez względu na to, czy zmierzały do stwierdzenia nieśmiertelności duszy (jak rozważania Kartezjusza) czy do sformułowania założeń społecznego zarządzania (jak w przypadku Hobbesa).

W istocie jednym z kardynalnych problemów zajmujących nową filozofię mechanistyczną była *mechanika ciała*, której zasadnicze elementy (od cyrkulacji krwi po dynamikę mowy, od wpływu odczuć po świadome i mimowolne ruchy) zostały wydzielone, a następnie sklasyfikowane według swoich składników i możliwości. *Traktat o człowieku* Kartezjusza (wydany



Albrecht Dürer, *Narodziny Najświętszej Marii Panny* (1502–1503).
Narodziny dziecka uchodziły za jedno z ważniejszych wydarzeń w życiu kobiety, podczas którego triumfowała kobieca współpraca.



Angielski szkic ukazujący anioła, który odsuwa znachorkę od łóżka chorego mężczyzny, przedstawia maskulinizację praktyki medycznej. Nagłówek „Powszechne błędy, czyli błędy ludu w kwestiach medycznych” potępia jej nieudolność.

Przemoc klasy rządzącej nie ograniczała się jednak do represji wobec przestępców. Jej celem było również radykalne przekształcenie jednostki, zaplanowane jako wykorzenienie z proletariatu wszelkich form zachowania, które nie sprzyjały narzucaniu bardziej restrykcyjnej dyscypliny pracy. Zasięg tego ataku uwidacznia się w prawach socjalnych wprowadzanych w Anglii i Francji do połowy XVI wieku. Zabroniono gier, szczególnie hazardowych, które nie tylko były bezużyteczne, ale w dodatku osłabiały jednostkowe poczucie odpowiedzialności oraz „etykę pracy”. Tawerny zostały zamknięte, taki sam los spotkał publiczne łaźnie. Nagość, podobnie jak wiele innych „nieproduktywnych” form seksualności i kontaktów towarzyskich, zaczęła podlegać karze. Zabroniono spożywania alkoholu, przeklinania, złorzeczenia[16].

Na fali tego szeroko zakrojonego procesu inżynierii społecznej pojawiło się nowe pojęcie ciała oraz zaczęły powstawać nowe, uderzające w nie strategie. Nowość polegała na tym, że ciało uznano za źródło wszelkiego zła, a zarazem poddawano je badaniom z pasją porównywalną do tej, która ówczesnie napędzała dociekania nad ruchami ciał niebieskich.

Dlaczego ciało okazało się tak ważne w polityce państwowej i dyskursie intelektualnym? Niektórzy twierdzą, że obsesja na jego punkcie odzwierciedla lęk, jaki proletariatus wzbudzał w klasie rządzącej[17]. Był to strach żywiony przez burżuazję i arystokrację. Gdziekolwiek znajdowali się ich przedstawiciele, na ulicach czy w podróży, oblegał ich niebezpieczny tłum, który żebrał lub kradł. Strach odczuwali również zarządzający administracją państwową. Utrwalenie struktur administracyjnych było z jednej strony nieustannie zakłócanie zamieszkami i społecznym nieładem, a z drugiej – kształtowane przez te niepokoje społeczne.

To jednak nie wszystko. Nie możemy zapominać, że ów żebrzący i zbuntowany proletariatus (który zmusił bogaczy do podróżowania powozem dla uniknięcia napaści lub udawania się na spoczynek z dwoma pistoletami pod poduszką) jest tym samym podmiotem społecznym, który w coraz większym stopniu jawił się jako źródło wszelkiego bogactwa. To ten sam proletariatus, o którym merkantyliści, pierwsi ekonomiści społeczeństwa kapitalistycznego, nieustannie powtarzali (choć nie bez wątpliwości), że „im więcej, tym lepiej”, zazwyczaj ubolewając, że tak wiele ciał zostało straconych na szubienicy[18].

Wiele dekad upłynęło, zanim pojęcie wartości pracy weszło do pantheonu myśli ekonomicznej. To, że praca („przemysł”), bardziej niż ziemia czy inne „naturalne bogactwa”, stanowi pierwotne źródło akumulacji,



Kobieta trudniąca się sprzedażą szmat wraz z włóczęgą. Wywłaszczeni chłopci i włóczędzy nie zgadzali się na wykonywanie pracy za płacę.

Częściej stawali się żebrakami, włóczęgami i kryminalistami.

Louis-Léopold Boilly (1761–1845)

Analiza Marksa pomija ten aspekt akumulacji pierwotnej. Poza uwagami na temat wykorzystania kobiet w rodzinie burżuazyjnej (mającej gwarantować transmisję własności) w *Manifeście komunistycznym* Marks nigdy nie przyznał, że prokreacja mogłaby stać się obszarem wyzysku, a tym samym także obszarem oporu. Nie wyobrażał sobie, że kobiety mogłyby odmówić reprodukcji lub że taka odmowa mogłaby stać się częścią walki klas. W *Zarysie krytyki ekonomii politycznej*[132] twierdził, że kapitalistyczny rozwój zachodzi niezależnie od wielkości populacji, ponieważ z racji wzrastającej wydajności praca wyzyskiwana przez kapitał ustawicznie zmniejsza się w stosunku do „kapitału stałego” (czyli kapitału zainwestowanego w maszyny i inne aktywa produkcyjne), a to w konsekwencji wpływa na wielkość „przeludnienia”. Ta dynamika, którą Marks określa jako „prawo populacji właściwe kapitalistycznemu sposobowi produkcji”[133], mogłaby wziąć górę tylko wtedy, gdyby prokreacja była procesem czysto biologicznym lub działaniem automatycznie odpowiadającym na zmianę gospodarczą i jeśli kapitał wraz z państwem nie musiałby się obawiać „kobiet strajkujących przeciwko rodzeniu dzieci”. Taki stan rzeczy Marks w istocie zakładał. Przyznawał, że rozwojowi kapitalistycznemu towarzyszy wzrost populacji, którego przyczyny czasami omawiał. Niemniej podobnie jak Adam Smith wzrost ten postrzegał jako „naturalny efekt” rozwoju gospodarczego, a w pierwszym tomie *Kapitału* wielokrotnie zestawiał określenie wielkości „przeludnienia” z „naturalnym wzrostem” populacji. Marks nie zadał pytania o to, dlaczego prokreacja winna „wynikać z natury”, zamiast być społeczną, historycznie określoną aktywnością związaną z różnymi interesami i stosunkami władzy. Nie uzmysławiał sobie, że mężczyźni i kobiety mogą mieć odmienne interesy związane z rodzicielstwem, działalnością, którą traktował jako proces neutralny i niezróżnicowany pod względem płci.

W rzeczywistości zmiany prokreacyjne i populacyjne są tak dalekie od automatycznych i „naturalnych”, że we wszelkich fazach rozwoju kapitalistycznego państwo musiało uciekać się do regulacji, jak również do przymusu, by wpływać na wzrost lub spadek wielkości siły roboczej. W szczególności dotyczy to początkowego okresu kapitalizmu, kiedy mięśnie i kości robotników były podstawowymi środkami produkcji. Z biegiem czasu – i do dzisiaj tak jest – państwo nie szczędziło jednak wysiłków mających na celu odebranie kobietom kontroli nad reprodukcją i określeniem tego, które dzieci należy urodzić, gdzie, kiedy oraz w jakiej liczbie. Kobiety, na ogół wbrew swojej woli, były więc zmuszane do prokreacji,

doświadczwały alienacji, i to głębszej niż inni robotnicy, od swoich ciał, od swojej „pracy”, a nawet od swoich dzieci[134]. W rzeczywistości nikt nie może opisać cierpienia i rozpacz doświadczanych przez kobietę świadomą, że jej ciało zostało obrócone przeciwko niej samej, tak jak w przypadku niechcianej ciąży. Dzieje się tak szczególnie wtedy, kiedy niesłubne ciążę podlegają karze i kiedy posiadanie dziecka naraża kobietę na społeczny ostracyzm lub nawet śmierć.

Obniżenie wartości pracy kobiet

Kryminalizacja kobiecej kontroli nad prokreacją to zjawisko, którego wagi nie można przecenić, zarówno pod względem jego wpływu na kobiety, jak i konsekwencji, które ze sobą niesło dla kapitalistycznej organizacji pracy. Jest dobrze udokumentowane to, że w średniowieczu kobiety dysponowały wieloma środkami antykoncepcyjnymi, zwykle ziołowymi, które przetwarzały w mikstury i pesaria (krążki) stosowane z zamiarem przyspieszenia okresu, wywołania aborcji lub do sterylizacji. Amerykański historyk John Riddle w książce *Eve's Herbs: A History of Contraception and Abortion in the West*[135] przekazał nam ogromny wykaz najczęściej stosowanych substancji i ich spodziewanego lub zazwyczaj występującego działania[136]. Kryminalizacja antykoncepcji wywłaszczyła kobiety z tej przekazywanej z pokolenia na pokolenie wiedzy, która dawała im pewną autonomię w kwestii rodzenia dzieci. Wydaje się, że w niektórych przypadkach wiedza ta wcale nie zniknęła, ale przeniosła się do podziemia. Kiedy jednak kontrola urodzeń umożliwiła jej ponowne pojawienie się na arenie społecznej, metody antykoncepcyjne nie mogły już być stosowane przez kobiety, lecz zostały przeznaczone specjalnie na użytek męski. W tym miejscu pominię konsekwencje demograficzne wywołane tą zmianą, a po omówienie niniejszego zagadnienia odsyłam do pracy Riddle'a. Chciałabym jedynie podkreślić, że przez odebranie kobietom kontroli nad ich ciałami państwo pozbawiło je najbardziej podstawowego warunku fizycznej i psychologicznej integralności, degradując macierzyństwo do poziomu pracy przymusowej i w niespotykany dotychczas sposób ograniczając życie kobiet do reprodukcji. Zmuszanie ich do prokreacji wbrew ich woli lub (jak głosi feministyczna pieśń z lat siedemdziesiątych XX wieku) do „produkcji dzieci na rzecz państwa”[137] jedynie częściowo określiło ich rolę w nowym płciowym podziale pracy. Dopełniło jej zaprzestanie określa-

odnosi się do klasy robotniczej już ukształtowanej przez kapitalistyczny system pracy. Tylko w drugiej połowie XIX wieku możemy odnaleźć taki typ robotnika (powściągliwego, rozważnego, odpowiedzialnego, dumnego z posiadania zegarka[9] i zdolnego do traktowania narzuconych warunków kapitalistycznego sposobu produkcji jako „oczywistych praw natury”[10]), który uosabiał kapitalistyczną utopię i stanowił punkt odniesienia dla rozważań Marksa.

Sytuacja wyglądała zupełnie inaczej w okresie akumulacji pierwotnej, gdy tylko wyłaniająca się burżuazja odkryła, że „wyzwolenie siły roboczej”, czyli wyrugowanie chłopstwa ze wspólnej ziemi nie wystarczyło, aby zmusić wywłaszczonych proletariuszów do zaakceptowania pracy najemnej. W przeciwieństwie do Miltonowskiego Adama, który po wyrzuceniu z rajskiego ogrodu radośnie poświęcił swoje życie pracy[11], wywłaszczeni chłopci i rzemieślnicy nie przystali na spokojne wykonywanie pracy za płacę. Znacznie częściej stawali się żebrakami, włóczęgami lub przestępcami. Wytworzenie zdyscyplinowanej siły roboczej było długim procesem. W XVI i XVII wieku nienawiść do pracy najemnej była tak wielka, że wielu proletariuszów wołało ryzykować zawieszenie na szubienicy, niż podporządkować się nowym warunkom pracy[12].

Był to pierwszy kapitalistyczny kryzys, zdecydowanie poważniejszy niż kryzysy gospodarcze, które zagrażały podstawom systemu kapitalistycznego w pierwszej fazie jego rozwoju[13]. Jak powszechnie wiadomo, odpowiedź burżuazji polegała na ustanowieniu systemu prawdziwego terroru. Wprowadzono go w życie na drodze zaostrzenia kar (szczególnie tych za przestępstwa przeciw własności), zwielokrotnienia egzekucji i krwawego ustawodawstwa wymierzonego we włóczęgostwo, które służyło przywiązaniu robotników do wyznaczonych im prac, tak jak niegdyś poddani byli przywiązani do ziemi. W samej Anglii przez trzydzieści osiem lat panowania Henryka VIII powieszono 72 tysiące ludzi. Rzeź trwała aż do końca XVI wieku. W latach siedemdziesiątych XVI wieku od trzystu do czterystu „lotrów trafiało tu i ówdzie każdego roku na szubienicę”[14]. Tylko w Devon w 1598 roku zostało powieszonych siedemdziesięciu czterech ludzi[15].

z katem[4]. Jak zobaczymy, konflikt między rozumem i ciałem, określane przez filozofów jako burzliwa konfrontacja bytów „lepszego” i „gorszego sortu”, nie może być przypisywany jedynie barokowemu upodobaniu do alegorii, później zastąpionej przez język „bardziej męski”[5]. Początki tej batalii, która zgodnie z siedemnastowiecznym dyskursem na temat jednostki toczyła się w mikrokosmosie indywiduum, możemy odnaleźć w realiach tamtych czasów. Jest to aspekt większego procesu społecznej reformacji, za której sprawą w wieku rozumu rodząca się burżuazja podjęła próbę przekształcenia klas podporządkowanych zgodnie z potrzebami rozwijającej się gospodarki kapitalistycznej.

W celu stworzenia nowego typu jednostki burżuazja zaangażowała się w tę bitwę przeciwko ciału, która stała się jej historycznym wyznacznikiem. Według Maxa Webera przekształcenie ciała stanowi oś etyki mieszczańskiej, ponieważ kapitalizm „ostatecznym celem życia” uczynił nabywanie, zamiast uznać je za środek do zaspokajania potrzeb. To zakłada zrzeczenie się wszelkiej spontanicznej radości życia[6]. Kapitalizm dąży również do wyjścia poza nasz naturalny stan, łamiąc ograniczenia natury i wydłużając czas pracy na drodze przekraczania granic respektowanych jeszcze w społeczeństwie przedindustrialnym, wyznaczanych przez słońce, cykl pór roku i samo ciało.

Także Marks uważał alienację od ciała za cechę charakterystyczną kapitalistycznych stosunków pracy. Kapitalizm poprzez przekształcenie pracy w towar zmusił robotników do podporządkowania ich aktywności zewnętrznemu porządkowi, nad którym nie mają oni żadnej kontroli i z którym nie mogą się utożsamiać. Proces pracy stał się podstawą wyobcowania: „Robotnik czuje się zatem sobą dopiero poza pracą, a w procesie pracy nie czuje się sobą. Czuje się swobodnie, gdy nie pracuje, a gdy pracuje, czuje się skrupowany”[7]. Poza tym wraz z rozwojem gospodarki kapitalistycznej robotnik stał się (mimo że jedynie formalnie) „wolnym właścicielem” „swojej” siły roboczej, którą (w przeciwieństwie do niewolnika) może oddać do dyspozycji na ograniczony czas temu, kto ją nabeździe. W konsekwencji „musi on stale traktować swoją siłę roboczą (swoje moce przerobowe, umiejętności) jako swoją własność, a więc jako swój własny towar”[8]. Również to prowadzi do poczucia odseparowania od ciała, które zostaje urzeczowione, sprowadzone do przedmiotu, z którym jednostka przestaje się bezpośrednio utożsamiać.

Obraz robotnika godzącego się na alienację własnej pracy lub traktującego ciało jako kapitał dostarczany temu, kto najwięcej za nie zapłaci,

nia kobiet jako robotnic, a proces ten (zresztą dogłębnie zbadany przez feministyczne historyczki) niemal się zakończył u schyłku XVII wieku.

Od tego czasu kobiety traciły zajmowane pozycje, nawet w przypadku zawodów uchodzących za ich domenę, takich jak piwowarstwo i położnictwo, których zaczęły dotyczyć nowe zasady zatrudnienia. Proletariuszkom niezwykle trudno było dostać pracę inną niż ta o najniższym statusie: jako służba domowa (zajęcie jednej trzeciej żeńskiej siły roboczej), pomoc w gospodarstwie rolnym, prządka, dziewiarka, hafciarka, wędrowna handlarka, mamka. Jak wyjaśniła między innymi Merry Wiesner, popularność (w zapisach prawa, dokumentach podatkowych, rozporządzeniach gildii) zdobyło założenie, że kobiety nie powinny wykonywać pracy poza domem, a w produkcję mogą angażować się jedynie wtedy, gdy pomagają swoim mężom. Uważano nawet, że żadna praca wykonywana przez kobiety w domu nie ma znamion pracy ani wartości, nawet wówczas, gdy towar został wykonany z myślą o sprzedaży na rynku[138]. Jeśli kobieta uszyła jakieś ubrania, był to rezultat jej „pracy domowej” lub „prowadzenia domu”, nawet gdy nie powstały one z myślą o rodzinie. Tymczasem ta sama czynność wykonywana przez mężczyznę postrzegana była jako „produkcyjna”. Obniżenie wartości pracy kobiet było posunięte do takiego stopnia, że władze miast namawiały gildie do pomijania produkcji towarów przez kobiety (zwłaszcza wdowy) w ich własnych domach. Chodziło z jednej strony o to, by nie uznać pracy kobiet za prawdziwą pracę, z drugiej by zapewnić im minimalny dochód pozwalający uniknąć korzystania z pomocy dla ubogich. Wiesner dodaje, że kobiety przyjęły taką rolę, a nawet przepraszały za prośbę o pracę i błagały o zatrudnienie jako warunek konieczny do własnego utrzymania[139]. Wkrótce wszelka praca kobiet wykonywana w domu stała się „prowadzeniem domu”, a nawet jeśli odbywała się poza nim, była opłacana słabiej niż praca mężczyzn i zawsze na tyle nisko, by nie można było się z niej utrzymać. Małżeństwo w przypadku kobiety traktowano jako prawdziwą karierę, a jej niezdolność do własnego utrzymania uznawano za tak oczywistą, że jeśli samotna kobieta próbowała zamieszkać na wsi, a nawet otrzymywała płacę roboczą, to czekało ją wygnanie.

Utrata autonomii związanej z płatnym zatrudnieniem i wywłaszczenie z ziemi spowodowały, że prostytutka zaczęła przybierać masową skalę. Jak donosił Le Roy Ladurie, wzrost liczby prostytutek we Francji zauważalny był wszędzie:

Od Avignonu, przez NARBONĘ, do Barcelony kobiety lekkich obyczajów (*femmes de débauche*) ustawiały się przy bramach miast, na ulicach, w dzielnicach czerwonych latarni [...], na mostach [...], [tak więc] od 1594 roku „wstydlawy handel” kwitł jak nigdy dotąd[140].

ten proces i jak w nim one pośredniczyły, a także analizując strategiczne interwencje, do których on doprowadził.

W XVI wieku na terytoriach Europy Zachodniej znajdujących się pod wpływem reformacji, gdzie rosła liczebność burżuazji kupieckiej, obserwujemy na każdym polu (na scenie, ambonie, w wytworach politycznej i filozoficznej wyobraźni) wyłanianie się nowej koncepcji jednostki. Jej najlepszym ucieleśnieniem jest Szekspirowski Prospero z *Burzy* (1612), który łączy w sobie niebiańską duchowość Ariela i zwierzęcą fizyczność Kalibana. Nie potrafi on jednak ukryć niepokoju związanego z osiągniętą równowagą, która wyklucza dumę z niezwyklej pozycji, jaką człowiek zajmuje w Wielkim Łańcuchu Bytu. Pokonawszy Kalibana, Prospero musi przyznać: „Do tego mrocznego pomiotu / Ja się przyznaję”[1] („this thing of darkness is mine”)[2], przypominając publiczności, że anielski i zwierzęcy pierwiastek przyrodzony człowiekowi jest w istocie bardzo problematyczny.

W XVII wieku to, co dla Prospera było jedynie podświadomym przeciwciałem, zostało sformalizowane jako konflikt między rozumem i namiętnościami ciała, który na nowo określił klasyczne judeochrześcijańskie motywy mające na celu stworzenie odmiennego paradygmatu antropologicznego. Rezultat tego przywodzi na myśl średniowieczne potyczki o umierającą duszę między aniołami i demonami. Teraz jednak konflikt rozgrywa się wewnątrz osoby, która stała się polem bitwy, a przeciwstawne pierwiastki ścierają się w niej o dominację. Z jednej strony mamy do czynienia z „siłami rozumu”: oszczędnością, rozwagą, poczuciem odpowiedzialności, samokontrolą. Z drugiej – z „niskimi instynktami ciała”: zmysłowością, próżnością, systematycznym trwonieniem sił witalnych. Bitwa toczy się na wielu frontach, ponieważ rozum musi być czujny na wypadek ataków cielesnego pierwiastka „ja” i nie może dopuścić, by „mądrość ciała” (przywołując słowa Lutera) zepsuła władzę umysłu. W skrajnym wypadku jednostka staje się polem bitwy wszystkich ze wszystkimi: „Pozwól mi być niczym, jeśli będę swoim kompasem, to nie znajdę bitwy pod Lepanto: Namiętność przeciw Rozumowi, Rozum przeciw Wierze, Wiara przeciwko Diabłu i moje Sumienie przeciwko wszystkiemu”[3].

Proces ten doprowadził do zmian w polu metaforycznym, ponieważ w filozoficznym przedstawieniu psychologii jednostki wykorzystuje się wyobrażenia zaczerpnięte ze stosowanej przez państwo polityki ciała, z wizją „władców” i „zbuntowanych podmiotów”, „wielości” i „buntów”, „łańcuchów” i „apodyktycznych rozkazów”, a nawet (za Thomasem Browne’em)

3. Wielki Kaliban.

Walka ze zbuntowanym ciałem

Życie nie jest niczym innym niż ruchem członków [...]. Czymże bowiem jest serce, jeśli nie sprężyną; i czymże nerwy, jeśli nie licznymi nićmi; i czymże stawy, jeśli nie licznymi kołami, które dają ruch całemu ciału.

Thomas Hobbes, *Lewiatan*, 1650

Będę wówczas istotą bardziej szlachetną, jeśli w tym samym czasie, gdy moje naturalne potrzeby sprowadzą mnie w stan Bestii, mój Duch powstanie, wzniesie się i wzleci w górę, do świata aniołów.

Cotton Mather, *Dziennik*, 1680–1708

Miej Litość nade mną [...], moi Przyjaciele są bardzo biedni, a Matka bardzo chora, ja zaś mam umrzeć w kolejną Środę Rano, mam więc nadzieję, że będziesz tak dobry, aby dać moim przyjaciółom kilka drobnych, tak by mogli zapłacić za Trumnę i Całun oraz za zabranie Ciała z Drzewa, na którym mam umrzeć, [...] i nie daj się złamać [...], mam nadzieję, że nie Zapomnisz o moim biednym Ciele, pomyśl, co zrobiłbyś z własnym, czy nie byłbyś skłonny ocalić go przed Chirurgami?

List Richarda Tobina skazanego na śmierć w Londynie w 1739 roku

Jednym z warunków koniecznych rozwoju kapitalizmu był proces określony przez Michela Foucaulta jako „dyscyplinowanie ciała”, z mojej perspektywy zasadzający się przede wszystkim na zakusach państwa i Kościoła, by przekształcić siły jednostki w siłę roboczą. W niniejszym rozdziale badam, jak w ówczesnych dysputach filozoficznych interpretowano



Prostytutka i żołnierz. Prostytutki, które często podążały za obozami wojskowymi, przejmowały rolę żon żołnierzy i innych proletariuszy, bo nie tylko świadczyły usługi seksualne, lecz także prały i gotowały.

Podobnie sytuacja wyglądała w Anglii i Hiszpanii, gdzie z obszarów wiejskich do miast każdego dnia zmierzały zubożałe kobiety. Nawet żony rzemieślników pozyskiwały w taki sposób dochód dla rodziny. Władze Madrytu w obwieszczeniu ogłoszonym w 1631 roku potępiły problem, bojąc nad tym, że wiele kobiet prowadzących wędrowny tryb życia błąka się po ulicach, alejach i tawernach miast i nakłania mężczyzn do grzechu[141]. Skoro tylko prostytutka stała się podstawową formą utrzymania całej rzeszy kobiet, zmienił się jej instytucjonalny status. Podczas gdy w późnym średniowieczu oficjalnie akceptowano ją jako zło konieczne, a prostytutki czerpały korzyści z reżimu wysokich płac, w XVI wieku sytuacja się odwróciła. W atmosferze narastającej mizoginii, charakterystycznej dla szerzenia się protestanckiej reformacji i polowania na czarownice, na prostytutkę najpierw nałożono nowe ograniczenia, a w dalszej kolejności ją skryminalizowano. Od 1530 do 1560 roku wszędzie pozamykano miejskie lupanary, a prostytutki, szczególnie te pracujące na ulicy, zaczęły podlegać surowym restrykcjom: banicji, chłóście i innym okrutnym karom. Wśród nich było „krzesło do pławienia czarownic” (*ducking stool*) lub inaczej *acabussade* – nazwane przez Nickie Roberts „sztuką ponurego teatru” – do którego przywiązywano ofiary (czasem wtrącano je do klatki), a następnie wielokrotnie podtapiano w rzekach lub stawach, dopóki omal nie utonęły[142]. Tymczasem w szesnastowiecznej Francji zgwałcenie prostytutki przestało być przestępstwem[143]. W Madrycie ustanowiono, że prostytutki i kobiety prowadzące wędrowny tryb życia nie mogą przebywać ani spać na ulicach lub pod portykami budynków miejskich, a jeśli zostaną na tym przyłapane, czeka je najpierw sto batów, a następnie zgolenie włosów i brwi oraz wygnanie z miasta na sześć lat.

Jak wytłumaczyć ten radykalny atak na robotnice? W jaki sposób wykluczenie kobiet ze sfery społecznie rozpoznanej pracy i stosunków pieniężnych wiąże się z narzuceniem przymusowego macierzyństwa oraz gwałtownym rozpowszechnieniem polowań na czarownice w tym czasie?



Strona tytułowa traktatu Andreea Vesaliusa *De humani corporis fabrica* [O budowie ludzkiego ciała] (Padwa 1543). Zwycięstwo męskiej klasy wyższej i porządku patriarchalnego ustanowione w nowym teatrze anatomicznym nie może być pełniejsze. O rozciętej i wystawionej na widok publiczny kobiecie autor pisze, że „w obawie przed powieszeniem przyznała się do ciąży”, jednak gdy odkryto, że to nieprawda, została powieszona.

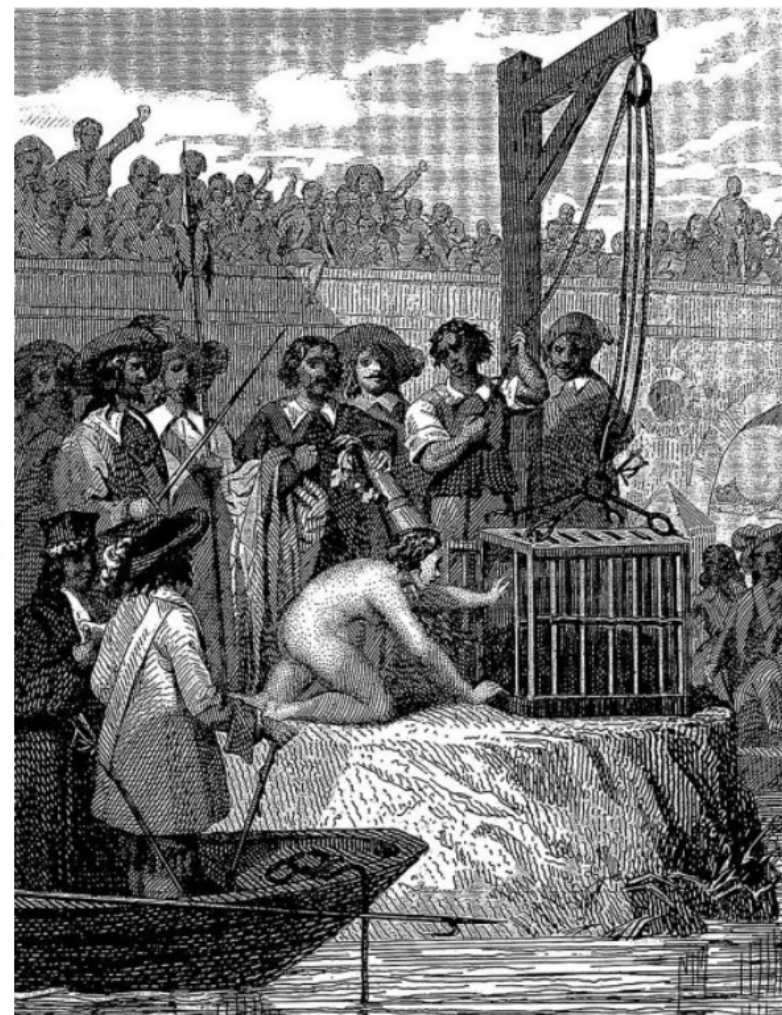
Umożliwiło to narzucenie nowego płciowego podziału pracy, który doprowadził do zróżnicowania nie tylko zadań uznawanych za obowiązki kobiet i mężczyzn, lecz także ich doświadczeń, życia, stosunków z kapitałem i z innymi segmentami klasy robotniczej. Płciowy podział pracy, co najmniej tak jak międzynarodowy podział pracy, był więc przede wszystkim stosunkiem władzy, podziałem w łonie siły roboczej i potężnym czynnikiem pobudzającym akumulację kapitału.

Kwestię tę należy podkreślić, uwzględniając zwyczaj przypisywania wywołanego przez kapitalizm wzrostu wydajności pracy jedynie specjalizacji zadań wytwórczych. W rzeczywistości korzyści, które klasa kapitalistyczna czerpała z rozróżnienia między pracą na roli i w przemyśle oraz z podziałów w obrębie samej pracy przemysłowej (sławionych przez Adama Smitha w odzie do wyrobu szpilek)[212], błędną, gdy porówna się je z tymi, jakie osiągnęła za sprawą degradacji pracy kobiet i ich społecznej pozycji.

Jak pokazałam, różnica władzy między obiema płciami i ukrycie bezpłatnej pracy kobiet za zasłoną ich naturalnej niższości umożliwiły kapitalizmowi ogromne wydłużenie nieopłaconej części dnia roboczego i wykorzystanie płacy (mężczyzn) do akumulacji pracy kobiet. W wielu przypadkach służyło to również obróceniu antagonizmu klasowego w antagonizm między mężczyznami a kobietami. Akumulacja pierwotna okazuje się więc przede wszystkim akumulacją różnic, nierówności, hierarchii i podziałów, które alienowały robotników od siebie nawzajem, a nawet od siebie samych.

Jak zauważyliśmy, robotnicy męscy byli często współwinni takiego biegu wypadków, ponieważ swoją pozycję w stosunkach z kapitałem próbowali utrzymać poprzez dyscyplinowanie i dewaluację kobiet, dzieci i ludów kolonizowanych przez klasę kapitalistyczną. Władza, którą mężczyźni narzucili kobietom z tytułu swojego dostępu do pracy najemnej i widocznego wkładu w akumulację kapitalistyczną, została zdobyta kosztem samoalienacji i „pierwotnego ograniczenia akumulacji” ich własnej jednostkowej i wspólnotowej siły.

W kolejnych rozdziałach przebadam ten proces ograniczenia akumulacji, omawiając trzy kluczowe aspekty przejścia od feudalizmu do kapitalizmu: stworzenie z proletariackiego ciała maszyny do pracy, przesładowanie kobiet jako czarownic oraz wykreowanie „dzikusów” i „kanibali” zarówno w Europie, jak i w Nowym Świecie.



Prostytutka skazana na *acabussade*. „Będzie kilkakrotnie topiona w rzece, a następnie dożgonnie uwięziona”.

Gdy przyglądamy się temu zjawisku z wygodnej współczesnej perspektywy, po czterech wiekach dyscyplinowania kobiet przez kapitał, odpowiedzi mogą nasuwać się same. Mimo to praca najemna kobiet, praca domowa i (płatna) praca seksualna są wciąż zbyt często badane w oderwaniu od siebie. Obecnie znajdujemy się w lepszej pozycji, aby dostrzec, że dyskryminacja, której kobiety doświadczyły w obrębie najemnej siły roboczej, była bezpośrednio powiązana z ich funkcją nieopłacanych robotnic domowych. Zakaz prostytucji i wykluczenie kobiet ze zorganizowanego miejsca pracy możemy więc połączyć ze stworzeniem figury gospodyni domowej i z przekształceniem rodziny w komórkę służącą do produkcji siły roboczej. Z teoretycznego i politycznego punktu widzenia podstawowe pytanie dotyczy jednak tego, pod jakimi warunkami taka degradacja pozycji kobiet była możliwa i jakie społeczne siły ją wspierały czy też były w nią zaangażowane.



Świąteczne spotkanie na zachodnioindyjskiej plantacji. Kobiety znajdowały się zawsze w centrum tego typu wydarzeń, podobnie jak w przypadku wspólnoty niewolników, były też zagorzałymi obrończyniami kultury afrykańskiej.

Zniewolone kobiety Karaibów miały zdecydowany wpływ na kulturę białej ludności, w szczególności białych kobiet, dzięki pełnieniu funkcji uzdrowicielek, jasnowidzek i specjalistek od praktyk magicznych oraz z uwagi na ich „dominację” w kuchniach i sypialniach swoich panów[209].

Nic dziwnego, że uchodziły za serce niewolniczej wspólnoty. Przybysze z zewnątrz byli pod wrażeniem ich śpiewów, sukni i ekstrawaganckiej wymowy, którą obecnie interpretuje się jako sposób ośmieszania ich panów. Afrykanki i Kreolki wpłynęły na zwyczaje ubogich białych kobiet, które zdaniem ówczesnych obserwatorów zachowywały się podobnie jako one, chodząc ze swoimi dziećmi przypasanymi chustami i nosząc na głowach tace z produktami[210]. Głównym osiągnięciem niewolnic był jednak rozwój polityki samopomocy opartej na kobiecych sieciach współpracy. Te przypisywane im praktyki i wartości, które Rosalyn Terborg-Penn nazwała podstawowymi zasadami współczesnego feminizmu afrykańskiego, przeddefiniowały afrykańską diasporę[211]. Niewolnice stworzyły podstawy nie tylko nowej kobiecej afrykańskiej tożsamości, lecz także nowego zaangażowania społecznego, w którym kapitalistyczną próbę narzucenia biedy i zależności (jako strukturalnych warunków życia) zastąpić miało ponowne przywłaszczenie oraz skupienie w kobiecych rękach podstawowych środków utrzymania, takich jak ziemia, produkcja żywności i międzypokoleniowe przekazywanie wiedzy i współpracy.

Kapitalizm i płciowy podział pracy

Jak zauważyliśmy w powyższym pobieżnym omówieniu historii kobiet i akumulacji pierwotnej, powołanie do życia nowego patriarchalnego porządku, który uczynił z kobiet służące męskiej siły roboczej, było podstawowym aspektem rozwoju kapitalistycznego.



Poza walką o spodnie wyobrażenie despotycznej żony kwestionującej hierarchię płciową i stosującej przemoc wobec swojego męża było jednym z najczęstszych tematów podejmowanych w szesnasto- i siedemnastowiecznej literaturze społecznej.

Odpowiedź wiąże się z zasadniczą rolą, jaką w obniżeniu wartości pracy kobiet od końca XV wieku odgrywała wszechcnota przez członków cechów kampania na rzecz wykluczenia kobiet z warsztatów. Prawdopodobnie jej celem była ochrona przed atakiem kapitalistycznych kupców, którzy zatrudniali kobiety za niższe stawki. Działania rzemieślników pozostawiły po sobie liczne ślady[144]. We Włoszech, Francji i w Niemczech czeladnicy wnioskowali do władz o zakazanie kobietom konkurowania z nimi, wykluczali je ze swoich szeregów, strajkowali, jeśli zakaz nie był przestrzegany, a nawet odmawiali pracy z mężczyznami, którzy pracowali z kobietami. Jak widać, również rzemieślnicy dążyli do tego, aby kobiety wykonywały jedynie pracę domową, ponieważ trudności ekonomiczne sprawiły, że „roztropne zawiadywanie gospodarstwem domowym przez żonę” stało się dla nich warunkiem niezbędnym do uniknięcia bankructwa i zachowania niezależnego warsztatu. Sigrid Brauner (autorka powyższego określenia) mówi o znaczeniu, jakie tej nowej zasadzie społecznej nadawali niemieccy rzemieślnicy[145]. Kobiety próbowały stawiać opór, jednak w obliczu stosowanych przez mężczyzn metod zastraszenia poniosły porażkę. Te, które ośmieliły się pracować poza domem, w przestrzeni publicznej i na rynku, były przedstawiane jako napastliwe seksualnie sekutnice, a nawet jako „dziwki” lub „czarownice”[146]. Mamy tu oczywiście do czynienia z dowodem na to, że fala mizoginii przelewająca się od końca XV wieku przez europejskie miasta (odzwierciedlona w męskiej obsesji na punkcie walki o spodnie i w postaci nieposłusznej żony przedstawianej w literaturze popularnej jako stosująca przemoc wobec swojego męża lub trzymająca go pod pantoflem) miała swoje źródło również w tej (samodestrukcyjnej) próbie wypchnięcia kobiet z miejsca pracy oraz z rynku.

Z drugiej strony, próba ta z pewnością by się nie powiodła, gdyby rządzący nie przyłożyli do niej ręki. Wiedzieli oni jednak doskonale, że leży to w ich interesie. Wydalenie kobiet z cechów oprócz uspokojenia zbuntowanych czeladników zapewniło także niezbędne podstawy przywiązania kobiet do pracy reprodukcyjnej i wykorzystania ich jako słabo opłacanych chałupniczek.

używali tych gruntów, aby zaoszczędzić na kosztach reprodukcji pracy. Dostęp do nich stał się jednak korzystny także dla niewolników. Przyniósł im większą mobilność i pozwolił spożytkować czas przeznaczony na uprawę w inny sposób. Możliwość uzyskania niewielkich zbiorów na własny użytek lub na sprzedaż zwiększyła ich niezależność. Największy wkład w sukces gruntów aprowizacyjnych miały kobiety, które zajmowały się sprzedażą plonów, ich odzyskaniem i ponownym użyciem w ramach systemu plantacji, co było jednym z ich głównych zajęć w Afryce. W rezultacie do połowy XVIII wieku zniewolone kobiety na Karaibach znalazły swoje miejsce w gospodarce plantacyjnej, przyczyniając się do wzrostu, jeśli nie do stworzenia, rynku produktów żywnościowych na wyspach. Dokonały tego jako producentki dużej części żywności konsumowanej przez niewolników i białą ludność, a także jako handlarki i straganiarki wystawiające na rynku uzyskane przez siebie plony, dobra pochodzące ze sklepu pana, wymieniane z innymi niewolnikami lub przekazywane im na sprzedaż przez panów.

W tych okolicznościach niewolnice nawiązywały kontakt z białymi proletariuszkami, w wielu przypadkach były niewolnicami kontraktowymi, nawet wówczas, gdy te ostatnie wyzwolono i usunięto z pracy w systemie brygadowym. Ich relacje mogły czasami przybierać wrogi charakter. Bywało, że europejskie proletariuszki (które również utrzymywały się przede wszystkim z uprawy i sprzedaży płodów rolnych) kradły produkty wystawione przez niewolnice na rynku lub usiłowały utrudniać im handel. Mimo to obie grupy kobiet współpracowały przy budowie ogromnej sieci stosunków handlowych omijających prawa kolonialne, ustanowione z obawy przed tym, że tego rodzaju handel mógłby usytuować niewolników poza kontrolą władzy.

Mimo ustawodawstwa służącego do zapobiegania sprzedaży lub prowadzącego do ograniczenia liczby miejsc, w których do niej dochodziło, zniewolone kobiety ciągle rozszerzały działalność rynkową i uprawę działek aprowizacyjnych, traktowanych coraz częściej jak swoją własność. Od końca XVIII wieku tworzyły one grupę protorolniczek praktycznie mających monopol na rynkach wyspiarskich. Zgodnie z ustaleniami części historyków niewolnictwo na Karaibach właściwie dobiegło końca jeszcze przed wyzwoleniem. Na przekór wszystkiemu niewolnice miały w tym procesie kluczowy udział i dzięki swojej determinacji kształtowały rozwój niewolniczej wspólnoty oraz gospodarki wysp wbrew wielu próbom rządzących, którzy dążyli do ograniczenia ich władzy.

okrutniej. Poza męką fizyczną musiały także nosić piętno ciągłego poniżenia seksualnego oraz, w przypadku ciąży, były narażone na uszkodzenie płodu.

W 1807 roku, kiedy zniesiono handel niewolnikami, rozpoczął się nowy rozdział, a karaibscy i amerykańscy plantatorzy wprowadzili w życie politykę rozmnażania niewolników. Jak zauważa Hilary Beckles, na Barbadosie, poczynając od XVII wieku, właściciele plantacji usiłowali kontrolować wzorce reprodukcyjne niewolnic, „[zachęcając] je do posiadania w danym czasie mniejszej bądź większej liczby dzieci”, zależnie od zapotrzebowania na pracowników polowych. Niemniej, gdy tylko zasoby afrykańskich niewolników się zmniejszyły, regulacja kobiecych stosunków seksualnych oraz wzorców reprodukcyjnych stała się bardziej systematyczna i rzetelna[204].

W Europie wprowadzono karę śmierci za stosowanie antykoncepcji, aby zmusić kobiety do prokreacji. Na plantacjach, gdy niewolnicy stali się drogocennym towarem, przejście do polityki rozmnażania doprowadziło do tego, że kobiety w większym stopniu były narażone na napaści seksualne, mimo że wiązało się to z pewnym „polepszeniem” warunków ich życia: skróceniem czasu pracy, budową domów porodowych, zapewnieniem obecności akuserek przyjmujących porody, zwiększeniem praw socjalnych (na przykład do podróżowania i zgromadzeń)[205]. Zmiany te jednak nie mogły naprawić krzywd wyrządzonych kobietom podczas pracy w polu ani goryczy spowodowanej brakiem wolności. Poza Barbadosem dążenia plantatorów do tego, aby zwiększyć liczebność siły roboczej poprzez „reprodukcję naturalną”, nie odniosły sukcesu i wskaźnik urodzeń na plantacjach pozostawał „wyjątkowo niski”[206]. Wciąż przedmiotem dyskusji jest to, czy zjawisko to było konsekwencją zdecydowanego oporu wobec utrwalania niewolnictwa czy też konsekwencją fizycznego wyniszczenia związanego z surowymi warunkami, w których żyły zniewolone kobiety[207]. Bush wskazuje, że istnieją uzasadnione powody, aby zakładać, że główną przyczyną niepowodzenia na tym polu było odmawianie przez kobiety prokreacji, ponieważ wraz ze zniesieniem niewolnictwa, mimo że (pod pewnym względem) sytuacja ekonomiczna kobiet się pogorszyła, liczebność wspólnot wyzwolonych niewolników zaczęła wzrastać[208].

Kobieca niezgoda na represje przekształciła również płciowy podział pracy, do czego doszło na Karaibach, gdzie zniewolone kobiety zostały na wpół wolnymi handlarkami płodów rolnych wyhodowanych na gruntach aprowizacyjnych (na Jamajce *polink*) przekazanych niewolnikom przez plantatorów po to, by ci mogli się samodzielnie utrzymywać. Plantatorzy

Kobiety: nowe dobra wspólne i substytut utraconej ziemi

W wyniku sojuszu cechów, władz miast i prywatyzujących ziemię wykuł się nowy płciowy podział pracy, lub trafniej – za Carole Pateman[147] – nowa „umowa płciowa”, definiująca kobiety (matki, żony, córki, wdowy) tak, by ukryć ich status robotnic, a zarazem dać mężczyznom wolny dostęp do ich ciał i pracy, a także do ciał i pracy ich dzieci.

Zgodnie z nową umową społeczno-płciową proletariuszki stały się dla robotników substytutem utraconej w wyniku grodzień ziemi, najbardziej podstawowego środka reprodukcji i dobra społecznego, które każdy mógł sobie przywłaszczyć i wykorzystać wedle własnej woli. Echa tego „pierwotnego przywłaszczenia” pobrzmiewają w pojęciu kobiety lekkich obyczajów (*common woman*)[148], używanym w XVI wieku na określenie prostytutek. Przy tym w ramach nowej organizacji pracy *każda kobieta (poza tymi sprywatyzowanymi przez burżuazję) stała się dobrem społecznym*. Od kiedy uznano, że kobiece zajęcia nie są pracą, praca kobiet zaczęła jawić się jako naturalny zasób dostępny bez ograniczeń dla wszystkich, tak jak powietrze, którym oddychamy, i woda, którą pijemy.

Była to historyczna porażka kobiet. Wraz z ich wydaleniem z cechów i obniżeniem wartości pracy reprodukcyjnej ubóstwo zostało sfeminizowane. Nowy patriarchalny porządek stworzono, aby narzucić męskie „pierwotne przywłaszczenie” pracy kobiet i ograniczyć ją podwójną zależnością – od pracodawców i od mężczyzn[149]. Fakt, że nawet przed wyłonieniem się kapitalizmu między mężczyznami a kobietami występowały nierówne stosunki władzy, jak w przypadku dyskryminującego płciowego podziału pracy, nie umniejsza wagi problemu. W przedkapitalistycznej Europie podporządkowanie kobiet mężczyznom było łagodzone przez to, że miały one dostęp do dóbr wspólnych i innych wspólnotowych zasobów, tymczasem w nowym kapitalistycznym systemie *same kobiety stały się dobrami wspólnymi*, gdy ich praca została określona jako naturalny zasób pozostający poza sferą stosunków rynkowych.

Patriarchat płacy

W tym świetle niezwykle znaczące są zmiany zachodzące w obrębie rodziny, która wówczas zaczęła się oddzielać od sfery publicznej i zyskała nowoczesne konotacje jako podstawowy ośrodek reprodukcji siły roboczej.

Rodzina jako odpowiednik rynku, narzędzie prywatyzacji stosunków społecznych oraz propagowania dyscypliny kapitalistycznej i rządów patriarchatu, narodziła się w okresie akumulacji pierwotnej również jako najważniejsza instytucja przywłaszczenia i ukrywania kobiecej pracy.

Widać to szczególnie wyraźnie, gdy spojrzymy na rodzinę robotniczą. Temat ten nie został wystarczająco przebadany. Nie ulega wątpliwości, że wcześniejsze omówienia koncentrowały się na rodzinie posiadaczy, prawdopodobnie dlatego, że w interesującym nas okresie była ona dominującą formą rodziny oraz modelem stosunków rodzicielskich i małżeńskich. Rodziną w większym stopniu interesowano się też jako instytucją polityczną niż miejscem pracy. Podkreślano wobec tego, że w nowej burżuazyjnej rodzinie mąż stał się przedstawicielem państwa. Spoczęły na nim obowiązki utrzymywania dyscypliny i nadzoru nad „klasami podporządkowanymi”, jak określało żonę i dziecko mężczyzny jeszcze w XVI i XVII wieku wielu teoretyków politycznych (na przykład Jean Bodin)[150]. W tym swoje źródło mają definicja rodziny jako małego państwa lub małego Kościoła oraz wymóg władz, aby samotni robotnicy żyli pod dachem i okiem pana. Należy zwrócić także uwagę na to, że w rodzinie burżuazyjnej kobieta utraciła sporą część władzy, była na ogół wykluczona z rodzinnego interesu i przeznaczona wyłącznie do kierowania gospodarstwem domowym[151].

Obraz ten nie uwzględnia jednak faktu, że w wypadku klasy wyższej to *własność* zapewniała mężowi władzę nad żoną i dziećmi, tymczasem mężczyznom z klasy robotniczej analogiczna władza nad kobietami została przyznana na skutek *wyłączenia kobiet z dostępu do płacy*.

Przykładem tej tendencji była rodzina chałupników działająca w ramach systemu nakładczego. Nie unikali oni małżeństw ani zakładania rodziny. Wyrobnicy byli zależni od kobiet, bo to żona mogła „pomóc” im w pracy na rzecz kupców, zadbać o ich fizyczne potrzeby i dostarczyć im dzieci, które od wczesnych lat można było zagonić do pracy przy krośnię lub na stanowisku pomocniczym. W ten sposób nawet podczas kurczenia się populacji chałupnicy faktycznie wciąż się rozmnażali. Ich rodziny uchodziły za tak liczne, że żyjący w XVII wieku Austriak, który obserwował ludność zamieszkującą jego wieś, opisał chałupników jako masę stłoczoną

Podobne akty sprawiedliwości we Francji nie wywoływały zdziwienia, gdyż tam tak się postępuje. Niemniej pomiędzy tymi ludami [...], w których każdy od narodzin uważa się za wolnego jak dzikie zwierzę przemierzające ich wielkie lasy [...], to wspaniałe, a raczej cudowne ujrzenie spełnienia kategorycznego rozkazu lub wystąpienie jakiegokolwiek aktu surowości bądź sprawiedliwości[200].

Największym zwycięstwem jezuitów było przekonanie Naskapi do stosowania kar wobec dzieci, ponieważ sądzono, że ich „dzika” niezmierna wyrozumiałość dla potomstwa jest główną przeszkodą na drodze do ich chrystianizacji. Le Jeune w dzienniku odnotował także pierwszy przypadek publicznego pobicia dziewczyny, podczas którego jeden z jej krewnych wygłosił mrozący krew w żyłach wykład na temat historycznego znaczenia całego zajścia: „To pierwsza kara przez pobicie (mówił), zadamy ją każdemu z naszego narodu”[201].

Innuici szkolenie z męskiej dominacji zawdzięczali temu, że Francuzi pragnęli wpoić im „instynkt” prywatnej własności, tak aby stali się solidnymi partnerami w handlu futrami. Zupełnie inna sytuacja panowała na plantacjach, gdzie płciowy podział pracy był bezpośrednio dyktowany wymaganiami plantatorów wobec siły roboczej i ceną towarów wytwarzanych przez niewolników na rynek międzynarodowy.

Zgodnie z tym, co udokumentowały Barbara Bush i Marietta Morrissey, do czasu zniesienia handlu niewolnikami zarówno kobiety, jak i mężczyźni podlegali wyzyskowi w tym samym stopniu. Plantatorom bardziej opłacało się zaharowywać i „konsumować” niewolników aż do śmierci, niż wspomagać ich reprodukcję. Płciowy podział pracy ani płciowe hierarchie nie były zatem wyraźnie zarysowane. Afrykanie nie mieli nic do powiedzenia w kwestii przeznaczenia swoich żeńskich towarzyszek i krewnych. Nie dość, że na kobiety nie zwracano szczególnej uwagi, to podobnie jak od mężczyzn żądano od nich pracy w polu i nawet gdy były ciężarne, podlegały tak samo okrutnym karom, zwłaszcza w okresie dużego popytu na cukier i tytoń[202].

Na ironię zakrawać może to, że dzięki niewolnictwu kobiety „osiągnęły” bezduszną równość względem mężczyzn ze swojej klasy[203]. Nigdy jednak nie traktowano ich tak samo. Kobiety otrzymywały mniejsze racje żywnościowe, w przeciwieństwie do mężczyzn były narażone na napaści na tle seksualnym dokonywane przez swoich panów, a i karano je o wiele

monijne życie, polowali i łowili na wschodzie Labradoru. Od momentu przybycia Le Jeune'a ich wspólnota została jednak osłabiona przez obecność Europejczyków i rozpowszechnienie się handlu futrami. Część należąca do niej mężczyzn, którzy dążyli do zawarcia sojuszu handlowego, była więc otwarta na zarządzanie społecznością metodami narzuconymi przez Francuzów[197].

Jak zwykle w przypadku nawiązywania przez Europejczyków kontaktu z tubylczymi ludami Ameryki Francuzi byli pod wrażeniem szczodrości Inuitów, ich zmysłu współpracy i obojętności na hierarchię społeczną, zgorszył ich natomiast „brak moralności”. Dostrzegli, że Naskapi nie mają pojęcia o własności prywatnej, władzy, męskiej dominacji, a nawet odmawiają karcenia własnych dzieci[198]. Jezuici podjęli się zmiany tego stanu rzeczy. Zaczęli uczyć Indian podstaw cywilizacji, przekonani, że jest to niezbędne, aby przekształcić ich w wiarygodnych partnerów handlowych. W tym duchu nauczali, że po pierwsze, „mężczyzna jest panem”, że „we Francji kobiety nie rządzą swoimi mężami”, a ponadto nocne igraszki, rozwód na życzenie jednej ze stron i wolność seksualna obojga małżonków przed zawarciem związku i po nim muszą być zakazane. Poniżej przytaczam wymianę zdań na ten temat, którą Le Jeune odbył z mężczyzną Naskapi:

Powiedziałem mu, że to niehonorowe, gdy kobieta kocha kogoś jeszcze oprócz swojego męża i że między nimi występuje zło, on sam nie miał pewności, czy jego syn, który nam towarzyszył, był jego synem. Powtarzał: „Ty nie masz racji. Wy, Francuzi, kochacie jedynie swoje dzieci, a my kochamy wszystkie dzieci z naszego plemienia”. Zaśmiałem się, widząc, że jego filozofia była sklecona na modłę konia i osła[199].

Ze wsparciem gubernatora Nowej Francji jezuitom udało się przekonać Naskapi do wybrania spośród siebie wodzów i przywołania „ich” kobiet do porządku. We właściwy sobie sposób misjonarze posłużyli się orężem insynuacji, że zbyt niezależne i nieposłuszne swoim mężom kobiety są dziełem szatana. Kiedy kobiety Naskapi doszły do wniosku, że mają dosyć prób podporządkowania mężczyznom, uciekły od nich, a jezuici przekonali członków plemienia, żeby ścigali swoje partnerki i zagrozili im uwięzieniem. Le Jeune z dumą komentował jedną z historii:

w swoich domach niczym wróble na krokwi. W tym układzie żona pracowała ręką w rękę z mężem, wytwarzając towary na rynek, ale jej płacę odbierał mąż. W przypadku innych zamężnych robotnic sprawy miały się podobnie. W Anglii „żonaty mężczyzna [...] posiadał tytuł prawny upoważniający do rozporządzania zarobkami swojej żony”, nawet jeżeli jej praca polegała na opiece lub karmieniu piersią. Kiedy więc gmina zatrudniała kobiety, aby wykonywały tego rodzaju zajęcia, to zapisy „notorycznie tuszowały (ich) obecność jako robotnic” przez odnotowywanie wypłaty na nazwisko mężczyzny. „To, czy wypłata została przekazana mężowi lub żonie, zależało od woli urzędnika”[152].

Takie rozwiązanie, które uniemożliwiałoby kobietom posiadanie własnych pieniędzy, stworzyło materialne warunki podporządkowania ich mężczyznom i przywłaszczenia ich pracy przez robotników. To właśnie mam na myśli, kiedy mówię o *patriarchacie płacy*. Musimy również ponownie rozpatrzyć pojęcie niewolnictwa płacowego (*wage slavery*). Skoro prawdą jest, że mężczyźni zatrudnieni w nowym systemie pracy najemnej stali się wolni jedynie pod względem formalnym, to grupą, która w okresie przejścia do kapitalizmu w największym stopniu zbliżyła się do niewolników, były kobiety z klasy robotniczej.

Równocześnie, z racji nędznych warunków życia robotników najemnych, praca domowa wykonywana przez kobiety w celu reprodukcji ich rodzin była siłą rzeczy ograniczona. Nieważne, czy zamężne czy nie, proletariuszki, aby zarobić pieniądze, musiały podejmować różnego rodzaju zatrudnienie. Poza tym praca domowa wymaga pewnego kapitału reprodukcyjnego: mebli, sprzętów, ubrań, pieniędzy na jedzenie[153]. Tymczasem robotnicy najemni wiedli ubogie życie, „harując dniami i nocami” (jak w 1524 roku donosił rzemieślnik z Norymbergi), po to by oddalić widmo głodu i nakarmić swoje żony oraz dzieci[154]. Większość ledwie posiadała dach nad głową, mieszkała w chatkach z innymi rodzinami i zwierzętami przy całkowitym braku higieny (rzadkiej nawet pośród tych lepiej sytuowanych). Ich ubrania składały się ze szmat, a dieta co najwyżej z chleba, sera i jakichś warzyw. W tym okresie w klasie robotniczej nie znajdziemy więc postaci klasycznej, pełnoetatowej gospodyni domowej. Dopiero w XIX wieku, najpierw w Anglii, a następnie w Stanach Zjednoczonych (w odpowiedzi na pierwszy poważny cykl walki przeciwko pracy przemysłowej) w ramach klasy robotniczej upowszechnił się model „nowoczesnej rodziny” oparty na nieopłaconej pracy reprodukcyjnej pełnoetatowej gospodyni domowej.

Rozwój tego modelu (następujący wraz z przyjęciem ustaw fabrycznych ograniczających zatrudnienie kobiet i dzieci w fabrykach) odzwierciedlał pierwszą długookresową inwestycję, którą klasa kapitalistyczna podjęła z myślą o reprodukcji siły roboczej, wykraczającą poza jej wzrost liczbowy. To wynik (osiągniętego pod groźbą buntu) kompromisu zakładającego, z jednej strony, podwyższenie płac umożliwiających utrzymanie „niepracującej” żony, a z drugiej podniesienie stopy wyzysku. Marks określił to jako przejście od „bezwzględnej” do „względnej nadwyżki”, czyli od wyzysku polegającego na maksymalnym wydłużeniu dnia roboczego i maksymalnym ograniczeniu płacy do poziomu, w którym wyższe płace i krótsze godziny pracy można zrównoważyć wzrostem wydajności i tempa produkcji. Z perspektywy kapitalistycznej oznaczało to społeczną rewolucję, która przełamała długotrwałe przywiązanie do niskich płac. Była ona efektem nowej umowy między robotnikami a pracodawcami, której podstawą, tak jak wcześniej, było wykluczenie kobiet z dostępu do płacy – przez zatrzymanie ich naboru do pracy rozpoczętego we wczesnej fazie rewolucji przemysłowej. Był to znak rozpoznawczy nowego kapitalistycznego bogactwa wytworzonego przez dwa wieki wyzysku pracy niewolniczej, wkrótce uzupełnionego o nową fazą ekspansji kolonialnej.

W XVI i XVII wieku, na przekór obsesyjnemu zainteresowaniu wielkością populacji i liczbą „pracujących biednych”, rzeczywisty nakład środków na reprodukcję siły roboczej był skrajnie niski. W konsekwencji ogromny zakres pracy reprodukcyjnej ówczesnych proletariuszek nie był wykonywany na rzecz ich własnych rodzin, lecz rodzin ich przełożonych lub z myślą o sprzedaży na rynku. Średnio jedna trzecia populacji kobiet w Anglii, Hiszpanii, we Francji i Włoszech pracowała jako pokojówki. Pośród proletariatu występowała więc tendencja do odraczania małżeństwa i rozrywania więzów rodzinnych (w szesnastowiecznej angielskiej wsi obserwujemy wymianę ludności na poziomie 50 procent). Ubogich często obowiązywał wręcz zakaz zawierania małżeństwa. Kiedy istniała obawa, że dzieci mogą popaść w zależność od zasiłku socjalnego, i kiedy rzeczywiście tak się działo, to potomstwo odbierano i oddawano pod opiekę gminy – jako dodatkowe ręce do pracy. Szacuje się, że co najmniej jedna trzecia ogółu wiejskiej ludności Europy była stanu wolnego. Wskaźniki dotyczące miast były jeszcze wyższe, szczególnie wśród kobiet. W Niemczech 40 procent z nich było „starymi pannami” lub wdowami[155].

Mimo że praca domowa wykonywana przez proletariuszki była ograniczona do minimum i kobiety wciąż musiały pracować na potrzeby rynku,

diańskiego”, „hiszpańskiego” lub „afrykańskiego”, stało się niemożliwe[194].

Ten opisany przez Ruth Behar zróżnicowany świat kobiet, w oczach inkwizycji będących po prostu „bezmyślnym” ludem, jest wymownym przykładem sojuszy, które były one zdolne zawiązać ponad kolonialnymi i rasowymi liniami podziału. Dzięki wspólnemu doświadczeniu kobiety dzieliły się tradycyjną wiedzą, praktykami służącymi kontroli własnej reprodukcji i sposobami walki z dyskryminacją płciową.

Podobnie jak w wypadku dyskryminacji na podstawie rasy dyskryminacja płciowa stanowiła coś więcej aniżeli kulturowy bagaż, który europejscy kolonizatorzy przywieźli wraz ze swoimi pikami i końmi. Nie mniej niż zniszczenie komunizmu strategia ta była podyktowana określonym interesem ekonomicznym oraz potrzebą stworzenia warunków niezbędnych do działania gospodarki kapitalistycznej i jako taka zawsze orientowała się na realizację owego zadania.

W Meksyku i Peru, gdzie zmniejszenie populacji wymogło na kobietach wykonywanie pracy domowej, hiszpańskie władze wprowadziły nową hierarchię płciową, która pozbawiła miejscowe kobiety autonomii, a ich męskim krewnym nadała nad nimi władzę. Wedle nowych praw zamężne kobiety stały się własnością mężczyzn i zostały zmuszone (wbrew tradycji), aby osiadać w miejscach zamieszkania swoich mężów. W celu dalszego ograniczenia praw kobiet stworzono system *compadrazgo*, który oddawał władzę nad dziećmi mężczyznom. Poza tym hiszpańskie władze, aby zagwarantować, że miejscowe kobiety będą reprodukowały robotników pracujących w kopalniach w ramach systemu *mita*, ustaliły, że nikt nie może oddzielić męża od żony. Oznaczało to, że kobiety muszą wbrew własnej woli podążać za swoimi mężami nawet na obszary zwane obozami śmierci z powodu skażenia wywołanego wydobywaniem górnictwem[195].

Interwencja francuskich jezuitów, do której doszło w połowie XVII wieku w Kanadzie, mająca na celu zdyscyplinowanie i wyszkolenie Innuitów (Montagnais i Naskapi), dobrze pokazuje proces akumulacji różnic płciowych. Historia ta została opowiedziana przez antropolożkę Eleanor Leacock w książce *Myths of Male Dominance*[196], w której autorka bada pamiętnik jednego z bohaterów tych wydarzeń. Jest nim ojciec Paul Le Jeune, misjonarz jezuita, który jako typowy kolonizator dołączył do francuskiej placówki handlowej, aby chrystianizować Indian i przemienić ich w obywateli Nowej Francji. Innuici byli nomadami, którzy prowadzili har-

opartych na małżeństwach, w hiszpańskich koloniach zasada „dziel i rządź” ponownie zyskała status oficjalnej polityki. W latach czterdziestych XVI wieku, kiedy wzrost liczby Metysów doprowadził do ograniczenia przywilejów kolonialnych, rasa stała się czynnikiem decydującym o dziedziczeniu własności, natomiast w celu odseparowania mieszkańców rdzennych, *mestizos* i *mulattos* od siebie oraz od białej ludności wdrożono hierarchię rasową[191]. Zakazy dotyczące zawierania małżeństwa i kobiecej seksualności służyły w tym wypadku również wymuszeniu społecznego wykluczenia. W Hispanoameryce cel segregacji przebiegającej po liniach podziałów rasowych osiągnięto tylko częściowo, ponieważ powstrzymały ją migracja, spadek populacji, bunt ludności rdzennej i uformowanie białego proletariatu miejskiego pozbawionego perspektywy awansu ekonomicznego, a tym samym przejawiającego większą skłonność do silniejszego utożsamiania się z Metysami i Mulatami niż z białą klasą wyższą. Podczas gdy w plantacyjnych społeczeństwach Karaibów różnice między Europejczykami i Afrykanami z czasem się nasiliły, w koloniach południowoamerykańskich możliwa stała się „rekompozycja”[192]. Dotyczyło to szczególnie kobiet pochodzenia afrykańskiego i metyskiego oraz Europejsek z klas niższych, które poza niestabilną sytuacją ekonomiczną łączył ze sobą status osób podlegających podwójnemu standardowi prawnemu, narażającemu kobiety na nadużycia ze strony mężczyzn.

Ślady tej „rekompozycji” możemy odnaleźć w zapiskach inkwizytorów z osiemnastowiecznego Meksyku dotyczących śledztw prowadzonych z zamiarem zlikwidowania magicznych i heretyckich wierzeń[193]. Zadanie wydawało się beznadziejne, więc wkrótce inkwizycja porzuciła ten plan, utrzymując, że ludowa magia nie zagraża już porządkowi politycznemu. Zebrane zeznania ujawniają jednak istnienie silnych kontaktów między kobietami, w ramach których wypracowywano metody leczenia magią czy miłosne preparaty będące efektem przecięcia afrykańskich, europejskich i tubylczych tradycji magicznych. Jak pisze Ruth Behar:

Indianki hiszpańskim uzdrowicielkom dały kolibry używane do pobudzenia seksualnego, Mulatki powiedziały Metyskom, jak obłaskawić ich mężów, a czarodziejki Loba przedstawiły Coyotę szatanowi. Ten „ludowy” system wierzeń kształtował się równoległe do wierzeń kościelnych i w Nowym Świecie zdobył popularność równie szybko jak chrześcijaństwo, tak więc z czasem rozróżnienie między tym, co było pochodzenia „in-

to już w okresie przejścia w ramach klasy robotniczej daje się zauważyć zawiązanie płciowego podziału pracy typowego dla kapitalistycznej organizacji pracy. W jego centrum znajdowało się rosnące rozróżnienie między pracą kobiecą i męską, wynikające po części z tego, że zadania wykonywane przez mężczyzn i kobiety stały się bardziej zróżnicowane, ale nade wszystko stąd, że zaczęły być one nośnikami różnych stosunków społecznych.

Robotnicy najemni, zubożali i całkowicie pozbawieni sprawczości, wciąż mogli korzystać z pracy swoich żon lub z usług prostytutek. Przez całą pierwszą fazę proletaryzacji funkcję żony robotnika notorycznie pełniła prostytutka, która poza zapewnieniem usług seksualnych zajmowała się także gotowaniem i praniem. Co więcej, władzę mężczyzn wzmocniła kryminalizacja prostytucji, w ramach której kobiety karano, natomiast w znikomym stopniu dotykała ona ich męskich klientów. Każdy z nich mógł teraz zniszczyć kobietę. Wystarczyło proste oświadczenie, że jest ona prostytutką lub że zaspokoila czyjeś pragnienia seksualne. Kobiety musiały błagać mężczyzn, „aby nie odbierali im honoru” (jedynej własności, która im jeszcze została)[156], co zakładało, że ich los leży od teraz w rękach mężczyzn, którzy (podobnie jak panowie feudalni) mogą decydować o ich życiu i śmierci.

Ujarzmianie kobiet oraz określenie kobiecości i męskości na nowo. Kobiety – dzicy Europy

Nic dziwnego, że w perspektywie takiego obniżenia statusu społecznego kobiet i spadku wartości ich pracy głównymi tematami podejmowanymi przez literaturę i politykę społeczną w okresie przejścia były nieposłuszeństwo kobiet oraz sposoby ich „ujarzmiania”[157]. Kobiety nie mogłyby zostać całkowicie pozbawione wartości jako robotnice ani całkowicie utracić autonomii względem mężczyzn, gdyby nie zostały narażone na głęboki proces społecznej degradacji. To właśnie w XVI i XVII wieku straciły one oparcie we wszystkich płaszczyznach życia społecznego.

Zasadniczą sferą zmian było prawo, w ramach którego zachodziło trwałe osłabianie pozycji kobiet[158]. Jednym z podstawowych odebranych im praw była możliwość samodzielnego prowadzenia działań gospo-

darczych jako *femme sole*. We Francji odmówiono im możliwości zawierania umów i reprezentowania siebie w sądach oraz ustalono, że zgodnie z literą prawa będą „idiotkami”. We Włoszech zaczęły rzadziej pojawiać się w sądach i nie donosiły o nadużyciach w stosunku do siebie. W Niemczech narodził się zwyczaj, zgodnie z którym owdowiała kobieta z klasy średniej wyznaczała asystenta kierującego jej sprawami. Tamtejszym kobietom zabraniano życia w pojedynkę lub w towarzystwie innych kobiet, natomiast kobietom ubogim nie pozwalano żyć nawet z ich własnymi rodzinami, ponieważ przewidywano, że nie będą wówczas odpowiednio kontrolowane. Podsumowując, wraz z obniżeniem ekonomicznej i społecznej wartości kobiet doświadczyły one prawnej infantylizacji.

Utracenie przez kobiety społecznej władzy ujawniało się również w nowym płciowym zróżnicowaniu przestrzeni. W państwach śródziemnomorskich kobiety zostały wykluczone nie tylko z wielu prac najemnych, lecz także z ulic, na których nie mogły przebywać dłużej bez towarzystwa, bo ryzykowały wystawieniem się na pośmiewisko lub napaścią na tle seksualnym[159]. W Anglii („raju kobiet”, jak opisywali ją pewni przybysze z Włoch) obecność kobiet w miejscach publicznych również zaczęto źle postrzegać. Angielki zaprzestały siadania przed swoimi domami lub stawiania blisko okien. Zalecano im również, aby nie spędzały czasu z przyjaciółkami (w tym okresie słowo *gossip*, „przyjaciółka”, zaczęło zyskiwać pogardliwe znaczenie), a nawet żeby po ślubie zbyt często nie odwiedzały swoich rodziców.

To, jak nowy płciowy podział pracy przekształcił relacje damsko-męskie, można wywnioskować z rozległej debaty, którą prowadzili autorzy literatury naukowej i popularnej poświęconej kobiecym cnotom i wadom, będącej jedną z głównych przestrzeni ideologicznego przekształcenia stosunków płciowych w okresie przejścia do kapitalizmu. Debata ta – we wczesnej fazie określana jako *la querelle des femmes* – ujawniła nowe zainteresowanie tematem, zarazem wyraźnie pokazując, że stare normy zostały obalone, a publika staje się świadoma przekształceń podstawowych części składowych polityki seksualnej. W tej dyskusji można wyróżnić dwie tendencje. Z jednej strony skonstruowano nowe normy kulturowe, które pogłębiały różnice między kobietami i mężczyznami oraz tworzyły bardziej kobiece i męskie ideały płciowe[160]. Z drugiej strony uznano, że kobiety jako istoty z natury gorsze od mężczyzn (nadmierne emocjonalne i żywiołowe, niezdolne do samokontroli) muszą zostać poddane męskiej kontroli. Podobnie jak w przypadku potępienia

Jeszcze lepszy przykład stanowią Karaiby, gdzie kobiety z klasy niższej zesłane z Brytanii jako więźniarki lub niewolnice kontraktowe stały się istotną częścią brygad pracujących na plantacjach cukrowych. „Traktowane przez białych właścicieli jako nienadające się do małżeństwa i wykluczone z usług domowych” ze względu na swoją bezczelność i buntownicze usposobienie, „białe kobiety bez ziemi odprawiano do pracy fizycznej na plantacjach, do robót publicznych i do sektora usług miejskich. W takich warunkach silnie integrowały się ze wspólnotą niewolników i zniewolonymi czarnymi mężczyznami”. Zakładały z nimi gospodarstwa domowe i miały dzieci[189]. Współpracowały z niewolnikami, ale i konkurowały z nimi na płaszczyźnie sprzedaży wytworzonych i ukradzionych przez siebie dóbr.

Sytuacja uległa jednak diametralnej zmianie wraz z instytucjonalizacją niewolnictwa, której towarzyszyły zmniejszenie obciążeń białych robotników i spadek liczby kobiet przybywających z Europy w roli żon dla plantatorów. Niezależnie od swojego społecznego pochodzenia białe kobiety doświadczyły awansu lub przez małżeństwo wchodziły w struktury władzy białych i same, gdy tylko było to możliwe, stawały się właścicielkami niewolników, zwykle kobiet zatrudnianych do prac domowych[190].

Nie był to jednak proces automatyczny. Tak jak seksizm i rasizm, musiał być on uprawomocniony i narzucony. Pośród najbardziej wymownych regulacji należy ponownie wyszczególnić małżeństwo oraz zakazane relacje seksualne między czarnymi i białymi. Białe kobiety, które zdecydowały się na małżeństwo z czarnymi niewolnikami, były potępiane, a dzieci pochodzące z takich związków – do końca życia zniewolone. Niniejsze prawa przyjęte w latach sześćdziesiątych XVII wieku w Marylandzie i Wirginii potwierdziły, że segregacja i społeczeństwo rasistowskie zostały ustanowione odgórnie, a żywe stosunki między czarnymi i białymi musiały w istocie występować dość często, skoro trzeba było zagrozić tym ludziom dożywotnim zniewoleniem, aby je ukrócić.

Zgodnie ze scenariuszem znanym nam z polowań na czarownice nowe ustawy demonizowały relacje między białymi kobietami a czarnymi mężczyznami. Kiedy europejskie polowanie na czarownice dobiegało końca, w latach sześćdziesiątych XVII wieku w Marylandzie i Wirginii ożyły wszelkie tabu dotyczące czarownic i czarnego szatana (tym razem kosztem czarnych mężczyzn).

Po okresie, w którym mniejsza liczebność kolonizatorów skłaniała do liberalnej polityki międzyetnicznej oraz do sojuszy z lokalnymi wodzami

noszenia broni i prawo do składania zeznań pod przysięgą w sprawach karnych lub dochodzenia odpowiedzialności cywilnej za popełnione wobec nich przestępstwo. Punkt zwrotny nastąpił, gdy stworzono zasadę dziedziczności niewolnictwa i nadano właścicielom prawo do zabijania swoich niewolników i stosowania wobec nich przemocy. Poza tym zakazane zostały małżeństwa między czarnymi i białymi. Po wojnie o niepodległość Stanów Zjednoczonych zniewolenie kontraktowe białych uznano za pozostałość rządów Brytyjczyków i zlikwidowano je. W rezultacie do końca XVIII wieku Ameryka kolonialna zmieniła się ze „społeczeństwa z niewolnikami w społeczeństwo niewolnicze”[186], a szanse na solidarność między Afrykanami i białymi zostały poważnie ograniczone. Określenie „biały” w koloniach stało się nie tylko oznaką społecznego i ekonomicznego uprzywilejowania, „wskazując tych, których do 1650 roku nazywano »chrześcijanami«, a następnie »Anglikami« lub »wolnymi ludźmi«”[187], lecz także atrybutem moralnym i środkiem naturalizacji hegemonii społecznej. Z kolei określenia „czarny” i „Afrykanin” stały się synonimami niewolnika do tego stopnia, że wolni czarni, nadal liczni w siedemnastowiecznej Ameryce, z czasem zostali zmuszeni do udowadniania przynależnej im wolności.

Płeć, rasa i klasa w koloniach

Czy spiszek Kalibana skończyłby się inaczej, gdyby jego uczestniczkami były kobiety? Czy nie jest tak, że z inicjatywą nie wystąpił Kaliban, lecz jego matka Sykoraks, wszechmocna algierska czarownica, którą Szekspir ukrył na dalszym planie sztuki, ani nie wyszli z nią Trinkulo i Stefan, lecz siostry czarownic, które w latach konkwisty płonęły na stosach w Europie?

To pytanie retoryczne, służy ono jednak zakwestionowaniu natury płciowego podziału pracy w koloniach i więzi, które mogłyby tam zostać zadzierżgnięte przez miejscowe europejskie i afrykańskie kobiety z racji wspólnie doświadczanej dyskryminacji płciowej.

W *Ja, Tituba, czarownica z Salem*[188] Maryse Condé dała nam wgląd w sytuację, która mogła doprowadzić do powstania podobnej więzi, opisując to, jak Tituba i jej nowa pani – młoda żona purytanina Samuela Parrisa – wzajemnie sobie pomagały na przekór bezgranicznej pogardzie Parrisa wobec kobiet.

czarów, także w tej kwestii panowała zgoda ponad podziałami religijnymi i intelektualnymi. Z kościelnych ambon i z kart humanistycznych tomów protestanccy reformatory i kontrreformacyjni katolicy mówili jednym głosem, stale i obsesyjnie szkalując kobiety.



Sekutnica prowadzona ulicami miasta z założoną uzdą, żelaznym narzędziem służącym do karania kobiet o ciętym języku. Co znaczące, podobne urządzenie bywało używane przez europejskich handlarzy niewolników w Afryce w celu poskromienia więźniów i doprowadzenia ich na statki.

Kaliban błaga swojego kolonialnego pana o przebaczenie. Kiedy pokonani buntownicy zostają postawieni przed obliczem Prospera i jego niegdysiejszych wrogów Sebastiana i Antonia (teraz żyjących z nim w zgodzie), mierzą się z drwinami, a także z zamiarem wzięcia ich w posiadanie i podziału między zwycięzców:

SEBASTIAN

Ha, ha!

A to co za cuda, Antonio?

Na sprzedaż?

ANTONIO

Pewnie. Ten to śnięta ryba.

Pójdzie na wagę, po przystępnej cenie.

PROSPERO

Spójrzcie, panowie, na ich strój i mówcie,

Czy zgodny jest z ich stanem? Tę pokrakę

Splodziła czarownica, tak potężna,

Że ujarzmiła księżyc, aby uczynił

Przyływy i odpływy tylko z jej rozkazu.

W trójkę okradli mnie, a to półdiablę

(Bo to szatański bękart) razem z nimi

Zabić mnie chciało. Tamci dwaj są twoi,

Znasz ich. Do tego mrocznego pomiotu

Ja się przyznaje[184].

Za kulisami zagrożenie jednak nadal istniało. „Zarówno na Bermudach, jak i na Barbadosie odkryto, że biali słudzy spiskowali z afrykańskimi niewolnikami, gdy w latach pięćdziesiątych XVII wieku przywożono tu tysiące skazańców z Wysp Brytyjskich”[185]. W Wirginii sojusz białej i czarnej służby osiągnął szczytowy moment w buncie Bacona w latach 1675–1676, kiedy niewolnicy z Afryki i brytyjscy niewolnicy kontraktowi wspólnie zawiązali spisek przeciwko swoim panom.

Dlatego, poczynawszy od lat czterdziestych XVII wieku, akumulacji zniewolonego proletariatu w południowoamerykańskich koloniach i na Karaibach towarzyszyło tworzenie hierarchii rasowych, udaremniających możliwość analogicznych sojuszy. Przyjęto prawa, które pozbawiały Afrykanów wcześniej uzyskanych swobód, takich jak obywatelstwo, prawo do

żyli z rdzennymi plemionami, łamiąc ograniczenia nałożone na ludność osiadłą w amerykańskich koloniach, a jeśli zostali przyłapani, płacili wysoką cenę, gdyż uciekinierów traktowano jak zdrajców i skazywano na śmierć. Taki los spotkał pewnych młodych angielskich osadników w Wirginii, którzy zbiegli, aby żyć z Indianami. Kiedy ich ujęto, zostali skazani przez kolonialnych radnych na „przypalanie, łamanie kołem [...] [i] powieszenie lub rozstrzelanie”[179]. Jak piszą Linebaugh i Rediker, to „terror stworzył podziały”[180]. Aż do 1699 roku Anglicy mieli ogromne problemy w odwodzeniu ludzi od indiańskiego stylu życia:

Żaden argument, żadne błagania, żadne łzy, wedle przekazu współcześnie żyjącej osoby, nie zdołały przekonać wielu spośród nich, aby opuścili swoich indiańskich towarzyszy. Z drugiej strony indiańskie dzieci pośród Anglików zdobywały staranne wykształcenie, odzienie i naukę, nie ma jednak żadnego przypadku, żeby którekolwiek z nich pozostało, wszystkie wróciły do swoich[181].

Los europejskich proletariuszy, którzy zgodzili się na niewolnictwo kontraktowe lub przybyli do Nowego Świata wskutek wyroku skazującego, z początku niewiele różnił się od losu niewolników z Afryki, z którymi często pracowali ramię w ramię. Niewolnicy kontraktowi nienawidzili swoich panów równie mocno jak niewolnicy z Afryki i z tego względu byli traktowani przez plantatorów jako grupa szczególnie niebezpieczna. Dlatego od drugiej połowy XVII wieku ograniczano ich wykorzystanie, wdrażając rozporządzenia służące oddzieleniu ich od Afrykanów. Podziały rasowe okrzepły jednak dopiero pod koniec XVIII wieku[182]. Do tego czasu widmo sojuszu między białymi, czarnymi i ludami rdzennymi, jak i strach przed taką jednością były stale obecne w wyobraźni europejskiej klasy rządzącej w metropolii i na plantacjach. Szekspir wyraził go w *Burzy*[183], w której przedstawił spisek zawiązany przez Kalibana (zbuntowanego tubylca będącego synem czarownicy) oraz Trinkula i Stefana (europejskich proletariuszy przemierzających ocean). Szekspir wskazał na możliwość zawarcia przez uciskanych fatalnego w skutkach sojuszu, dodając dramatyczny kontrapunkt do magicznego zażegnania niezgody między rządzącymi przez Prospera.

W *Burzy* spisek kończy się sromotną klęską wraz z ujawnieniem tego, że europejscy proletariusze nie są lepsi od drobnych złodziei i pijaków, a

Kobiety były oskarżane o brak rozsądku, próżność, dzikość i rozrzutność. Szczególnie mocno potępiano kobiecy język, uważany za narzędzie niesubordynacji. Najgorszym kobiecym wcieleniem była jednak nieposłuszna żona, która wraz z „sekutnicą”, „czarownicą” i „dziwką” stanowiła ulubiony cel dramaturgów, znanych pisarzy i moralistów. Pod tym względem komedia Szekspira *Poskromienie złościcy* (1593) stanowiła manifest stulecia. Kary za nieposłuszeństwo wobec patriarchalnej władzy wychwalano i nawoływano do ich stosowania w niezliczonych mizoginistycznych sztukach i traktatach. Angielska literatura z okresu elżbietańskiego i jakobickiego była rozmiłowana w tego pokroju tematach. Szablonowym przykładem tego gatunku jest tragedia Johna Forda *Tis Pity She's a Whore* [Szkoda, że jest dziwka] (1633), kończąca się zabójstwem trzech z czterech żeńskich bohaterek ku przestrodze czytelników. Innymi klasycznymi pracami podnoszącymi temat dyscyplinowania kobiet są *The Arraignment of Lewd, Idle, Froward, and Unconstant Women* [Oskarżenie rozwiązłych, leniwych, niegrzecznych i niestałych kobiet] (1615) i *The Parliament of Women* [Parlament kobiet] (1646) Johna Swetnama. Satyry wymierzone były w pierwszej kolejności w kobiety z klasy średniej, przedstawiane jako te, które interesuje przede wszystkim wdrażanie praw mających dać im władzę nad mężami[161]. W tym samym czasie przyjmowano nowe prawa i nowe formy tortur służące kontroli zachowania kobiet w domu i poza nim, co potwierdza tylko, że oczernianie kobiet w literaturze włączało się w skrupulatny projekt polityczny mający na celu pozbawienie ich wszelkiej autonomii i społecznej sprawczości. W Europie wieku rozumu kobiety oskarżone o bycie sekutnicami musiały nosić psikaganiec podczas ulicznych parad, prostytutki były chłostane lub zamknięte w klatce i podtapiane, a kobietom skazanym za cudzołóstwo groziła nawet kara śmierci[162].



Frontysepis *The Parliament of Women* (1646). Szablonowy przykład antykobiecej satyry, która zdominowała angielską literaturę w okresie wojny domowej.

Trudno też sobie wyobrazić, że europejscy robotnicy, przynajmniej w początkowej fazie podboju Ameryki, cokolwiek na nim zyskali. Pamiętajmy, że nasilenie antyfeudalnej walki skłoniło ubogą szlachtę i kupców do podjęcia ekspansji kolonialnej, a konkwistadorzy pochodzili z szeregów najbardziej znienawidzonych wrogów klasy robotniczej. Należy również pamiętać, że podbój dostarczył europejskiej klasie panującej srebra i złota wykorzystywanego do opłacenia armii zaciężnych, które dławili zarówno miejskie, jak i wiejskie bunty, i że w tym samym czasie, gdy ujarzmiano Arawaków, Azteków i Inków, europejscy robotnicy byli wyrzucani ze swoich domów, traktowani jak zwierzęta i paleni za czarnictwo.

Nie powinniśmy w takim razie zakładać, że europejski proletariatus zawsze przykładał rękę do procederu grabieży Ameryk, mimo że bez wątpienia czynili to pojedynczy proletariusze. Hiszpanie początkowo pozwalali zaokrętować się niewielu ludziom pochodzącym z niższych klas, ponieważ szlachta nie spodziewała się z ich strony współpracy na większą skalę. Przez cały XVI wiek tylko 8 tysięcy Hiszpanów legalnie wyemigrowało do Ameryk, z czego 17 procent stanowiło duchowieństwo[174]. Nawet później ludzie nie mogli na własną rękę osiedlać się za oceanem, żywiono bowiem przekonanie, że mogliby współpracować z ludnością rdzenną.

Większość proletariuszy w XVII i XVIII wieku mogła się dostać do Nowego Świata poprzez poddaństwo kontraktowe i zesłanie, a więc karę, którą angielskie władze stosowały, żeby usunąć z kraju skazańców, politycznych i religijnych dysydentów oraz niemłą populację włóczęgów i żebraków powstałą w wyniku grodzień. Jak zauważyli Peter Linebaugh i Marcus Rediker w *The Many-Headed Hydra*[175], biorąc pod uwagę nędzne warunki życia panujące w Europie, strach kolonizatorów przed nieograniczoną migracją był całkowicie uzasadniony. Dużą rolę odegrały też sprawozdania na temat Nowego Świata, które przedstawiały go jako ziemię obiecaną, gdzie ludzie żyją wolni od znoju i tyranii, panów i chciwości, gdzie nie ma miejsca na „moje” i „twoje”, a wszelkie rzeczy traktowane są jako wspólne[176]. Atrakcyjność Nowego Świata była tak silna, że wizja nowego społeczeństwa, które mogło tam powstać, faktycznie wpłynęła na polityczną myśl oświecenia, przyczyniając się do sformułowania nowej definicji wolności jako braku władzy, a więc koncepcji nieznannej wcześniejszym europejskim teoriom politycznym[177]. Nic dziwnego, że niektórzy Europejczycy próbowali „zatrącić się” w tym utopijnym świecie, gdzie, jak przekonująco pokazali Linebaugh i Rediker, mogli odbudować utracone doświadczenie korzystania z dóbr wspólnych[178]. Niektórzy przez lata

szej kolejności zespolenie pracy niewolniczej z produkcją i reprodukcją siły roboczej z metropolii. Natomiast płaca z czasem uległa przededefiniowaniu jako narzędzie akumulacji. Stała się instrumentem mobilizacji pracy nie tylko tych robotników, którzy zostali za jej pomocą opłaceni, lecz także masy robotnic, których pracę ukryto z powodu nienajemnych warunków jej wykonywania.

Czy robotnicy w Europie wiedzieli, że kupują produkty pochodzące z pracy niewolniczej? Jeżeli tak, to czy sprzeciwiali się temu? Chcielibyśmy zadać to pytanie, lecz nie znamy na nie odpowiedzi. Pewne jest, że historia herbaty, cukru, rumu, tytoniu i jedwabiu ma znacznie większe znaczenie dla powstania systemu fabrycznego, aniżeli moglibyśmy wnioskować na podstawie roli owych towarów jako surowców lub środków wymiany w handlu niewolnikami. Wraz z tymi produktami eksportowymi przemieszczała się nie tylko krew niewolników, lecz także nasiona nowej nauki wyzysku i nowy podział klasy robotniczej, na mocy którego przetrwanie pracy najemnej, zamiast stanowić alternatywę dla niewolnictwa, stało się od niego zależne jako środek (podobnie jak w przypadku nieopłacanej pracy kobiet) do wydłużenia nieopłacanej części dnia pracy najemnej.

Życie zniewolonych robotników w Ameryce i robotników najemnych w Europie było ze sobą tak ciasno splecione, że gdy na Karaibach niewolnikom przydzielano pola (czyli tak zwane grunty aprowizacyjne, pod uprawy na własny użytek), to ich wielkość i czas przeznaczony na ich obrabianie były ściśle skorelowane z ceną cukru na rynku światowym[173]. Wskaźniki te były, jak możemy przypuszczać, ustalane na podstawie dynamiki płac robotników oraz ich walki o warunki reprodukcji.

Błędem byłoby jednak przyjęcie, że włączenie pracy niewolniczej do systemu produkcji europejskiego proletariatu stworzyło wspólnotę interesów między europejskimi robotnikami i metropolitalnymi kapitalistami zbudowaną na podstawie wspólnego pragnienia tanich dóbr z importu.

W rzeczywistości handel niewolnikami (podobnie jak konkwesta) dla europejskich robotników oznaczał epokową klęskę. Jak zauważyliśmy, niewolnictwo (analogicznie do polowania na czarownice) stało się podstawowym polem eksperymentowania z nowymi metodami kontroli pracy, które następnie zostały przeniesione do Europy. Miało ono również wpływ na płace i prawny status robotników europejskich. Nie bez przyczyny płace w Europie znacznie wzrosły, a tamtejsi robotnicy zyskali prawo do organizowania się dopiero wraz z końcem niewolnictwa.

W stwierdzeniu, że literatura tworzona po okresie konkwesty traktowała kobiety z taką samą wrogością i równym chłodem jak „dzikich Indian”, nie ma cienia przesady. Porównanie to nie jest bezpodstawne. W obu wypadkach literackie i kulturowe oczernianie służyło projektowi wywłaszczenia. Jak zobaczymy dalej, demonizacja tubylczych ludów Ameryki sprzyjała uzasadnianiu ich zniewolenia i grabieży ich zasobów. W Europie atak na kobiety miał z kolei usprawiedliwiać przywłaszczenie ich pracy przez mężczyzn i kryminalizację sprawowanej przez nie kontroli nad reprodukcją. Ceną za opór, jak zawsze, była eksterminacja. Żadna metoda stosowana przeciwko kobietom i podmiotom kolonialnym nie odniosłaby sukcesu, gdyby nie została wzmocniona kampanią terroru. W wypadku kobiet z Europy polowanie na czarownice odegrało podstawową rolę w kształtowaniu ich nowej funkcji społecznej i w degradacji ich społecznej tożsamości.

Definiowanie kobiet jako istot demonicznych połączone z potwornymi i poniżającymi działaniami, którym tak wiele z nich zostało poddanych, pozostawiło niezatarte ślady we wspólnym kobiecym duchu i w poczuciu własnych możliwości. Z każdego punktu widzenia (społecznego, ekonomicznego, kulturowego, politycznego) polowanie na czarownice stanowiło w życiu kobiet punkt zwrotny. Był to odpowiednik historycznej klęski, do której Engels nawiązywał w *Pochodzeniu rodziny, własności prywatnej i państwa*[163], kiedy pisał o przyczynie upadku matriarchalnego świata. Polowanie na czarownice zniszczyło cały świat kobiecych praktyk, wspólnotowych relacji i systemów wiedzy, które były fundamentami siły kobiet w przedkapitalistycznej Europie i warunkiem ich oporu podczas walki z feudalizmem.

Klęska ta przyniosła wyłonienie się nowego modelu kobiecości: idealnej kobiety i żony – biernej, posłusznej, skromnej, małomówniej, wciąż zajętej pracą i cnotliwej. Zmiana rozpoczęła się pod koniec XVII wieku, po ponad dwustu latach podporządkowywania kobiet państwowemu terrorowi. Wraz z ich przegraną ideał kobiecości skonstruowany w okresie przejścia został porzucony jak zbędny balast, a jego miejsce zajął nowy, bardziej oswojony wzór. Jeśli w czasie polowań na czarownice kobiety przedstawiano jako istoty wściekłe, słabe psychicznie, niezaspokojone, zbuntowane, niepodporządkowane, niezdolne do panowania nad sobą, to od XVIII wieku ta norma się odwróciła. Od tego momentu kobiety obrazowano jako pasywne, asekualne istoty, bardziej posłuszne i moralne aniżeli mężczyźni, zdolne wywierać na nich pozytywny wpływ moralny. Teraz na-

wet ich irracjonalność mogła zostać dowartościowana, z czego zdał sobie sprawę holenderski filozof Pierre Bayle, który w *Słowniku historycznym i krytycznym*[164] wychwalał siłę kobiecego „instynktu macierzyńskiego”, przekonując, że należy w nim widzieć opatrnościowy instrument, który gwarantuje, że pomimo trudności związanych z porodem i wychowaniem dzieci kobiety wciąż zajmują się reprodukcją.

Kolonizacja, globalizacja i kobiety

O ile reakcja na kryzys demograficzny w Europie opierała się na podporządkowaniu kobiet wymogom reprodukcji, o tyle w kolonialnej Ameryce, gdzie w wyniku kolonizacji zginęło 95 procent ludności rdzennej, odpowiedzią był handel niewolnikami, który europejskiej klasie panującej dostarczył całej rzeszy siły roboczej.

Już na początku XVI wieku w Ameryce kolonialnej około miliona niewolników z Afryki wraz z robotnikami miejscowymi wytwarzało dla Hiszpanii wartość dodatkową, której poziom przekraczał stopę wyzysku europejskich robotników, przyczyniając się do rozwoju sektorów europejskiej gospodarki w kierunku kapitalizmu[165]. Od 1600 roku roczna wartość cukru eksportowanego przez samą Brazylię dwukrotnie przewyższała wartość całej wełny eksportowanej przez Anglię[166]. Na brazylijskich plantacjach trzciny cukrowej stopa akumulacji była tak wysoka, że co dwa lata podwajały one produkcję. Złoto i srebro również odgrywały ogromną rolę w zażegnaniu kapitalistycznego kryzysu. Złoto importowane z Brazylii ponownie ożywiło handel i przemysł w Europie[167]. Do 1640 roku jego import wynosił ponad 17 tysięcy ton, co umożliwiło tamtejszym kapitalistom zdobycie ogromnej przewagi pod względem dostępu do robotników, towarów i ziemi[168]. Prawdziwym zasobem okazała się jednak praca zakumulowana wskutek handlu niewolnikami i umożliwiająca sposób produkcji, którego nie można było narzucić w Europie.

Obecnie uważa się, że system plantacji napędzał rewolucję przemysłową. Jak przekonuje Eric Williams, cegły w Liverpoolu i Bristolu niemalże zlepiano afrykańską krwią[169]. Kapitalizm mógł nawet nie wystartować bez „aneksji Ameryki” oraz „krwi i potu” spływających z plantacji do Europy przez dwa wieki. Kwestie te wymagają podkreślenia, gdyż pomagają zrozumieć, jak znaczącą rolę w historii kapitalizmu odegrało niewolnictwo i dlaczego okresowo, lecz systematycznie, ilekroć system ka-

pitalistyczny staje w obliczu zagrożenia ogromnym kryzysem gospodarczym, klasa kapitalistów musi uruchamiać na nowo proces akumulacji pierwotnej. Jest to proces kolonizacji i zniewolenia na masową skalę, czego doświadczamy także współcześnie[170].

System plantacji odgrywał główną rolę w rozwoju kapitalistycznym nie tylko ze względu na ogromną ilość pracy dodatkowej, która dzięki niemu uległa akumulacji, lecz także dlatego, że stworzył model zarządzania pracą i produkcji zorientowanej na eksport, integracji gospodarczej i międzynarodowego podziału pracy. Odtąd rozwiązania te stały się paradygmatyczne dla stosunków kapitalistycznych.

Wraz z ogromną koncentracją robotników i uwieczoną, wykorzenioną siłą roboczą, niezdolną do funkcjonowania w nowym otoczeniu, plantacje zapowiadały nie tylko powstanie fabryk, lecz także późniejsze wykorzystanie imigracji i globalizacji do cięcia kosztów pracy. Utworzenie plantacji było faktycznie krokiem milowym w ukształtowaniu międzynarodowego podziału pracy, który (poprzez wytwarzanie „dóbr konsumpcyjnych”) zespolił pracę niewolników z reprodukcją europejskiej siły roboczej, a zarazem utrzymał pod względem geograficznym i społecznym rozróżnienie między robotnikami zniewolonymi a robotnikami najemnymi.

Kolonialna produkcja cukru, herbaty, tytoniu, rumu i jedwabiu, które łącznie z chlebem należały do najważniejszych towarów służących produkcji siły roboczej w Europie, aż do lat pięćdziesiątych XVII wieku nie miała masowego charakteru, dopóki nie doszło do instytucjonalizacji niewolnictwa i nieznacznego wzrostu płac w Europie[171]. W tym miejscu należy jednak wspomnieć, że kiedy produkcja osiągnęła taką skalę, wprowadzono dwa mechanizmy, które znacząco zrestrukturyzowały reprodukcję pracy na płaszczyźnie międzynarodowej. Po pierwsze, stworzono globalną linię produkcyjną, która pozwoliła ciąć koszty towarów koniecznych do powstania siły roboczej w Europie. Linia ta wiązała ze sobą niewolników i robotników najemnych, co zapowiadało obecne wykorzystanie przez kapitalizm azjatyckich, afrykańskich i latynoamerykańskich robotników jako dostawców „tanich” dóbr „konsumpcyjnych” (których koszt obniżają plutony egzekucyjne i wojskowa przemoc) dla „zaawansowanych” państw kapitalistycznych.

Po drugie, płace w metropolii stały się środkiem, który umożliwił wprowadzenie na rynek dóbr wytwarzanych przez zniewolonych robotników i realizację wartości[172] produktów pracy niewolniczej. Tym samym, podobnie jak w przypadku kobiecej pracy domowej, umożliwiło to w dal-

Wiemy także, że wiele czarownic było akuszerkami lub „szeptuchami”, a więc tradycyjnymi depozytariuszkami kobiecej wiedzy o reprodukcji i kontroli nad nią[66]. W książce *Młot na czarownice* akuszerkom poświęcono cały rozdział, w którym twierdzi się, że są one gorsze od wszystkich innych kobiet. Pomagają bowiem matce zniszczyć owoc własnego łona i wprowadziły zakaz wstępu mężczyzn do izb, w których odbywa się poród, tak aby ułatwić swoje manipulacje[67]. Przestrzegając, by żadna chata nie stała otworem przed akuszerką, autorzy radzą, by odebrać wszystkim kobietom prawo do praktykowania takiej działalności, chyba że wykażą się jako „dobre katoliczki”. To zalecenie nie przeszło bez echa. Jak zauważyliśmy, akuszerki pozyskiwano do kontrolowania kobiet (na przykład do sprawdzania, czy nie ukrywają ciąży lub czy nie urodziły dziecka z nieprawego łoża) albo je marginalizowano. Od końca XVI wieku zarówno we Francji, jak i w Anglii jedynie paru kobietom zezwolono na naukę położnictwa, a więc wiedzy, która do tego czasu leżała w ich gestii. Następnie, na początku XVII wieku, pojawili się pierwsi mężczyźni pełniący funkcję akuszerów i w tym okresie położnictwo dostało się prawie całkowicie pod kontrolę państwa. Według Alice Clark „ciągly proces, który spowodował, że kobiety zajmujące się tą profesją zastąpili mężczyźni, jest jednym z przykładów wyłączenia ich ze wszystkich zawodów poprzez odmawianie im szansy uzyskania odpowiedniego szkolenia zawodowego”[68].

Interpretacja zmniejszania społecznego znaczenia akuszerki jako ograniczania kobietom dostępu do zawodu zawęża jednak znaczenie tego procesu. Istnieją przekonujące dowody na to, że akuszerki marginalizowano, ponieważ im nie ufano, a ich wykluczenie z zawodu osłabiało kobiecą kontrolę nad sferą reprodukcji[69].

Podobnie jak grodzienia służyły wywłaszczeniu chłopstwa z ziem gminnych, tak polowania służyły wywłaszczeniu kobiet z ich ciał, które tym sposobem były „wyzwalane” od wszelkich przeszkód utrudniających ich funkcjonowanie jako maszyn do produkcji siły roboczej. Groźba wylądowania na stosie wznosiła większe bariery wokół kobiecych ciał niż te, które powstały kiedykolwiek podczas grodzienia dóbr wspólnych.

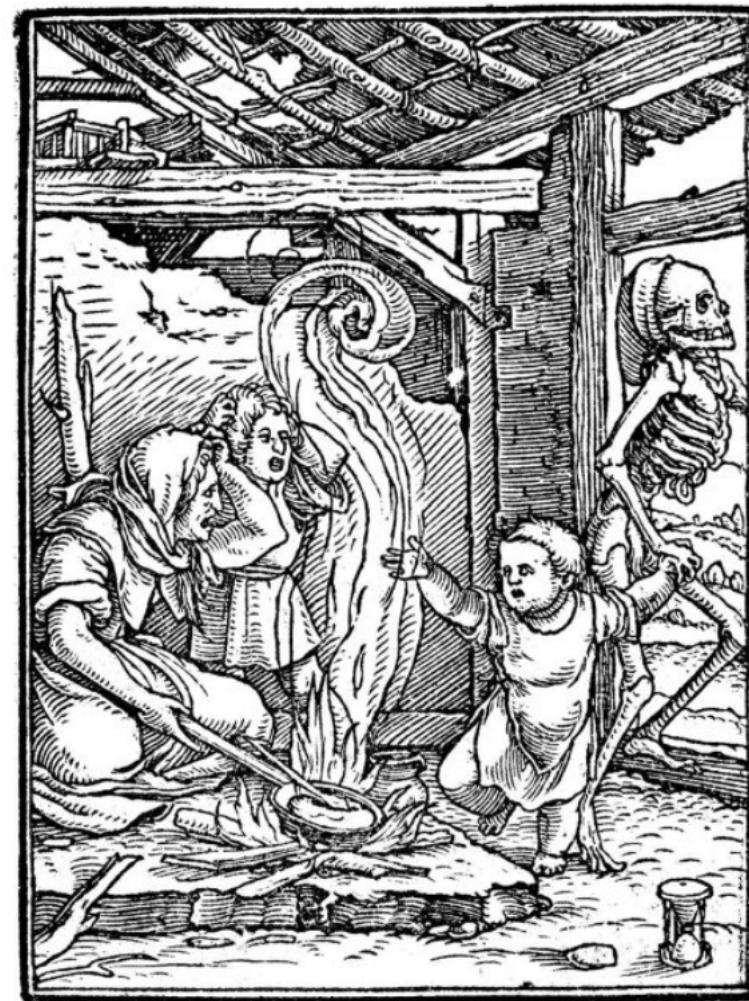
łem ludzkim nazywa”[35] – podkreśla Kartezjusz w swoich *Medytacjach* (1641). W jego filozofii ciało faktycznie stanowi element materii przywoływający na myśl mechanizm zegara, który może być poddany rozważaniom przez nieograniczoną wolę jako przedmiot dominacji.

Jak zobaczymy, Kartezjusz i Hobbes proponują dwa odmienne projekty rzeczywistości cielesnej. U pierwszego zredukowanie ciała do mechanicznej materii pozwala na rozwinięcie mechanizmów samozarządzania, które podporządkowują ciało woli. Natomiast u drugiego mechanizacja ciała uzasadnia całkowite podporządkowanie jednostki władzy państwa. W obu wypadkach wynik oznacza jednak takie przededefiniowanie własności cielesnych, że przynajmniej w założeniu ciało jest dostosowane do regularności i automatyzmu wymaganego przez kapitalistyczną dyscyplinę pracy[36]. Zaznaczam, że „w założeniu”, ponieważ w okresie, kiedy Kartezjusz i Hobbes pisali swoje rozprawy, klasa panująca musiała stawiać czoła cielesności, która zupełnie różniła się od obrazu rysowanego w ramach filozoficznych przewidywań.

Właściwie trudno pogodzić krnąbrne ciała nawiedzające literaturę społeczną wieku żelaza z obrazami ciała opisywanego na podobieństwo zegara przez Kartezjusza i Hobbesa. Mimo że rozważania tych dwóch filozofów nie odnoszą się do codziennych realiów walki klas, to właśnie w nich odnajdujemy pierwsze ujęcie przekształcania ciała w maszynę pracy, co jest jednym z podstawowych zadań akumulacji pierwotnej. Na przykład, kiedy Hobbes stwierdza: „Czymże bowiem jest serce, jeśli nie sprężyną; [...] i czymże stawy, jeśli nie licznymi kołami”[37], dostrzegamy w jego słowach burżuazyjnego ducha, zgodnie z którym nie tylko praca jest *warunkiem* i *motywem istnienia ciała*, lecz także występuje potrzeba przekształcenia wszelkiej siły cielesnej w siłę roboczą.

Koncepcja ta jest istotną wskazówką dla zrozumienia, dlaczego tak wiele z szesnasto- i siedemnastowiecznych rozważań filozoficznych i religijnych stanowi faktyczną *wiwisekcję ludzkiego ciała*, przez którą decydowano o życiu i śmierci jego poszczególnych własności. Była to *społeczna alchemia*, która nie zamieniała podstawowych metali w złoto, tylko siłę cielesną w siłę roboczą. Ten sam stosunek, który kapitalizm narzucił ziemi i wytwarzaniu (*work*), zaczął rządzić stosunkiem ciała i pracy (*labor*). Podczas gdy praca zaczynała jawić się jako dynamiczna siła mogąca nieustannie się rozwijać, ciało uważane było za bezwładną, jałową materię, zdolną do ruchu tylko w warunkach zgodnych z zasadami dynamiki Newtona, według których masa dąży do bezwładności, o ile nie zastosuje się

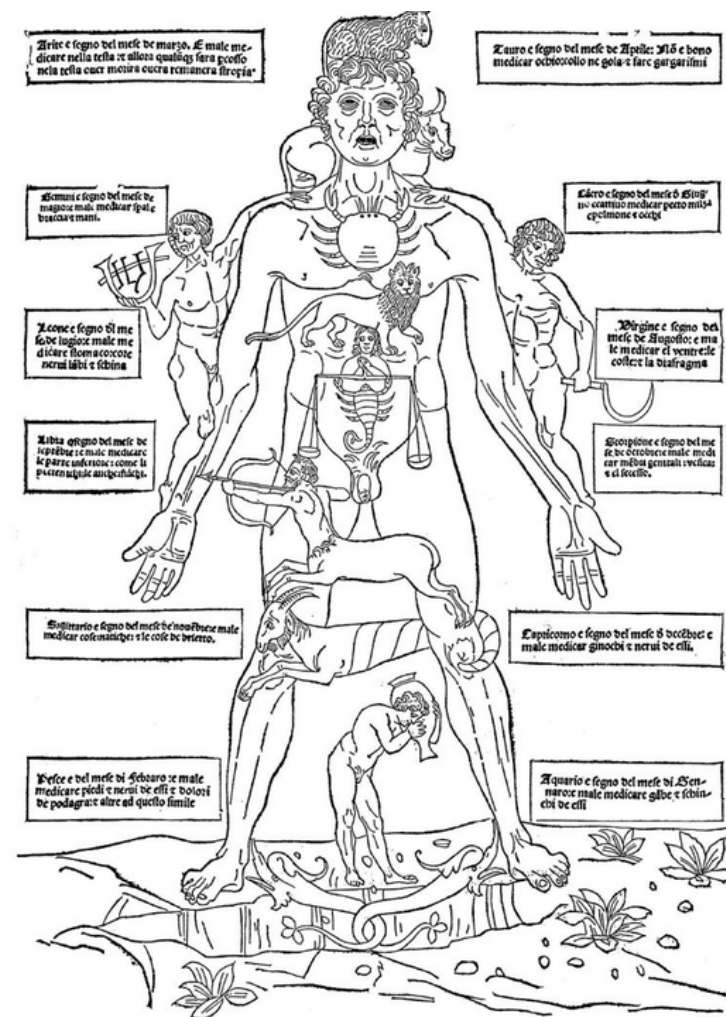
wobec niej siły. Ciało, na wzór ziemi, musiało być pielęgnowane, przede wszystkim jednak trzeba było je złamać, żeby wymusić na nim zrzeczenie się ukrytych skarbów. Ciało jest więc nie *tylko warunkiem istnienia siły roboczej*, lecz także jej granicą jako główny element oporu przeciwko jej wydatkowaniu. Nie wystarczyło zatem stwierdzić, że ciało samo w sobie nie ma wartości. Ciało musiało umrzeć, aby siła robocza mogła żyć.



Dramat związany ze śmiercią niemowląt został dobrze uchwycony na obrazie Hansa Holbeina młodszego z cyklu *Taniec śmierci*, złożonego z czterdziestu jeden drzeworytów po raz pierwszy wydrukowanych we Francji w 1538 roku.

na temat wielkości siły roboczej. Jak zauważyliśmy, problem z pracą stał się szczególnie istotny w XVII wieku, kiedy liczba ludności Europy zaczęła ponownie spadać, co wywołało widmo załamania demograficznego na miarę tego, do którego doszło w amerykańskich koloniach w dekadach po ich podboju. W tym kontekście wydaje się prawdopodobne, że polowania na czarownice przynajmniej częściowo były próbą kryminalizacji kontroli urodzeń i zmuszenia kobiecego ciała, kobiecej macicy, do służby na rzecz wzrostu populacji, produkcji i akumulacji siły roboczej.

Istnieje także hipoteza, że polowania na czarownice forsowała klasa polityczna zaniepokojona ograniczeniem wielkości populacji i przekonana, że liczna populacja stanowi o zasobności narodu. To, że w XVI i XVII wieku doszło do rozkwitu merkantylnizmu oraz zapoczątkowania badań demograficznych (dotyczących liczby urodzeń, zgonów i małżeństw), wprowadzenia spisów powszechnych i formalizacji demografii jak pierwszej z „nauk państwowych”, stanowi wyraźny dowód na strategiczne znaczenie, jakie zyskało kontrolowanie ruchów ludności w kręgach politycznych odpowiedzialnych za rozpoczęcie polowań na czarownice[65].



Koncepcja ciała jako rezerwuaru magicznych mocy w dużej mierze wynikała z wiary w zgodność między jednostkowym mikrokosmosem i makrokosmosem nieba, co dobrze zilustrowano na szesnastowiecznym obrazie człowieka zodiakalnego.

Dominująca w średniowieczu koncepcja ciała jako źródła magicznych sił umarła, a właściwie została zniszczona. Tłem dla nowej filozofii była szeroko zakrojona działalność państwa i dlatego to, co filozofowie zaklasyfikowali jako „irracjonalne”, było napiętnowane jako przestępstwo. Interwencja państwowa stanowiła konieczny podtekst filozofii mechanistycznej. Wiedza może przerodzić się we władzę, tylko jeśli jest w stanie egzekwować swoje zalecenia. Dowodziło to, że mechaniczne ciało, ciało-maszyna, nie mogło stać się modelem społecznych zachowań, dopóki państwo nie wykorzeniło do cna przedkapitalistycznych wierzeń, praktyk i podmiotów społecznych, których istnienie zaprzeczało obiecywanemu przez filozofię mechanistyczną uregulowaniu zachowań cielesnych. Tym samym w szczytowym okresie wieku rozumu, wieku sceptycyzmu i metodycznego wątpienia mamy do czynienia z brutalnym atakiem na ciało wspieranym przez wszystkich tych, którzy uznawali nową doktrynę.

Tak należy rozumieć atak na czary i magiczną wizję świata, która w średniowieczu, pomimo wysiłków Kościoła, utrzymywała się wśród ludu. U podstaw magii leżała animistyczna koncepcja natury, która nie uznawała rozdziału między materią i duchem i w związku z tym ujmowała *wszechświat jako żywy organizm* zasiedlony przez tajemne moce, w którym każdy element znajduje się w „sympatycznej” relacji względem pozostałych. Z tej perspektywy – ukazującej naturę jako świat znaków i symboli wyrażających niewidzialne powiązania, które wymagają rozszyfrowania[38] – każdy element (zioła, rośliny, metale i przede wszystkim ludzkie ciało) skrywał specyficzne wartości i moce. Wyłonił się więc cały wachlarz praktyk, których celem było przyswojenie sekretów natury i podporządkowanie jej ludzkiej woli. Magia dawała ogromne możliwości – od wróżenia z ręki po przepowiednie, od stosowania zaklęć po „sympatyczne” uzdrawianie. Mogła przyczynić się do zwycięstwa w grach karcianych, opanowania umiejętności gry na nieznanych instrumentach, zapewnić niewidzialność, zdobycie miłości, nietykalność na wojnie czy pomoc w usypianiu dzieci[39].

poronień i przynależność do sekt, które zabijały dzieci lub składały je w ofierze diabłu. W ludowych wyobrażeniach czarownicę zaczęto kojarzyć z lubieżną starą kobietą, wrogą nowemu życiu i używającą dziecięcych ciał do przyrządzania magicznych mikstur – stereotyp ten został później popularyzowany zwłaszcza w książkach dla dzieci.

Skąd jednak taka zmiana kierunku, od herezji do czarów? Innymi słowy, dlaczego w sto lat kobieta zajęła miejsce heretyka, dlaczego przestępstwa religijne i społeczne powiązano przede wszystkim z przestępstwami reprodukcyjnymi?

W 1920 roku angielska antropolozka Margaret Murray w pracy *The Witch-Cult in Western Europe* zaproponowała wyjaśnienie, które niedawno zostało ponownie przytoczone przez ekofeministki i wyznawczynie *wicca*[63]. Murray twierdzi, że czary były starożytną matriarchalną religią, na którą inkwizycja zwróciła uwagę po zdławieniu herezji, pobudzona strachem przed nowymi odchyleniami od doktryny. Słowem, kobiety ścigane przez demonologów jako czarownice były (według tej teorii) wyznawczyniami starożytnych kultów płodności, które koncentrowały się na kontroli płodności i reprodukcji. Kultury te jednak istniały na terenach śródziemnomorskich od tysięcy lat, a Kościół poprzez sprzeciw wobec nich jako pogańskich obrzędów chciał podporządkować je swojej władzy[64]. Murray przypomina o częstych oskarżeniach pod adresem akuszerok, o roli uzdrowicielek, którą odgrywały w średniowieczu, i o tym, że aż do XVI wieku poród uważany był za kobiecą „tajemnicę”. Hipoteza ta nie objaśnia jednak, dlaczego polowania na czarownice wystąpiły w tym szczególnym okresie i dlaczego władze tak bardzo obrzydziły kultury płodności, że zaczęto wzywać do eksterminacji kobiet wyznających starą religię.

Innym wyjaśnieniem ogromnej roli, jaką przestępstwa reprodukcyjne odgrywały w procesach czarownic, mogła być typowa dla XVI i XVII wieku wysoka umieralność niemowląt, która wynikała z eskalacji ubóstwa i niedożywienia. Przyjmuje się, że czarownice obwiniano o wzrost śmiertelności dzieci, ich nagłą i szybką śmierć albo o wszelkie ich dolegliwości. Jednak takie wyjaśnienie nie jest wystarczające. Nie uwzględnia bowiem faktu, że kobiety uznawane za czarownice były również oskarżane o stosowanie antykoncepcji i że polowania na czarownice miały istotny związek z szesnastowieczną polityką instytucjonalną. Pominęta zostaje więc ważna zależność między atakami na czarownice a wzrostem obaw europejskich statystyków i ekonomistów, przejętych kwestią reprodukcji i rozmiarami populacji, a więc czynnikami, które stanowiły sedno ówczesnych debat

zwłaszcza w szczytowym okresie prześladowań, czyli w latach 1550–1650. Wcześniej mężczyźni stanowili do 40 procent oskarżonych, a później ścigano ich już z mniejszym natężeniem i skupiano się głównie na włóczęgach, żebrakach, wędrownych robotnikach, Romach i wywodzącym się z niższych klas duchowieństwie. W XVI wieku zarzut o kult szatana stał się częstym tematem walki politycznej i religijnej; prawie nie było biskupów ani polityków, którzy w pewnym momencie nie zostaliby oskarżeni o uprawianie czarów. Protestanci oskarżali katolików, zwłaszcza papieża, o służenie diabłu. Sam Luter został oskarżony o czary, tak jak John Knox w Szkocji, Jean Bodin we Francji i wielu innych. Żydów także zwyczajowo oskarżano o kult diabła, którego wielokrotnie przedstawiano z rogami i pazurami. Niezaprzeczalnym faktem pozostaje jednak to, że ponad 80 procent sądzonych i zgładzonych w Europie w XVI i XVII wieku za zbrodnię czarów stanowiły właśnie kobiety. W tym czasie kobiet ściganych za czary było więcej niż ludzi ściganych za popełnienie jakiegokolwiek innego przestępstwa (z wyjątkiem, co znaczące, dzieciobójstwa).

To, że czarownicą miała być kobieta, zaznaczali także demonolodzy, ciesząc się, że Bóg uchronił mężczyzn od tej plagi. Jak zauważyła Sigrid Brauner, zmieniały się argumenty używane do uzasadnienia tego zjawiska[61]. Podczas gdy autorzy *Młota na czarownice* podatkowo kobiet na czary wiążą z ich „nienasyconą żądzą”, Marcin Luter i humanistyczni pisarze podkreślają moralną i psychiczną słabość kobiet, uznając je wszystkie za istoty z natury złe.

Kolejna różnica między prześladowaniami heretyków i czarownic polega na tym, że w wypadku tych ostatnich oskarżenia o perwersję seksualną i dzieciobójstwo odgrywały główną rolę w zachodzącej wówczas pozornej demonizacji praktyk antykoncepcyjnych.

Związek między antykoncepcją, aborcją i czarami po raz pierwszy został uwypuklony w bulli Innocentego VIII (1484) zawierającej oskarżenie o to, że „przez ich zaklęcia, czary, magiczne formuły, przez inne przekłete przesady, obrzydliwe amulety, potworności i obrazy [czarownice] zabijają potomstwo kobiet, utrudniając mężczyznom płodzenie, a kobietom zajście w ciążę. Stąd mężowie z żonami ani żony z mężami nie mogą przeprowadzać swoich czynności seksualnych”[62].

Od tego czasu zbrodnie reprodukcyjne zajęły poczesne miejsce w procesach. Przez cały XVII wiek czarownice były oskarżane o spiskowanie na rzecz wyniszczenia prokreacyjnych sił zwierząt i ludzi, wywoływanie



Ilustracja z karty tytułowej pierwszego wydania *Doktora Fausta* Christophera Marlowe'a (1604) przedstawiająca maga, który wywołuje diabła, pod ochroną magicznego kręgu.

Wyplenienie tych praktyk było nieodzownym warunkiem nastania kapitalistycznej racjonalizacji pracy, ponieważ magia jawiła się jako bezprawna forma mocy i narzędzie *uzyskiwania tego, czego się pragnie, bez pracy*, czyli opartego na odmowie czynnej pracy. „Magia zabija przemysł” – ubolewał Francis Bacon, przyznając, że nic tak go od niej nie odstręcza jak założenie, że dobre wyniki można uzyskiwać dzięki kilku próżniackim wybiegom, a nie pracy w pocie czoła[40].

Ponadto magia opierała się na jakościowej koncepcji przestrzeni i czasu, która wykluczała uregulowanie procesu pracy. W jaki sposób nowi przedsiębiorcy mieliby narzucić stałe wzorce pracy proletariatu przywiązanemu do wiary w szczęśliwe i pechowe dni, a w związku z tym w dni, w które można podróżować, i takie, w które powinno się pozostać w domu, dni właściwe dla zawarcia małżeństwa i takie, w których powinno się zaniechać wszelkich przedsięwzięć? Podobnie nie do pogodzenia z kapitalistyczną dyscypliną pracy była koncepcja wszechświata przypisująca szczególne moce jednostce: zniewalające spojrzenie, władzę czynienia siebie niewidzialnym, opuszczania ciała, łączenia się z innymi przy użyciu magicznych zaklęć.

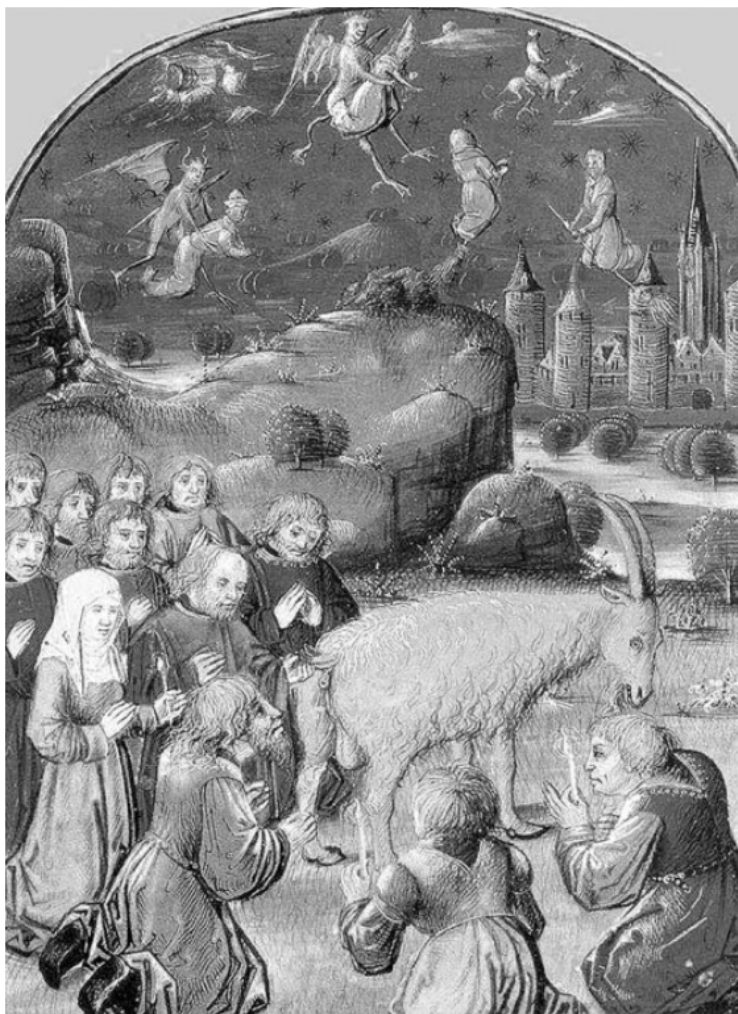
Nie ma sensu dociekać, czy owe moce były prawdziwe czy wyobrażone. Można stwierdzić, że wszystkie przedkapitalistyczne społeczeństwa w nie wierzyły i że ostatnimi czasy jesteśmy świadkami przewartościowania praktyk, które w opisywanym tu okresie byłyby potępione jako magia. Wystarczy wspomnieć chociażby o rosnącym zainteresowaniu parapsychologią i praktykami opartymi na biologicznym sprzężeniu zwrotnym, które w coraz większym stopniu są stosowane nawet na gruncie medycynie konwencjonalnej. Odrodzenie magicznych wierzeń jest dzisiaj możliwe, gdyż nie stanowią one już społecznego zagrożenia. Mechanizacja ciała na tyle kształtuje jednostkę, przynajmniej w krajach uprzemysłowionych, że zezwolenie na wiarę w tajemne siły nie zagraża standardowemu funkcjonowaniu społeczeństwa. Astrologia również może powrócić, z tym zastrzeżeniem, że nawet najbardziej oddany zwolennik horoskopów bezwiednie zerknie na zegarek przed wyjściem do pracy.

Przed takim wyborem jednak nie stała siedemnastowieczna klasa panująca, która w początkowej i eksperymentalnej fazie kapitalistycznego rozwoju nie zdobyła jeszcze społecznej kontroli niezbędnej do zneutralizowania praktyk magicznych, ani też nie mogła funkcjonalnie włączyć magii w organizację życia społecznego. Z jej punktu widzenia nie miało żadnego znaczenia, czy moce, które ludzie chcieli zdobyć lub, jak twierdzili, posia-

W ten sposób zostaje zachowana ciągłość między polowaniami na czarownice a wcześniejszymi prześladowaniami heretyków, których pod pretekstem przywracania ortodoksji religijnej również karano za próby dokonania przewrotu społecznego. Co bardzo ważne, pierwotnie polowania rozwijały się tam, gdzie najbardziej prześladowano heretyków (południowa Francja, Jura, północne Włochy). W niektórych regionach Szwajcarii czarownice początkowo określano mianem *herege* (heretyk) lub *vau-dois* (waldens)[60]. Ponadto heretyków także palono na stosach jako zdrajców prawdziwej religii, oskarżanych o zbrodnie, które weszły do dekalogu czarnej magii: sodomie, dzieciobójstwo, kult zwierząt. Po części były to pospolite oskarżenia, które Kościół zawsze stosował względem konkurencyjnych religii. Jak jednak widzieliśmy, rewolucja seksualna była istotnym składnikiem ruchów heretyckich, począwszy od katarów, a skończywszy na adamitach. Zwłaszcza katarzy kwestionowali przedstawiany przez duchownych obraz kobiety jako istoty zdegenerowanej i odrzucał katolickie ujęcie małżeństwa i prokreacji, które uznawali za formę zniewolenia duszy. Katarzy nawiązywali do manicheizmu, co, jak twierdzi część historyków, było przyczyną wzrostu zainteresowania późnośredniowiecznego Kościoła problemem obecności diabła w świecie i postrzegania przez inkwizycję czarów jako działania wymierzonego w Kościół. Powiązanie herezji i czarów, przynajmniej w pierwszej fazie polowań, nie może więc budzić wątpliwości. Polowania pojawiły się jednak w zdecydowanie innym kontekście historycznym. Najpierw uległ on zmianie z powodu szoku i destabilizacji wywołanych czarną śmiercią, która była punktem zwrotnym w historii Europy, a następnie w XV i XVI wieku – poprzez głęboką zmianę stosunków klasowych wynikającą z kapitalistycznej reorganizacji życia gospodarczego i społecznego. Nawet pozorne elementy ciągłości (jak rozwiązłe nocne biesiady) podczas polowań na czarownice nabierały zatem nieuchronnie innego znaczenia niż w wypadku poprzedzających je walk Kościoła z heretykami.

Polowanie na czarownice, polowanie na kobiety i akumulacja pracy

Najważniejsza różnica między herezją a czarami wynikała z tego, że czary uznawano za przestępstwo popełniane przez kobiety. Było tak



Heretycy waldensi przedstawieni w *Tractatus contra sectam Valdensem* [Traktat przeciwko sekcie waldensów] Johanna Tinctorisa. Polowanie na czarownice rozwijało się w pierwszej kolejności tam, gdzie heretycy najsilniej doświadczali prześladowań. Pierwotnie w niektórych regionach Szwajcarii czarownice określano mianem *vaudois* (waldens).

dają, były rzeczywiste czy nie. Już w samym istnieniu magicznych wierzeń kryło się źródło społecznego nieposłuszeństwa.

Weźmy na przykład szeroko rozpowszechnioną wiarę w szansę na znalezienie ukrytych skarbów za pomocą magicznych zaklęć[41]. Niechybnie stanowiła ona utrudnienie dla instytucji rygorystycznej i samorzutnie akceptowanej dyscypliny pracy. Równie niebezpieczny użytek klasy niższe czyniły z *proroctw*, które zwłaszcza podczas angielskiej wojny domowej (podobnie jak w średniowieczu) służyły za podstawę programu walki[42]. Proroctwa nie były po prostu wyrazem fatalistycznej rezygnacji. Historycznie rzecz ujmując, stanowiły one środek, za pomocą którego „biedota” uzewnętrzniała swoje pragnienia, uprawomocniała plany i który popychał ją do działania. Hobbes zauważył to, ostrzegając: „Nie ma niczego, co [...] tak dobrze by ukierunkowywało ludzi w ich rozważaniach, jak przewidywanie następstw ich działań; proroctwo jest najczęściej główną przyczyną przepowiadanych przez siebie wydarzeń”[43].

Niezależnie od niebezpieczeństw stwarzanych przez magię burżuazja musiała jednak mierzyć się z wpływami tego zjawiska, ponieważ podważało ono zasadę indywidualnej odpowiedzialności. Magia bowiem umiejscawiała czynniki społecznego działania w sferze gwiazd, które pozostawały poza zasięgiem i kontrolą burżuazji. W związku z tym racjonalizacja przestrzeni i czasu charakterystyczna dla filozoficznych koncepcji XVI i XVII wieku pociągała za sobą zastąpienie proroctw *obliczaniem prawdopodobieństwa*. Z kapitalistycznej perspektywy atutem kalkulacji jest to, że w jej ramach przyszłość może zostać przewidziana tylko przy uwzględnieniu regularności i stałości systemu, a co za tym idzie, tylko przy założeniu, że przyszłość będzie taka jak przeszłość i nie nastąpi żadna istotna zmiana, żadna rewolucja, która mogłaby zakłócić współrzędne jednostkowego podejmowania decyzji. Analogicznie burżuazja musiała walczyć z przekonaniem, że można być w dwóch miejscach jednocześnie, gdyż *usytuowanie ciała w czasie i przestrzeni, czyli czasoprzestrzenne określenie jednostki*, stanowi zasadniczy warunek regularności procesu pracy[44].

Niezgodność magii z kapitalistyczną dyscypliną pracy i wymogiem społecznej kontroli jest jednym z powodów przeprowadzenia przez państwo wymierzonej w nią kampanii terroru. Przyklaskiwało jej wielu uczonych uważanych dzisiaj za czołowych przedstawicieli naukowego racjonalizmu: Jean Bodin, Marin Mersenne, filozof mechanistyczny i członek Towarzystwa Królewskiego Richard Boyle, a także nauczyciel Newtona Isaac Barrow[45]. Nawet materialistyczny Hobbes, mimo zachowywanego dystansu,

poparł ten terror. „Co się tyczy czarownic – pisał – to ja myślę, że ich czary nie mają żadnej rzeczywistej mocy; lecz myślę, że przecież są one słusznie karane za fałszywe przekonania, jakie żywią, i że mogą wyrządzić dużą szkodę, jaką uczynić zamierzają, jeśli będą mogły”[46].

Dodał, że gdyby tylko wykorzeniono przesady, to „ludzie znacznie bardziej byliby dysponowani do tego, by słuchać władz świeckich, niż są rzeczywiście”[47]. Była to słuszna rada. Stosy, na których spłonęły czarownice i inne osoby praktykujące magię, oraz sale tortur stanowiły laboratorium, w którym tworzone reguły dyscypliny społecznej i zdobyto istotną wiedzę na temat ciała. Dzięki temu usunięto niedorzeczności, które stały na drodze przekształceniu jednostkowego i społecznego ciała w zestaw przewidywalnych i kontrolowalnych elementów. Właśnie w tym obszarze tortury zaczęto wykorzystywać naukowo, ponieważ krew i tortury były konieczne dla „wyhodowania zwierzęcia” przejawiającego regularne, jednolite, ujednolicone zachowania, zwierzęcia trwale naznaczonego nowymi normami[48].

W tym kontekście istotnym czynnikiem było potępienie aborcji i antykoncepcji jako *maleficium* (czarnej magii), przez co kobiecie ciało – *ma-cica* sprowadzona do maszyny wykonującej pracę reprodukcyjną – przechodziło w ręce państwa i medyków. Wróć do tego później w rozdziale poświęconym polowaniu na czarownice, w którym przyjmuję, że ich prześladowania stanowiły apogeum interwencji państwa przeciwko proletariackiemu ciału w epoce nowożytnej.

przedstawienia buntu, podczas którego robotnicy okazywali pogardę, grożąc pożarciem tych, co dotychczas zdzierali z nich skórę[56]. Kamen wspomina o wydarzeniach w Romans (Delfinat, Francja) z zimy 1580 roku, kiedy chłopci podnieśli bunt przeciwko dziesięcinie i ogłosili, że „zanim miną trzy dni, chrześcijańskie ciało zostanie sprzedane”, a następnie, w czasie karnawału, „przywódca buntowników, ubrany w skórę niedźwiedzia, jadł przysmaki przygotowane z ciała chrześcijanina”[57]. Ponownie w Neapolu w 1585 roku, podczas zamieszek wznieconych z powodu wysokich cen chleba, buntownicy poćwiartowali urzędnika odpowiedzialnego za wzrost cen i wystawiali kawałki jego ciała na sprzedaż[58]. Kamen wskazuje, że spożywanie ludzkiego mięsa symbolizuje całkowite odwrócenie wartości społecznych, co współgra z wizerunkiem czarownicy uosabiającej moralną perwersję, która objawia się w wielu magicznych rytuałach: mszy celebrowanej tyłem i tańcu wykonywanym w kierunku przeciwnym do ruchu wskazówek zegara[59]. W istocie czarownica była żywym symbolem świata odwróconego do góry nogami, obrazu ciągle powracającego w literaturze średniowiecza i powiązanego z milenarystycznymi wysiłkami na rzecz obalenia porządku społecznego.

Luciano Parinetto w *Streghe e potere*, również patrząc z innej perspektywy, kładzie nacisk na wywrotowy i utopijny wymiar sabatów czarownic i postuluje konieczność nowoczesnego zinterpretowania tych zgromadzeń, umożliwiającego odczytanie ich buntowniczego wymiaru z punktu widzenia rozwijającej się wówczas kapitalistycznej dyscypliny pracy. Parinetto wskazuje, że już sam nocny charakter sabatów naruszał kapitalistyczną regulację czasu pracy, kwestionował własność prywatną i seksualne ograniczenia, noc zaciera bowiem różnice zarówno między płciami, jak i między tym, co „moje i twoje”. Parinetto twierdzi, że *latanie* i *podróże*, które stanowiły istotną część zarzutów formułowanych pod adresem czarownic, należy interpretować jako atak na mobilność imigrantów i wędrownych robotników. Jest to nowe zjawisko, które obrazuje strach ówczesnej władzy przed włóczęgami. Parinetto uznaje, że zważywszy na realia historyczne, nocny sabat można postrzegać jako demonizację utopii, którą ucieleśnia bunt przeciwko panom i podziałowi ról płciowych, ale także jako szansę wykorzystania przestrzeni i czasu w opozycji do nowej kapitalistycznej dyscypliny pracy.

damy gry”. „Gra” (*gioco*) w wielu dialektach północnych Włoch to najstarsza nazwa sabatu (w trakcie procesów w Val di Fiemme ustawicznie pojawia się kobieca postać kierująca grą) [...]. W tym samym regionie w 1525 roku wybuchło gwałtowne powstanie chłopskie. Chłopi domagali się zniesienia dziesięcin i danin, przyznania im prawa do polowań, zmniejszenia liczby zakonów, ustanowienia przytułków dla ubogich, a także nadania każdej wsi prawa do wyboru swojego kapłana [...]. Buntownicy palili zamki, klasztory i domy duchownych. Zostali jednak pokonani, zmasakrowani, a ci, którzy przeżyli, przez lata byli ścigani przez żądną zemsty władzę.

Muraro podsumowuje:

Ogień damy gry znika w oddali, gdy na pierwszym planie są ognie buntu i stosy układane przez siły represji [...]. Wydaje się jednak, że istnieje związek między chłopskim buntem, tym, jak został on przygotowany, a opowieściami o tajemniczych nocnych spotkaniach [...]. Możemy tylko przypuszczać, że chłopi gromadzący się nocą na tajnych zebraniach wokół ognia próbowali się tyleż ogrzać, co przekazać sobie wieści, i ci z nich, którzy znali strzeżony sekret tych zakazanych zgromadzeń, odwoływali się do starej legendy [...]. Jeśli czarownice miały sekrety, to mógł on być tylko jeden[54].

Bunt klasowy wraz z seksualną transgresją stanowiły główny temat wszystkich opisów sabatu, przedstawianego jako makabryczna orgia seksualna lub wywrotowe zgromadzenie polityczne mające każdorazowo kończyć się wspólną zbrodnią i przyjęciem od diabła instrukcji, jak czarownice winny buntować się przeciwko panom. Istotne jest również to, że pakt między czarownicą i diabłem nazwano *conjuratio*, a więc analogicznie do nazwy paktów o wspólnej walce zawieranych często przez niewolników i robotników[55]. Z perspektywy oskarżycieli diabeł reprezentował obietnicę miłości, władzy i bogactwa dla wszystkich tych, którzy gotowi byli sprzedać mu swoją duszę, naruszając wszelkie naturalne i społeczne prawa.

Zgodnie z badaniami Henry’ego Kamena zagrożenie kanibalizmem, będące głównym tematem wyobrażenia sabatu, przywodzi również na myśl



Sala tortur. Grafika Maneta z pracy Josepha Lavallée *Histoire des inquisitions religieuses d'Italie, d'Espagne et de Portugal* (Paris 1809)

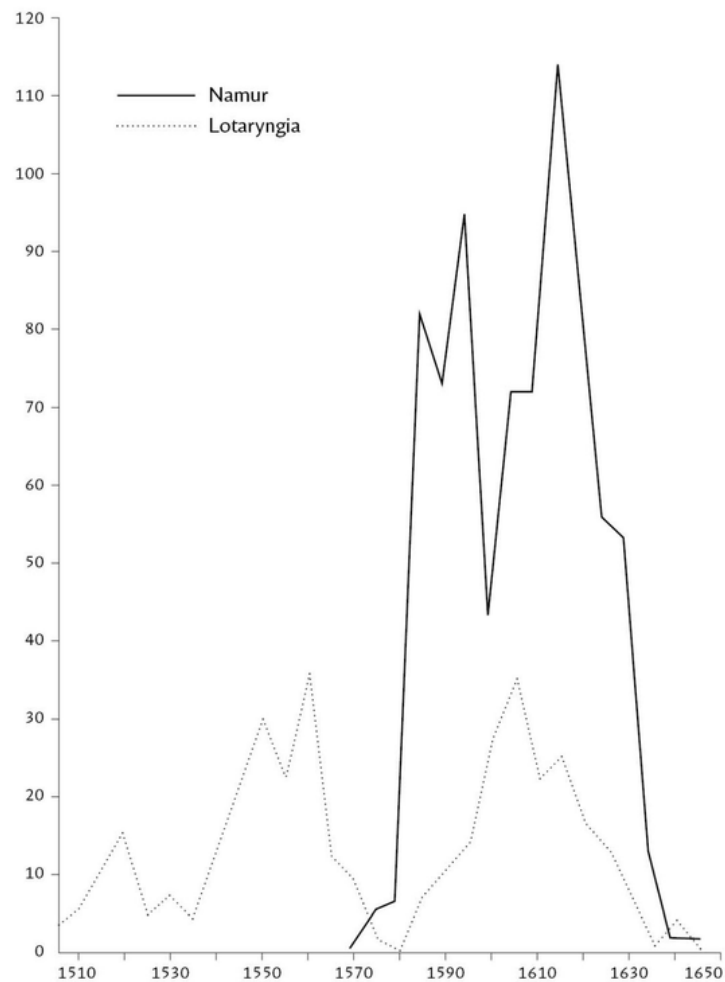
Na tym etapie warto podkreślić, że pomimo państwowej przemocy dyscyplinowanie proletariatu zachodziło powoli przez cały XVII wiek aż do XVIII stulecia, kiedy spotkało się z tak silnym jego oporem, że nawet groźba egzekucji nie pomogła go spacyfikować. Najlepszy przykład takiego oporu analizował Peter Linebaugh w pracy *The Tyburn Riot Against the Surgeons*. Autor odnotowuje, że na początku XVIII wieku w Londynie podczas egzekucji dochodziło do walk z przyjaciółmi i krewnymi skazańca, którzy chcieli zapobiec przechwyceniu zwłok przez asystentów chirurgów wykorzystujących ciała do badań anatomicznych[49]. Walki te były niezwykle zaciekle, ponieważ sekcji lękano się nie mniej niż samej śmierci. Pozbawiała ona bowiem skazańca szansy na powrót do życia po źle przeprowadzonym powieszaniu, co w osiemnastowiecznej Anglii zdarzało się całkiem często[50]. Rozpowszechniona wśród ludu magiczna koncepcja ciała głosiła, że żyje ono po śmierci i poprzez nią zyskuje nowe siły. Wierzono, że umarły posiada moce pozwalające mu powrócić, aby wyegzekwować swoje prawo do ostatniej zemsty na żyjącym. Uznawano również, że zwłoki mają uzdrawiające właściwości, toteż chorzy zbierali się tłumnie dookoła szubienic z nadzieją, że kończyny powieszonych zadziałają w cudowny sposób, podobnie jak dotyk królewski[51].

Sekcja zwłok uważana była zatem za kolejną hańbę, drugą i poważniejszą śmierć, dlatego skazańcy swoje ostatnie dni spędzali na upewnianiu się, że ich ciało nie zostanie porzucone i nie trafi w ręce chirurgów. Walka ta, co wymowne, tocząca się u podnóża szubienicy, ujawnia zarówno przemoc kierującą nauką racjonalizacją świata, jak i zderzenie dwóch przeciwnych koncepcji ciała, dwóch biegunowo różnych wizji jego wykorzystania. Z jednej strony mamy koncepcję, wedle której ciało jest obdarzone mocami nawet po śmierci, a zwłoki nie wywołują obrzydzenia, nie są traktowane jak coś zepsutego ani nieodwracalnie obcego. Z drugiej natomiast ciało traktowane jest jako martwe już za życia, ponieważ postrzega się je w kategoriach mechanicznego urządzenia, które jak każda maszyna może zostać rozłożone na części. Peter Linebaugh pisze: „Przy szubienicach stojących na skrzyżowaniu ulic Tyburn i Edgware przeciwną się historia londyńskiej biedoty z historią angielskiej nauki”. Nie był to zwykły zbieg okoliczności. Rozwój anatomii również nieprzypadkowo zależał od tego, jak umiejętnie chirurdzy przechwycą ciała wiszące przy Tyburn[52]. Przebieg naukowej racjonalizacji był ściśle związany z państwowym zamiarem sprawowania pieczy nad krnąbrną siłą roboczą.

Kobiety często inicjowały te protesty i nimi kierowały. Przykładowo bunt w Montpellier w 1645 roku wszczęły kobiety próbujące chronić swoje dzieci przed głodem, podobnie było z rewoltą w Kordobie w 1652 roku. Po zdławieniu rozruchów i uwięzieniu lub zgładzeniu mas ludzi kobiety te kontynuowały opór, choć miał on bardziej ukryty charakter. Sytuacja taka mogła zaistnieć w południowo-zachodnich Niemczech, gdzie polowania na czarownice trwały jeszcze dwie dekady po zakończeniu wojny chłopskiej. Badający ten temat Erik Midelfort uważał, że związek między tymi dwoma wydarzeniami jest nieprzypadkowy[50]. Nie podjął jednak zagadnienia stosunków rodzinnych lub środowiskowych (takiego pokroju jak te, które odkrył Le Roy Ladurie w Sewennach)[51]. Występowały one między tysiącami chłopów walczących bez przerwy z feudalną władzą w latach 1476–1525 a niezliczonymi kobietami, które niecałe dwie dekady później, po brutalnym stłumieniu powstań chłopskich, w tym samym regionie i w tych samych wsiach były palone na stosach. Mimo to możemy sobie wyobrazić, że przerażające represje stosowane przez niemieckich książąt (setki, a nawet tysiące chłopów zostało ukrzyżowanych, ściętych, spalonych żywcem) musiały rozniecić w oglądających te makabryczne sceny starszych kobietach ogień nienawiści i sekretne plany zemsty, co prawdopodobnie wielokrotnie dało się we znaki lokalnym elitom.

Na opisywanych obszarach narastały prześladowania czarownic. Była to wojna klasowa kontynuowana za pomocą innych środków. W tym kontekście nie możemy zignorować związku między strachem przed powstaniami a prześladowcami tropiącymi sabat czarownic lub synagogę[52], czyli mityczny nocny zlot, na którym zbierały się tysiące osób przybywających często z odległych miejsc. Nie ma pewności, czy przywołując horrory sabatu, władze atakowały faktyczne formy organizacji. Nie ulega jednak wątpliwości, że w obsesji na punkcie tych diabelskich spotkań poza echem prześladowań Żydów możemy również odnaleźć ślady tajnych chłopskich zebrań organizowanych nocą na wzgórzach i w lasach, gdzie snuto plany buntu[53]. Włoska historyczka Luisa Muraro pisała o tym w *La Signora del gioco* [Dama gry], pracy poświęconej procesom czarownic, które odbyły się w Alpach włoskich na początku XVI wieku:

Podczas procesów w Val di Fiemme jedna z oskarżonych spontanicznie wyjawiała sędziom, że pewnej nocy, kiedy była w górach z teściową, ujrzała wielki pożar w oddali. Jej babka ze łzami w oczach krzyczała: „Uciekaj, uciekaj, to jest ogień



Wykres przedstawiający dynamikę procesów czarownic od 1505 do 1650 roku, w szczególności na obszarach Namur i Lotaryngii we Francji, ale reprezentatywny także dla innych krajów europejskich. Wszędzie można zauważyć zasadnicze zmiany od lat pięćdziesiątych XVI wieku do lat trzydziestych XVII wieku, kiedy rosły ceny żywności[III].



Wymownym przykładem nowej, mechanicznej koncepcji ciała jest szesnastowieczna rycina niemiecka, na której chłopę przedstawia się wyłącznie jako środek produkcji, a jego ciało w całości składa się z narzędzi rolniczych.

Próba ta była nawet bardziej znacząca jako wyznacznik nowych postaw wobec ciała niż jako element rozwoju technologii. Jak twierdzi David Dickson, zespolenie nowego światopoglądu naukowego ze zwiększającą się mechanizacją produkcji można utrzymać wyłącznie jako metaforę[53]. Z pewnością zegar i zmechanizowane urządzenia, które tak bardzo fascynowały Kartezjusza i jemu współczesnych (na przykład posągi poruszane za pomocą mechanizmu hydraulicznego), dostarczały modeli nowej nauce i koncepcjom filozofii mechanistycznej na temat ruchów ciała. Prawdą jest także to, że poczynając od XVII wieku anatomiczne analogie powstawały z inspiracji warsztatów wytwórczych: ramiona jako dźwignie, serce jako pompa, płuca jako miechy, oczy jako soczewki, pięść jako młotek[54]. Metafory te jednak nie odzwierciedlają wpływu technologii *per se*, ale raczej to, że *maszyna stawała się modelem społecznego zachowania*.

Nawet na gruncie astronomii potrzeba społecznej kontroli jest oczywista. Klasyczny przykład to historia Edmonda Halleya (sekretarza Towarzystwa Królewskiego), który po zaobserwowaniu w 1682 roku komety, z czasem nazwanej od jego nazwiska, w całej Anglii zorganizował koła, aby pokazywać przewidywalność zjawisk naturalnych i tym samym położyć kres ludowej wierze w to, że komety są zapowiedzią rozruchów społecznych. To, jak drogi naukowej racjonalizacji krzyżowały się z dyscyplinowaniem ciała społecznego, jeszcze bardziej uwidacznia się w naukach społecznych. W rzeczywistości możemy uznać, że ich rozwój zakładał unormowanie zachowania społecznego i stworzenie modelu jednostki, do którego wszyscy mieli się dostosować. W kategoriach Marksowskich jest to „jednostka abstrakcyjna”, ujednolicona jako społeczna średnia i radykalnie pozbawiona cech charakterystycznych, tak aby jej wszystkie zdolności mogły zostać ujęte jedynie w ich najbardziej znormalizowanych aspektach. Powstanie nowej jednostki stanowiło podstawę rozwoju tego, co później William Petty nazywał (stosując terminologię Hobbesa) „polityczną arytmetyką” – nową nauką, która miała badać każdą formę zachowania społecznego w kategoriach *liczb, wag i miar*. Przedsięwzięcie Petty’ego było realizowane wraz z rozwojem *statystyki i demografii*[55]. Przeprowadzały one na ciele społecznym te same operacje co anatomia na ciele jednostki, analizując populację i studiując jej zmiany (od wskaźników urodzeń po wskaźniki zgonów, od struktur pokoleniowych po zawodowe), w ich najbardziej umasowionych i przewidywalnych aspektach. Również z perspektywy procesu abstrahowania, któremu podlegały jednostki w miarę przechodzenia do kapitalizmu, możemy dostrzec, że rozwój

wojny chłopskie wywołane prywatyzacją gruntów, włącznie z powstaniami przeciwko grodzeniom w Anglii (w 1549, 1607, 1628, 1631 roku), kiedy setki mężczyzn, kobiet i dzieci, uzbrojonych w widły i łopaty, niszczyło ogrodzenia wzniesione wokół ich wspólnej ziemi i głosiło, że „od tej chwili nie musimy już pracować”. Równocześnie we Francji w latach 1593–1595 wybuchł bunt chłopski (*croquant*) przeciwko dziesięcinie, nadmiernemu opodatkowaniu i rosnącym cenom chleba, a więc zjawisku, które wywołało masowy głód w wielu miejscach Europy.

Jak podkreśla Stephen Wilson w *The Magical Universe*, ludzie, którzy odprawiali rytuały, byli zazwyczaj walczącymi o przetrwanie biedakami. Wciąż doświadczali nieszczęść, a zatem chcieli „oswoić, ujarzmić te kontrolujące życie siły, a nawet nimi manipulować, tak by trzymać się z daleka od krzywdy i zła, a także by doświadczyć dobrobytu: płodności, dobrego samopoczucia, zdrowia i życia”[47]. Z perspektywy nowej klasy kapitalistycznej ta anarchiczna koncepcja podzielonej i rozproszonej siły była jednak przekleństwem. Kapitalistyczna organizacja pracy ukierunkowana na kontrolowanie natury musi ograniczyć nieprzewidywalność wynikającą z uprawiania czarów i bliskich relacji z elementami natury, a także z wiary w istnienie sił dostępnych tylko dla nielicznych. Magii nie można więc w prosty sposób uogólnić i wykorzystać. Stanowiła ona również przeszkodę w racjonalizacji procesu pracy i zagrożenie dla wprowadzenia zasady odpowiedzialności indywidualnej. Przede wszystkim magia wydawała się formą odmowy pracy i niepodporządkowania oraz instrumentem oddolnego oporu wobec władzy. Należało zatem najpierw świat odczarować, by móc go sobie następnie podporządkować.

Do XVI wieku walka z magią przebiegała sprawnie, a kobiety stanowiły jej najczęstszy cel. Nawet jeśli nie były wyspecjalizowanymi jasnowidzkami albo czarodziejkami, to do nich jako pierwszych zwracano się z prośbą o naznaczenie schorowanych zwierząt, o uzdrowienie sąsiadów, o pomoc w znalezieniu utraconych lub skradzionych przedmiotów, o amulety czy eliksiry miłosne, o przepowiadanie przyszłości. Choć polowania na czarownice obejmowały szeroką gamę kobiecych praktyk, to karano je przede wszystkim za czary, uzdrawianie, zaklinanie i wróżbiarstwo[48] – a więc za roszczenia do magicznej mocy, która osłabiała siłę autorytetu i władzy państwa, dając ubogim wiarę w zdolność manipulowania środowiskiem naturalnym i społecznym, a także sposobność obalenia panującego porządku.

Jest jednak raczej mało prawdopodobne, by uprawiane przez kobiety od pokoleń praktyki magiczne osiągnęły rangę demonicznego spisku, gdyby nie wystąpienie poważnego kryzysu i walk społecznych. Związek między kryzysem społeczno-gospodarczym a polowaniami odnotował Henry Kamen, który zauważył, że „dokładnie w okresie największego wzrostu cen (a więc między końcem XVI i pierwszą połową XVII wieku) doszło do największej liczby procesów i prześladowań”[49].

Jeszcze bardziej wymowny jest związek między nasileniem prześladowań a wybuchem miejskich i wiejskich buntów. To wtedy toczyły się

„ludzkiej maszyny” stanowił główny technologiczny przeskok, zasadniczy krok w rozwoju sił wytwórczych, który nastąpił w okresie akumulacji pierwotnej. *Innymi słowy, możemy dostrzec, że to nie silnik parowy ani nawet zegar, ale ludzkie ciało było pierwszą maszyną rozwiniętą przez kapitalizm.*

Jeśli jednak ciało jest maszyną, to od razu pojawia się pytanie: jak sprawić, by maszyna ta działała? Z teorii mechanistycznej filozofii wynikają dwa odmienne modele zarządzania ciałem. Z jednej strony mamy model kartezjański, który wychodząc od założenia o czysto mechanicznym charakterze ciała, postuluje możliwość rozwinięcia indywidualnych mechanizmów samodyscypliny, samozarządzania i samoregulacji, pozwalających na dobrowolne stosunki pracy i rządy oparte na przyzwoleniu. Z drugiej strony model hobbesowski, wykluczający możliwość uwolnienia rozumu od ciała, uzewnętrznia czynności panowania i podporządkowuje je całkowitej władzy państwa.

Rozwój teorii samozarządzania, poczynając od mechanizacji ciała, jest kluczowym wątkiem w filozofii Kartezjusza, który (pamiętajmy) ukształtował się intelektualnie nie we Francji epoki monarchii absolutnej, ale w burżuazyjnej Holandii, tak bliskiej jego sercu, że tam zamieszkał. Doktryna Kartezjusza ma podwójny cel. Po pierwsze, ma wykluczyć potencjalny wpływ czynników zewnętrznych (takich jak gwiazdy lub niebiańska inteligencja) na zachowanie jednostki. Po drugie, ma uwolnić duszę od wszelkich cielesnych uwarunkowań i uczynić ją zdolną do sprawowania nieograniczonej władzy nad ciałem.

Kartezjusz wierzył, że może osiągnąć oba te cele, ukazując mechaniczną naturę zwierzęcego zachowania. Jak stwierdził w dziele *Świat albo Traktat o świetle*, nic nie skutkuje tyloma błędami co wiara w to, że zwierzęta posiadają duszę podobną do naszej. W związku z tym, przygotowując *Traktat o człowieku*, Kartezjusz poświęcił wiele miesięcy na studiowanie anatomii organów zwierzęcych i każdego ranka udawał się do rzeźnika, aby obserwować ćwiartowanie zwierząt[56]. Nawet sam przeprowadził wiele wiwisekcji, zapewne pokrzepiony wiarą w to, że zwierzęta jako ledwie bestie „pozbawione rozumu” nie odczuwają żadnego bólu[57].

Dowiedzenie bestialstwa zwierząt było dla Kartezjusza kwestią zasadniczą, ponieważ kierował się on przekonaniem, że właśnie dzięki temu będzie w stanie znaleźć odpowiedź na pytanie o umiejscowienie, naturę i zakres władzy kontrolującej ludzkie postępowanie. Wierzył, że w rozczłonkowanym zwierzęciu odkryje dowód na to, że ciało jest zdolne je-

dynie do mechanicznych i mimowolnych odruchów. W efekcie ciało nie mogłoby być konstytutywną częścią osoby, a istota ludzka mieściłaby się wyłącznie w sferze niematerialnej. Dla Kartezjusza również ludzkie ciało jest maszyną, a tym, co odróżnia człowieka od bestii i zapewnia mu panowanie nad otaczającym światem, jest obecność myśli. Dusza, którą Kartezjusz wypiera z kosmosu i sfery cielesności, powraca więc do centrum jego filozofii, obdarzona nieskończoną władzą pod postacią jednostkowego rozumu i woli.

Polowania na czarownice i bunt klasowy

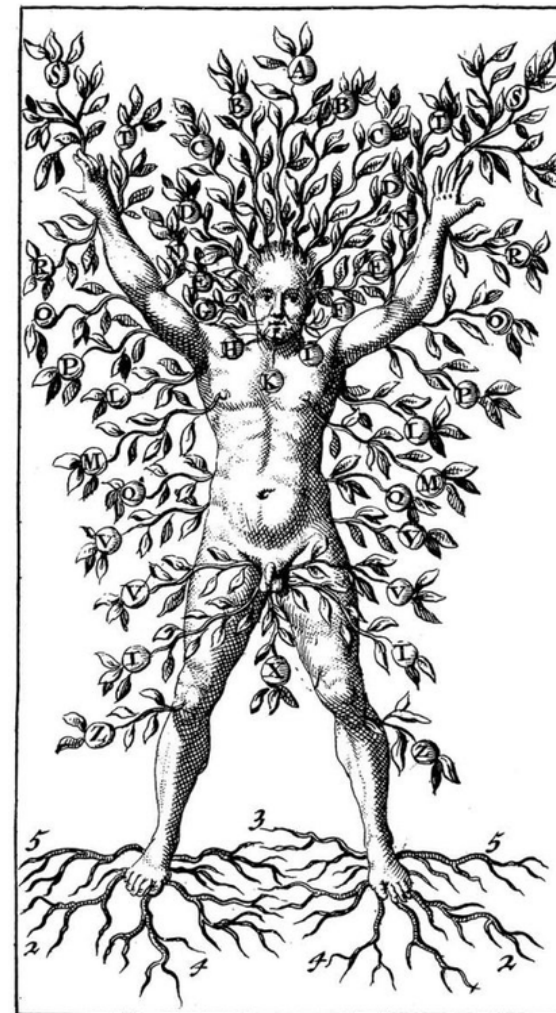
Na tych kilku przykładach widzimy, że liczba polowań rosła w społecznościach, w których ci „lepszego sortu” żyli w ciągłym strachu przed klasami niższymi, czyli tymi grupami, po których można było się spodziewać, że okażą się siedliskiem demonicznych idei, bo w tym samym czasie są wszystkiego pozbawiane.

Nic więc dziwnego, że strach przed masami biedoty wyrażał się w ataku na ludową magię. Walka z nią towarzyszyła rozwojowi kapitalizmu od początku i towarzyszy mu także dzisiaj. Istnienie magii opiera się bowiem na przekonaniu, że świat jest ożywiony, nieprzewidywalny, że wszystko ma jakąś moc: „woda, drzewa, pierwiastki, słowa”[45]. Każde zdarzenie można interpretować jako oznakę tajemnej mocy, która musi być odszyfrowana i podporządkowana czyjejś woli. Przejawy tego w życiu codziennym opisał (prawdopodobnie z pewną przesadą) niemiecki pastor w liście wysłanym w 1594 roku po odbyciu wizyty duszpasterskiej w jednej z wiosek:

Stosowanie zaklęć jest tak powszechne, że nie ma tu jednego mężczyzny ani jednej kobiety, która nie robiłaby czegoś bez używania wcześniej zaklęcia, gusła, magii lub pogańskich zabobonów. Przykładowo: podczas bólów porodowych, także wówczas, gdy podnosi się bądź kładzie dziecko [...], podczas wypasania bydła [...], kiedy jakiś przedmiot został zgubiony i nie można go znaleźć, kiedy zamykają okna na noc, ilekroć ktoś zachoruje lub krowa zachowuje się w dziwny sposób, wszyscy biegną do wróżbity zapytać, kto ich okradł, kto ich zaczarował albo z prośbą o amulet. Codzienne doświadczenie tych ludzi pokazuje, że nie ma ograniczeń w wykorzystaniu przesądów. Wszyscy biorą tutaj udział w zabobonnych praktykach, słowami, imionami, wierszami, używając imion Boga, Trójcy Świętej, Matki Boskiej, dwunastu Apostołów. Słowa te są wypowiedane zarówno jawnie, jak i potajemnie. Są one spisywane na kartkach papieru, połykane, noszone jako amulety. Ludzie ci wydają dziwne dźwięki, wykonują też dziwne gesty. A potem uprawiają magię z ziół, korzeni i gałęzi jakiegoś drzewa. Mają swój szczególny dzień i miejsce, gdzie czynią te wszystkie rzeczy[46].



Klasyczny obraz angielskiej czarownicy: stara, zgrzybiała, w otoczeniu zwierząt i swoich popleczników, do tego przyjmująca wyzywającą postawę. *The Wonderful Discoverie of the Witchcrafts of Margaret and Phillip Flower* (1619)



John Case, *Compendium anatomicum* (1696). W przeciwieństwie do „człowieka mechanicznego” jest to obraz „człowieka warzywnego”, którego naczynia krwionośne przedstawione zostały jako gałązki wyrastające z ludzkiego ciała.

Człowiek kartezjański, umieszczony w bezdusznym świecie i ciele-maszynie, podobnie jak Prospero mógł złamać magiczną różdżkę i nie tylko stać się odpowiedzialnym za swoje uczynki, lecz także z pozoru sytuować się w centrum wszelkich sił. Ze względu na oddzielenie od swego ciała racjonalna jaźń utraciła związek z cielesną rzeczywistością i naturą. Jej samotność miała być jednak samotnością króla. W kartezjańskim modelu osoby nie występuje egalitarny dualizm myślącej głowy i ciała-maszyny, a jedynie relacja pan-niewolnik, jako że podstawowym zadaniem woli jest dominacja nad ciałem i światem naturalnym. W modelu tym odnajdujemy zatem tę samą centralizację funkcji dowodzenia, która ówczesnie zachodziła na poziomie państwa. Zadaniem państwa było zarządzanie ciałem społecznym, tak aby umysł uczynić suwerenem nowej osobowości.

Kartezjusz przyznaje, że niełatwo osiągnąć owo zwierzchnictwo umysłu nad ciałem, ponieważ Rozum musi stawiać czoła swoim wewnętrznym sprzecznościom. Tym samym w *Namiętnościach duszy*[58] (1649) kreśli przed nami perspektywę ciągłej walki między niższymi i wyższymi władzami duszy. Opisuje ją niemal w kategoriach militarnych, odwołując się do odwagi i konieczności zdobycia odpowiedniej broni, aby odeprzeć atak targających nami namiętności. Musimy być przygotowani na przejściowe porażki, ponieważ nasza wola nie zawsze będzie zdolna do zmiany lub ujarznienia swoich namiętności. Można je jednak neutralizować poprzez przekierowanie uwagi lub powstrzymanie wywoływanych przez nie poruszeń. Innymi słowy, wola może zapobiec przekształceniu się *namiętności w działania*[59].

Łącznie z ustanowieniem hierarchicznej relacji między umysłem i ciałem Kartezjusz stworzył teoretyczne przesłanki dyscypliny pracy wymaganej przez rozwijającą się gospodarkę kapitalistyczną. Wyższość umysłu nad ciałem świadczy o tym, że wola może (w zasadzie) kontrolować potrzeby, reakcje i odruchy ciała. Może narzucać regularny porządek funkcjom życiowym i zmuszać ciało do pracy zgodnie z zewnętrznymi wymogami, niezależnymi od pragnień.

Co najważniejsze, wyższość woli pozwala na uwewnętrznienie mechanizmów władzy. Odpowiednikiem mechanizacji ciała jest więc rozwój Rozumu jako sędziego, inkwizytora, zarządcy, administratora. Odnajdujemy tutaj źródła burżuazyjnej podmiotowości rozumianej jako samozarządzanie, samoposiadanie, prawo, odpowiedzialność wraz z wynikającymi z nich pamięcią i tożsamością. W tym możemy również upatrywać korzeni roz-

stało, gdy Elizabeth Francis (czarownicy z Chelmsfordu) odmówiono starych drożdży, a ona w zamian rzuciła klątwę na sąsiadkę, co spowodowało u niej poważne bóle głowy. Gdy z kolei Matce Staunton sąsiad odmówił drożdży, to na odchodne podejrzanie parsknęła, co spowodowało gwałtowną chorobę na jego dziecko[42]. Ursula Kemp, powieszona w Osyth w 1582 roku, także rzuciła urok, gdy odmówiono jej kawałka sera. Wywołała również obrzęk nóg dziecka Agnes Letherdale zaraz po tym, jak kobieta nie dała jej piasku do prania. Alice Newman rzuciła natomiast śmiertelną klątwę na Johnsona, urzędnika zajmującego się ubogimi, gdy ten odmówił ofiarowania jej dwunastu pensów. Newman ukarała także niejaką Butler, kiedy ta nie chciała jej dać kawałka mięsa[43]. Analogiczny schemat znajdujemy w Szkocji, gdzie oskarżenia również padały pod adresem biednych chłopek, które wciąż trzymały się niewyłączanego kawałka ziemi, ale z trudem walczyły o przetrwanie. Często wzbudzały wrogość sąsiadów, mających im za złe, że wypasają swoje bydło na ich ziemi lub nie płacą czynszu[44].

tralnymi. W miarę nasilania się prześladowań i szerzenia się strachu przed czarownicami (a także strachu przed posądzeniem o czary lub o wywrotowe działania) oskarżenia zaczęli wysuwać również najbliżsi sąsiedzi. W Anglii czarownicami zwykle były stare kobiety korzystające z pomocy społecznej albo chodzące od domu do domu z prośbą o żywność, dzban wina lub mleka. Jeżeli były zameżne, to z robotnikami dniówkowymi, częściej jednak były wdowami lub po prostu żyły samotnie. We wszystkich zeznaniach wskazuje się na ich ubóstwo. Ilekroć były w potrzebie, ukazywał im się diabeł, aby je zapewnić, że od tej pory „niczego już im nie zabraknie”, chociaż pieniądze, które im przy tej okazji dawał, od razu zamieniały się w popiół. Jest to być może szczegół związany z powszechnie panującą w tamtych czasach hiperinflacją[37]. Diaboliczne zbrodnie czarownic należy postrzegać przede wszystkim jako walkę klas toczoną na poziomie wsi – „złe oko”, klątwa żebraczki, której odmówiono pomocy, nieplacenie czynszu, żądanie pomocy społecznej[38]. Związki między walką klas a powstaniem postaci angielskiej czarownicy ukazują oskarżenia Margaret Harkett, sześćdziesięcioletniej wdowy powieszanej w Tyburn w 1585 roku:

Bez pozwolenia zebrała kosz gruszek na polu sąsiada. Poproszona o ich zwrot, rozwścieczona rzuciła gruszkami. Od tego czasu żadna grusza nie mogła tam wyrosnąć. Następnie, gdy sługa William Goodwin odmówił jej drożdży, wysechł mu kocioł piwa. Innym razem doprowadziła do opętania komornika, który uderzył ją, gdy zbierała drewno z pańskiej ziemi. Sąsiad odmówił jej konia, więc umarły mu wszystkie konie. Inny zapłacił jej za buty mniej, niż prosiła, więc po czasie zmarł. Gdy pan powiedział swemu słudze, by odmówił jej maślanek, to potem nie byli w stanie zrobić ani sera, ani maśła[39].

Ten sam schemat dotyczy kobiet „przedstawionych” sądom w miejscowościach Chelmsford, Windsor i Osyth. Matka Waterhouse, powieszona w Chelmsfordzie w 1566 roku, była „bardzo biedną kobietą” żebrzącą o kawałek ciasta lub maśła, skłóconą ze swoimi sąsiadami[40]. Elizabeth Stile, Matka Devell, Matka Margaret i Matka Dutton, które zgładzono w Windsorze w 1579 roku, również były biednymi wdowami. Matka Margaret mieszkała, podobnie jak ich domniemana przywódczyni Matka Seder, w przytułku dla ubogich, a wszystkie one wędrowały i żebrały, przypuszczalnie mszcząc się na tych, którzy odmawiali im pomocy[41]. Tak się

szerzenia się „mikrowładz”, które Michel Foucault opisywał w swojej krytyce jurydyczno-dyskursywnego modelu Władzy[60]. Model kartezjański pokazuje, że choć Władza może zostać zdecentralizowana i rozproszona w ciele społecznym, to tylko po to, by ponownie scentralizować się w osobie, która odtwarza się jako mikropaństwo. Innymi słowy, Władza w rozproszeniu nie traci wektora, czyli swoich celów i treści, ale dla ich rozpropagowania potrzebuje współpracy Jaźni.

W tym kontekście rozważmy tezę, którą wysunął Brian Easlea, głosząc, że naczelnymi korzyściami, jakie kartezjański dualizm przyniósł klasie kapitalistycznej, były chrześcijańska obrona nieśmiertelności duszy i sposobność pokonania ateizmu skrytego w magii naturalnej, co miało wiele wywrotowych skutków[61]. Easlea na poparcie swojej opinii dodaje, że obrona religii była centralnym wątkiem w kartezjanizmie, który zwłaszcza w angielskim wydaniu zawsze podkreśla, że „bez Ducha nie ma Boga, bez Boga nie ma Biskupa, bez Biskupa nie ma Króla”[62]. Argumentacja Briana Easlea jest interesująca, jednak nacisk, który kładzie on na „reakcyjne” elementy myśli Kartezjusza, uniemożliwia udzielenie odpowiedzi na pytanie, które sam formułuje. Dlaczego kartezjanizm miał tak silne wpływy w Europie, że nawet po tym, jak newtonowska fizyka obaliła wiarę w świat naturalny pozbawiony tajemnych sił, i nawet gdy upowszechniła się tolerancja religijna, nadal kształtował dominujący światopogląd? Sądzę, że popularność kartezjanizmu wśród klasy średniej i wyższej była bezpośrednio powiązana z programem samoopanowania promowanym przez tę filozofię. Społeczne reperkusje tego programu był ważne dla współczesnych Kartezjuszowi elit jako wyraz hegemonicznego stosunku między ludźmi i naturą, legitymizowanego przez kartezjański dualizm.

Rozwój samozarządzania (na przykład samorządności i samorozwoju) staje się zasadniczym wymogiem w kapitalistycznym systemie społeczno-ekonomicznym zakładającym, że samoposiadanie jest podstawowym stosunkiem społecznym, a dyscyplina nie opiera się już wyłącznie na zewnętrzny przymusie. Społeczna ranga filozofii kartezjańskiej wynika częściowo z tego, że zapewnia ona temu przymusowi intelektualną legitymizację. W ten sposób teoria samozarządzania Kartezjusza *bierze górę, ale i przyczynia się do odrodzenia* czynnej strony magii naturalnej. Zastępuje ona nieprzewidywalną władzę czarownika (opartą na wyrafinowanym operowaniu gwiazdnymi wpływami i zależnościami) dużo pożyteczniejszą władzą biorącą się z administrowania i dominowania nad ciałem

własnym i ciałami innych istot, dla której nie trzeba zaprzedać duszy. Nie możemy zatem powtórzyć za Brianem Easlea (który sam powieła krytykę przedstawioną przez Leibniza), że kartezjanizm poniósł klęskę w przełożeniu swoich zasad na zestaw praktycznych wskazówek, czyli że nie udało się pokazać filozofom, a nade wszystko kupcom i wytwórcom, jak mogą wykorzystać teorię do osiągnięcia lepszej kontroli nad sprawami tego świata[63].

Nawet jeśli kartezjanizm nie zdołał przełożyć swoich zasad na praktykę pod względem technicznym, to jednak dostarczył cennych informacji w kwestii rozwoju „ludzkiej technologii”. Jego spostrzeżenia na temat dynamiki samokontroli mogły przyczynić się do stworzenia nowego modelu osoby, w którym jednostka funkcjonowałaby jednocześnie jako pan i niewolnik. Dzięki tak doskonałemu rozpoznaniu wymogów kapitalistycznej dyscypliny pracy od końca XVII wieku doktryna kartezjańska upowszechniła się w całej Europie i przetrwała nawet pojawienie się witalistycznej biologii i przyspieszające zanikanie paradygmatu mechanistycznego.

Podłoże tryumfu Kartezjusza stanie się zrozumialsze, jeśli jego ujęcie osoby porównamy z tym prezentowanym przez jego angielskiego rywala Thomasa Hobbesa. Monizm biologiczny Hobbesa odrzuca postulat niematerialnego umysłu lub duszy, który stanowi podstawę kartezjańskiej koncepcji osoby, a wraz z tym dystansuje się od kartezjańskiego założenia, że ludzka wola może samodzielnie uwolnić się od zdeterminowania przez ciało i instynkty[64]. Dla Hobbesa ludzkie zachowanie stanowi konglomerat odruchowych działań zgodnych z precyzyjnymi prawami naturalnymi i wymuszających na jednostce nieustanne zabieganie o władzę oraz dominację nad innymi[65]. W obliczu wojny wszystkich ze wszystkimi (w hipotetycznym stanie natury) przymus władzy absolutnej gwarantuje, poprzez strach i karę, przetrwanie jednostki w społeczeństwie.

Albowiem prawa natury (takie jak sprawiedliwość, słuszość, skromność, miłosierdzie i krótko, czynienie innym tego, co byśmy chcieli, żeby nam czyniono) i przestrzeganie ich z własnej woli, bez przymusu wywieranego przez jakąś moc – to rzeczy przeciwne naszym przyrodzonym uczuciom, które skłaniają nas do stronnictwa, pychy, zemsty i temu podobnych[66].

Jak powszechnie wiadomo, doktryna polityczna Hobbesa wywołała skandal wśród współczesnych mu, którzy uważali ją za tak niebezpieczną i

diaboliczne w porównaniu ze starszymi i wciąż istniejącymi formami gospodarki naturalnej. Zatem w przypadkach badanych przez Taussiga to biedni podejrzewali bogatszych o oddawanie czci diabłu. Powiązanie diabła i formy towarowej przypomina, że w tle polowań na czarownice zachodziła ekspansja wiejskiego kapitalizmu, która doprowadziła do zniesienia praw zwyczajowych i wywołania pierwszej fali inflacji w nowożytnej Europie. Inflacja spowodowała nie tylko wzrost ubóstwa, głodu i destabilizacji społecznej[34], lecz także scedowanie władzy na nową klasę „modernizatorów”, spoglądających ze strachem i z odrazą na wszelkie przejawy wspólnotowego życia charakterystycznego dla przedkapitalistycznej Europy. Z inicjatywy tej przedkapitalistycznej klasy polowania na czarownice mogły stać się „podłożem ścigania szerokiego zakresu ludowych przekonań i praktyk”[35], jak również bronią umożliwiającą zdławienie każdego oporu wobec transformacji społeczno-gospodarczej.

Co symptomatyczne, większość angielskich procesów czarownic przeprowadzono w Essexie, gdzie w XVI wieku znaczna część ziem została ogrodzona[36]. W innych regionach Wysp Brytyjskich, w których jeszcze nie doszło do prywatyzacji gruntów, polowań nie odnotowano. W tym kontekście najciekawszymi przykładami są Irlandia i zachodnia część Highlands w Szkocji, gdzie nie znajdziemy śladu procesów czarownic, prawdopodobnie dlatego, że na obu obszarach wciąż liczyły się więzy pokrewieństwa i wspólnotowa dzierżawa gruntu, co wykluczało zarówno podział własności gminnej, jak i rozmaite formy współpracy z państwem, czyli czynniki, które umożliwiały polowania. Podczas gdy w anglikańskiej i sprywatyzowanej Nizinie Środkowoszkockiej (gdzie prezbiteriańska reformacja do cna wyniszczyła gospodarkę naturalną) polowania pochłonięły co najmniej 4 tysiące ofiar, czyli odpowiednik 1 procentu kobiecej populacji, to równocześnie w Highlands i w Irlandii kobiety pozostawały bezpieczne.

Rozprzestrzenienie się kapitalizmu na wsi ze wszystkimi tego konsekwencjami (wywłaszczeniem gruntów, pogłębianiem się różnic społecznych, rozkładem stosunków wspólnotowych) stanowi zatem decydujący czynnik określający skalę polowań na czarownice. Świadczy o tym fakt, że większość oskarżonych to ubogie chłopki – bezrolne i pracujące najemnie – a ci, którzy je oskarżali, byli najczęściej bogatymi i wpływowymi członkami lokalnej społeczności (nierzadko wręcz bezpośrednimi przełożonymi lub panami ściganych chłopek), czyli osobami, które należały do lokalnych struktur władzy i na ogół były blisko związane z władzami cen-

rozszerzeniu stosunków kapitalistycznych. Za sprawą polowań zwalczano władzę, którą kobiety zyskały dzięki wykorzystaniu swojej seksualności, kontroli nad reprodukcją i zdolności leczniczych.

Polowanie na czarownice miało także zasadnicze znaczenie dla budowy nowego porządku patriarchalnego, w którym ciała kobiet, ich praca, seksualne i reprodukcyjne siły zostały objęte państwową kontrolą i przekształcone w zasoby ekonomiczne. To oznacza, że łowcy czarownic byli mniej zainteresowani karaniem poszczególnych wykroczeń, a bardziej wykorzenieniem ogólnych form kobiecych zachowań, których nie można było dłużej tolerować i trzeba było je zożydzić w oczach całej populacji. Oskarżenia nader często odwoływały się do wydarzeń, do których doszło kilka dekad wcześniej. Czary uczyniono *crimen exceptum*, czyli zbrodnią podawaną dochodzeniu za pomocą specjalnych środków (takich jak tortury) i karaną nawet w wypadku braku szkód ludzkich i materialnych. Wszystkie te czynniki wskazują, że w polowaniach na celownik brano (jak często bywa w sytuacji represji politycznych w trakcie poważnych przemian społecznych i konfliktów) nie społecznie uznane przestępstwa, ale praktyki i grupy uprzednio akceptowane, które musiały zostać wyeliminowane ze społeczeństwa poprzez wzbudzanie strachu i kryminalizację odmiennych zachowań. W tym sensie oskarżenia o czary pełniły podobną funkcję do „zdrady stanu” (co bardzo znaczące, wprowadzonej do angielskiego systemu prawnego w tym samym roku) lub współczesnego oskarżenia o „terrorizm”. Ogromna niejasność oskarżenia, niemożność jego udowodnienia, a zarazem wywołanie przerażenia sprawiały, że można je było stosować do karania za wszelkie formy protestu i wzbudzać podejrzenia wobec najzwyklejszych przejawów życia codziennego.

Pierwszą analizę znaczenia europejskich polowań na czarownice możemy znaleźć w klasycznej pracy Michaela Taussiga *The Devil and Commodity Fetishism in South America*[32]. Twierdzi on, że wierzenia na temat demonów powstają w tych okresach historycznych, kiedy jeden sposób produkcji wypierany jest przez inny. W czasie transformacji radykalnej zmianie ulegają nie tylko materialne warunki życia, lecz także metafizyczne podstawy porządku społecznego – teoria tego, jak wytwarzana jest wartość, co generuje wzrost, co jest „naturalne”, a co sprzeczne z ustalonymi zwyczajami i społecznymi normami[33]. Taussig rozwinął swoją koncepcję, zgłębiając przekonania kolumbijskich robotników rolnych i boliwijskich górników z kopalni cyny, którzy dopiero co zaszczytowane w obu krajach stosunki pieniężne postrzegali jako zabójcze, a nawet

wywrotową, że nie został on nigdy przyjęty do Towarzystwa Królewskiego, choć bardzo o to zabiegał[67].

Na przekór Hobbesowi to kartezyjański model zwyciężył, ponieważ wyrażał istniejącą już wówczas tendencję do demokratyzowania mechanizmów społecznej dyscypliny poprzez przypisanie jednostkowej woli funkcji zarządzania, która w modelu Hobbesa leży wyłącznie w gestii państwa. Jak utrzymywało wielu krytyków filozofa, podstawy publicznej dyscypliny muszą być zakorzenione w ludzkich sercach, bo w razie braku wewnętrznego uprawomocnienia ludzie nieuchronnie dążą do rewolucji[68]. „U Hobbesa – narzeka Henry Moore – nie ma wolnej woli, a w rezultacie i wyrzutów sumienia oraz skrucy rozumu, a jedynie to, co zadowala tego, kto włada najdłuższym mieczem”[69]. Bardziej dosłownie ujął ten problem Alexander Ross, który zaobserwował, że „to ograniczenie, które narzuca sumieniu, powstrzymuje ludzi przed buntem, nie ma takiego zewnętrznego prawa czy mocy, które byłyby silniejsze [...], nie ma sędziego tak surowego, oprawcy tak okrutnego jak oskarżające sumienie”[70].

Sformułowana już za życia Hobbesa krytyka jego ateizmu i materializmu z pewnością nie była motywowana jedynie względami religijnymi. Jego wizja jednostki jako maszyny poruszanej wyłącznie przez żądze i niechęci została odrzucona nie dlatego, że eliminowała koncepcję istoty ludzkiej stworzonej na podobieństwo Boga, ale dlatego, że wykluczała to, że mogłaby istnieć taka forma społecznej kontroli, która nie opierałaby się w całości na twardych rządach państwa. Uważam, że właśnie w tym należy upatrywać zasadniczego rozżewu między filozofią Hobbesa a kartezyjanizmem. Nie sposób tego jednak dostrzec, jeśli kładzie się nacisk na feudalne elementy filozofii Kartezjusza, a szczególnie na bronienie przez niego dogmatu o istnieniu Boga z wszystkimi tego konsekwencjami, jak na przykład obroną władzy państwa. Jeśli przesadnie uwypuklimy feudalne aspekty filozofii Kartezjusza, to przeoczymy fakt, że usunięcie elementu religijnego u Hobbesa (na przykład brak wiary w istnienie niecielesnych substancji) było tak naprawdę odpowiedzią na *demokratyzację głoszoną przez kartezyjański model samopanowania*, do którego bez wątpienia Hobbes nie miał zaufania. Jak pokazała działalność purytańskich sekt podczas angielskiej wojny domowej, samopanowanie łatwo mogło się przekształcić w wywrotowy projekt. Wezwanie purytanów do tego, by przywrócić jednostkowemu sumieniu władzę w zarządzaniu własnym zachowaniem, czyniącą je ostateczną instancją prawdy, zostało radykalizowane przez członków sekt do anarchicznego odrzucenia obowiązującej

władzy[71]. Przykład diggerów i ranterów oraz osiągnięcia świeckich kaznodziejów (*mechanic preachers*)[72], którzy w imię „światła sumienia” stawiali opór zarówno państwowemu prawodawstwu, jak i idei własności prywatnej, musiały przekonać Hobbesa, że odwoływanie się do Rozumu jest niebezpieczną bronią obosieczną[73].

Konflikt zachodzący między kartezjańskim „teizmem” a hobbesowskim „materializmem” miał zostać z czasem zażegnany dzięki ich wzajemnemu przyswojeniu, które polegało na tym, że (jak zawsze w historii kapitalizmu) decentralizacja mechanizmów dowodzenia poprzez ich ulokowanie w jednostce ostatecznie zachodziła tylko proporcjonalnie do centralizacji władzy na poziomie państwowym. Ujmując owo rozwiązanie w kategoriach, które funkcjonowały w dyskusji toczącej się podczas angielskiej wojny domowej: „ani diggerzy, ani absolutyzm”, ale właściwie odmierzona mieszanina obu. Dzięki temu demokratyzacja panowania spoczywała na barkach państwa zawsze gotowego, by jak newtonowski Bóg ponownie narzucić porządek duszom, które posunęły się za daleko w samostanowieniu. Istotą tego problemu jasno sformułował Joseph Glanvill, kartezjański członek Towarzystwa Królewskiego, który w polemice z Hobbesem stwierdził, że zasadniczą sprawą jest panowanie umysłu nad ciałem. Nie oznaczało to jednak po prostu kontroli klasy rządzącej (umysłu *par excellence*) nad ciałem-proletariatem, lecz, co równie ważne, rozwój zdolności do samokontroli sprawowanej przez jednostkę.

Wedle Foucaulta mechanizacja ciała obejmowała nie tylko ujarzmienie pragnień, emocji i form zachowania, które należało wykorzenić. Oznaczała ona również rozwój nowych uzdolnień w jednostce, które ukazywałyby się jako inne wobec samego ciała i stawałyby się nośnikami jego przemiany. Innymi słowy, w wyniku tej alienacji od ciała dochodziłoby do rozwoju jednostkowej *tożsamości*, ujmowanej dokładnie jako „inność” ciała, stale z nim zantagonizowana.

Wyłonienie się tego *alter ego* oraz ustanowienie historycznego konfliktu umysłu i ciała wyznacza narodziny jednostki w społeczeństwie kapitalistycznym. Jednostkę uformowaną przez kapitalistyczną dyscyplinę pracy cechuje konfrontowanie się z własnym ciałem jako obcą rzeczywistością, którą należy oszacować, rozwinąć i trzymać na dystans, aby uzyskać pożądane efekty.

Zaznaczyliśmy już wcześniej, że pośród klas niższych ustanowienie samorządzenia jako samodyscypliny przez długi czas istniało tylko w teorii. Jak niewielkiej zdolności do samodyscypliny spodziewano się po po-

Kult diabła i zmiany w sposobie produkcji

Na wstępie trzeba powiedzieć, że do tej pory nie pojawiły się rozstrzygające odpowiedzi na powyższe pytania. Główną przeszkodą w wyjaśnieniu tych kwestii jest to, że procesy czarownic są tak groteskowe i niewiarygodne, że trudno powiązać je ze znanymi nam motywacjami i przestępstwami[28]. Jak wytłumaczyć fakt, że przez ponad dwa stulecia w tyłu europejskich krajach setki tysięcy kobiet sądzono, torturowano, palono żywcem lub wieszano, oskarżano o sprzedawanie ciała i duszy diabłu, o wymordowanie za pomocą magicznych środków dziesiątek dzieci, o wysysanie ich krwi, wykonywanie mikstur z ich włosów, uśmiercanie swoich sąsiadów, szkodenie bydłu i uprawom, wywoływanie burz i dopuszczanie się wielu innych plugastw? Nawet dziś niektórzy historycy próbują nas przekonywać, że polowania były dość racjonalnym postępowaniem na tle ówczesnie panujących przekonań!

Dodatkowym problemem jest to, że nie znamy punktu widzenia ofiar, a wszystkie ich głosy są zapośredniczone w wyznaniach spisanych przez samych inkwizytorów, uzyskiwanych zwykle podczas tortur. Niezależnie więc od tego, jak dobrze je słyszymy, na przykład dzięki znakomitym badaniom Carla Ginzburga[29], to odkrywając tradycyjny folklor w szczegółach zapisanych wyznań, nie mamy szans ustalić ich autentyczności. Z pewnością eksterminacji czarownic nie możemy traktować jako prostego wytworu chciwości. Zysk z egzekucji i konfiskaty majątku tych w większości bardzo biednych kobiet nie dorównywał bogactwom przyływającym wówczas z Ameryki[30].

W istocie to z tych powodów niektórzy historycy, przykładowo Brian Levack, wstrzymują się ze stworzeniem teorii wyjaśniającej przyczyny rozpoczęcia polowań na czarownice, zadowalając się zarysowaniem warunków umożliwiających jego prowadzenie. Były nimi na przykład zmiany w prawie procesowym, które w późnym średniowieczu zastąpiły system prywatnoskargowy publicznoskargowym, centralizacja władzy państwowej oraz wpływ reformacji i kontrreformacji na życie społeczne[31].

Nie ma jednak sensu skupiać się na tego rodzaju agnostycyzmie. Nie musimy dochodzić, czy łowcy czarownic naprawdę wierzyli w czary czy też cynicznie wykorzystywali je jako narzędzie represji społecznych. Jeśli weźmiemy pod uwagę tło historyczne, pleć oskarżonych i ich pochodzenie klasowe oraz skutki prześladowań, to będziemy musieli uznać, że europejskie polowania na czarownice były wymierzone w opór kobiet przeciwko

nak o umniejszanie roli, którą w procesach miał do odegrania Kościół. Kościół rzymskokatolicki przygotował metafizyczne i ideologiczne ruszowanie polowań oraz rozpoczął prześladowania czarownic, podobnie jak uprzednio wszczął prześladowania heretyków. Bez inkwizycji, kolejnych papieskich bulli nakładających władze świeckie, by ścigać i karać czarownice, a przede wszystkim bez wieków mizoginicznej kampanii Kościoła przeciw kobietom nie mogłoby dojść do polowań na czarownice. Wbrew potocznym twierdzeniom nie były one jednak wyłącznie konsekwencją papieskiego fanatyzmu ani machinacji rzymskiej inkwizycji. Najwięcej procesów przeprowadzono w rejonach, gdzie funkcjonowały świeckie sądy, natomiast w krajach objętych działaniami inkwizycji (jak Włochy i Hiszpania) liczba egzekucji pozostawała stosunkowo niska. Po protestanckiej reformacji ograniczającej władzę Kościoła katolickiego inkwizycja zaczęła nawet studzić zapał władz w tępieniu czarownic, a w zamian nasiliła prześladowania Żydów[27]. Co więcej, funkcjonowanie inkwizycji zawsze zależało od współpracy z państwem, umożliwiającym przeprowadzanie egzekucji, dzięki czemu oszczędzano duchowieństwu wstydu związanego z przelewaniem krwi. Po reformacji współpraca Kościoła i państwa zacieśniła się w regionach, gdzie państwo stało się Kościołem (jak w Anglii) lub Kościół stał się państwem (jak w Genewie lub w mniejszym stopniu w Szkocji). Tutaj władza ustawodawcza i wykonawcza w jednej osobie nie ukrywała swoich politycznych powiązań z ideologią religijną.

O politycznym charakterze polowań najdobitniej świadczy fakt, że pozostające ze sobą w stanie wojny narody katolickie i protestanckie łączyły siły i racje na rzecz prześladowania czarownic. Nie ma więc przesady w stwierdzeniu, że *polowania były pierwszym obszarem umożliwiającym polityczną integrację nowych narodów europejskich*, pierwszym przykładem zjednoczenia w łonie Europy po protestanckiej schizmie. Przekroczyło ono wszystkie granice, od Francji i Włoch do Niemiec, Szwajcarii, Anglii, Szkocji i Szwecji.

Jakie lęki dały początek tak zgodnej polityce ludobójstwa? Dlaczego rozpętało przemoc na taką skalę? I dlaczego wymierzona była głównie w kobiety?

spółstwie, można wnioskować z faktu, że w XVIII wieku w Anglii karze śmierci podlegało sto sześćdziesiąt rodzajów przestępstw[74], a każdego roku tysiące „zwykłych ludzi” zsyłano do kolonii lub skazywano na galery. Ponadto, jeśli gmin odwoływał się do rozumu, to zazwyczaj wyrażając sprzeciw wobec władzy, ponieważ na poziomie ludowym idea panowania nad sobą oznaczała raczej odrzucenie obowiązującej władzy niż uwewnętrznienie zasad społecznych.

W istocie w XVII wieku samozarządzanie pozostawało burżuazyjnym przywilejem. Jak wskazuje Easlea, ilekroć filozofowie mówili o „człowieku” jako racjonalnej istocie, odnosili się wyłącznie do małej, elitarnej grupy białych, dorosłych mężczyzn z klas wyższych. „Zdecydowana większość ludzi – pisał Henry Power, angielski zwolennik Kartezjusza – przypomina raczej kartezjański automat, jako że brak im władz rozumowania i tylko metaforycznie mogą być nazywani ludźmi”[75]. Ludzie „lepszego sortu” zgodnie uznawali, że proletariats stanowi odrębną rasę. Strach zasiał w nich podejrzliwość, więc w proletariacie widzieli jedynie „straszne bestie”, „wielogłowe potwory”, dzikość i krzykliwość[76]. Również na poziomie jednostkowym masy z zasady określano jako istoty kierujące się wyłącznie instynktem. Z tej przyczyny w literaturze elżbietańskiej żebrak jest zawsze „pożądliwy”, a „grubiański”, „prymitywny”, „popędliwy”, „niechłujny” to określenia stale przywoływane w każdej debacie na temat klasy niższej.

W wyniku tego procesu ciało nie tylko straciło swoje wszystkie naturalistyczne konotacje, lecz także zaczęło być postrzegane przez pryzmat funkcji cielesnych. W tym sensie pojęcie ciała stało się czysto relacyjne, nie odnosiło się już do żadnej wyróżnionej rzeczywistości, lecz było utożsamiane jedynie z tym, co stanowi przeszkodę na drodze do dominacji Rozumu. Oznacza to, że gdy proletariats stał się „ciałem”, ciało stało się „proletariatem”, a więc ową słabą, irracjonalną kobietą („kobietą w nas”, jak mawiał Hamlet) lub „dzikim” Afrykaninem definiowanym jedynie poprzez swoją ograniczoną funkcję (czyli poprzez „inność” wobec Rozumu) i traktowanym jako czynnik wewnętrznej wywrotowości.

Walka przeciwko „strasznej bestii” nie dotyczyła jednak wyłącznie „ludzi gorszego sortu”. Została ona również uwewnętrzniona przez klasy dominujące w zmaganiach, które podejmowały one w odniesieniu do własnego „stanu natury”. Jak widzieliśmy, podobnie jak Prospero, burżuazja również musiała pogodzić się z myślą, że „Do tego mrocznego pomiotu / Ja się przyznaję”, czyli że Kaliban jest częścią jej samej[77]. Owa świadomość przenika twórczość literacką całego XVI i XVII wieku. Stosowana

wówczas terminologia wiele ujawnia. Nawet ci, których Kartezjusz nie przekonywał, ciało postrzegali jako bestię wymagającą nieustannego nadzoru. Jego instynkty były porównywane do przedmiotów, nad którymi trzeba zapanować, a zmysły postrzegano jako więzienie dla rozumnej duszy.

Któż z tego Lochu wyswobodzi Duszę,
Mnie, co tak liczne jarzma znosić muszę?[78]

– pyta Andrew Marvell w swoim *Dialogu duszy i ciała*.

Szkielet mnie więzi jak rygiel stalowy,
Dłonie i stopy wzięły mnie w okowy.
Tutaj mnie oko oślepia; tam głucha
Jestem, gdy wściekle grzmi bębenek ucha.
Jeszcze mnie nerwy, tętnice i żyły
Ciężkim łańcuchem swoim okręciły[79].

Konflikt między żądaniami a rozumem to główny wątek literatury elżbietańskiej[80] w początkowym okresie zakorzeniania się wśród purytanów idei głoszącej, że każdy człowiek nosi w sobie „antychrysta”. Tymczasem dyskusje na temat edukacji i natury człowieka powszechne wśród „średniego sortu” koncentrowały się na konflikcie ciała i umysłu oraz zadawały zasadnicze pytanie, czy istoty ludzkie są podmiotami obdarzonymi wolą.

Definicja nowego stosunku do ciała nie zatrzymała się jednak na czysto ideologicznym poziomie. W codziennym życiu pojawiło się wiele oznak sygnalizujących gruntowną transformację zachodzącą w tej sferze: stosowanie sztuców, okazywanie wstydu w związku z nagością, narodziny „dobrych manier”, które miały unormować sposób śmiania się, chodzenia, kichania, zachowania przy stole, określenie, w jakim stopniu przystoi śpiewanie, żartowanie i zabawa[81]. Podczas gdy jednostka była coraz bardziej oddzielona od ciała, samo ciało stało się przedmiotem stałej obserwacji niczym groźny wróg. Zaczęło budzić strach i odrazę. „Ciało człowieka jest pełne plugastwa” – głosił Jonathan Edwards. Jego postawę możemy uznać za typową dla purytańskiego doświadczenia, w którym ujarzmianie ciała jest codzienną praktyką[82]. Szczególnie odstręczające były te funkcje życiowe, które bezpośrednio konfrontowały „człowieka” z jego „zwierzęcością”. Weźmy choćby przypadek Cottona Mathera, który w swoim *Dzienniku* przyznał, jak upokorzony się czuł, kiedy pewnego dnia, oddając moc przy ścianie, zauważył psa, który robił to samo:

Polowania na czarownice to również pierwsze prześladowania w Europie, do których wykorzystano wieloelementową propagandę do wywoływania zbiorowej psychozy. Broszury ostrzegające ludność przed zagrożeniem stwarzanym przez czarownice (opisujące najsłynniejsze procesy w najbardziej drastycznych szczegółach) uzyskały pierwszeństwo w druku[25]. Do pracy nad nimi rekrutowano artystów – między innymi Hansa Baldunga, któremu zawdzięczamy najbardziej odrażające portrety czarownic. Jednak to prawnicy, sędziowie i demonolodzy (często w jednej osobie) najmocniej przyczynili się do prześladowań. Usystematyzowali argumentację, odpierali krytykę i doskonalili maszynę prawną, tak by pod koniec XVI wieku procesy podlegały niemal biurokratycznej standaryzacji, co wyjaśnia podobieństwo zeznań składanych w różnych krajach. Ludzie prawa w swojej pracy mogli liczyć na pomoc najbardziej wówczas renomowanych intelektualistów, włącznie z filozofami i naukowcami, których wciąż sławimy jako ojców współczesnego racjonalizmu. Jednym z nich był angielski teoretyk polityczny Thomas Hobbes, który mimo dużej nieufności wobec prawdziwości czarów popierał prześladowania jako metodę kontroli społecznej. Zaciekłym wrogiem czarownic, obsesyjnie ich nienawidzącym i wzywającym do rozlewu krwi, był Jean Bodin, słynny francuski prawnik i myśliciel polityczny, którego historyk Hugh Trevor-Roper nazwał Arystotelesem i Monteskiuszem XVI wieku. Bodin, uznawany za autora pierwszego traktatu o inflacji, uczestniczył w wielu procesach. Napisał także pracę *De la démonomanie des sorciers* [O demonomanii czarownic] (1580), w której przekonuje, że zamiast „wspaniałomyślnie” dusić czarownice przed wrzuceniem ich do ognia, winno się je, podobnie jak ich dzieci, palić żywcem. Oskarżone o czary powinny najpierw zostać przypalone tak, by ich ciało zaczęło gnić jeszcze przed śmiercią.

Bodin nie był w tym osamotniony. W „wieku geniuszy” (Bacona, Keplera, Galileusza, Szekspira, Pascala, Kartezjusza), kiedy rewolucja Kopernika, narodziny nowoczesnej nauki, rozwój filozoficznego i naukowego racjonalizmu święciły tryumfy, czary stały się jednym z ulubionych tematów podejmowanych przez europejskie elity intelektualne. Sędziowie, prawnicy, politycy, filozofowie, naukowcy, teologowie byli tak pochłonięci tym „problemem”, że pisali pamflety i traktaty demonologiczne mające potwierdzać, że czary to najbardziej nikczemne przestępstwo zasługujące na surową karę[26].

Nie ulega wątpliwości, że polowania były inicjatywą o charakterze przede wszystkim *politycznym*. W podkreśleniu tego faktu nie chodzi jed-



Sabat czarownic. To pierwsza, a zarazem najbardziej znana z serii rycin Hansa Baldunga zwanego Grienem tworzonych od 1510 roku. Niemiecki artysta pod pozorem potępienia czarownic pornograficznie wykorzystał kobiece ciało.

Pomyślałem: „Co to za upadłe i podle Rzeczy są Dziećmi Człowieka w tym doczesnym Państwie. Jak bardzo nasze naturalne Potrzeby nas poniżają i stawiają Ludzi, przynajmniej pod pewnymi względami, na tym samym poziomie co Psy” [...]. Dlatego postanowiłem, że powinno stać się moim codziennym Zwyczajem, że ilekroć zostanę wywołany do odpowiedzi przez jedną lub drugą Konieczność Natury, to winienem wykorzystać tę Sytuację do formowania w Umyśle jakiejś świętej, szlachetnej, boskiej Myśli[83].

Korzenie wielkiej medycznej pasji tamtego okresu: *analizy ekskrementów*, która służyła do wyciągania różnorodnych wniosków na temat psychologicznych predylekcji jednostki (przywar i cnót)[84], również sięgają koncepcji ciała jako gniazda plugastwa i ukrytych zagrożeń. Najwyraźniej owa obsesja na punkcie ludzkich ekskrementów częściowo odzwierciedlała obrzydzenie, które klasa średnia odczuwała względem nieproduktywnych aspektów ciała – wstręt nieuchronnie uwytatniający się w środowisku miejskim, gdzie ekskrementy jako zwyczajny odpad stanowiły na dodatek problem logistyczny. W tej obsesji możemy jednak dostrzec również burżuazyjną potrzebę regulowania i oczyszczania ciała-maszyny z wszelkich elementów, które mogłyby zakłócić jego funkcjonowanie i tym samym stworzyć „martwy czas” w wydatkowaniu pracy. Ekskrementy były tak wnikliwie badane i deprecjonowane, ponieważ stanowiły symbol „złych humorów” (*ill humors*). Uważano, że gnieźdzą się one w ciele i odpowiadają za każdą przejawianą przez ludzi skłonność do perwersji. Dla purytanów stały się widocznymi znakami rozkładu ludzkiej natury, rodzajem grzechu pierworodnego, który musi być pleniony, ujarzmiany i poddany egzorcyzmom. Z tego powodu stosowano środki przeczyszczające i wymiotne oraz lewatywy, które były przypisywane dzieciom lub „opętanym”, aby wydaliли swoją diaboliczność[85].

W tej obsesyjnej próbie podboju ciała, przejęcia jego najbardziej intymnych aspektów, dostrzegamy odbicie tej samej pasji, z którą wówczas burżuazja próbowała ujarzmzić, moglibyśmy powiedzieć: „skolonizować”, obcy, niebezpieczny, nieproduktywny byt, jakim w jej oczach był proletariatus. To proletariusz był wielkim Kalibanem swoich czasów. Proletariusz był „istotą materialną, która sama w sobie jest surowa i nieprzyswajalna”, która zgodnie z zaleceniem Petty’ego powinna zostać oddana w ręce pań-

stwa, ono zaś w swojej roztropności „miało ową istotę ulepszać, zarządzać nią i kształtować ją dla własnych korzyści”[86].

Podobnie jak Kaliban proletariat uosabiał „złe humory”, które kryły się w ciele społecznym, poczynając od odrażających potworów próżniactwa i pijaństwa. W oczach panów życie tej masy było czystym bezwładem, a jednocześnie przepełniały je niekontrolowana pasja i nieokiełznana fantazja, gotowa w każdej chwili eksplodować i przekształcić się w buntownicze zamieszki. Przede wszystkim jej życie było nieujarzmione, pozbawione produktywności, niepowściągliwe, pożądające natychmiastowej cielesnej satysfakcji. Jej utopią nie było życie poświęcone pracy, ale Kukania[87], gdzie domy zrobione były z cukru, rzekami płynęło mleko i gdzie nie tylko każdy mógł osiągnąć to, czego pragnął, ale jeszcze płacono mu za to, by jadł i pił:

Żeby spać godzinę
Głębokiego snu
Bez budzenia się.
Zarabia się 6 franków
Za jedzenie do syta.
A żeby dobrze wypić,
Dostaje się pistolet.
Ten kraj jest zabawny,
Na dzień zarabia się 10 franków
Za uprawianie miłości[88].

wadzała karę śmierci nawet w przypadku braku szkody wyrządzonej osobom lub rzeczom. Także w Szkocji, Szwajcarii, Francji, Holandii i Hiszpanii uchwalone po 1550 roku prawa i zarządzenia kwalifikowały czary jako najpoważniejsze przestępstwo, a ludność była podżegana do tego, by donosić na kobiety podejrzane o czary. W kolejnych latach wydano kolejne zarządzenia poszerzające zakres ludności, która mogłaby podlegać karze. Tak jak poprzednio za główną zbrodnię uznano raczej *czary jako takie* niż wyrządzane wskutek ich stosowania domniemane zniszczenia.

Mechanizmy prześladowań potwierdzają, że polowania nigdy nie były spontanicznym procesem, „oddolnym ruchem, na który dopiero klasy panujące zostały zmuszone odpowiedzieć”[19]. Jak pokazała na przykładzie Szkocji Christina Lerner, polowania wymagały znacznego udziału instytucji publicznych i zorganizowanej administracji[20]. Zanim sąsiad oskarżył sąsiada, a całe społeczności ogarnęła panika, poddawano je nasilonej indoktrynacji, w ramach której władze wyrażały obawy dotyczące wzrostu liczby czarownic. Urzędnicy, którzy podróżowali od wsi do wsi, mieli uczyć ludzi, jak rozpoznawać czarownice, a niekiedy ogłaszali także listę osób podejrzanych o czary i grozili karą tym, którzy je ukrywali lub im pomagali[21].

W Szkocji podczas synodu w Aberdeen w 1603 roku pastory Kościoła prezbiteriańskiego przeprowadzili ankietę, w której wszyscy parafianie pod przysięgą mieli powiedzieć, czy podejrzewają kogoś o czary. W kościołach umieszczono skrzynki, aby informatorzy mogli pozostać anonimowi. Po tym, jak pewna kobieta usłyszała zarzuty, pastor z ambony wezwał do składania zeznań przeciwko domniemanej czarownicy i zabronił udzielania jej jakiegokolwiek pomocy[22]. W innych krajach również zachęcano do donosów. W Niemczech zadanie to leżało w gestii „inspektorów” mianowanych przez Kościół luterański za zgodą lokalnego księcia[23]. W północnych Włoszech to urzędnicy wraz z władzami podsycali podejrzania i dbali o to, by te pociągały za sobą donosy. Troszczyli się również o to, by oskarżone pozostawały w zupełnej izolacji i zmuszali je między innymi do oznaczania swoich ubrań tak, by ludzie trzymali się od nich z daleka[24].

nych[12]. Wówczas jednak pod pojęciem *maleficium* rozumiano tylko te praktyki magiczne, które szkodziły osobom lub rzeczom, Kościół natomiast krytykował wszystkich, którzy wierzyli w magię[13].

Sytuacja uległa zmianie w połowie XV wieku. W tym stuleciu buntów, epidemii oraz rozpoczynającego się kryzysu feudalizmu mamy do czynienia z pierwszymi procesami czarownic (w południowej Francji, Niemczech, Szwajcarii, we Włoszech), pierwszymi opisami sabatów[14] i rozwojem teologicznej doktryny o czarach, w myśl której zostały one uznane za herezję, największą zbrodnię przeciwko Bogu, naturze i państwu[15]. W latach 1435–1487 powstało dwadzieścia osiem traktatów o czarach[16]. Szczytowym osiągnięciem w tej dziedzinie było opublikowanie w 1486 roku (a więc w przededniu wyprawy Kolumba) osławionego *Młota na czarownice*, stanowiącego rozwinięcie bulli Innocentego VIII *Summis desiderantes affectibus* [Pragnąc najgoręcej] (1484). Kościół zaczął zatem uznawać czary za nowe zagrożenie. Klimat intelektualny, który panował w epoce renesansu, szczególnie we Włoszech, wciąż charakteryzował się dużą nieufnością wobec wszystkiego, co mogłoby dotyczyć sił nadprzyrodzonych. Włoscy intelektualiści, od Ludovica Ariosta do Giordana Bruna i Niccola Machiavellego, odnosili się ironicznie do klerykalnych opowieści o postępkach diabła, wskazując za to (zwłaszcza Bruno) na demoniczne siły pieniądza i złota. „Non incanti ma contanti” („Nie czary, lecz monety”), jak głosi motto jednej z postaci z komedii Bruna podsumowujące horyzonty elit intelektualnych i kręgów arystokratycznych w tym czasie[17].

W drugiej połowie XVI wieku, w tych samych dekadach, kiedy hiszpańscy konkwistadorzy ujarzmiali populację Ameryki, wzrosła liczba kobiet uprawiających czary, a sądy świeckie przejęły inicjatywę prześladowań od inkwizycji[18]. Polowania na czarownice osiągnęły apogeum w latach 1580–1630, a więc w okresie, kiedy stosunki feudalne ustępowały już ekonomicznym i politycznym instytucjom typowym dla kapitalizmu kupieckiego. To właśnie w tym długim wieku żelaza w krajach do tej pory często prowadzących ze sobą wojny zostało zawarte milczące porozumienie. W konsekwencji wzrosła liczba stosów, a państwo zaczęło potępiać czarownice i przejmować inicjatywę w ich prześladowaniu.

W kodeksie karnym Carolina ogłoszonym przez katolickiego cesarza Karola V w 1532 roku ustalono, że osoby stosujące czary będą karane śmiercią. W protestanckiej Anglii prześladowania zostały zalegalizowane trzema ustawami przyjętymi w latach 1542, 1563 i 1604. Ta ostatnia wpro-



Pieter Bruegel starszy, *Kraina szczęśliwości* (1567)

Pomysł, by przekształcić te leniwe istoty marzące o ciągłym karnawale w niestrudzonych robotników, musiał wydawać się przedsięwzięciem beznadziejnym. Oznaczało to bowiem dosłownie postawienie świata na głowie, lecz na całkowicie kapitalistyczną modłę, zgodnie z którą obojętność wobec rozkazu przekształca się w brak własnych pragnień i autonomicznej woli, *vis erotica staje się vis lavorativa*, a potrzeby doświadczają się jedynie jako braku, wstrzemięźliwości i wiecznego niedostatku.

Ta walka z ciałem, charakteryzująca wczesną fazę rozwoju kapitalizmu, toczy się w innej formie także dzisiaj. Podobnie rzecz się ma z mechanizacją ciała, która stanowiła projekt nowej filozofii naturalnej oraz główny punkt pierwszych eksperymentów z organizacją państwa. Jeśli przejdziemy od polowań na czarownice do rozważań filozofii mechanistycznej i purytańskich metrycznych badań na temat jednostkowych talentów, dostrzeżemy wspólny mianownik, który łączy te na pierwszy rzut oka odmienne ścieżki społecznego prawodawstwa, reformy religijnej i naukowej racjonalizacji świata. Jest nim próba zracjonalizowania ludzkiej natury, której siły musiały zostać przekierowane i podporządkowane rozwojowi i formowaniu się siły roboczej.

Można zauważyć, że w procesie tym ciało podlegało nasilającemu się upolitycznieniu. Zostało odczłowieczone i ponownie zdefiniowane jako „inny”, zewnętrzna granica społecznej dyscypliny. Narodziny ciała w XVII wieku oznaczały jednocześnie jego kres, ponieważ koncepcja ciała w coraz mniejszym stopniu odnosiła się do specyficznej rzeczywistości organicznej, a w coraz większym stawała się politycznym znakiem stosunków klasowych oraz wytwarzanych przez nie i ciągle przesuwanych granic na mapie ludzkiego wyzysku.

Czasy palenia czarownic i inicjatywa państwa

W dotychczas przeprowadzonych badaniach pomija się to, że polowania na czarownice były jednym z najważniejszych wydarzeń w rozwoju społeczeństwa kapitalistycznego i w powstawaniu nowoczesnego proletariatu. Aby rozpętać kampanię terroru wobec kobiet nieporównywalną z żadnymi innymi prześladowaniami, najpierw należało osłabić opór europejskiego chłopstwa przeciwko rządowi szlachty i państwa. W owym czasie wspólnota chłopska ulegała rozkładowi z racji prywatyzacji gruntów, wzrostu opodatkowania i rozszerzenia kurateli państwa nad każdym aspektem życia społecznego. Polowania pogłębiły podziały między kobietami i mężczyznami, nauczyły mężczyzn odczuwać strach przed siłą kobiet i zniszczyły cały zbiór wspólnych praktyk, przekonań i zainteresowań, które pozostawały w sprzeczności z kapitalistycznym systemem pracy. Tym samym polowania na nowo określiły główne ogniwo sfery reprodukcji społecznej. Analogicznie do ówczesnego ataku wymierzonego w „kulturę ludową” nastąpiło „wielkie zamknięcie” nędzarek i tułaczek w domach pracy i domach poprawczych. Polowanie na czarownice było zasadniczym elementem akumulacji pierwotnej i przejścia do kapitalizmu.

Dalej zobaczymy, jakim lękiem klas panujących miało ono położyć kres i jak wpłynęło na sytuację kobiet w Europie. W tym miejscu należy jednak podkreślić, że wbrew wizji upowszechnionej w oświeceniu polowania nie były ostatnim tchnieniem upadającego świata feudalnego. Dysponujemy wieloma dowodami na to, że w „zapóźnionym” średniowieczu nie dochodziło do prześladowań czarownic. Samo pojęcie czarów aż do późnego średniowiecza nie zostało jasno sprecyzowane. W „wiekach ciemnych” nie przeprowadzano też masowych sądów ani egzekucji, choć magia przenikała życie codzienne, a od czasów późnego Imperium Rzymskiego przerażone klasy panujące uznawały ją za narzędzie buntu niewolników[10].

W VII i VIII wieku występująca już w rzymskich kodeksach zbrodnia *maleficium* została wprowadzona do kodeksów nowych królestw teutońskich. Były to jednocześnie czasy podbojów arabskich, które, jak wiele na to wskazuje, rozpały wolnościowe nadzieje w sercach europejskich niewolników, inspirując ich do podjęcia walki przeciwko swoim panom[11]. Ta prawna innowacja mogła zatem być reakcją na strach elit przed „Saracenami”, którzy mieli być wielkimi ekspertami w zakresie sztuk magicz-

wem nagłówków gazet fantazjują o pożądaniu odczuwanym wobec morderców[3].

Zarówno wśród pierwszego, jak i drugiego pokolenia badaczy i badaczek polowań na czarownice występowały wyjątki od owej tendencji do obwiniania ofiar. Wspominając o drugim pokoleniu, należy pamiętać o Alanie Macfarlanie[4], E. Williamie Monterze[5] i Alfredzie Somanie[6]. Niemniej dopiero ruch feministyczny, który identyfikował się z czarownicami, obranymi za symbol kobiecego buntu[7], doprowadził do tego, że zagadnienie polowań wyszło z podziemia, do którego dotychczas było spychane. Feministki szybko zrozumiały, że nie zgładzono by i nie poddawano brutalnym torturom setek tysięcy kobiet, gdyby nie stanowiły one problemu dla struktur władzy. Odkryły, że wojna przeciwko kobietom prowadzona przez co najmniej dwa stulecia była punktem zwrotnym w historii kobiet w Europie. Był to zatem „grzech pierworodny”, zbrodnia popełniana na cierpiących kobietach w epoce rozkładu społecznego towarzyszącego wyłanianiu się kapitalizmu. Jeśli chcemy zrozumieć ciągłą mizoginię charakteryzującą praktyki instytucjonalne i współczesne stosunki damsko-męskie, to jesteśmy zmuszone wciąż wracać do tego zjawiska.

Tymczasem wśród marksistowskich historyków, nawet tych badających przejście do kapitalizmu, poza nielicznymi wyjątkami, polowania na czarownice zostały skazane na niepamięć, ponieważ nie miały znaczenia dla dziejów walki klasowej. Skala masakry powinna wzbudzić pewne podejrzenia, skoro w ciągu niespełna dwóch wieków spalono i poddano torturom setki tysięcy kobiet[8]. Trzeba również zauważyć, że polowania były prowadzone równolegle z kolonizacją i eksterminacją ludności Nowego Świata, angielskimi grodzeniami, zainicjowaniem handlu niewolnikami i krwawego ustawodawstwa wymierzonego we włóczęgów i żebraków, a więc w kulminacyjnym momencie epoki bezkrólewia rozciągającej się od końca feudalizmu do jednoznacznego początku kapitalizmu. To wówczas europejskie chłopstwo osiągnęło szczyt swej potęgi, ponosząc zarazem historyczną porażkę. Do tej pory jednak ten aspekt akumulacji pierwotnej pozostawał prawdziwą tajemnicą[9].



Jan Luyken, *Egzekucja Anne Hendricks oskarżonej o czary przeprowadzona w Amsterdamie w 1571 roku*

4. Wielkie polowanie na czarownice w Europie

Une bête imparfaite, sans foi, sans crainte, sans constance
[Niedoskonałe stworzenie, niewierne, zuchwałe, zmienne].

Francuskie powiedzenie o kobietach z XVII wieku

Niżej pasa to Centaury, choć kobiety wyżej. Wszystko co do pasa, do bogów należy, wszystko co niżej, jest diabła własnością; tam jest piekło, tam jest ciemność, tam jest siarczysta przepaść, żar, opalenizna, smród i zgnilizna.

William Szekspir, *Król Lear* (przeł. Leon Ulrich)

Jesteście prawdziwymi hienami, uwodzającymi nas jasnością skóry, a gdy tylko stracimy rozum i znajdziemy się w waszym zasięgu, to rzucacie się nam do gardeł. Jesteście zdrajczyniami mądrości, przeszkodą dla pracowitości [...], nieczystością dla cnoty i bodźcem, który przywodzi nas do wszystkich występków, bezbożności i ruiny. Jesteście rajem dla głupców, plagą dla mędrców oraz wielkim błędem natury.

Walter Charleton, *The Ephesian Matron* [Matrona z Efezu], 1659

Wstęp

Polowania na czarownice rzadko włączane są do historii proletariatu. Do dziś pozostają jednym z najbardziej niezbadanych zjawisk w historii Europy[1] czy raczej historii świata, jeśliby wziąć pod uwagę fakt, że oskarżenie o kult diabła zostało przeniesione przez misjonarzy i konkwistadorów do Nowego Świata w celu podporządkowania sobie miejscowej ludności.

Obojętność historyków wobec tego ludobójstwa wynikała prawdopodobnie z tego, że ofiarami w Europie były przede wszystkim chłopki. Jest to zresztą obojętność ocierająca się o współludział, ponieważ usunięcie czarownic z kart historii przyczynia się do bagatelizowania ich fizycznej likwidacji. Większość historyków przyjmuje, że spalenia na stosie były w najlepszym wypadku wydarzeniami o marginalnym znaczeniu, w najgorszym zaś po prostu elementem folkloru.

Nawet ci, którzy badali polowania na czarownice (dotychczas prawie wyłącznie mężczyźni), byli najczęściej godnymi spadkobiercami szesnastowiecznych demonologów. Ubolewając nad eksterminacją czarownic, wielu z historyków koncentruje się na opisie wiedźm jako postaci wstrętnych i doznających halucynacji, wszystko po to, by ich prześladowania uzasadniać procesem „terapii społecznej” służącej wzmocnieniu jedności lokalnych wspólnot[2] albo opisywać je w kategoriach medycznych: „paniki”, „szaleństwa” lub „epidemii”. Wszystkie te sformułowania prowadzą do usprawiedliwienia łowców czarownic i odpolitycznienia dokonywanych przez nich zbrodni.

Badania nad polowaniami obfitują w przykłady mizoginicznych inspiracji. Dopiero w 1978 roku Mary Daly zwróciła uwagę na to, że znaczna część literatury na ten temat została napisana „z punktu widzenia egzekutorów kobiet”. Przyjęcie takiej perspektywy miało kompromitować ofiary prześladowań przez przedstawianie ich albo jako pomyłki społecznej (kobiety „zhańbione” lub emocjonalnie sfrustrowane), albo nawet jako dewiantek czerpiących przyjemność z wywoływania u męskich inkwizytorów fantazji seksualnych. Daly przytacza przykład z książki *The History of Psychiatry* napisanej przez Franza G. Alexandra i Sheldona T. Selesnicka, w której czytamy:

Oskarżone czarownice często grały na korzyść swoich prześladowców. Czarownica czuła ulgę, wyznając swoje fantazje seksualne podczas publicznego procesu, a jednocześnie osiagając swego rodzaju satysfakcję erotyczną, kiedy rozprawiała przed swoimi oskarżycielami o wszystkich detalach. Te emocjonalnie zaburzone kobiety nad wyraz łatwo poddawały się sugestiom, że ukrywają demony i diabły, i szybko przyznawały się do współżycia ze złymi duchami. Oskarżone były więc podobne do współczesnych kobiet chorych psychicznie, które pod wpływem

Spalding podsumowuje: „Kampanie przeciw bałwochwalstwu były przykładowymi rytuałami, dydaktycznymi sztukami teatralnymi skierowanymi zarówno do widowni, jak i do uczestników, bardzo podobnymi do średniowiecznego publicznego wieszania w Europie”[40].

Ich celem było zastraszenie ludności, stworzenie „przestrzeni śmierci”[41], w ramach której potencjalnych buntowników tak paraliżowałyby strach, że zaakceptowałyby wszystko w zamian za uniknięcie próby, na którą wystawiani byli owi bici i poniżani ludzie. Pod tym względem Hiszpanom udało się osiągnąć częściowy sukces. W obliczu tortur, anonimowych oskarżeń i publicznego poniżania wiele sojuszy i przyjaźni się rozpadło; wiara ludzi w skuteczność ich bogów osłabła, a kult przekształcił się raczej w sekretne praktyki indywidualne niż w kolektywne rytuały, które były odprawiane w Ameryce przed podbojem.

Według Spalding to, jak głęboko te kampanie terroru przeorały tkankę społeczną, można wywnioskować ze zmian widocznych w charakterze samych oskarżeń. Podczas gdy w latach pięćdziesiątych XVI wieku ludzie mogli jeszcze otwarcie przyznać się do własnych lub wspólnotowych tradycji religijnych, od lat pięćdziesiątych XVII wieku zbrodnie, o które byli oskarżani, dotyczyły takich kwestii, jak „czarnoksiężstwo”, czyli praktyki zakładające skryte działania. W tym sensie sytuacja przypominała coraz bardziej zarzuty kierowane przeciwko czarownicom w Europie. Na przykład w kampanii zapoczątkowanej w 1660 roku na obszarze Huarochiri „zbrodnie odkryte przez władze [...] polegały głównie na leczeniu, odnawianiu zagubionych przedmiotów i innych formach tego, co można by ogólnie określić mianem wioskowego »czarnoksiężstwa«”. Zarazem kampania ta ujawniła, że mimo prześladowania w oczach wspólnot „przodkowie i waki (*huacas*) są wciąż traktowani jako zasadnicze siły potrzebne do ich przetrwania”[42].

Kobiety i czarownice w Ameryce

Nie jest dziełem przypadku to, że „większość osób skazanych w wyniku śledztwa prowadzonego w 1660 roku w Huarochiri to kobiety (dwadzieścia osiem z trzydziestu dwóch)”[43], podobnie jak to, że kobiety stanowiły większość w ruchu Taki Onqoy. To właśnie one najzacieklej broniły starego stylu życia i najsilniej sprzeciwiały się nowej strukturze władzy,



Czarownice ofiarują dzieci diabłu. Drzeworyt z traktatu o procesie Agnes Sampson (1591)

Możemy sobie wyobrazić, jak widok sąsiadek, przyjaciółek i krewnych palonych na stosie wpływał na inne kobiety, jak wpływało na nie odkrycie, że każdą próbę zastosowania antykoncepcji można uznać za wynik demonicznego wypaczenia[70]. Próbując zrozumieć, co kobiety ścigane za czary i inne kobiety z ich otoczenia myślały, czuły i wyniosły z tego przerażającego ataku, innymi słowy, patrząc na prześladowania od wewnątrz (jak robi to Anne L. Barstow w *Witchcraze*[71]), możemy uniknąć spekulacji na temat intencji prześladowców. Zamiast tego jesteśmy w stanie rozpatrzyć wpływ polowań na społeczną pozycję kobiet. Z tego punktu widzenia nie ma żadnych wątpliwości, że polowania służyły zniszczeniu stosowanych przez kobiety metod kontroli prokreacji. Uznanie tych środków za narzędzie diabła i instytucjonalizacja państwowej kontroli nad kobiecymi ciałami były warunkiem ich podporządkowania zasadom reprodukcji siły roboczej.

Czarownica była jednak nie tylko akuszerką, lecz także kobietą, która unikała macierzyństwa, albo żebraczką, która próbowała związać koniec z końcem za pomocą kradzieży drewna lub masła. Była również rozwiązłą, wyuzdaną kobietą – prostytutką lub cudzołożnicą – czy ogólnie kobietą, która używa swojej seksualności z pominięciem więzów małżeństwa i prokreacji. Tym samym podczas procesów o czary „zła reputacja” stanowiła już wystarczający dowód winy. Wiedźma była również kobietą zbuntowaną: kłótniawą, waleczną, która przeklinała, a podczas tortur nawet nie uroniła łzy. Termin „buntowniczką” nie odnosi się z konieczności do konkretnej działalności wywrotowej, w którą miałyby być zaangażowane kobiety. Opisuje raczej *kobiecą osobowość* rozwiniętą (zwłaszcza wśród chłopów) w trakcie walki z władzą feudalną, podczas której kobiety często przewodziły ruchom heretyckim, organizowały żeńskie stowarzyszenia i wznagalały zagrożenie dla męskiej władzy i Kościoła. Opisy czarownic przypominają nam kobiety przedstawiane w średniowiecznych moralitetach czy *fabliaux*: gotowe do podejmowania inicjatywy, agresywne i silne jak mężczyźni, noszące męskie ubrania albo z dumą (i z batem w ręku) ujeżdżające swoich mężów.

Z pewnością wśród oskarżanych były kobiety podejrzane o konkretne przestępstwa. Jedna została oskarżona o otrucie męża, inna o spowodowanie śmierci przełożonego, jeszcze inna o prostytuowanie własnej córki[72]. Jednak to nie tylko kobieta wykolejona, *ale kobieta jako taka, a zwłaszcza kobieta z niższych klas, była stawiana przed sądem*, kobieta, która wywoływała taki strach, że w jej wypadku relacja między reedukacją i



Scena przedstawiająca katorgę andyjskiej kobiety: kobieta „jako łup wojenny”

Jednak bardzo szybko stało się jasne, że pod przykrywką chrystianizacji ludzie dalej utrzymują kult własnych bogów, tak samo jak nieustannie wracają na swoje *milpas* (pola) po tym, jak wyrzucano ich z domów. W związku z tym, zamiast stopniowo słabnąć, atak na lokalnych bogów z czasem się wzmacniał, a szczyt osiągnął w latach 1619–1660, gdy zniszczeniu bóstw towarzyszyły prawdziwe polowania na czarownice, tym razem uderzające szczególnie w kobiety. Karen Spalding opisała jedno z nich, które w *repartimiento* Huarochirí w 1660 roku przeprowadził ksiądz inkwizytor don Juan Sarmiento. Według jej relacji poszukiwania prowadzone były wedle tego samego scenariusza co polowania na czarownice w Europie. Rozpoczęły się od edyktu przeciwko bałwochwalstwu i kazania piętnującego grzechy, potem następowały tajne donosy ze strony anonimowych informatorów, następnie przesłuchiowano podejrzane z wykorzystaniem tortur mających pomóc wydobyć zeznania, by w końcu skazać je na karę, w tym przypadku obejmującą publiczne wybatożenie, wygnanie i różne formy poniżenia:

Skazani ludzie wyciągani byli na główny plac [...]. Sadzano ich na mułach lub osłach wraz z drewnianymi krzyżami długimi na sześć cali przypiętymi do szyi. Nakazywano im noszenie od tego dnia tych oznak poniżenia. Na głowach przedstawiciele władz religijnych umieścili im średniowieczne *coroza*, stożkowate kaptury wykonane z tektury, będące pośród europejskich katolików oznaką hańby i zniewagi. Poniżej tych kapturów ścinano im włosy – zgodnie z andyjskim znakiem poniżenia. Skazani na wybatożenie mieli odsłonięte plecy. Na szyje zarzucono im sznury. Przeprowadzano ich powoli ulicami miasta, a na przedzie kroczył wysłannik sądowy odczytujący ich przewiny [...]. Po tym całym przedstawieniu ludzi zawracano, niektórych broczących krwią po dwudziestu, czterdziestu czy stu batach[39].

karą została postawiona na głowie. „Musimy – oświadczają Jean Bodin – szerzyć terror wśród niektórych poprzez karanie wielu”. Rzeczywiście, w niektórych wsiach niewiele osób oszczędzono.

Również okazywany podczas tortur seksualny sadyzm (stosowany wobec oskarżonych) ujawnia mizoginię, która nie ma historycznego precedensu i której nie można porównać z żadnym konkretnym przestępstwem. W ramach standardowej procedury oskarżone rozbierano do naga i całkowicie golono (zgodnie z założeniem, że szatan ukrywa się we włosach), a następnie nakłuwano je długimi igłami. Dotyczyło to także ich narządów rozrodczych, gdzie szukano znamienia, którym diabeł miał naznaczyć swoje stworzenia (wzorem angielskich panów znaczących zbiegłych niewolników). Kobiety były nagminnie gwałcone, co miało służyć do badania ich dziewictwa – znaku niewinności. Jeżeli odmawiały przyznania się do winy, poddawano je jeszcze okrutniejszym próbom. Wyrywano im i miażdżono kończyny i sadzano je na żelaznych krzesłach, pod którymi rozpalano ogień. Jeżeli zawisły lub spłonęły, to zabiegano o to, by lekcja, którą należy wyciągnąć z ich losu, nie poszła w niepamięć. Egzekucja uchodziła za ważne wydarzenie publiczne, w którym musiała uczestniczyć cała społeczność wraz z dziećmi czarownic, a zwłaszcza ich córkami, którym niekiedy kazano patrzeć na paloną żywcem matkę.

Polowania na czarownice były wojną wypowiedzianą kobietom. Była to uzgodniona próba ich poniżenia, demonizacji i zniszczenia ich siły społecznej. W tym samym czasie, kiedy czarownice ginęły w katowniach i na stosach, stworzono mieszczański ideał kobiecości i życia domowego.



Trzy kobiety spalone żywcem na rynku w angielskim Guernsey. Autor anonimowy, drzeworyt z XVI wieku



Andyjska kobieta zmuszona do pracy w *obrajes*, czyli warsztatach produkujących towary na rynek światowy. Scena namalowana przez Felipego Guamána Pomę de Ayale

wprowadzono program przesiedleń do wyznaczonych wsi (*reducciones*) obejmujący znaczną część wiejskiej populacji i mający na celu poddanie jej bardziej bezpośredniej kontroli. Niszczenie *huacas* i prześladowanie wyznawców starych religii było powiązane z tymi procesami, ponieważ *reducciones* mogły działać dzięki zdemonizowaniu regionalnych ośrodków kultu.

Pod tym względem polowania na czarownice także potęgują ówczesne trendy społeczne. Istnieje niewątpliwa ciągłość między wzrostem prześladowań a równoczesnym wprowadzaniem nowych zakazów kontrolujących życie rodzinne, płęć i stosunki własności. W całej Europie Zachodniej wraz z rozwojem polowań powstawały prawa, zgodnie z którymi cudzołóstwo karane miało być śmiercią (w Anglii i Szkocji spaleniem na stosie, czyli tak samo jak w przypadku zdrady stanu). Jednocześnie zdelegalizowano prostytutkę i rodzenie dzieci z nieprawego łoża, a dzieciobójstwo zaklasyfikowano jako przestępstwo przeciwko państwu[73]. Przyjaźń między kobietami stała się obiektem podejrzeń i była potępiana z ambony jako zagrażająca zażyłości męża i żony. Stosunki między kobietami demonizowali oskarżyciele czarownic, którzy zmuszali je do donoszenia na siebie nawzajem jako współwinnych przestępstwa. W tym czasie słowo *gossip* (plotka), w średniowieczu oznaczające tyle co „przyjaciół”, zmieniło sens, nabierając obraźliwych konotacji. Stanowi to kolejny dowód na osłabienie siły kobiet i więzów wspólnotowych.

Także na poziomie ideologicznym występuje ścisły związek między zdegenerowanym obrazem kobiet stworzonym przez demonologów a obrazem kobiecości powstałym w wyniku ówczesnych dyskusji dotyczących „natury płci”[74]. Uświęcał on stereotyp kobiet jako słabych na ciele i umyśle, z biologiczną skłonnością do zła, co uzasadniało męską kontrolę nad nimi i nowy patriarchalny porządek.

Polowanie na czarownice i męska dominacja. Poskramianie kobiet

Polityka seksualna polowań na czarownice ujawnia się w relacji między czarownicą i diabłem, co było jedną z nowości wprowadzonych podczas procesów w XVI i XVII wieku. Wielkie polowanie wyznaczyło zmianę wizerunku diabła w porównaniu z tym, jaki znajdujemy w średniowiecznych żywotach świętych albo w księgach renesansowych magów. Pierwsze z nich diabła przedstawiały jako istotę złą, ale zarazem posiadającą niewielką moc. Skropienie wodą święconą i kilka świętych słów zazwyczaj wystarczało, by pokrzyżować diabłu plany. Miał on pewne zalety nieudolnego złoczyńcy, któremu daleko do postaci wywołującej trwogę. Średniowieczny diabeł był logikiem, obeznanym w prawie, niejednokrot-

nie przedstawiano go podczas obrony swoich racji przed sądem[75]. Był także fachowym robotnikiem, którego można wykorzystać do pracy w kopalni lub budowy miejskich murów, jednak za każdym razem oszukiwanym, gdy przychodziło do zapłaty. Również w renesansowej wizji relacji między diablem i magiem diabeł był przedstawiany jako istota posłusznie wykonująca polecenia maga. Niczym sługa (chcąc nie chcąc) podporządkowywał się woli pana.

z którą księża powinni „wykorzeniać zabobony, ceremonie i satanistyczne obrządki Indian. Powinni również piętnować pijaństwo, aresztować czarownice parające się sztuką lekarską, a przede wszystkim odkrywać i niszczyć ołtarze i talizmany” związane z wiarą w lokalnych bogów (*huacas*). Te zalecenia zostały powtórzone na synodzie w Quito w 1570 roku, na którym raz jeszcze ogłoszono, że „istnieją sławne czarownice trudniące się sztuką lekarską, które [...] strzegą *huacas* i rozmawiają z diablem”[36].

Huacas były górami, źródłami, kamieniami i zwierzętami ucieleśniającymi duchy przodków. Dbano o nie w sposób kolektywny, karmiono je i wielbiono, ponieważ wszyscy uznawali, że umożliwiają one połączenie z naturą oraz właściwe uprawianie ziemi, kluczowe w reprodukcji gospodarczej. Kobiety rozmawiały z *huacas*, jak robią to oczywiście do dziś w niektórych regionach Ameryki Południowej, by zapewnić dobre zbiory zboża[37]. Niszczenie ich i zakazywanie kultu było atakiem na wspólnotę, jej historyczne korzenie, stosunki ludu z ziemią oraz głęboko duchową relację z przyrodą. Hiszpanie szybko to pojęli i już w latach pięćdziesiątych XVI wieku rozpoczęli systematyczną destrukcję wszystkiego, co mogłoby przypominać obiekt kultu. To, co Claude Baudez i Sydney Picasso pisali o antybałwochwalczej nagonce przeprowadzonej przez franciszkanów przeciwko Majom na Jukatanie, można odnieść również do pozostałej części Meksyku i Peru:

Bożkowie zostali zniszczeni, świątynie spalone, a ci, którzy praktykowali rdzenne rytuały oraz ofiary z ludzi, byli karani śmiercią; uroczystości, takie jak biesiady, pieśni i tańce czy działania artystyczne i intelektualne (malarstwo, rzeźba, obserwacja gwiazd, pismo hieroglificzne) – podejrzane jako zainspirowane przez szatana – zostały zakazane, a ci, którzy brali w nich udział, zostali bezlitośnie wyłapani[38].

Proces ten przebiegał równolegle z reformą, której domagała się Korona Hiszpańska, polegającą na zwiększeniu wyzysku pracy rdzennych mieszkańców i zapewnieniu lepszego przepływu kruszcza do jej skrzyń. W tym celu używano dwóch środków, a oba upowszechniane były podczas kampanii przeciwko bałwochwalstwu. Pierwszy polegał na zdecydowanym zwiększeniu ilości siły roboczej dostarczanej do kopalń i *obrajes* przez lokalnych przywódców, a wdrażanie tej nowej zasady podlegało lokalnym przedstawicielom Korony (*corregidores*) dysponującym prawem do aresztowania i stosowania innych kar w razie nieposłuszeństwa. Oprócz tego

W Meksyku to przesunięcie nastąpiło w 1562 roku, gdy władca prowincji Diego de Landa rozpoczął kampanię przeciw bałwochwalstwu na półwyspie Jukatan, w trakcie której ponad 4,5 tysiąca osób schwytano i poddano brutalnym torturom na mocy oskarżeń o praktykowanie składania ofiar z ludzi. Następnie wymierzono im doskonale zorganizowaną karę publiczną, która dopełniła zniszczenia ich ciał i morale[29]. Kary były tak okrutne (między innymi dotkliwe chłosty, po których ziemia spływała strugami krwi, lub lata pracy przymusowej w kopalniach), że wielu ludzi zmarło lub utraciło zdolność do pracy; inni zaś uciekali z domów lub popełniali samobójstwa, w ten sposób hamując lokalną gospodarkę i pracę odbywającą się w jej ramach. Jednak szykany, które urządził de Landa, były podstawą nowej gospodarki kolonialnej, ponieważ miały dać do zrozumienia lokalnej ludności, że Hiszpanie zostają na dobre, a rządy starych bogów dobiegły końca[30].

Podobnie rzecz się miała w Peru, gdzie pierwszy zmasowany atak na satanizm przypuszczono w latach sześćdziesiątych XVI wieku, a łączył się on z powstaniem Taki Onqoy[31], rdzennego ruchu milenarystycznego, który sprzeciwiał się współpracy z Europejczykami oraz działał na rzecz wszechandyjskiego sojuszu lokalnych bogów (*huacas*) mającego położyć kres kolonizacji. Członkowie Taki Onqoy (*Taquionqos*) namawiali ludzi do odrzucenia religii chrześcijan, imion, jedzenia i ubrań, które otrzymywali od Hiszpanów, przypisując ówczesne nieszczęścia i wzrost śmiertelności porzuceniu wiary w lokalnych bogów. Analogicznie zachęcano do niepłacenia danin i niewykonywania pracy narzucanej przez Hiszpanów oraz do zaprzestania „noszenia koszul, kapeluszy, sandałów i jakichkolwiek ubrań pochodzących z Hiszpanii”[32]. Jeśli to wszystko zostanie spełnione – obiecywano – ożywione *huacas* odmienią ten świat i zniszczą Hiszpanów, zyskując zarazę i powodzie na ich miasta i podnosząc poziom oceanu, by wymazać pamięć o ich istnieniu[33].

Zagrożenie stworzone przez *Taquionqos* było poważne, ponieważ wzywając do wszechandyjskiego zjednoczenia *huacas*, ruch wyznaczył początek nowej tożsamości przekraczającej podziały związane z tradycyjną organizacją *ayllus* (struktur rodzinnych). Mówiąc słowami Steve’a Sterna, wówczas po raz pierwszy ludy zamieszkujące Andy zaczęły myśleć o sobie samych jako ludziach, jako Indianach[34], co doprowadziło do rozszerzenia się ruchu „na północy aż po Limę, na wschodzie aż po Cuzco oraz przez wysoką punę na południu do La Paz w dzisiejszej Boliwii”[35]. Reakcję przyniósł synod w Limie w 1567 roku ustanawiający zasadę, zgodnie



Diabeł porywa duszę kobiety, która mu służyła. Drzeworyt z *Historia de gentibus septentrionalibus* Olaus Magnusa (1555)

Polowania odwróciły stosunek sił między diabłem i czarownicą. Kobieta była odtąd tą, która służy: niewolnicą, diabolicą (sukkubem) ciałem i duszą, a diabeł funkcjonował jako jej właściciel, pan, alfons i mąż zarazem. Był to diabeł, który „celowo zbliżał się do czarownicy. Rzadko przez nią przywoływany”[76]. Po ukazaniu się jej prosił, by została jego służącą, tak by wejść w typowy stosunek pana i niewolnika oraz męża i żony. Następnie naznaczał ją swoim znamieniem, odbywał z nią stosunek seksualny, a w niektórych przypadkach nawet zmieniał jej imię[77]. Poprzez jasną zapowiedź kobiecego powołania do ślubu i monogamii – w miejsce wielu diabłów, których odnajdujemy jeszcze w średniowiecznym i renesansowym świecie – polowania na czarownice wprowadziły *tego jednego diabła*. Diabeł rodzaju męskiego zaprzeczał figurom kobiecym (takim jak Diana, Hera, *La Signora del zogo*, czyli pani zabawy), których kult rozprzestrzenił się wśród kobiet w średniowieczu na obszarach zarówno śródziemnomorskich, jak i germańskich.

Poziom zaangażowania łowców czarownic w narzucanie męskiej dominacji widać po tym, że nawet gdy kobiety buntują się przeciwko prawom ludzkim i boskim, to muszą być przedstawiane jako podporządkowane mężczyźnie. Kulminacja ich buntu, czyli słynny pakt z diabłem, ma być natomiast prezentowana jako wypaczona umowa małżeńska. Małżeńska analogia została posunięta tak daleko, że czarownica podczas procesu musiała wyznać, że „nie odważy się sprzeciwić diabłu”, albo, co jeszcze ciekawsze, że stosunek z nim nie sprawiał jej żadnej przyjemności. Deklaracja ta była sprzeczna z ideologią polowań na czarownice, zgodnie z którą używanie czarów wynikało z kobiecego nienasyceń.

Polowania miały nie tylko uświęcać męską dominację, lecz także wywoływać wśród mężczyzn lęk przed kobietami, a nawet skłaniać do postrzegania ich jako zagrożenia dla męskości. Kobiety, jak głoszono w *Młocie na czarownice*, są wprawdzie miłe dla oka, ale plugawe w dotyku. Przyciągają mężczyzn, lecz jedynie po to, by ich osłabić; robią wszystko, by ich zadowolić, ale doznawane przyjemności okazują się bardziej gorzkie niż śmierć, bo występki te kosztują mężczyzn utratę duszy, a być może i narządów płciowych[78]. Czarownica może wykastrować mężczyznę, uczynić go impotentem poprzez osłabienie jego popędu seksualnego albo spowodować, że jego penis będzie wychodził z pochwy na kobiece żądanie[79]. Niektóre czarownice miały kraść męskie penisy, które w ogromnej liczbie ukrywały w gniazdach ptaków lub w szkatułach aż do czasu, gdy zostały zmuszone do ich zwrotu pierwotnym właścicielom[80].

Wyzysk, opór i demonizacja

Punktem zwrotnym w antyindiańskiej propagandzie i kampanii przeciw bałwochwalstwu, które wpisywały się w proces kolonizacji, była decyzja Korony Hiszpańskiej z lat pięćdziesiątych XVI wieku, by wprowadzić w koloniach amerykańskich dużo dotkliwszy system wyzysku. Decyzja była umotywowana kryzysem „gospodarki opartej na grabieży”, wprowadzonej po podboju, w której akumulacja bogactwa opierała się bardziej na wywłaszczaniu dóbr dodatkowych należących do Indian niż na bezpośrednim wyzysku ich pracy[24]. Do lat pięćdziesiątych XVI wieku, pomimo rzezi i wyzysku połączonego z systemem *encomienda*, Hiszpanie nie zakłócili całkowicie gospodarek podtrzymujących życie społeczeństw, które zastali na podbijanych obszarach. Zamiast tego w ramach zakumulowanego przez nich bogactwa opierali się na systemie danin, wprowadzonym przez Azteków i Inków, na mocy którego wyznaczeni przywódcy (*caciques* w Meksyku, *kuracas* w Peru) dostarczali im określoną ilość dóbr i siły roboczej, co przypuszczalnie dawało się pogodzić z przetrwaniem lokalnych gospodarek. Mimo że daniny, które egzekwowali Hiszpanie, były znacznie wyższe niż te ściągane wcześniej przez Azteków i Inków, wciąż nie wystarczały, by zaspokoić ich żądania. Od lat pięćdziesiątych XVI wieku uznano, że trudno uzyskać taką ilość siły roboczej, która wystarczałaby do pracy w *obrajes* (warsztatach wytwarzających towary na rynek światowy) i do eksploatacji nowo odkrytych złóż srebra i rtęci, jak to legendarne w Potosi[25].

Potrzeba zmuszenia rdzennych populacji do cięższej pracy w dużej mierze wpływała z sytuacji w kraju, Korona bowiem dosłownie opływała w amerykański kruszec, za który kupowano żywność i dobra niewytwarzane już w Hiszpanii. Co więcej, splądrowane bogactwa zasilaly europejską ekspansję terytorialną prowadzoną przez dwór królewski. Polityka ta była tak silnie uzależniona od nieustającego napływu ładunków srebra i złota z Nowego Świata, że w latach pięćdziesiątych XVI wieku Korona była gotowa ograniczyć władzę *encomenderos*[26] tylko po to, by zawłaszczyć indiańską siłę roboczą potrzebną do wydobywania srebra, które mogłoby trafić drogą morską do Hiszpanii[27]. Narastał jednak opór wobec kolonizacji[28]. Właśnie w odpowiedzi na to wyzwanie zarówno w Meksyku, jak i w Peru wypowiedziano wojnę rdzennym mieszkańcom, torując drogę do drastycznej intensyfikacji kolonialnego panowania.



Kanibale w Bahii uczują, spożywając ludzkie zwłoki. Ilustracja przedstawia wspólnotę amerykańskich Indian, którzy pieką i jedzą ludzkie zwłoki, co dopełnia degradacji rdzennych populacji Ameryki zainicjowanej przez misjonarzy.



Kobiety lecą na sabat po nasmarowaniu się specjalną maścią. Szesnastowieczny francuski druk z *Deux dialogues touchant le pouvoir des sorcières* Thomasa Erastusa (1570)

Kim były czarownice, które kastrowały mężczyzn lub powodowały bezpłodność? Potencjalnie czarownicą mogła być każda kobieta. W jednej wsi lub kilkutysięcznym miasteczku w szczytowym okresie polowań przez kilka lat, a nawet kilka tygodni, palono dziesiątki kobiet. Nikt zatem nie mógł czuć się bezpiecznie i nie miał pewności, że nie żyje z czarownicą. Wielu mężczyzn musiało z przerażeniem słuchać o kobietach, które w nocy opuszczały małżeńskie łóżka i wyprawiały się na sabat, a śpiących mężów oszukiwały przez położenie obok nich laski, czy doprowadzały do zaniku męskich genitaliów, tak jak w wypadku czarownic przechowujących dziesiątki penisów na drzewie, o których mowa w *Młocie na czarownice*.

Propaganda skutecznie oddzieliła kobiety od mężczyzn, o czym najlepiej świadczy to, że mimo pojedynczych prób podejmowanych przez synów, mężów lub ojców, aby uratować swoje krewnie przed stosem, nie mamy żadnych zapisów o zorganizowanym męskim oporze prześladowań. Jedynym wyjątkiem jest historia rybaków z Kraju Basków, gdzie francuski inkwizytor Pierre de Lancre prowadził procesy, w których wyniku spalonych zostało co najmniej sześćset kobiet. Jak donosi Mark Kurlansky, rybacy biorący udział w corocznym polowie dorsza byli nieobecni podczas procesów, ale

[kiedy] do St-Jean-de-Luz, jednej z największych [w Kraju Basków] flot, dotarły pogłoski o żonach, matkach i córkach obnażanych, torturowanych, a w wielu wypadkach po prostu poddawanych egzekucji, to w 1609 roku zakończyła ona polowy dwa miesiące wcześniej. Rybacy wrócili z kijami w rękach i wyzwolili konwój czarownic udający się na miejsce spalenia. Ten ludowy opór umożliwił zatrzymanie procesów[81].

Interwencja baskijskich rybaków przeciwko prześladowaniu ich krewnych była wyjątkowym wydarzeniem. Żadna inna grupa ani organizacja nie stanęła w obronie czarownic. Wiemy natomiast, że niektórzy zarabiali, donosząc na kobiety i określając się jako „łowcy czarownic”. Podróżowali od wioski do wioski i grozili wydaniem kobiet, które nie zgodzą się uiścić odpowiedniej opłaty. Inni mężczyźni atmosferę powszechnej podejrzliwości wobec kobiet wykorzystywali, aby uwolnić się od niechcianych żon lub kochanek albo żeby osłabić kobiecą zemstę za gwałty i uwiedzenie. Ich niezdolność do powstrzymania okrucieństwa, któremu poddawane były kobiety, wynikała ze strachu przed oskarżeniem, gdyż większość mężczyzn

Rozpowszechnienie się ilustracji ukazujących życie w Nowym Świecie, które zaczęły krążyć po Europie w drugiej połowie XVI wieku, dopełniło tego dzieła degradacji poprzez wpuszczenie do obiegu przedstawień wielu nagich ciał i kanibalistycznych uczty, pozostałości sabatów czarownic, z ludzkimi głowami i kończynami jako daniami głównymi. Późnym przykładem tego gatunku literatury jest zbiór *Le Livre des antipodes* [Księga antypodów] (1630) Johanna Ludwiga Gottfrieda przedstawiający liczne przerażające obrazy: kobiety i dzieci karmiące się ludzkimi wnętrznościami, wspólnoty kanibali zebrane wokół paleniska, które podczas uczty spożywają nogi i ręce, jednocześnie doglądając piekących się ludzkich zwłok. Jeszcze sprzed czasów upowszechnienia się kultury masowej obejmującej wizerunki Indian amerykańskich pochodzą przedstawienia ich jako bestialskich istot zawarte w *Les Singularités de la France antarctique* [Osobliwości Francji Antarktycznej][21] francuskiego franciszkanina André Theveta. Już wówczas koncentrowano się na motywach ćwiartowania, gotowania i spożywania ludzi. Podobnie rzecz się ma w *Wahrhaftige Historia* [Prawdziwa historia] Hansa Stadena[22], w której autor opisał swoją niewolę pośród kanibali *Indios* z Brazylii[23].



Wpisy z podróży ilustrowane przerażającymi obrazami kanibali napychających się ludzkimi zwłokami krążyły po Europie w następstwie podboju. Bankiet kanibali w Bahii (Brazylia) według opisu Niemca J.G. Aldenburga

sądzonych za podobne przestępstwa była spokrewniona z podejrzanymi lub skazanymi czarownicami. Nie ulega natomiast wątpliwości, że lata propagandy i terroru zasiały wśród mężczyzn głęboką psychologiczną nieufność wobec kobiet, która złamała solidarność klasową i podważyła kolektywną siłę. Możemy zgodzić się z Marvinem Harrisem, że

mania polowania na czarownice rozpraszała i rozdrabniała wszelki potencjalny protest. Demobilizowała biednych i wywłaszczonych, zwiększała między nimi dystans socjalny, budziła wzajemne podejrzania, skłócała sąsiadów, izolowała każdego, napawała wszystkich strachem, zwiększała poczucie zagrożenia, czyniła ludzi bezradnymi i zależnymi od klas rządzących, ogniskowała gniew i frustrację na czysto lokalnych sprawach. W ten sposób coraz bardziej odciągała biednych od stawiania duchownemu i świeckiemu establishmentowi żądań redystrybucji dóbr i niwelacji różnic społecznych[82].

Także dzisiaj klasy panujące przez ucisk kobiet skuteczniej uciskają cały proletariat. Grupy te zachęcają wywłaszczonych i spauperyzowanych mężczyzn, aby uznali, że za ich osobiste nieszczęścia odpowiedzialne są kastrujące czarownice, i aby siłę, którą kobiety zyskały podczas walki z władzą, postrzegali jako zagrożenie dla własnej pozycji. Wszystkie głęboko zakorzenione i ukrywane lęki mężczyzn związane z kobietami (uksztaltowane głównie przez kościelną mizoginię) podsycano właśnie w tym celu. Kobiety oskarżano nie tylko o pozbawianie mężczyzn potencji. Ich seksualność także została przekształcona w obiekt strachu, niebezpieczną, demoniczną siłę. Mężczyzn uczono, że czarownica może ich zniewolić i wbrew woli zakuć w łańcuchy[83].



Diabeł kusi kobietę do zawarcia paktu. Ulrich Molitor, *De lamiis et pythonicis mulieribus* (1489)

Podobnie kanibalistyczne rytuały odkryte w Ameryce, które zajmują zawsze wyjątkowe miejsce w historiach na temat podboju, nie musiały się bardzo różnić od praktyk medycznych popularnych w tym samym czasie w Europie. W XVI, XVII czy nawet w XVIII wieku picie ludzkiej krwi (szczególnie krwi tych, którzy zmarli gwałtowną śmiercią) i wody ze zmuśmifikowanego ludzkiego ciała uzyskiwanej przez moczenie go w różnego rodzaju wysokoprocentowych alkoholach było powszechnie uznawanym lekarstwem na epilepsję i inne choroby w wielu krajach europejskich. Co więcej, tego rodzaju kanibalizm, „obejmujący ludzkie ciało, krew, serce, czaszkę, szpik kostny oraz inne części ciała, nie ograniczał się do marginalnych grup społecznych, ale był praktykowany w najbardziej szanowanych kręgach”[18]. W związku z tym nowa zgroza, jaką przepełniły Hiszpanów rdzenne ludy w drugiej połowie XVI wieku, nie może być tak łatwo zrzucona na karb szoku kulturowego, a należy ją prawdopodobnie widzieć jako odpowiedź właściwą logice kolonizacji, która nieuchronnie musi odczłowieczać i bać się tych, których pragnie zniewolić.

Przemysłowość tej strategii można dostrzec w tym, jak łatwo przychodziło Hiszpanom racjonalizowanie wysokich wskaźników umieralności z powodu epidemii, które ogarnęły Amerykę u zarania podboju, a które interpretowali oni jako karę boską za bydlęce prowadzenie się Indian[19]. Podobnie dysputa, do której doszło w 1550 roku w hiszpańskim Valladolid między Bartolomé de Las Casasem a hiszpańskim jurystą Juanem Ginésem de Sepúlveda, dotycząca tego, czy Indianie mogą być uważani za istoty ludzkie, byłaby nie do pomyślenia bez ideologicznej kampanii przedstawiającej tych ostatnich jako zwierzęta i demony[20].

franciszkanina Juana de Zumárragę od 1536 (gdy w Ameryce Południowej wprowadzono rządy inkwizycji) do 1543 roku.

Wraz z postępami w podboju spadały szanse na złagodzenia tej polityki. Narzucanie władzy innemu ludowi nie jest możliwe bez ocerniania go aż do momentu, w którym całkowicie wykluczona zostanie możliwość utożsamienia ciemnych i uciśnionych. A zatem, pomimo wcześniejszych homilii o łagodnych Taino, ideologiczna maszyna została wprawiona w ruch, uzupełniając tę militarną, która portretowała skolonizowanych jako „plugawe” i demoniczne istoty praktykujące wszelkiego rodzaju obrzydliwości, podczas gdy przewiny uprzednio przypisywane brakowi edukacji religijnej – sodomia, kanibalizm, kazirodztwo, przebieranie się w kobiece stroje – teraz traktowane były jako oznaki tego, że Indianie znajdują się pod panowaniem diabła, wobec czego mogą być w sposób uzasadniony pozbawieni swoich ziem oraz życia[13]. W odniesieniu do tego przesunięcia w imaginariu Fernando Cervantes pisał w *The Devil in the New World*:

Przed 1530 rokiem trudno byłoby przewidzieć, który z tych obrazów stanie się dominujący. Jednakże w połowie XVI wieku zwyciężył negatywny, demoniczny obraz kultury amerykańskich Indian, a jego wpływ osnuwał niczym mgła każde oficjalnie i nieoficjalnie zdanie wypowiedziane w tym temacie[14].

Na podstawie ówczesnych historii „Indii” – takich jak te napisane przez de Gómarę (1556) i Acostę (1590) – można podsumować, że zmiana perspektywy została sprowokowana w wyniku spotkania Europejczyków z imperialistycznymi państwami Azteków i Inków, wykorzystujących w swojej machinie represji także składanie ofiar z ludzi[15]. W opublikowanej w 1590 roku w Sewilli przez jezuitę José de Acostę książce *Historia natural y moral de las Indias* znajdziemy opisy dobrze obrazujące żywe obrzydzenie, jakie wywoływały u Hiszpanów masowe ofiary z ludzi składane zwłaszcza przez Azteków; w ten sposób ginęło tysiące młodych osób (jeńców wojennych, zakupionych dzieci i niewolników)[16]. Gdy zapoznajemy się ze świadectwem wyniszczenia Indian, które spisał Bartolomé de Las Casas, lub jakimkolwiek innym podsumowaniem podboju, zastanawiamy się jednak, dlaczego Hiszpanie byli tak zszokowani tymi praktykami, skoro sami nie mieli żadnych skrupułów w popełnianiu analogicznych nikczemności w imię Boga lub złota – według Hernána Cortésa w samym tylko 1521 roku zamordowali 100 tysięcy osób, by podbić Tenochtitlán[17].

Zarzuty powracające podczas procesów czarownic dotyczyły ich zaangażowania w zwyrodniałe praktyki seksualne, polegające przede wszystkim na stosunku z diabłem i udziale w orgiach (prawdopodobnie odbywających się podczas sabatu). Czarownice były jednak oskarżane także o wywoływanie wśród mężczyzn nadmiernego napięcia erotycznego, stąd tak łatwo mężczyzna złapany na nielegalnym romansie mógł bez problemu wytłumaczyć się magicznym urokiem, a rodzina, by ukroić niepożądany związek syna, mogła oskarżyć kobietę o bycie czarownicą. Jak czytamy w *Młocie na czarownice*:

Istnieje siedem metod, za pomocą których [czarownice] uniemożliwiają rozwój męskiej potencji i narodziny dziecka: po pierwsze, nakłaniając męskie umysły do nadmiernej namiętności; po drugie, blokując męskie siły rozrodcze; po trzecie, poprzez usunięcie członka; po czwarte, za pomocą czarów zmieniając mężczyzn w bestie; po piąte, niszcząc siły rozrodcze u kobiet; po szóste, poprzez wywołanie aborcji; po siódme, ofiarowując dzieci diabłu[84].

To, że czarownice oskarżano jednocześnie o pozbawianie mężczyzn potencji i wzbudzanie nadmiernej namiętności seksualnej, jest tylko pozorną sprzecznością. W nowym kodeksie patriarchatu rozwijanym wraz z polowaniami fizyczna impotencja była odpowiednikiem impotencji moralnej. Była ona fizyczną manifestacją erozji męskiej władzy nad kobietami, ponieważ pod względem „funkcjonalnym” mężczyzna, który został wykastrowany, nie różnił się od mężczyzny nieszczęśliwie zakochanego. Demonologowie podejrzliwie przyglądali się więc obu tym stanom. Wyraźnie twierdzili, że realizacja modelu rodziny zgodnego z ówczesnymi kryteriami burżuazji (rodzina na wzór państwa z mężem jako królem i żoną podporządkowaną jego woli, całkowicie oddaną prowadzeniu gospodarstwa domowego[85]) będzie niemożliwa, jeśli kobiety zdołają wykorzystać magiczne napoje miłosne i swój *urok*, aby zyskać siłę umożliwiającą *podporządkowanie* sobie męskiego pragnienia.

Seksualna namiętność podważała nie tylko męską władzę nad kobietami (jak ubolewa Montaigne, mężczyzna może zachować swój *sztyk* wszędzie z wyjątkiem aktu seksualnego)[86], lecz także zdolność mężczyzny do samokontroli, powodując utratę cennej głowy, w której filozofia kartezjańska lokalizowała źródło Rozumu. Seksualna aktywność kobiet była

zatem zagrożeniem społecznym, zagrożeniem dla porządku społecznego zaburzającym męski zmysł odpowiedzialności, zdolność do pracy i samokontroli. Aby przeciwdziałać moralnemu – i, co ważniejsze, finansowemu – upadkowi mężczyzn, kobieca seksualność musiała zostać poddana egzorcyzmom. Osiągano to za pomocą tortur, śmierci w ogniu oraz drobniejszych przesyłuchań (mieszkanki egzorcyzmów z elementami seksualnego i psychicznego gwałtu), którym poddawano czarownice[87].

To dlatego XVI i XVII wiek wyznaczają początek epoki represji seksualnych wobec kobiet. Ich relację z seksualnością określiły cenzura i zakazy. Mając w pamięci przeprowadzoną przez Michela Foucaulta krytykę „hipotezy represji”, musimy również zaznaczyć, że to nie katolicka władza pastoralna ani spowiedź najlepiej uwidacznia to, jak „Władza” na początku ery nowożytnej wymagała od ludzi mówienia o seksie[88]. „Dyskursywna eksplozja” na temat seksu, którą Foucault odkrywa w tym czasie, nigdzie nie była widoczna lepiej niż w katowniach czarownic. Nie miało to jednak nic wspólnego z wyobrażanym przez Foucaulta wzajemnym podnieceniem między kobietą i tym, kto ją przesłuchiwał. Inkwizytorzy, znacznie bardziej niż wiejscy księża, zmuszali czarownice do ujawniania wszystkich szczegółów ich seksualnych przygód, niezależnie od tego, że były to często stare kobiety, a ich seksualne *osiągnięcia* mogły mieć miejsce kilka dekad wcześniej. W niemal rytualny sposób oskarżyciele zmuszali domniemane czarownice, aby opowiadały, jak w młodości pierwszy raz posiadł je diabeł, co czuły podczas penetracji, jakie nieczyste myśli chodziły im po głowie. Jednak scenerią, w której ten charakterystyczny dyskurs na temat seksualności objawiał się najlepiej, była sala tortur, gdzie pytania zadawane były między kolejnymi użyciami wahadła[89]. Nie można sobie wyobrazić, by słowna orgia, do której były zmuszane podczas tortur, przynosiła przyjemność tym kobietom szalejącym z bólu lub pozwalała odnajdywać ją w językowej sublimacji. W przypadku polowań na czarownice – co zaskakujące, zignorowanych przez Foucaulta w jego *Historii seksualności* – „niekończące się zadanie mówienia na temat seksu”[90] nie zostało ukazane jako alternatywa, ale jako narzędzie represji, cenzury i wyparcia. Z pewnością można powiedzieć, że język polowań na czarownice „wyprodukował” kobietę jako inny gatunek, istotę *sui generis* bardziej cielesną i wypaczoną przez naturę. Możemy też powiedzieć, że produkcja „zбочzonej kobiety” to pierwszy krok w kierunku transformacji żeńskiej *vis erotica* w *vis lavorativa* – to znaczy *ku przekształceniu kobiecej seksualności w pracę*. Należy podkreślić niszczący charakter tego procesu, który

się do wynalezienia „Indian”. Cechami najbardziej stygmatyzującymi i być może projektującymi wyrażane przez Hiszpanów zapotrzebowanie na pracę były „nagość” i „sodomia”, pozwalające na myślenie o amerykańskich Indianach jako bytach zwierzęcych (a zatem możliwych do przekształcenia w zwierzęta pociągowe), a jak wiemy z niektórych doniesień, oznaką ich zezwierzęcenia miała być także skłonność do współdziałania i „dawania wszystkiego, co mają, w zamian za rzeczy o małej wartości”[7].

Zdefiniowanie rdzennych populacji Ameryki jako kanibali, czcicieli diabła lub sodomitów wspierało fikcję, zgodnie z którą podbój był nie tyle beczelnym poszukiwaniem srebra i złota, ile misją chrystianizacyjną. To między innymi dzięki temu roszczeniu w 1508 roku Koronie Hiszpańskiej udało się uzyskać błogosławieństwo papieża i całkowitą zwierzchność nad Kościołem w Amerykach. Usuwało również, tak w oczach świata, jak i zapewne samych kolonizatorów, potrzebę jakiegokolwiek ograniczenia nikczemności, których dopuszczano się wobec Indian. Ustanowiono tym samym swego rodzaju licencję na zabijanie bez względu na to, co zrobiły ofiary. Dlatego „bat, szubienica i dyby, niewola, tortury, gwałt i zabijanie stały się standardową bronią służącą do wdrażania dyscypliny pracy” w Nowym Świecie[8].

Obraz skolonizowanych jako czcicieli diabła mógł współwystępować z bardziej pozytywnym, a nawet idyllicznym przedstawieniem Indian jako niewinnych, hojnych istot żyjących życiem „wolnym od znoju i tyranii”, przywołującym mityczny „złoty wiek” czy też raj na ziemi[9].

Tego rodzaju charakterystyka może jawić się jako stereotypowa lub, jak sugerował między innymi Roberto Retmar, retoryczny odpowiednik obrazu „dzikiego” wyrażający niezdolność Europejczyków do postrzegania tych, których napotykali, jako prawdziwych istnień ludzkich[10]. Jednakże to optymistyczne spojrzenie kształtowało się w czasie podboju (od 1520 roku do lat czterdziestych XVI wieku), gdy Hiszpanie wciąż wierzyli, że rdzenne populacje łatwo da się nawrócić i podporządkować[11]. Był to okres masowych chrztów, w którym niezwykle gorliwie przekonywano Indian do zmiany imion oraz odrzucenia bogów i zwyczajów seksualnych, szczególnie poligamii i homoseksualności. Kobiety z nieosłoniętym biustem zmuszane były do zakrywania piersi, podobnie jak mężczyźni z przepaskami na biodrach musieli wkładać spodnie[12]. Choć w tym momencie walka przeciwko diabłu obejmowała przede wszystkim całe mnóstwo lokalnych bóstw, to wielu politycznych i religijnych przywódców środkowego Meksyku zostało postawionych przed sądem i spalonych na stosie przez

Wadą tej pozycji jest jednak to, że autor uparcie obstaje przy tezie, że procesy te były neutralne płciowo.

Obie te prace jasno wskazują, że również w Nowym Świecie polowanie na czarownice było *przemysłaną strategią wykorzystywaną przez władze w celu wdrażania terroru*, niszczenia kolektywnego oporu, uciszania całych wspólnot i zwracania ich członków i członkiń przeciwko sobie. *Była to również strategia grodzień*, która w zależności od kontekstu mogła przybierać formę grodzień ziemi, ciał lub stosunków społecznych. Przede wszystkim zaś w Europie polowanie na czarownice było środkiem dehumanizacji i jako takie stanowiło paradygmatyczną formę represji, służąc usprawiedliwianiu niewoli i ludobójstwa.

Polowanie na czarownice nie pokonało jednak oporu skolonizowanych. Przede wszystkim ze względu na walkę kobiet, przywiązanie amerykańskich Indian do ziemi, lokalnych religii i natury opór przetrwał pięćset lat prześladowań. Jest to dla nas niezwykle istotne w czasach, kiedy rozpoczyna się powtórny atak na zasoby i sposoby istnienia rdzennych populacji na całej planecie, w związku z czym musimy przemyśleć, jak konkwistadorzy dążyli do podporządkowania tych, których kolonizowali, oraz co umożliwiło uciskanym grupom powstrzymanie tych działań, a także jak udawało im się tworzyć nową historyczną rzeczywistość skierowaną przeciwko opresji.

Narodziny kanibali

Kiedy Kolumb dopłynął do „Indii”, zjawisko polowania na czarownice w Europie nie było jeszcze masowe. Niemniej wykorzystywanie kultu diabła jako broni, za pomocą której można uderzyć w politycznych przeciwników i upodlić całe populacje (jak muzułmanów i Żydów), było pośród elit powszechne. Co więcej, jak pisze Seymour Phillips, to „nietolerancyjne społeczeństwo” rozwinęło się w średniowiecznej Europie, karmione militarystką i chrześcijańskimi uprzedzeniami, które każą patrzeć na „Innego” jako przede wszystkim przedmiot agresji[4]. Nic dziwnego zatem, że „potworne rasy”, „kanibal”, „niewierny”, „barbarzyńca” lub czciciel diabła stanowiły „etnograficznie wzory”, z którymi Europejczycy „wkra- czali w nową epokę ekspansji”[5]. To właśnie przez pryzmat tych modeli misjonarze i konkwistadorzy interpretowali kultury, religie i zwyczaje seksualne napotkanych ludów[6]. Jeszcze inne cechy kulturowe przyczyniły

pokazuje również ograniczenia ogólnej historii seksualności w rodzaju tej zaproponowanej przez Foucaulta, ujmującego to zjawisko z perspektywy niezróżnicowanego, neutralnego płciowo podmiotu, jako aktywność mającą rzekomo takie same konsekwencje dla mężczyzn i kobiet.

Polowania na czarownice i kapitalistyczna racjonalizacja seksualności

Polowania na czarownice nie wytworzyły nowych zdolności seksualnych ani nie stanowiły przestrzeni sublimacji kobiecej przyjemności. Zamiast tego był to pierwszy krok długiego marszu w kierunku „czystego seksu w czystej pościeli” i transformacji kobiecej aktywności seksualnej w pracę, w służbę mężczyznom i prokreacji. Centralne dla tego procesu było zakazanie jako antyspołecznych, a w praktyce demonicznych, wszystkich nieprodukcyjnych i nieprokreacyjnych form kobiecej seksualności.

Wstąpienie do nieprokreacyjnej seksualności był początkowo wytwarzany przy wykorzystaniu mitu starej wiedźmy latającej na miotle, która podobnie jak ujeżdżane przez czarownice zwierzęta (kozy, klacze, psy) stanowiła projekcję wydłużonego penisa, symbolizującego nieokiełznane pragnienie. Wyobrażenie to zdradza nowy rodzaj dyscypliny seksualnej, w której „stara i brzydka” bezpłodna kobieta nie ma prawa do życia seksualnego. W tworzeniu tego stereotypu demonolodzy byli zgodni z ówczesną moralną wrażliwością, o czym świadczą słowa dwóch wybitnych intelektualistów epoki polowań na czarownice:

Zobaczyć starego rozpustnika, cóż może być bardziej ohyd- nego? Co może być bardziej absurdałne? A jednak tak po- wszechne [...]. Gorzej jednak, gdy występuje u kobiet niż u mężczyzn [...]. Mimo że jest starą babą, staruchą, może nie widzieć ani nie słyszeć, zwykle ścierwo, to jęczy i musi mieć ogiera[91].

Nie ma większej zabawy, niż zobaczyć stare kobiety, które le- dwo znoszą ciężar swoich lat i wyglądają jak zwłoki powstałe z martwych. Wciąż chodzą i mówią: „Życie jest dobre”, roz- grzane, szukając samców [...], stale smarują twarze makijażem i pęsetą wrywają włosy łonowe, eksponując obwisłe, zwiedłe

piersi, próbują obudzić wygasłe pragnienie drżącym i piszczącym głosem. Kiedy wypiją, to tańczą wśród młodych dziewcząt i mażą swoje miłosne listy[92].

Daleko stąd do świata Geoffreya Chaucera, w którym Dama z Bath, pochowawszy pięciu mężów, mogła jeszcze otwarcie zadeklarować:

I na szóstego bierze mnie ochota,
W czystości bowiem nie chcę wieść żywota.
Kiedy już mąż mój poszedł z tego świata,
Niech jaki chrześcijan za mnie się wyswata[93].

bana i czarownicy, bohaterów *Burzy* Szekspira symbolizujących opór amerykańskich Indian wobec kolonizacji[1]. Zakładam ciągłość między podporządkowaniem ludności Nowego Świata i ludności Europy, a w szczególności kobiet, w okresie przejścia do kapitalizmu. W obu wypadkach mamy do czynienia z przymusowym wyrzucaniem całych społeczności z ich ziem, wzrostem ubóstwa i wszczynaniem misji „chrystianizacyjnych” niszczących autonomię ludności i wspólnotowe relacje. Nieustannie następowała także obustronna wymiana i wzajemna inspiracja, za których sprawą formy represji rozwinięte w Starym Świecie były przenoszone do Nowego, a następnie ponownie eksportowane do Europy.

Trudno przecenić znaczenie zmian, do jakich wówczas doszło. W XVIII wieku z powodu przepływu złota, srebra i innych surowców z obu Ameryk do Europy ukształtował się międzynarodowy podział pracy, który następnie pogrupował nowy globalny proletariatus według różnych stosunków klasowych i systemów dyscypliny. Tym samym dał on początek często wchodzącym ze sobą w konflikt zróżnicowanym historiom w obrębie klasy robotniczej. Jednak podobieństwa metod stosowanych wobec ludności Europy i Ameryk są na tyle istotne, że możemy stwierdzić występowanie jednej wspólnej logiki rządzącej rozwojem kapitalizmu, a także strukturalny charakter zbrodni popełnionych w trakcie tego procesu. Wyróżniającym się tego przykładem jest przeprowadzanie polowań na czarownice również w amerykańskich koloniach.

Prześladowanie kobiet i mężczyzn na podstawie zarzutów o uprawianie czarów było w przeszłości uznawane przez historyków za zjawisko typowe dla Europy. Jedynym wyjątkiem od tej reguły miały być procesy czarownic z Salem, które nadal pozostają głównym punktem odniesienia w badaniach nad polowaniami na czarownice w Nowym Świecie. Jednak obecnie uznaje się, że oskarżenia o czczenie diabła odgrywały zasadniczą rolę również w kolonizacji rdzennej ludności Ameryk. W tym kontekście należy wspomnieć zwłaszcza o dwóch tekstach, które stanowią podstawę argumentacji budowanej w tym rozdziale. Pierwszy to *Moon, Sun, and Witches* autorstwa Irene Silverblatt[2], która to praca (według mojej wiedzy) jest pierwszą w języku angielskim próbą rekonstrukcji historii andyjskich kobiet prześladowanych za czary. Książka dotyczy polowania na czarownice oraz przekształcenia relacji płciowych w społeczeństwie Inków i kolonialnym Peru. Drugą istotną pracą jest *Streghe e potere* Luciana Parinetta[3], a więc seria esejów dokumentujących wpływ polowań na czarownice w Ameryce na analogiczne wydarzenia w ówczesnej Europie.

5. Kolonizacja i chrystianizacja.

Kaliban i czarownice w Nowym Świecie

Mówią, że przybyliśmy na ten świat, by go zniszczyć. Mówią, że wiatr niszczy domy, ścina drzewa, a ogień je pali, lecz to my pożeramy wszystko, zawłaszczamy ziemię, zmieniamy bieg rzek, nigdy nie cichniemy, nigdy nie spoczywamy, lecz zawsze gdzieś gnamy w poszukiwaniu srebra i złota, nigdy nic nas nie usatysfakcjonowało, lecz my z tym igramy, wypowiadamy wojnę, zabijamy się nawzajem, rabujemy, przeklinamy, nigdy nie mówiąc prawdy, pozbawiamy ich środków do życia. W końcu przeklinają morze, które wydało na ziemię taką złą i paskudną dziatwę.

Girolamo Benzoni, *La historia del Mondo Nuovo* [Historia Nowego Świata], 1565

Pokonane torturami i bólem kobiety były zobowiązane do wyznania, że wielbiły *huacas* [...]. Wykrzykiwały żałość: „Dziś, w tym życiu, my, kobiety, [...] jesteśmy chrześcijankami; być może należy winić księdza, gdy my, kobiety, wielbimy góry, gdy uciekamy na wzgórza i do *puna*, od tej chwili bowiem nie ma dla nas tu sprawiedliwości”.

Felipe Guamán Poma de Ayala, *Primer nueva coronica y buen gobierno* [Pierwsza nowa kronika i dobre rządy], 1615

Wstęp

Przedstawiona przeze mnie historia ciała i polowania na czarownice opiera się na założeniu, które można podsumować odniesieniem do Kali-



Spór między czarownicą a inkwizytorem, Hans Burgkmair (przed 1514). Wiele kobiet oskarżonych o czary było w podeszłym wieku i biednych. Często ich przetrwanie zależało od dobroczynności innych. Czary, jak mówiłyśmy, są bronią słabych. W obrębie społeczności to jednak starsze

kobiety najczęściej opierały się rozkładowi wspólnoty w wyniku rozszerzenia stosunków kapitalistycznych. Uosabiały wiedzę i pamięć danej społeczności. Polowanie na czarownice wywróciło obraz starej kobiety do góry nogami. Tradycyjnie uważana za mądrą, stała się symbolem nieplodności i wstrętu do życia.

W świecie Chaucera stare, seksualnie aktywne kobiety afirmują życie na przekór śmierci. Tymczasem według ikonografii polowań na czarownice podeszły wiek uniemożliwia kobietom życie intymne, przekształcając ich aktywność seksualną raczej w narzędzie śmierci niż w środek odrodzenia.

Niezależnie od wieku (lecz nie od klasy) w procesach czarownic stale utożsamiano kobietą seksualność ze zezwierzęceniem. Świadczą o tym spółkowanie z bóstwem przybierającym postać kozła (to jedno z przedstawień diabła), niesławny pocałunek *sub cauda* i zarzuty o nawiązywanie bliskich relacji z różnymi zwierzętami, „skrzatami” lub „chowańcami”, co miało ułatwiać czarownicom popełnianie zbrodni. Chodziło o koty, psy, zające i żaby, którymi czarownica się opiekowała i które przypuszczalnie karmiła za pomocą specjalnych sutków.

Inne zwierzęta w życiu czarownicy też służyły jako narzędzie diabła. Były nimi kozy, nocne klacze (*night-mares*), które przewoziły ją na sabat, i ropuchy zapewniające jej truciznę potrzebną do mikstur. Tak silna obecność zwierząt w świecie czarownic pozwala założyć, że zwierzęta także były poddawane procesom[94].

Idea małżeństwa między czarownicą a jej chowańcami była prawdopodobnie zapożyczona ze „zwierzęcych” praktyk, które miały charakteryzować życie seksualne chłopów w Europie; uważano je za ciężkie przestępstwo jeszcze długo po zakończeniu polowań na czarownice. W epoce, która zapoczątkowała kult rozumu i oddzielenie człowieka od cielesności, zwierzęta także poddano drastycznej deprecjacji. Sprowadzono je do odwiecznego symbolu najgorszych instynktów człowieka, zredukowano do zwykłych bestii, do tego, co całkowicie „inne”. Żadne przestępstwo nie mogło budzić większej grozy niż stosunek ze zwierzęciem, który był prawdziwym atakiem na ontologiczne podstawy ludzkiej natury, coraz częściej utożsamianej z tym, co w człowieku najbardziej niematerialne. Ponadprzeciętna obecność zwierząt w życiu czarownic sugeruje również, że kobiety były jednak (ryzykownym) skrzyżowaniem ludzi i zwierząt. Nie tylko kobieca seksualność, lecz także kobiecość jako taka została zbliżona do zwierzęcości. Aby dopełnić to zrównanie, czarownice często oskarżano o zmianę postaci i przeobrażanie się w zwierzęta. Najczęściej przytaczanym przykładem chowańca była ropucha jako symbol waginy łączącej seksualność, bestialstwo, kobiecość i zło.

Polowania na czarownice potępiły kobiecą seksualność jako źródło wszelkiego zła, czyniąc ją zarazem głównym narzędziem „restrukturyzacji” życia seksualnego. Zgodnie z nową kapitalistyczną dyscypliną pracy



W 1497 roku Amerigo Vespucci dotarł do Ameryki Południowej. Przed nim w uwodzicielskiej pozie leży na hamaku Ameryka. W tle kanibale grzebią ludzkie szczątki. Rysunek (fragment) Jana van der Straeta wygrawerowany przez Theodore'a Galle'a (1589)

Nie zmienia to faktu, że widmo czarownic nadal nawiedza wyobraźnię klasy panującej. W 1871 roku paryska burżuazja instynktownie wróciła do niego, by demonizować komunardki i oskarżać je o chęć podpalenia Paryża. Nie ulega wątpliwości, że tego rodzaju upiorne historie i obrazy wykorzystywane przez prasę burżuazyjną do tworzenia mitu podpalaczki (*pétroleuses*) zostały zaczerpnięte z rezerwuaru polowań na czarownice. Zgodnie z opisem Édith Thomas wrogowie Komuny Paryskiej twierdzili, że tysiące proletariuszek wędrowało (niczym czarownice) przez miasto, tak w dzień, jak i w nocy, z pełnymi nafty dzbanami z umieszczonym na nich napisem „B.P.B.” (*bon pour brûler* – „nadaje się na rozpałkę”). Jak przypuszczano, w ten sposób robotnice wypełniały instrukcje składające się na wielki spisek mający doprowadzić do puszczenia z dymem całego Paryża w obliczu natarcia wojsk z Wersalu. Thomas pisze, że „podpalaczki można było znaleźć wszędzie. Na terenach zajętych przez wojska Wersalu wystarczyło, że kobieta była biedna i źle ubrana, samo noszenie kosza, kufra lub butelki mleka uchodziło już za podejrzenie”[136]. Setki kobiet zostało więc zamordowanych w trybie natychmiastowym, a prasa oczerniała je w artykułach. Podobnie jak czarownica podpalaczka była przedstawiana jako starsza kobieta z dzikim, wściekłym spojrzeniem i rozczochranymi włosami. W dłoniach trzymała pojemnik na płyn, którego używała do popełniania swoich zbrodni[137].

kryminalizowano każdą aktywność seksualną, która nie służyła prokreacji ani zachowaniu majątku w obrębie rodziny albo która zabierała czas i energię potrzebne do pracy.

Procesy czarownic dostarczają pouczającej listy form seksualności, które zostały zakazane jako „nieproduktywne”: stosunki homoseksualne, seks młodych ze starymi[95], seks między ludźmi z różnych klas, stosunek analny, stosunek od tyłu (uważany za bezpłodny), nagość oraz tańce. Zakazana została również publiczna, zbiorowa seksualność. Występowała ona w średniowieczu między innymi podczas wiosennych karnawałów o pogańskich korzeniach, które jeszcze w XVI wieku były obchodzone w całej Europie. W tym kontekście warto porównać opis święta 1 maja autorstwa Philipa Stubbesa w *Anatomy of Abuses in England in Shakspeare's Youth* [Anatomia nadużyć w Anglii za czasów młodości Szekspira] (1583) ze standardowymi opisami sabatu, które zawsze przedstawiają czarownice tańczące, podskakujące przy dźwiękach fujarek i fletów, oddające się zbiorowemu seksowi i zabawie:

Im bliżej maja [...], każda parafia, każde miasto i wieś są razem, zarówno mężczyźni, jak i kobiety i dzieci, starzy i młodzi [...]. Biegają po krzakach i lasach, pagórkach i górach, gdzie spędzają całą noc na przyjemnych rozrywkach, a rano wracają, przynosząc do domu łuki z brzozy i gałęzie drzew [...]. Największym skarbem przynoszonym do domu jest słup majowy, który niosą z wielką czcią [...], następnie udają się na biesiadę i festyn, by skakać i tańczyć wokół niego, jak robiły to pogańskie ludy podczas święcenia swoich bóstw[96].

Analogiczne porównanie można przeprowadzić między opisami sabatu a opisami pielgrzymek (do świętych studni i innych świętych miejsc) sporządzonymi przez władze szkockich presbiterian. Kościół katolicki zachęcał do pielgrzymek, ale presbiterianie uważali je za diabelskie zgromadzenia i okazję do rozpusty. Zgodnie z ówczesną powszechną tendencją każde potencjalnie grzeszne zebranie (zgromadzenia chłopskie, obozy rebeliantów, festiwale i tańce) było opisywane przez władze jako możliwy sabat[97].



Egzekucja czarownic w Chelmsfordzie w 1589 roku. Joan Prentice, jedna z ofiar, przedstawiona jest wraz z chowańcami.



Pétroleuses, litografia autorstwa Bertalla, reprodukcja w „Les Communaux”, nr 20

rozszerzono na trucicieli. Wszystko to wskazuje, że nowy porządek społeczny był już wystarczająco silny, by wykrywać przestępstwa i karać za nie bez odwoływania się do sił nadprzyrodzonych. Zgodnie ze słowami francuskiego parlamentarzysty:

Czarownice i czarnoksiężnicy nie są już potępiani, po pierwsze dlatego, że trudno udowodnić czary, a po drugie dlatego, że takie potępienia były wykorzystane do wyrządzania krzywdy. Dlatego zostało ustalone, by zamiast oskarżać o to, co niepewne, lepiej oskarżyć o to, co pewne[132].

Wraz ze zniszczeniem wywrotowego potencjału czarów można było nawet pozwolić na ponowne uprawianie magii. Po tym, jak polowania na czarownice dobiegły końca, wiele kobiet nadal utrzymywało się z przepowiadania przyszłości, sprzedaży talizmanów i uprawiania innych form czarów. Jak w 1704 roku donosił Pierre Bayle: „W licznych prowincjach Francji, w Sabaudii, w kantonie Berno i wielu innych miejscach Europy nie ma wsi lub osady, nieważne, jak małej, w której kogoś nie uważa się za czarownicę”[133]. W osiemnastowiecznej Francji zainteresowanie czarami wzrosło także wśród miejskiej szlachty. Była ona odsunięta od produkcji gospodarczej i borykała się z atakami na swoje przywileje. Żądę władzy realizowała, odwołując się do sztuk magicznych[134]. Jednak teraz rządy nie były już zainteresowane ściganiem praktykujących je osób, a bardziej skłonne widzieć w czarach wytwór ignorancji lub zaburzenia wyobraźni[135]. Do XVIII wieku europejska inteligencja zaczęła się nawet chlubić zyskanym oświeceniem i śmiało przystąpiła do przepisywania historii polowań na czarownice, potępiając je jako wytwór średniowiecznych zabobonów.

W niektórych rejonach północnych Włoch, zamiast „chodzić na sabat”, często mówiono o „chodzeniu na tańce” czy „chodzeniu na zabawę” (*al zogo*). To znaczące, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę kampanię prowadzoną przez Kościół i państwo przeciwko tego rodzaju rozrywkom[98]. Jak zaznacza Ginzburg, „kiedy usuniemy [z sabatu] mity i fantastyczne znaki, to odkrywamy zgromadzenie ludzi, na którym dochodziło do tańców i rozwiązłości seksualnej”[99]. Musimy pamiętać, że ogrom pożywienia i napojów był jedynie fantazją powstałą w czasie, gdy głód stanowił w Europie doświadczenie powszechne. Podobnie jak polowania na czarownice ujawniają naturę stosunków klasowych, tak sny o pieczonej baraninie i ciemnym piwie mogą być traktowane przez dobrze nakarmioną wołowym mięsem burżuazję jako przejaw diabelskiej zмовy! Ginzburg jednak podąża utartym szlakiem, nazywając orgie związane z sabatem „halucynacjami biednych kobiet, którym służyły one za rekompensatę za ich nędzne życie”[100]. W ten sposób obwinia ofiary o ich śmierć, a przy tym ignoruje to, że oskarżeń o czary nie wysuwały kobiety, ale europejskie elity, które poświęcały ryzyko papieru na omówienie podobnych „halucynacji”. Analizowały one, na przykład, rolę sukubów i inkubów albo szanse na zapłodnienie czarownicy przez diabła. Zagadnienia te zresztą wydają się interesujące jeszcze dla osiemnastowiecznych intelektualistów[101]. Dziś te groteskowe rozprawy są wymazane z dziejów „zachodniej cywilizacji” albo po prostu zapomniane, choć wyplatały sieci, które umożliwiły skazanie na śmierć setek tysięcy kobiet.



Biesiadowanie jest ważnym elementem wielu przedstawień sabatu. To fantazja z epoki, w której głód był powszechnym doświadczeniem w Europie. Detal z płyty Jana Ziarnka za *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* Pierre'a de Lancre'a (1612)

Racjonalizm i mechanicyzm nie były *bezpośrednim* powodem prześladowań, choć przyczyniły się do stworzenia świata opartego na eksploatacji natury. Co ważniejsze, podżeganie do polowania na czarownice wyrażało obecną wśród europejskich elit potrzebę całkowitego wyeliminowania późnośredniowiecznego sposobu życia, który narażał na szwank ich władzę polityczną i ekonomiczną. Wraz z zaspokojeniem tej potrzeby, gdy tylko przywrócono porządek społeczny, a klasa panująca uznała swoją hegemonię za ustabilizowaną, procesy czarownic ustały. Wiara w czary mogła stać się nawet przedmiotem kpin, była potępiana jako zabobon, a wkrótce potem wymazana z pamięci.

Proces ten rozpoczął się w całej Europie pod koniec XVII wieku, choć w Szkocji sądy nad czarownicami trwały jeszcze przez kolejne trzy dekady. Czynnikiem wpływającym na zakończenie polowań było to, że klasa panująca zaczęła tracić nad nimi kontrolę, gdyż znalazła się pod ostrzałem stworzonej przez siebie maszyny represji, donosów składanych nawet na jej własnych członków. Midelfort pisze, że w Niemczech „płomienie podpełzały coraz bliżej nazwisk ludzi, którzy cieszyli się wysoką pozycją i władzą, sędziowie nie mogli wierzyć zeznającym, a panika powoli przemięła”[128]. Także we Francji ostatnia fala procesów przyniosła powszechny zamęt społeczny: robotnicy oskarżali swoich panów, dzieci – rodziców, mężowie składali donosy na żony. W tych okolicznościach król zdecydował się na interwencję, a Jean-Baptiste Colbert rozszerzył paryską jurysdykcję na całą Francję, aby ukrócić prześladowania. Ogłoszono nowy kodeks prawny, który nawet nie wspominał o czarach[129].

Tak jak instytucje państwa wszczęły polowania na czarownice, tak samo, jeden po drugim, różne rządy podjęły działania na rzecz ich zakończenia. Począwszy od połowy XVII wieku próbowano zahamować gorliwość sądów i inkwizycji. Jedną z bezpośrednich konsekwencji tej zmiany był nagły wzrost pospolitej przestępczości w XVIII wieku[130]. W Anglii w latach 1686–1712, gdy polowania ustały, gwałtownie przybyło aresztowanych za zniszczenie mienia (podpalenia spichlerzy, domów, a zwłaszcza stogów siana)[131], w związku z wprowadzeniem tych przestępstw do nowego ustawodawstwa. Błuznierstwo, podobnie jak świętokradztwo (profanacja relikwii i kradzież hostii) zaczęto traktować jako przestępstwa podlegające karze. We Francji wydano dekret, zgodnie z którym po szóstym wyroku błuzniercom należało odciąć język. Wdrożono również nowe ograniczenia dotyczące sprzedaży trucizn. Zakazano ich prywatnego użytku, pozwolenie na ich kupno uzależniono od uzyskania licencji, a karę śmierci



Alchemiczne pragnienie przejęcia funkcji macierzyństwa zostało dobrze ukazane na przedstawieniu Hermesa Trismegistosa (mitycznego twórcy alchemii), który ma płód na podbrzuszu, co wskazujące na zapładniającą funkcję męczyzny.

Z powodu roli, którą polowania na czarownice odegrały w rozwoju świata burżuazyjnego, a konkretnie w rozwoju kapitalistycznego reżimu seksualności, musiały one zostać usunięte z naszej pamięci. Mimo to możemy prześledzić powstawanie niektórych z najważniejszych tabu naszych czasów. Dotyczy to homoseksualności, która jeszcze w renesansie w wielu częściach Europy była powszechnie akceptowana, ale podczas polowań na czarownice została wyeliminowana. Pamięć o brutalnych prześladowaniach homoseksualistów jest wciąż osadzona w naszym języku. Angielskie *faggot* (chrust) przypomina nam, że homoseksualiści bywali rozpalką stosów, na których palono później czarownice[102], natomiast włoskie *finocchio* (fenkuł) odnosi się do umieszczania tych aromatycznych warzyw na stosach w celu zniwelowania swędu palonego ciała.

Szczególne znaczenie ma wpływ polowań na ustanowienie relacji między prostytutką i czarownicą, co odzwierciedla proces deprecjacji prostytucji, jaki zaszedł podczas kapitalistycznej reorganizacji pracy seksualnej. Jak mówiono: „Za młodu prostytutka, na starość czarownica”. Obie uprawiają seks tylko po to, by oszukać mężczyzn, i udają miłość, by osiągnąć określone korzyści[103]. Obie *sprzedają się* w celu uzyskania pieniędzy i zakazanych mocy, czarownica (sprzedająca duszę diabłu) jest po prostu wyolbrzymionym obrazem prostytutki (sprzedającej ciało mężczyznom). Ponadto zarówno (stara) czarownica, jak i prostytutka były symbolami bezpłodności, uosobieniem nieprokreacyjnej seksualności. Podczas gdy w średniowieczu prostytutka i czarownica mogły więc być uznane za postaci pozytywne, świadczące społeczne usługi dla lokalnej wspólnoty, wraz z polowaniami obie zyskały zdecydowanie negatywne konotacje i zostały odrzucone jako możliwe wzory kobiecej tożsamości: fizycznie przez śmierć oraz społecznie przez kryminalizację. prostytutka mogła umrzeć jako podmiot prawny dopiero wówczas, gdy tysiące razy zabito ją na stosie jako czarownicę. Czy też lepiej, prostytutka może przetrwać (a nawet stać się użyteczna, chociaż w ukryciu) tylko tak długo, jak zabijane będą czarownice. Czarownica była pod względem społecznym bardziej niebezpieczna jako ta, która (zdaniem inkwizytorów) w mniejszym stopniu podlegała kontroli. Mogła przynosić ból lub przyjemność, zdrowie lub krzywdę, mieszać składniki i władać wolą mężczyzn. Mogła nawet wywołać zniszczenie wyłącznie samym spojrzeniem, czyli przez *malocchio* (złe oko), które, jak przypuszczano, niosło śmierć.

Seksualny charakter jej przestępstw i niski status klasowy odróżnia czarownicę od renesansowego maga, który w dużej mierze uniknął prze-

śladowań. Magię wysoką i czary łączyło wiele elementów składowych. Demonolodzy do definicji czarów wprowadzili motywy mające źródło w wyuczonej tradycji magicznej. Jednym z nich było wywodzące się z neoplatonizmu przekonanie, że Eros stanowi siłę kosmiczną, wiążącą wszechświat za pomocą relacji „sympatycznych” i przyciągania, które umożliwiają magowi manipulowanie naturą i naśladowanie jej w eksperymentach. Podobna moc została przypisana czarownicy, która miała wywoływać burzę przez naśladowanie ruchem ręki mieszania wody w kałuży lub wykorzystywać urok podobny do tego, którym posługiwano się w tradycji alchemicznej do wiązania metali[104]. Ideologia czarów odzwierciedlała również biblijną zasadę, wspólną zarówno dla magii, jak i alchemii, która przewiduje istnienie więzi między *seksualnością* i *wiedzą*. Teza, że czarownice nabywały swoje zdolności podczas kopulacji z diabłem, stanowi echo alchemicznego przekonania, że kobiety przywłaszczyły sobie tajniki chemii w trakcie kopulacji ze zbuntowanymi demonami[105]. Magii wysokiej jednak nie zwalczano, choć alchemia była coraz gorzej postrzegana, ponieważ okazała się zajęciem jałowym, zaczęto ją więc traktować jako stratę czasu i zasobów. Magowie należeli do elity, często służąc książętom i innym wysoko postawionym osobistościom[106], z tego względu demonologowie starannie oddzielali ich od czarownic i włączali magię wysoką (zwłaszcza w astrologii i astronomii) w ramy nauk[107].

Polowanie na czarownice i Nowy Świat

Odpowiednikami typowej europejskiej czarownicy nie byli więc renesansowi magowie, lecz skolonizowani rdzenni Amerykanie i zniewoleni Afrykańczycy, którym na plantacjach Nowego Świata zgotowano los podobny do losu kobiet w Europie, tym samym zapewniając kapitałowi pozornie nieograniczoną podaż pracy niezbędnej w procesie akumulacji.

Zespolenie losu kobiet w Europie z życiem Indian i Afrykanów w koloniach było dwustronne. Polowania na czarownice i oskarżenia o kult diabła przeniesiono do Ameryki, aby złamać opór miejscowej ludności oraz uzasadnić kolonizację i handel niewolnikami w oczach świata. Z kolei zgodnie z badaniami Luciana Parinetta doświadczenie zdobyte w Ameryce przekonało władze europejskie do wiary w istnienie całych populacji czarownic i skłoniło je do zastosowania tej samej metody masowej eksterminacji, która wcześniej została rozwinięta w Ameryce[108].

Kwestia ta została wskazana przez Parinetta, zdaniem którego polowania na czarownice były typowym przykładem (niestety nie ostatnim) tego, jak w historii kapitalizmu „zwrot wstecz” służy posuwaniu się naprzód pod względem stworzenia warunków do akumulacji kapitału. Wywołując diabła, inkwizytorzy unieszkodliwiali ludowy animizm i panteizm i w sposób bardziej scentralizowany zdefiniowali zarówno miejsce występowania energii, jak i jej dystrybucję w kosmosie i w społeczeństwie. Paradoksalnie więc (jak pisze Parinetta) w polowaniach na czarownice diabeł to prawdziwy sługa Boży, który najbardziej przyczynił się do utorowania drogi nowej nauce. Jako zarządca (*bailiff*) lub tajny agent Boga, diabeł przyniósł światu porządek poprzez oczyszczenie go z konkurencyjnych wpływów i potwierdzenie pozycji Boga jako jedynego władcy. Tak bardzo umocnił boską władzę nad ludzkimi sprawami, że w wieku powstania fizyki newtonowskiej Bóg mógł wycofać się z działającego na wzór zegara świata i zadowolić się doglądaniem go z oddali.

wszelkie ograniczenia etyczne powstrzymujące ich eksploatację[124]. Merchant twierdzi, że kobieta czarownica była prześladowana jako ucieleśnienie „dzikiej strony” natury, wszystkiego, co wydawało się w niej nieuporządkowane, niekontrolowalne, a więc wrogie wobec projektu podjętego przez nową naukę. Merchant znajduje dowody na związek między prześladowaniem czarownic a powstaniem współczesnej nauki w dziele Francisa Bacona, jednego z najbardziej cenionych ojców nowej metody naukowej, pokazując, że jego koncepcja badań przyrodniczych była wzorowana na przesłuchaniach torturowanych czarownic i przedstawiała naturę jako kobietę, którą należy pokonać, obnażyć i zgwałcić[125].

Wielką zaletą teorii Merchant jest podważenie założenia, że racjonalizm naukowy był nośnikiem postępu. Autorka zwraca naszą uwagę na głębokie wyobcowanie ludzi i natury ustanowione przez współczesną naukę. Pokazuje także związki między polowaniami na czarownice a niszczeniem środowiska, łącząc kapitalistyczną eksploatację świata przyrody z wyzyskiem kobiet.

Merchant pomija jednak fakt, że „światopogląd ekologiczny”, wyznawany przez elity przednaukowej Europy, zakładał także niewolnictwo i eksterminację heretyków. Wiemy również, że dążenie do technologicznego zdominowania natury i przywłaszczenia kobiecych sił twórczych było wpisane w ramy kosmologiczne. Renesansowi magowie bynajmniej nie byli mniej zainteresowani tymi sprawami[126] niż newtonowscy fizycy, dla których odkrycie przyciągania ziemskiego nie miało sensu mechanistycznego, ale stanowiło element magicznej wizji natury. Ponadto, gdy na początku XVIII wieku ustała moda na filozoficzny mechanicyzm, nowe trendy filozoficzne podkreślały wartość „sympatii”, „wrażliwości” i „zmysłowości”, z łatwością włączając je w projekt nowej nauki[127].

Musimy również uznać, że rusztowanie intelektualne prześladowania czarownic nie zostało wzniesione bezpośrednio na filozoficznym racjonalizmie. Przeciwnie, było to zjawisko przejściowe, rodzaj ideologicznego bricolage’u, który ewoluował pod presją zadań, jakie miał do wykonania. Były w nim elementy zaczerpnięte z fantastycznego świata średniowiecznego chrześcijaństwa, racjonalistycznej argumentacji i nowoczesnych procedur sądowych połączone w jedną metodę. Elementy te zespolono tak samo jak w przypadku wykuwania się nazistowskiego kultu nauki i techniki połączonego z wizją przywrócenia archaicznego, mitycznego świata więzów krwi i stosunków społecznych poprzedzających narodziny pieniądza.

W Meksyku od 1536 do 1543 roku biskup Zumárraga przeprowadził dziewiętnaście procesów z udziałem siedemdziesięciu pięciu indiańskich heretyków, głównie politycznych i religijnych przywódców czołowych społeczności meksykańskich. Wielu z nich zakończyło życie na stosie. Zakonnik Diego de Landa prowadził procesy przeciwko bałwochwalstwu w Jukatanie w latach sześćdziesiątych XVI wieku, podczas których tortury, chłosta i *auto da fé* zajmowały poczesne miejsce[109].

Polowania na czarownice prowadzono także w Peru, aby obalić kult lokalnych bogów, przez Europejczyków uważanych za demony: „Hiszpanie wszędzie widzą twarz diabła: w żywności, w prymitywnych przywarach Indian, w ich barbarzyńskich językach”[110]. W koloniach także kobiety – traktowane przez Europejczyków ze szczególną pogardą jako ograniczone umysłowo – były bardziej narażone na oskarżenia o czary. Wkrótce miały się one stać najbardziej zagorzałymi obrończyniami lokalnych społeczności[111].

Wspólny los czarownic w Europie i poddanych w europejskich koloniach jest także dowodem rosnącej w XVII wieku wymiany między ideologią czarów a ideologią rasistowską, która rozwinęła się na gruncie kolonialnych podbojów i handlu niewolnikami. Diabeł był przedstawiany jako czarny człowiek, a samych czarnych także coraz częściej traktowano tak, jakby byli diabłami, dlatego „kult diabła i diaboliczne zabiegi [stały się] najczęściej zgłaszanymi cechami pozaeuropejskich społeczeństw napotkanych przez handlarzy niewolników”[112]. „Od Lapończyków do Samojedów, przez Hotentotów i Indonezyjczyków, nie było społeczeństwa – pisze Anthony Barker – które nie zostałoby określone przez jakiegoś Anglika jako pozostające pod diabolicznym wpływem”[113]. Podobnie jak w Europie znakami rozpoznawczymi diabolizmu były chorobliwe pożądanie i potencja seksualna[114]. Diabeł często był przedstawiany z dwoma penisami, a opowieści o brutalnych praktykach seksualnych i przesadnej słabości do muzyki i tańca stały się głównym tematem sprawozdań misjonarzy i osób podróżujących do Nowego Świata.



Szesnastowieczne przedstawienie karaibskich Indian jako diabłów w *A Compendium of Authentic and Entertaining Voyages, Digested in a Chronological Series* [Kompendium autentycznych i zabawnych podróży, uporządkowanych w chronologiczną serię] opracowanym przez Tobiasa George'a Smolletta (1766)

Zastąpienie ludowej uzdrowicielki i czarownicy przez lekarza nasuwa pytanie o rolę, jaką rozwój współczesnej nauki i światopoglądu naukowego odegrał w rozpoczęciu i zakończeniu polowań na czarownice. W tej kwestii występują dwa przeciwstawne punkty widzenia.

Z jednej strony mamy wywodzącą się z oświecenia teorię, która w nadejściu racjonalizmu naukowego widzi kluczowy czynnik zatrzymania prześladowań. Za Josephem Klaitsem głoszono, że nowa nauka przekształciła życie intelektualne, wytwarzając nowy sceptycyzm przyjmujący, że „wszechświat objawił się jako samoregulujący się mechanizm, w którym stała i bezpośrednia obecność Boga nie była już konieczna”[122]. Jednak jak przyznaje Klait, sędziowie, którzy do lat pięćdziesiątych XVII wieku łamali czarownice podczas procesów, nigdy nie zakwestionowali realności czarów. „Ani w XVII wieku we Francji, ani nigdzie indziej nie było sędziów, którzy by ukrócili polowania z racji braku wiary w istnienie czarownic. Podobnie jak Newton i inni ówczesni naukowcy sędziowie nadal uznawali nadprzyrodzoną magię za teoretycznie możliwą”[123].

Oczywiście nie ma dowodów na to, że nowa nauka przynosiła wyzwajające efekty. Mechanistyczny obraz natury, który powstał wraz z rozwojem nowoczesnej nauki, odczarował świat. Nie ma jednak dowodów na to, że ci, którzy go promowali, powiedzieli cokolwiek w obronie kobiet oskarżonych o czary. Kartezjusz uznawał się za agnostyka w tej sprawie; inni filozofowie mechanistyczni (jak Joseph Glanvill i Thomas Hobbes) zdecydowanie popierali polowania na czarownice. Tym, co je zakończyło (jak przekonująco pokazał Brian Easlea), było unicestwienie świata czarownic i narzucenie porządku społecznego wymaganego przez zwycięski system kapitalistyczny. Innymi słowy, polowanie na czarownice dobiegło końca u schyłku XVII wieku, ponieważ ówczesna klasa panująca cieszyła się rosnącym poczuciem bezpieczeństwa, a nie dlatego, że narodziła się bardziej oświecona wizja świata.

Pozostaje odpowiedzieć na pytanie, czy rozwój nowoczesnej metody naukowej można uznać za przyczynę polowań. Pogląd ten został najsilniej wyrażony przez Carolyn Merchant w *The Death of Nature*. Jej zdaniem korzeni prześladowań czarownic należy szukać w dokonującej się podczas rewolucji naukowej zmianie paradygmatu, powodowanej zwłaszcza wzrostem znaczenia kartezjańskiej filozofii mechanistycznej. Według Merchant w efekcie tej rewolucji światopogląd organiczny, traktujący przyrodę, kobietę i ziemię jako opiekuńcze matki, zastąpiony został mechanicyzmem, który zdegradował je do poziomu „stałych zasobów”, usuwając



Ogród czarownicy, drzeworyt Hansa Weiditza (1532). Gwiazdzisty glob wskazuje, że moc ziół wzmacniała właściwa koniunkcja planet.

Według historyka Briana Easlea ta nieustanna przesada w opisywaniu potencji seksualnej czarnych zdradza niepokój białych posiadaczy odnośnie do własnej seksualności. Prawdopodobnie biali mężczyźni z klasy wyższej bali się konkurencji ze strony ludzi, których zniewalali i których uważali za bliższych natury, ponieważ czuli się płciowo słabi z powodu nadmiernej samokontroli i zbytnej rozwagi[115]. Nadmierna seksualizacja kobiet i czarnych – czarownic i diabłów – musiała być również powiązana z miejscem zajmowanym przez obie te grupy w międzynarodowym podziale pracy, który powstał za sprawą kolonizacji Ameryki, handlu niewolnikami oraz polowań na czarownice. Definiowanie czerni i kobiecości jako objawów zezwierzęcenia lub irracjonalności korespondowało z wykluczeniem kobiet w Europie oraz kobiet i mężczyzn w koloniach z umowy społecznej zakładającej płacę za pracę. Doprowadziło to w konsekwencji do usankcjonowania ich wyzysku.

Wiedźma, medyk i narodziny nowoczesnej nauki

Różne były powody prześladowań czarownic. Oskarżenia o czary często służyły do wymierzania kary za kwestionowanie własności, głównie za kradzieże, których liczba znacznie wzrosła w XVI i XVII wieku z powodu postępującej prywatyzacji ziemi i rozwoju rolnictwa. Jak zauważyliśmy, w Anglii ubogie kobiety, które błagały o mleko i wino, kradły je z domów swoich sąsiadów lub utrzymywały się dzięki pomocy społecznej, najprawdopodobniej oskarżano o uprawianie czarnej magii. Alan Macfarlane i Keith Thomas wykazali, że w tym czasie w efekcie utraty obszarów wspólnych i reorganizacji życia rodzinnego (faworyzującej wychowywanie dziecka kosztem – wcześniej ważniejszej – opieki nad starszymi) nastąpiło wyraźne pogorszenie sytuacji starszych kobiet[116]. Starsi, aby przeżyć, musieli teraz polegać na swoich przyjaciółach lub sąsiadach albo zostać włączeni do rejestru ubogich, a instytucje, które w przeszłości chroniły biednych, były niszczone. Równocześnie nowa etyka protestancka zaczęła określać jałmużnę jako marnotrawstwo i zachętę do lenistwa. Niektóre biedne kobiety, aby zaspokoić swoje potrzeby, z pewnością wykorzystywały strach, jaki wywoływała ich reputacja czarownic. Jednak nie tylko „zła czarownica”, która rzucała klątwy i rzekomo okaleczała bydło, niszc-

czyła uprawy lub powodowała śmierć dzieci pracodawcy, zasługiwała na potępienie. „Dobra czarownica”, zawdzięczająca uznanie czarom, także była karana, często jeszcze surowiej.

Historycznie czarownica była wiejską akuszerką, medyczką, wróżbitką i czarodziejką, której uprzywilejowanym obszarem kompetencji – jak pisał Jacob Burckhardt w kontekście włoskich czarownic – były intrygi miłosne[117]. Miejskim ucieleśnieniem tego rodzaju czarownicy była Celestyna w sztuce Fernanda de Rojasa. Mówiono o niej:

Różnych próbowała zawodów; wypada je znać: była praczką, przyrządzała wody pachnące, pasty, wszelkie do lic bielidła, potrafiła przywrócić utracone dziewictwo, była stręczycielką i po trochu czarownicą. Pierwszy zawód był przykrywką dla innych, schodziły się dziewczki do jej domu, niby to praniem się zajmować, a w rzeczy samej, by nierząd przy niej uprawiać [...]. Pomyślcie tylko, panie, jaki obrót! Głosiła się opiekunką dzieci, chodziła po domach: tu dostała lnu, tam go dała do przedzenia, chciała mieć wszędzie wstęp wolny. Mateczka tu, mateczka tam, tu przychodzi, tam czuwa, wszyscy ją znają. Zaczyna dusza. Mimo tylu zajęć nie opuściła żadnej mszy ani niesporów[118].

Jeszcze bardziej typową uzdrowicielką była jednak Gostanza, kobieta sądzona za czary w 1594 roku w małym tokańskim mieście San Miniato. Po owdowieniu postanowiła zostać uzdrowicielką, a wkrótce zdobyła sławę w całym regionie ze względu na stosowane metody terapeutyczne i egzorcyzmy. Mieszkała ze swoją siostrzenicą i dwiema innymi wdowami. Jej najbliższą sąsiadką także była wdowa zaopatrująca ją w zioła do wyrabiania medykamentów. Swoich gości przyjmowała w domu, ale i wyjeżdżała tam, gdzie była potrzebna, aby oznaczyć zwierzę, odwiedzić chorego, pomóc ludziom w dokonaniu zemsty lub uwolnić ich od skutków uroków[119]. Stosowała naturalne oleje i proszki, jak również narzędzia przeznaczone do leczenia i ochrony przed „magią sympatyczną”, „kontaktową”. W jej interesie nie leżało wywoływanie strachu w społeczności, a magię traktowała jako sposób zarabiania na życie. Była w rzeczywistości bardzo popularna, każdy mógł się u niej wyleczyć, przepowiadała przyszłość, pomagała w znalezieniu zgubionych przedmiotów i sprzedawała miłosne mikstury. Nie uchroniła się jednak przed prześladowaniami. Po soborze trydenckim (1545–1563) kontrreformacja zajęła

zdecydowane stanowisko wobec ludowych uzdrowicieli, obawiając się ich siły i głębokiego zakorzenia w lokalnych kulturach. W Anglii także los „dobrych czarownic” został przypieczętowany w 1604 roku, gdy Jakub I w uchwalonym przez siebie statucie ustanowił karę śmierci dla każdego, kto używa sił nieczystych i magii, nawet wówczas, gdy nie wyrządza żadnej widocznej krzywdy[120].

Wraz z rozpoczęciem prześladowań ludowych uzdrowicielek kobiety wywłaszczono z dziedzictwa praktycznej wiedzy z zakresu ziół i środków leczniczych, posiadanej dzięki przekazywaniu jej z pokolenia na pokolenie. Wywłaszczenie to umożliwiło nową formę groźby. Tym sposobem narodziła się profesjonalna medycyna, która pomimo swoich leczniczych ambicji otoczyła klasy niższe murem niepodważalnej, niedostępnej i obcej wiedzy naukowej[121].

[92] H. Heller, *The Conquest of Poverty*, dz. cyt., s. 55–56.

[93] D.H. Fischer, *The Great Wave*, dz. cyt., s. 88.

[94] Tamże.

[95] F. Braudel, *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*, t. 2, przeł. M. Kwiecińska, M. Król, Gdańsk 1977, s. 87. W podobnym tonie wypowiadali się medycy z Bergamo podczas fali głodu w 1630 roku: „Wstręt i przerażenie rozwścieżonego tłumu na wpół martwych ludzi, którzy zaczepiali wszystkich na ulicach, placach, w kościołach i w bramach, powodował, że życie stawało się nie do wytrzymania. Co więcej, paskudnie cuchnęli i umierali na widoku publicznym [...], kto tego nie widział, to nie uwierzy”. Cyt. za: C.M. Cipolla, *Before the Industrial Revolution*, dz. cyt., s. 123.

[96] J.P. Goubert, *The Conquest of Water: The Advent of Health in the Industrial Age*, Princeton 1986, s. 205.

[97] Więcej na temat szesnasto- i siedemnastowiecznych protestów na terenie Europy zob. H. Kamen, *The Iron Century*, dz. cyt., w szczególności rozdz. 10: *Popular Rebellion: 1550–1660*, s. 331–385. Jak pisze Kamen: „Kryzys z lat 1595–1597 wystąpił na terenie całej Europy, jego reperkusje były odczuwane w Anglii, Francji, Austrii, Finlandii, na Węgrzech, Litwie i Ukrainie. Przypuszczalnie nigdy przedtem w historii Europy nie zbiegło się ze sobą tak wiele ludowych buntów” (tamże, s. 336). W 1595, 1620 i 1647 roku wybuchały powstania w Neapolu (tamże, s. 334–335, 350, 361–363). W 1640 roku bunt ogarnął Katalonię, w 1648 roku – Grenadę, w 1652 roku – Kordobę i Sewillę. Więcej na temat zamieszek i buntów w szesnasto- i siedemnastowiecznej Anglii zob. J. Cornwall, *Revolt of the Peasantry, 1549*, dz. cyt.; D. Underdown, *Revel, Riot and Rebellion*, dz. cyt.; R.B. Manning, *Village Revolts*, dz. cyt. Na temat rewolt w Hiszpanii i Włoszech zob. też: F. Braudel, *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski...*, t. 2, dz. cyt., s. 91–92.

[98] „[Burżuazja] Stworzyła olbrzymie miasta, zwiększyła w wysokim stopniu liczbę ludności miejskiej w porównaniu z wiejską i wyrwała w ten sposób znaczną część ludności z idiotyzmu życia wiejskiego” (K. Marks, F. Engels, *Manifest Partii Komunistycznej*, w: tychże, *Dzieła*, t. 4, przeł. K. Błeszyński i in., Warszawa 1962, s. 519) [przyp. tłum.].

[99] F. Braudel, *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski...*, t. 2, dz. cyt., s. 93. Więcej na temat włóczęgostwa w Europie poza publikacjami Beiera i Geremka zob. tamże, s. 92–96; H. Kamen, *The Iron Century*, dz. cyt., s. 390–394.

prawdopodobnie dlatego, że najdotkliwiej odczuwały negatywne skutki tych zmian.

Kobiety miały silną pozycję w przedkolumbijskich społeczeństwach, co odzwierciedlała obecność wielu istotnych żeńskich bóstw w ich religiach. Gdy w 1517 roku Hernández de Córdoba dotarł do wyspy u wybrzeży półwyspu Jukatan, nazwał ją *Isla Mujeres* [Wyspa Kobiet], „gdyż w odwiedzonych przez nich świątyniach znajdowały się liczne żeńskie bożki”[44]. Amerykańskie kobiety sprzed okresu podbojów posiadały własne organizacje, społecznie uznane sfery działalności, i choć nie były traktowane na równi z mężczyznami[45], uważano, że ich wkład w utrzymanie rodziny i rola w społeczeństwie są komplementarne względem tych przyznawanych mężczyznom.

Kobiety były nie tylko rolniczkami, gospodyniami domowym i tkaczkami odpowiedzialnymi za wytwarzanie kolorowych ubrań noszonych tak na co dzień, jak i podczas uroczystości. Były również garnarkami, zielarkami, uzdrowicielkami (*curanderas*) i kapłankami (*sacerdotisas*) bóstw strzegących ogniska domowego. W południowym Meksyku, w regionie Oaxaca, brały udział w produkcji *pulque-maguey*, świętej substancji uważanej za wynalazek bogów i powiązanej z boginią Mayahuel, matką ziemią, która była „centralnym punktem chłopskiej religii”[46].

Wszystko jednak się zmieniło wraz z przybyciem Hiszpanów, przynoszących ze sobą cały rezerwuuar mizoginicznych przekonań, którzy zrestrukturyzowali gospodarkę i władzę polityczną w sposób uprzywilejowujący mężczyzn. Kobiety cierpiały również przez tradycyjnych wodzów, którzy aby utrzymać władzę, zaczęli przejmować ziemie gminne i wywłaszczać członkinie wspólnoty z użytkowanych gruntów i pozbawiać je praw do wody. W kolonialnej gospodarce zatem kobiety zostały zdegradowane do pozycji służących pracujących jako gosposie (dla *encomenderos*, księży, *corregidores*) lub jako tkaczki w *obrajes*. Zmuszone były również do podążania za mężami zesłanymi do kopalni, w których obowiązywał system *mita* – co uznawano za los gorszy od śmierci – jako że w 1528 roku władze ustanowiły regulację niepozwalającą żyć małżonkom oddzielnie. W związku z tym od tej pory, oprócz przygotowywania posiłków dla pracowników płci męskiej, kobiety i dzieci mogły być jeszcze przymuszane do pracy w kopalni.

Innym źródłem pogorszenia sytuacji kobiet było nowe ustawodawstwo hiszpańskie, które zakazało poligamii, tak więc mężczyźni z dnia na dzień musieli albo odseparować się od swoich żon, albo zmienić ich status na go-

sposie[47]. Natomiast dzieci z tych związków klasyfikowane były zgodnie z pięcioma różnymi typami nieślubnego pochodzenia[48]. Jak na ironię, gdy wraz z przybyciem Hiszpanów poligamiczne związki zostały rozwiązane, żadna rdzenna kobieta nie była bezpieczna: groziły im gwałty i przywłaszczenia. W tej sytuacji wielu mężczyzn, zamiast wchodzić w związki małżeńskie, zaczęło korzystać z usług zawodowych prostytutek[49]. W europejskich fantazjach sama Ameryka była leżącą nagą kobietą, która kusząco zaprasza przybywających białych nieznajomych. Niekiedy sami Indianie dostarczali swoje krewne kapłanom lub *encomenderos* w zamian za zapłatę lub publiczną posadę.

Z tych wszystkich powodów kobiety stały się głównymi wrogami władzy kolonialnej, odmawiającymi uczestnictwa w mszy, chrzczenia dzieci i współpracy z kolonialnymi władzami i księżmi. W Andach niektóre z nich popełniały samobójstwa i zabijały swoich synów, przypuszczalnie po to, aby zapobiec skierowaniu ich do pracy w kopalni, a także z obrzydzenia tym, jak zaczęli je traktować ich męscy krewni[50]. Inne organizowały własne wspólnoty i w obliczu zdrady, której dopuściło się wielu lokalnych wodzów dołączających do struktur kolonialnych, stały się kapłankami, przywódczyniami i opiekunkami *huacas*, przyjmując tym samym funkcje, które wcześniej były dla nich niedostępne. To wyjaśnia, dlaczego kobiety odgrywały tak fundamentalną rolę w ruchu Taki Onqoy. W Peru przeprowadzały także próbne spowiedzi, aby przygotować ludzi na spotkanie z księżmi katolickimi: doradzały im, co można bezpiecznie wyznać, a czego nie powinno się ujawnić. O ile przed podbojem kobiety były odpowiedzialne wyłącznie za uroczystości związane z żeńskimi bóstwami, o tyle w następstwie pojawienia się kolonizatorów zaczęły asystować w obrzędach poświęconych męskiemu przodkowi *huacas* lub samodzielnie za nie odpowiadać, co wcześniej było zakazane[51]. Walczyły również z władzą kolonialną, wycofując się na wyżej położone tereny (*punas*)[52], gdzie mogły praktykować dawną religię. Jak pisze Irene Silverblatt:

Podczas gdy rdzenni mężczyźni często unikali opresji *mita* i danin, porzucając swoje społeczności i podejmując pracę jako *yaconas* (*quasi*-chłopi pańszczyźniani) w tworzących się hacjendach, kobiety uciekły do *punas*, niedostępnych i bardzo oddalonych od *reducciones* ich rodzimej społeczności. W *punas* kobiety odrzucały siły i symbole swego ucisku, wypowiadając posłuszeństwo hiszpańskim administratorom, duchowieństwu,

[82] Tenże, *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski...*, dz. cyt., s. 360–361.

[83] F. Rabelais, *Gargantua i Pantagruel*, t. 1–2, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1949–1953.

[84] T. Mazzali, *Il martirio delle streghe. Una nuova drammatica testimonianza dell'Inquisizione laica del Seicento*, Milano 1988, s. 73.

[85] E. Le Roy Ladurie, *The Peasants of Languedoc*, dz. cyt.

[86] H. Heller, *The Conquest of Poverty: The Calvinist Revolt in Sixteenth Century France*, Leiden 1986, s. 56–63.

[87] R.B. Manning, *Village Revolts*, dz. cyt.; A. Fletcher, *Tudor Rebellions*, dz. cyt.; J. Cornwall, *Revolt of the Peasantry, 1549*, dz. cyt.; B.L. Beer, *Rebellion and Riot*, dz. cyt.; Y.M. Bercé, *History of Peasant Revolts: The Social Origins of Rebellion in Early Modern France*, Ithaca 1990; S. Lombardini, *Rivolte contadine in Europa (secoli XVI–XVIII)*, Torino 1983.

[88] H. Kamen, *The Iron Century*, dz. cyt.; Y.M. Bercé, *History of Peasant Revolts*, dz. cyt., s. 169–179; D. Underdown, *Revel, Riot and Rebellion*, dz. cyt. Jak zauważył David Underdown: „Kluczowa rola kobiet w buntach [głodowych] była odnotowywana dość często. W 1608 roku w Southampton grupa kobiet nie zamierzała czekać i podczas gdy korporacja dyskutowała o tym, co zrobić ze statkiem załadowanym zbożem dla Londynu, weszła na pokład i przejęła ładunek. To prawdopodobnie kobiety były buntowniczkami podczas wypadków w Weymouth w 1622 roku. Tymczasem w 1631 roku w Dorchesterze grupa kobiet (kilka z nich było pensjonariuszkami domu pracy) zatrzymała wóz, błędnie przypuszczając, że zawiera pszenicę; jedna z nich narzekała na lokalnego kupca, który »najlepsze owoce ziemi, takie jak masło, ser, pszenica itp. odesłał za morza«” (tamże, s. 117). Więcej na temat roli kobiet w buntach głodowych zob. S. Mendelson, P. Crawford, *Women in Early Modern England, 1550–1720*, dz. cyt. Autorki piszą, że „kobiety odgrywały znaczącą rolę podczas buntów zbożowych [w Anglii]”. Przykładowo „w 1629 roku w Maldon tłum ponad stu kobiet i dzieci wdarł się na pokład, aby zapobiec wypłynięciu statków ze zbożem”. Przewodziła im „kapitan Anna Carter, niedługo potem sądzona i powieszona” z powodu swojej pierwszoplanowej roli w proteście (tamże, s. 385–386).

[89] H. Kamen, *The Iron Century*, dz. cyt., s. 364.

[90] Tamże, s. 356.

[91] Y.M. Bercé, *History of Peasant Revolts*, dz. cyt., s. 171–173.

Chłop: A ja myślałem, że tylko Żydzi parają się lichwą! Teraz słyszę, że chrześcijanie również.

Mieszczanin: Lichwa? Kto mówi o lichwie? Nikt tutaj nie uprawia lichwy. To, co spłaca dłużnik, jest procentem

(*Manifestations of Discontent in Germany on the Eve of the Reformation: A Collection of Documents*, ed. G. Strauss, Bloomington 1971, s. 110–111).

[74] E.J. Hamilton, *American Treasure...*, dz. cyt., s. 280.

[75] D.H. Fischer, *The Great Wave*, dz. cyt., s. 74.

[76] B.H. Slicher Van Bath, *The Agrarian History of Western Europe, A.D. 500–1850*, transl. O. Ordish, New York 1963, s. 327.

[77] D.H. Fischer, *The Great Wave*, dz. cyt., s. 78. Peter Kriedte pisze w kontekście Niemiec: „Najnowsze badania wskazują, że robotnik budowlany w Augsburgu [Bawaria] w pierwszych trzech dekadach XVI wieku był w stanie zapewnić odpowiednie utrzymanie żonie i dwójce dzieci ze swojego rocznego dochodu. Od tego czasu jego poziom życia stale się pogarszał. W latach 1566–1575 i od 1585 roku do wybuchu wojny trzydziestoletniej jego płaca nie wystarczała już na utrzymanie rodziny” (P. Kriedte, *Peasants, Landlords, and Merchant Capitalists*, dz. cyt., s. 51–52). Więcej na temat zubożenia europejskiej klasy robotniczej z powodu grodzeń i rewolucji cen zob. też: C. Lis, H. Soly, *Poverty and Capitalism in Pre-Industrial Europe*, dz. cyt., s. 72–79. Jak piszą autorzy, w Anglii „w latach 1500–1600 ceny zboża wzrosły sześciokrotnie, a płace trzykrotnie. Nic dziwnego, że dla Francisa Bacona robotnicy i chłopci bezrolni nie byli nikim więcej aniżeli żebrakami”. W tym samym okresie we Francji siła nabywczą, którą dysponowali chłopci bezrolni i robotnicy najemni, zmniejszyła się o 45 procent. „W Nowej Kastylii [...] pracę najemną i ubóstwo brano za synonimy” (tamże, s. 72–74).

[78] Więcej na temat rozpowszechniania się prostytucji w XVI wieku zob. N. Roberts, *Whores in History: Prostitution in Western Society*, New York 1992.

[79] F. Braudel, *Capitalism and Material Life, 1400–1800*, New York 1973, s. 127 i n.; E. Le Roy Ladurie, *The Peasants of Languedoc*, dz. cyt.

[80] P. Kriedte, *Peasants, Landlords, and Merchant Capitalists*, dz. cyt., s. 52.

[81] F. Braudel, *Capitalism and Material Life...*, dz. cyt., s. 130.

a także przywódcom własnych wspólnot. Równie stanowczo odrzucały kolonialną ideologię, która wzmacniała ucisk: odmawiały uczestnictwa w mszach, udziału w katolickich spowiedziach oraz nauki katolickich dogmatów. Co najważniejsze, nie tylko odrzucały katolicyzm, lecz także powracały do rdzennych religii i na tyle, na ile było to możliwe, do takich stosunków społecznych, jakie były wyrażane w starych religiach[53].

Zatem przez prześladowanie kobiet jako czarownic Hiszpanie wymierzali cios zarówno osobom praktykującym starą religię, jak i inicjującym powstania przeciwko kolonialnej władzy, tym samym na nowo określając „sfery działalności, w których mogły uczestniczyć rdzenne kobiety”[54]. Jak wskazuje Silverblatt, koncepcja uprawiania czarów nie była obca społeczeństwu andyjskiemu. W Peru, podobnie jak w każdym społeczeństwie sprzed epoki przemysłowej, wiele kobiet „specjalizowało się w wiedzy medycznej”, znało właściwości ziół i roślin oraz parało się wróżbiarstwem. Jednak chrześcijańskie pojęcie diabła było im obce. Niemniej w XVII wieku pod wpływem tortur, bezwzględnych prześladowań i „wymuszonej akulturacji” aresztowane andyjskie kobiety, głównie stare i biedne, przyznawały się do tych samych przestępstw, o które oskarżane były kobiety w europejskich procesach czarownic: paktów i kopulacji z diabłem, przepisywania ziołowych medykamentów, stosowania maści, latania w powietrzu, tworzenia woskowych figurek[55]. Przyznawały się również do czczenia kamieni, gór i potoków oraz karmienia *huacas*. Co najgorsze, przyznawały się także do rzucania zaklęć, a w efekcie uśmiercania mężczyzn sprawujących władzę[56].

Podobnie jak w Europie tortury i terror były stosowane do wydobywania z oskarżonych kolejnych nazwisk, co napędzało spiralę prześladowań na coraz większą skalę. Ale jeden z celów polowania na czarownice, a mianowicie odizolowanie ich od reszty społeczności, nie został osiągnięty. Andyjskie czarownice nie stały się wyrzutkami. Wręcz przeciwnie, „były one aktywnie poszukiwane jako *comadres* [akuszerki], a ich obecność była wymagana na nieformalnych zgromadzeniach wiejskich, ponieważ w świadomości skolonizowanych czary, podtrzymywanie dawnych tradycji i celowy opór polityczny coraz silniej się ze sobą łączyły”[57]. Rzeczywiście, w dużej mierze ze względu na opór kobiet stara religia się zachowała. Dokonały się natomiast zmiany w znaczeniu praktyk z nią związanych.

Kult zszedł do podziemi kosztem jego kolektywnego charakteru z czasów sprzed podboju. Jednak jego więzi z górami i innymi miejscami *huacas* nie zostały zniszczone.

Z podobną sytuacją mamy do czynienia w środkowym i południowym Meksyku, gdzie kobiety, przede wszystkim kapłanki, odegrały ważną rolę w obronie swoich społeczności i kultur. W tym regionie, jak czytamy w *Resistencia y utopía* Antonia Garcí de Leóna, od czasów podboju kobiety „kierowały wszystkimi wielkimi rewoltami przeciwko władzy kolonialnej lub doradzały w nich”[58]. W regionie Oaxaca kobiety uczestniczyły w ludowych powstaniach w XVIII wieku. Przeprowadziły jeden z czterech ataków na władzę „i były wyraźnie bardziej agresywne, dosadne i zbuntowane”[59] od mężczyzn. Także w Chiapas odegrały kluczową rolę w zachowaniu starej religii i podtrzymywaniu antykolonialnej walki. Gdy zatem w 1524 roku Hiszpanie rozpoczęli kampanię wojenną, aby ujarzmić zbuntowane mieszkanki Chiapas, to kapłanki poprowadziły przeciwko nim swoje oddziały. Kobiety uczestniczyły również w podziemnych sieciach czcicieli bóstw, które co jakiś czas były odkrywane przez duchownych. Przykładowo w 1584 roku biskup Pedro de Feria został powiadomiony podczas wizyty w Chiapas, że kilku lokalnych wodzów indiańskich wciąż praktykuje dawne kultury, a ich doradczyniami są kobiety. Wspólnie mieli dopuszczać się niecznych praktyk, takich jak (przypominające sabaty) ceremonie, podczas których mieszały się między sobą i zamieniali się w bogów i boginie, a dodatkowo kobiety były odpowiedzialne za wywoływanie deszczu i zsyłanie bogactwa tym, którzy o to proszą[60].

W świetle tych zapisów wydaje się zaskakujące, że to Kaliban, a nie jego matka, czarownica Sykoraks, stał się symbolem latynoamerykańskich rewolucjonistów stawiających opór kolonizacji. Kaliban mógł walczyć ze swoim panem, jedynie przeklinając go w języku, którego ten sam go nauczył, czyli był w swoim buncie uzależniony od narzędzi pana. To dlatego mogła go zwieść wiara w to, że jego wyzwolenie dokona się poprzez gwałt oraz przeniesioną do Nowego Świata działalność uległych białych proletariuszy, których czcił jak bogów. Natomiast Sykoraks, czarownica „Tak potężna, / Że ujarzmiła księżyc, aby czynił / Przypływy i odpływy tylko z jej rozkazu”[61], mogła nauczyć swojego syna szacunku dla lokalnych mocy – ziemi, wód, drzew, skarbów natury – oraz społecznych więzi, które po stuleciach cierpienia nadal były pożywką dla walk wyzwoleniczych. Co więcej, nawiedzały one już wyobraźnię Kalibana jak niespełniona obietnica:

Do 1577 roku, gdy fala ta została przełamana przez Rudolfa II, Żydzi nie mogli żyć w większości miast Europy Zachodniej. Gdy tylko lichwa stała się lukratywnym interesem, działalność ta, wcześniej uważana za niegodną chrześcijan, została zrehabilitowana. Zmianę tę ukazuje dialog między chłopem a majątnym mieszczańinem spisany przez anonima w Niemczech około 1521 roku:

Chłop: Cóż mnie wiedzie do ciebie? Czemuż to? Chciałbym zobaczyć, jak pożytkujesz swój czas.

Mieszczanin: Jakże miałbym go pożytkować? Nie widzisz, siedzę i liczę swoje pieniądze.

Chłop: Powiedz mi, stateczny obywatelu, kto dał ci aż tyle pieniędzy, że przeznaczasz swój czas na ich przeliczanie?

Mieszczanin: Chcesz wiedzieć, kto dał mi pieniądze? Powiem ci. Chłop puka do moich drzwi i prosi o pożyczkę 10 czy 20 guldenów. Zapytuję go, czy posiada działkę z dobrym pastwiskiem lub pola nadające się do zaorania. On mi na to: »Tak, obywatelu, posiadam dobrą łąkę i ładne pole, oba warte 100 guldenów«. Ja mu na to: »Świetnie! Zastaw swoją łąkę i pole jako zabezpieczenie i jeśli zapłacisz rocznie 1 gulden odsetek, to możesz zaciągnąć swoją pożyczkę na 20 guldenów«. Ciesząc się z dobrej wieści, chłop odpowiada: »Z ochotą przedłożę ci zastaw«. »Muszę ci jednak rzec – powtarzam mu – że jeśli kiedyś nie zdołasz spłacić swoich odsetek na czas, to przejmę twoją ziemię i uczynię ją swoją własnością«. Tym chłop nie zawraca sobie głowy, przystępuje do przekazania mi swojego pastwiska i pola jako własnego zobowiązania. Pożyczam mu pieniądze, a on na czas spłaca procent przez rok czy dwa lata. Następnie nadchodzą słabe żniwa i wkrótce zalega z płatnościami. Konfiskuję jego ziemię, eksmituję go, a łąka i pole są moje. Poczynam tak sobie nie tylko z chłopami, ale też z rzemieślnikami. Jeśli handlarz posiada dobry dom, pożyczam mu pewną sumę pieniędzy pod zastaw i wkrótce dom należy już do mnie. Tym sposobem obrastam w sporą własność i bogactwa, co tłumaczy, dlaczego cały mój czas pożytkuję na liczenie własnych pieniędzy.

na teren prywatny lub wykroczenie było popełnione bez wiedzy mężów” (R.B. Manning, *Village Revolts*, dz. cyt., s. 98).

[64] Więcej na temat zob. M. Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, dz. cyt.

[65] P. Kriedte, *Peasants, Landlords, and Merchant Capitalists*, dz. cyt., s. 55.

[66] Do 1600 roku siła nabywcza płac realnych w Hiszpanii spadła o 30 procent w stosunku do 1511 roku (E.J. Hamilton, *American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501–1650*, New York 1965, s. 280). Więcej na temat rewolucji cen w klasycznej już pracy Earla J. Hamiltona, która bada wpływ amerykańskiego kruszcu; i w książce Davida Hackett Fischera *The Great Wave: Price Revolutions and the Rhythm of History* (Oxford 1996, w szczególności rozdz. 2, s. 66–113) analizującej wzrost cen od średniowiecza do dzisiaj; zob. też: *The Price Revolution in Sixteenth-Century England*, ed. P. Ramsey, London 1971.

[67] *The Price Revolution in Sixteenth-Century England*, dz. cyt.

[68] E.J. Hamilton, *American Treasure...*, dz. cyt., s. vii.

[69] F. Braudel, *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*, t. 1, przeł. M. Ochab, T. Mrówczyński, Gdańsk 1976, s. 549–557.

[70] P. Laslett, *The World We Have Lost*, New York 1971, s. 53.

[71] D.H. Fischer, *The Great Wave: Price Revolutions and the Rhythm of History*, Oxford 1996, s. 88.

[72] Peter Kriedte tak podsumował rozwój gospodarczy w tym okresie: „Kryzys zaostrzył rozpiętość dochodów i własności. Pauperyzacja i proletaryzacja postępowały równolegle ze zwiększającą się akumulacją bogactwa [...]. Praca poświęcona Chippenham w hrabstwie Cambridge pokazała, że słabe zbiory [pod koniec XVI i na początku XVII wieku] skutkowały gruntowną zmianą. W latach 1544–1712 średniej wielkości gospodarstwa niemal zanikły. Tymczasem odsetek posiadłości o wielkości 90 akrów i więcej wzrósł z 3 do 14 procent, a odsetek gospodarstw bezrolnych – z 32 do 63 procent” (P. Kriedte, *Peasants, Landlords, and Merchant Capitalists*, dz. cyt., s. 54–55).

[73] I. Wallerstein, *The Modern World-System*, dz. cyt., s. 83; E. Le Roy Ladurie, *Les Paysans de Languedoc*, Paris 1966. Wzrost zainteresowania kapitalistycznych przedsiębiorców lichwą był, jak się zdaje, skutkiem wykluczenia Żydów z większości miast i państw Europy w XV i XVI wieku – Parmy (1488), Mediolanu (1489), Genewy (1490), Hiszpanii (1492) i Austrii (1496). Wypędzenia i pogromy trwały przez sto lat.

Nie bój się. Wyspa dźwięczy, szemrze, gada,
Lecz śpiewa słodko, pieszcząc, a nie raniąc.
Bywa, że tysiąc gwarnych instrumentów
Brzdąka mi w uchu; lub gdy się z długiego
Snu zbudzę, głosy znowu spać mi każą,
A we śnie zaraz otworzą się chmury,
By mi ukazać skarby niezmierzone
I mnie w nich skąpać. I zbudzony – płacząc,
Bo chciałbym znowu śnić[62].

Europejskie czarownice i Indios

Czy polowania na czarownice w Nowym Świecie miały wpływ na wydarzenia w Europie? Czy może te dwa prześladowania zwyczajnie czerpały z tej samej puli represyjnych strategii i taktyk, które klasa panująca Europy wykuwała od średniowiecza wraz z prześladowaniami heretyków?

Zadaję te pytania, mając na uwadze tezę włoskiego historyka Luciana Parinetta, który twierdzi, że polowanie na czarownice w Nowym Świecie miało ogromny wpływ na opracowanie ideologii czarów w Europie, a także na chronologię swego europejskiego odpowiednika.

Zwiąże ujmując, teza Parinetta głosi, że to pod wpływem doświadczeń amerykańskich polowanie na czarownice w Europie stało się zjawiskiem masowym w drugiej połowie XVI wieku. Mianowicie w Ameryce władze i duchowieństwo znalazły potwierdzenie swoich poglądów na temat kultu diabła. Ich przedstawiciele zaczęli wierzyć w istnienie całych populacji czarownic – i właśnie to przekonanie napędzało ich chrystianizacyjne dążenia w kraju. Jest to zatem kolejny towar importowany z Nowego Świata – opisywanego przez misjonarzy jako „kraina diabła” – który został zaadaptowany przez europejskie państwo. Prawdopodobnie to właśnie *eksterminacja jako strategia polityczna* legła u podstaw masakry hugenotów i przyczyniła się do umasowienia polowań na czarownice w ostatnich dekadach XVI wieku[63].

Według Parinetta dowodem istnienia fundamentalnego powiązania między tymi dwoma prześladowaniami jest wykorzystywanie przez demonologów w Europie doniesień z „Indii”. Parinetta koncentruje się na Jeanie Bodinie, wspomina jednak również Francesca Marię Guazza, a jako przykład efektu bumerangu wytworzonego za sprawą przeszczipiania

polowania na czarownice do Ameryki przytacza przypadek inkwizytora Pierre'a de Lancre'a, który po kilkumiesięcznym śledztwie w regionie Labourd (Kraj Basków) uznał całą jego ludność za czarownice. Dodatkowo Parinetto przytacza na potwierdzenie swojej tezy zbiór wątków, które w Europie w drugiej połowie XVI wieku powszechnie łączono z czarami: kanibalizm, składanie diabłu ofiar z dzieci, odniesienia do maści i medykamentów, a także utożsamienie stosunków homoseksualnych (sodomii) z satanizmem. Wszystkie te motywy miały mieć rodowód w Nowym Świecie.

Jaki użytek możemy zrobić z tej teorii, gdzie przebiega granica między tym, co jest w niej wiarygodne, a co stanowi wyłącznie spekulację? Te kwestie będą musiały rozsądzić przyszłe badania. Tutaj ograniczę się jedynie do kilku uwag.

[56] A. Fletcher, *Tudor Rebellions*, London 1973, s. 64–77; J. Cornwall, *Revolt of the Peasantry, 1549*, dz. cyt., s. 137–241; B.L. Beer, *Rebellion and Riot: Popular Disorder in England During the Reign of Edward VI*, Kent 1982, s. 82–139. Na początku XVI wieku w wiele z buntów związanych z grodzeniami zaangażowane były niższe warstwy gentry, które wykorzystywały ludową nienawiść (do grodzeń, podbijania cen ziemi przez jej wykupywanie i do urządzania parków w miejsce łąk), aby rozstrzygać zatargi z tymi spośród własnych szeregów, którzy zajmowali lepszą pozycję. Niemniej po 1549 roku „przywództwo gentry w sporach dotyczących grodzeń osłabło, a drobni dzierżawcy i rzemieślnicy oraz biedota wiejska częściej przejmowali inicjatywę w przeprowadzeniu protestom agrarnym” (R.B. Manning, *Village Revolts*, dz. cyt., s. 312). Manning typową ofiarę zamieszek na tle grodzeń określa jako „outsidera”. „Kupcy usiłujący wejść w szeregi ziemiaństwa byli szczególnie bezbronni w obliczu buntów przeciwko grodzeniom, podobnie jak rolnicy dzierżawcy. Nowi właściciele i rolnicy byli ofiarami tych buntów w dwudziestu czterech na siedemdziesiąt pięć spraw w Sądzie Izby Gwiazdowej” (tamże, s. 50).

[57] A. Fletcher, *Tudor Rebellions*, dz. cyt., s. 142–144.

[58] Wieszanie poza murami miało symbolicznie podkreślić, że przestępcy byli zdrajcami występującymi przeciwko całemu porządkowi społecznemu [przyp. red.].

[59] R.B. Manning, *Village Revolts*, dz. cyt., s. 96–97, 114–116, 281; S. Mendelson, P. Crawford, *Women in Early Modern England, 1550–1720*, Oxford 1998.

[60] A. Fletcher, *Tudor Rebellions*, dz. cyt., s. 97.

[61] A. Fraser, *The Weaker Vessel*, New York 1984, s. 225–226.

[62] Tamże.

[63] Wzrost liczby kobiet uczestniczących w buntach przeciwko grodzeniom wynikał z powszechnego przekonania, że prawo ich nie obowiązuje i mogą bezkarnie niszczyć żywopłoty (S. Mendelson, P. Crawford, *Women in Early Modern England, 1550–1720*, dz. cyt., s. 386–387). Niemniej Sąd Izby Gwiazdowej wyprowadził ludzi z błędu, przedstawiając inną interpretację. W 1605 roku, rok po przyjęciu przez Jakuba I Stuarta ustawy o czarach, ustanowiono zasadę, zgodnie z którą „jeśli kobiety wtargnęły na teren prywatny, brały udział w buntach lub w inny sposób dopuściły się obrazy, a przeciwko nim i ich mężom zostało wytoczone postępowanie, to oni [mężowie] zapłacą grzywny za zniszczenia, nawet gdy wtargnięcie

szlachtę, aby odróżnić się od nouveaux riches, czyli osób, które awansowały w hierarchii społecznej dzięki zdobyciu majątku.

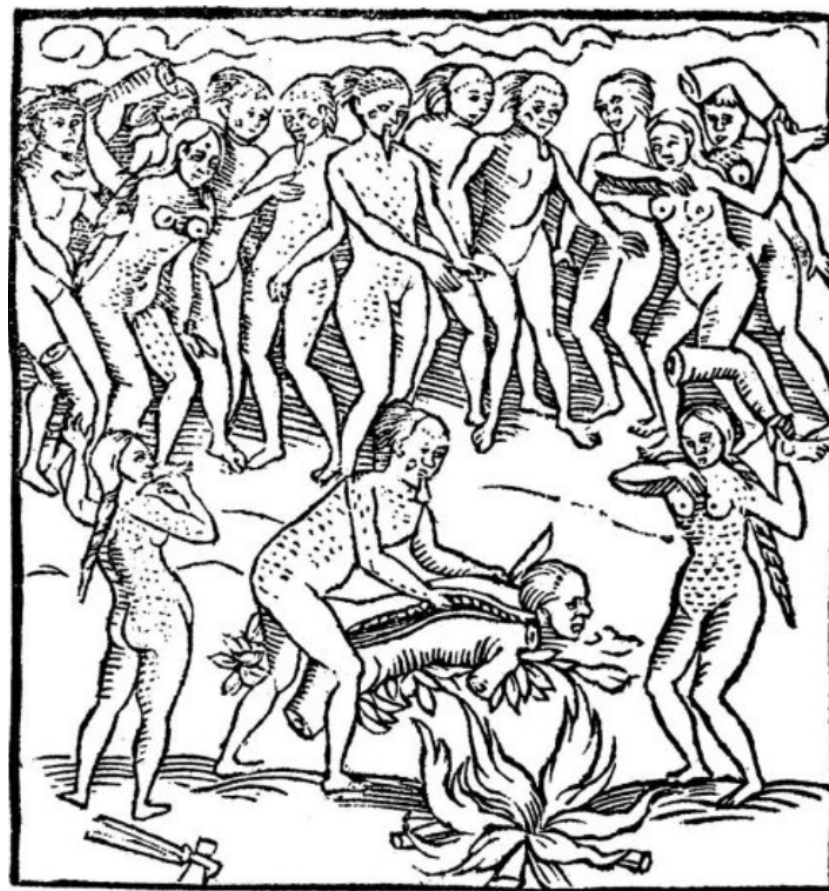
[51] P. Kriedte, Peasants, Landlords, and Merchant Capitalists, dz. cyt., s. 55; R. Briggs, Witches and Neighbours: The Social and Cultural Context of European Witchcraft, London 1996, s. 289–316.

[52] Chałupnictwo było rozszerzeniem wiejskiej wytwórczości zreorganizowanej przez kapitalistycznych kupców w celu korzystania z napływu pracy uwolnionej w wyniku grodzień. Dzięki niemu kupcy starali się obejść wysokie płace i wpływ miejskich gildii. W ten sposób narodził się system nakładczy, na mocy którego kapitalistyczni kupcy rozdzielali między wiejskie rodziny drewno lub bawełnę (do przędzenia lub tkania), często również środki pracy, a następnie odbierali gotowy produkt. Znaczenia systemu nakładczego i chałupnictwa dla rozwoju brytyjskiego przemysłu dowodzi to, że wewnętrzny przemysł włókienniczy, najważniejszy sektor w pierwszej fazie rozwoju kapitalizmu, był zorganizowany zgodnie z ich zasadami. Chałupnictwo dla pracodawców miało dwie podstawowe zalety: zapobiegało niebezpieczeństwu „kombinowania” i obniżało koszty pracy, ponieważ jej domowa organizacja zapewniała robotnikom darmowe usługi domowe oraz współpracę ich dzieci i żon, które traktowano jako pomoc i opłacano niższymi płacami pomocniczymi.

[53] Ch. Hill, Change and Continuity in Seventeenth-Century England, Cambridge 1975, s. 181 i n. Praca najemna była więc utożsamiana z niewolnictwem, dlatego lewellerzy nie uważali robotników najemnych za wystarczająco niezależnych od swoich pracodawców, aby mogli oddać głos, i wykluczyli ich z głosowania. „Dlaczego wolny człowiek miałoby zrobić z siebie niewolnika” – pytał Fox, bohater utworu Edmunda Spensera Mother Hubbard’s Tale [Opowieść Matki Hubbard] (1591). Z kolei Gerrard Winstanley, przywódca diggerów, oznajmił, że jeśli ktoś wykonuje pracę za płacę roboczą, to nie ma różnicy, czy żyje pod rządami wroga czy brata (tamże).

[54] D. Herzog, Happy Slaves: A Critique of Consent Theory, Chicago 1989, s. 45–52. Literatura na temat włóczęgów jest obszerna. Wśród najważniejszych pozycji podejmujących tę kwestię są: A.L. Beier, Vagrants and the Social Order in Elizabethan England, „Past and Present” 1974, No. 64, s. 3–29; B. Geremek, Litość i szubienica. Dzieje nędzy i miłosierdzia, Warszawa 1989.

[55] R.B. Manning, Village Revolts, dz. cyt., s. 311.



Kanibale przygotowują posiłek. Hans Staden, *Warhaftige Historia* (Marburg 1557)

Teza Parinetta jest ważna, ponieważ pomaga położyć kres europocentryzmowi, który charakteryzował badania nad polowaniami na czarownice, i potencjalnie może dostarczyć odpowiedzi na część pytań, które pojawiają się w odniesieniu do europejskich prześladowań. Jednak jej największą zasługą jest to, że poszerza naszą świadomość globalnego charakteru kapitalistycznego rozwoju i uzmysławia nam, że do XVI wieku uformowała się klasa rządząca w Europie, która we wszystkich aspektach – praktycznym, politycznym i ideologicznym – była zaangażowana w powstawanie światowego proletariatu. Kształtując metody swojej dominacji, nieprzerwanie działała na podstawie wiedzy gromadzonej na międzynarodowym poziomie.

i jest przedmiotem debaty literaturoznawców. Przykładem wyjścia poza ograniczenia dyscypliny jest praca *Enclosure Acts: Sexuality, Property, and Culture in Early Modern England* (ed. R. Burt, J.M. Archer, Ithaca 1994), w szczególności eseje Jamesa R. Siemona *Landlord Not King: Agrarian Change and Interarticulation* i Williama C. Carrolla „The Nursery of Beggary”: *Enclosure, Vagrancy, and Sedition in the Tudor-Stuart Period*. Carroll odkrył, że rzecznik klas dokonujących grodzień w okresie panowania dynastii Tudorów prowadził ich żywą obronę oraz krytykował dobra wspólne. W myśl tego dyskursu grodzień sprzyjały prywatnej działalności gospodarczej, która z kolei powodowała wzrost wydajności rolnej, podczas gdy dobra wspólne były „wylęgarnią i gniazdem złodziei, łajdaków i żebraków” (W.C. Carroll, „The Nursery of Beggary”, dz. cyt., s. 37–38).

[43] C. Lis, H. Soly, *Poverty and Capitalism in Pre-Industrial Europe, Atlantic Highlands 1979*, s. 102.

[44] Tamże, s. 87.

[45] J. De Vries, *The Economy of Europe in an Age of Crisis, 1660–1750*, Cambridge 1976, s. 42–43; W.G. Hoskins, *The Age of Plunder*, dz. cyt., s. 11–12.

[46] Na terenach wspólnych odbywały się ludowe festyny i prowadzono inne wspólne działania, takie jak sporty, gry i spotkania. Wraz z postępowaniem grodzień charakterystyczna dla wiejskiej społeczności wspólnotowość została w dużym stopniu podważona. Wśród rytuałów, które odeeszły w niebyt, była Rogationtide perambulation, coroczna procesja między polami mająca na celu wyproszenie błogosławieństwa dla przyszłych zbiorów. Jej urządzenie zostało przerwane w wyniku otoczenia terenów żywopłotami (D. Underdown, *Revel, Riot and Rebellion: Popular Politics and Culture in England, 1603–1660*, Oxford 1985, s. 81).

[47] A. Clark, *Working Life of Women in the Seventeenth Century*, London 1968, s. 5

[48] R.H. Tawney, *The Agrarian Problem in the Sixteenth Century*, New York 1967.

[49] W. Seccombe, *A Millennium of Family Change: Feudalism to Capitalism in Northwestern Europe*, London 1992.

[50] Więcej na temat złamania społecznej spójności zob. między innymi: D. Underdown, *Revel, Riot and Rebellion*, dz. cyt., w szczególności rozdz. 3, w którym zostały opisane również wysiłki podjęte przez starą

ładu 1450–1485 [to jest wojny Dwóch Róż]” (E.B. Fryde, *Peasants and Landlords in Later Medieval England*, New York 1996, s. 186). Tomasz Morus w *Utopii* wyraża cierpienie i pustkę spowodowane masowym wykluczeniem, kiedy jest mowa o owcach, które stały się „tak żarłoczne i tak niesforne, że już nawet ludzi pożerają, pola, domy, miasta pustoszą” (T. Morus, *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, Warszawa 1954, s. 89).

[38] Michael Perelman w *The Invention of Capitalism: Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation* (Durham 2000) zwrócił uwagę na znaczenie praw zwyczajowych (na przykład dotyczących polowania), zauważając, jak często były one na tyle istotne, że rozstrzygały o przetrwaniu lub całkowitym ubóstwie (tamże, s. 38 i n.).

[39] J.M. Neeson, *Commoners: Common Right, Enclosure and Social Change in England, 1700–1820*, Cambridge 1993.

[40] E.B. Fryde, *Peasants and Landlords in Later Medieval England*, dz. cyt., s. 185.

[41] Esej Garretta Hardina o „tragedii wspólnego pastwiska” (*The Tragedy of the Commons*, „*Science*” 1968, Vol. 162, s. 1243–1248) był jedną z podstaw ideologicznej kampanii wspierającej prywatyzację ziemi w latach siedemdziesiątych. Tragedią w wersji Hardina jest nieunikniony hobbesowski egoizm determinujący ludzkie zachowanie. W tej perspektywie na hipotetycznym wspólnym pastwisku każdy pasterz pragnie maksymalizować korzyść niezależnie od konsekwencji swojego działania dla innych, tak że „ruina jest przeznaczeniem, do którego śpieszą wszyscy ludzie, każdy dążąc do ubicia najlepszego interesu” (J.A. Baden, D.S. Noonan, *Managing the Commons*, Bloomington 1998, s. 8–9).

[42] Modernizacyjna obrona grodzień ma długą historię, lecz zyskała nową siłę dzięki neoliberalizmowi. Jej głównym orędownikiem był Bank Światowy, który często domagał się, żeby rządy w Afryce, Azji, Ameryce Łacińskiej i Oceanii jako warunek otrzymania pożyczek prywatyzowały ziemię wspólną (World Bank 1989). Klasyczną obronę wzrostu wydajności wynikającego z grodzień można znaleźć w książce Harriett Bradley *The Enclosures in England: An Economic Reconstruction* (New York 1968, pierwsze wydanie: 1918). Nowszą literaturę naukową prezentuje bardziej bezstronne podejście do kosztów i korzyści, zob. na przykład: G.E. Min- gay, *Parliamentary Enclosure in England: An Introduction to Its Causes, Incidence and Impact, 1750–1850*, London 1997; R.S. DuPlessis, *Transitions to Capitalism in Early Modern Europe*, Cambridge 1997, s. 65–70. Spór dotyczący grodzień obecnie wykroczył poza ramy jednej dyscypliny



Francesco Maria Guazzo, *Compendium Maleficarum* (Mediolan 1608). Guazzo zaliczał się do tych demonologów, którzy byli pod ogromnym wpływem doniesień z Ameryki. Przedstawienie czarownic otoczonych szczątkami ciał wydobytych z ziemi lub zdjętych z szubienicy przypomina kanibalską ucztę.

Historia Europy przed podbojami jest wystarczającym dowodem na to, że Europejczycy nie musieli przepłynąć oceanów, aby znaleźć w sobie wolę eksterminowania tych, którzy stają im na drodze. Być może da się ustalić chronologię polowania na czarownice w Europie bez uciekania się do hipotezy o wpływie Nowego Świata, ponieważ między latami sześćdziesiątymi XVI wieku a dwudziestymi XVII wieku znaczne zubożenie i społeczna dezorganizacja występowały w prawie całej zachodniej Europie.

Jednak bardziej przekonujące (a zarazem prowokujące do przemyślenia na nowo europejskich polowań na czarownice z perspektywy tych mających miejsce w Ameryce) są tematyczne i ikonograficzne podobieństwa między oboma zjawiskami. Wiele nam mówi na przykład motyw namaszczenia. Opisy tego rodzaju zachowania wśród kapłanów Azteków i Inków w kontekście składania ofiar z ludzi przypominają opisy odnajdywane w niektórych demonologiach rekonstruujących przygotowania czarownic do sabatu. Przyjrzyjmy się poniższemu fragmentowi z dzieła Acosty, który odczytuje amerykańską praktykę jako wypaczenie chrześcijańskiego zwyczaju wyświęcania księży przez namaszczenie:

Kapłani bożków w Meksyku namaszczają się w następujący sposób. Smarują się od stóp do głów, włącznie z włosami [...], substancja, której do tego używają, to zwykła herbata, gdyż od najdawniejszych czasów stanowiła ona ofiarę dla ich bogów i z tego powodu była czczona [...]. Tak wyglądało ich zwyczajne namaszczenie [...], inaczej sytuacja wyglądała w przypadku składania ofiary [...] lub gdy dla zdobycia odwagi wybierali się do jaskiń, w których trzymali swoich idoli [...]. W tym wypadku smarowidło wykonane było z trujących substancji [...], żab, salamander, żmii [...], z pomocą tego smarowidła mogli przemieniać się w czarowników (*brujos*) i rozmawiać z diablem[64].

Ten sam trujący wywar był przypuszczalnie stosowany przez europejskie czarownice (według ich oskarżycieli), by mogły polecieć na sabat. Nie można jednak zakładać, że ten motyw ma swoje źródła w Nowym Świecie, gdyż odniesienia do kobiet sporządzających maści z krwi ropuchy lub kości dzieci można odnaleźć już w piętnastowiecznych dokumentach z procesów i w demonologiach[65]. Jest natomiast bardzo prawdopodobne,

Więcej na temat następstw reformacji w odniesieniu do dzierżawy ziemi w Anglii pisze Christopher Hill: „Nie musimy idealizować opatów jako pobłażliwych właścicieli ziemskich, aby dać wiarę ówczesnym twierdzeniom, że nowi nabywcy skrócili terminy w umowach najmu, zdzierali renty i eksmitowali najemców [...]». Czyż nie wiecie – zapytał John Palmer grupę dożywotnich dzierżawców, którą wyrzucał – że z woli króla wszystkie domostwa mnichów, zakonników i zakonnic zostały opróżnione, toteż nadszedł czas, kiedy my, panowie, opróżnimy domostwa takiej biedoty jak wy?» (Ch. Hill, *Puritanism and Revolution: Studies in Interpretation of the English Revolution of the 17th century*, London 1958, s. 41).

[36] Zob. *Midnight Notes Collective, The New Enclosures*, „Midnight Notes” 1990, No. 10; *The Ecologist, Whose Common Future? Reclaiming the Commons*, Philadelphia 1993 oraz ciągła dyskusja poświęcona grodzieniom i dobrom wspólnym w czasopiśmie „The Commoner”, szczególnie w numerach 2 (wrzesień 2001) i 3 (styczeń 2002).

[37] Grodzenie pierwotnie oznaczało „otoczenie fragmentu ziemi żywopłotami, rowami lub innymi barierami uniemożliwiającymi swobodne przemieszczanie się ludzi i zwierząt, żywopłot oznaczał wyłączną własność i zajęcie ziemi. Konsekwencją grodzenia była więc likwidacja zbiorowego użycia ziemi (zwykle połączonego z pewnym stopniem wspólnotowej własności ziemi), które zostało zastąpione własnością indywidualną i oddzielnym użytkowaniem” (G. Slater, *The English Peasantry and the Enclosure of Common Fields*, New York 1968, s. 1–2). W XV i XVI wieku istniało wiele dróg do położenia kresu zbiorowemu użytkowaniu gruntów. Do tych legalnych należały: (a) nabycie przez jedną osobę majątków dzierżawnych i przynależnych im wspólnych praw; (b) wydanie przez króla specjalnego zezwolenia na grodzenie lub przyjęcie ustawy dotyczącej grodzenia przez parlament; (c) zawarcie umowy pomiędzy panem ziemskim a dzierżawcami wyrażonej w dekretach sądowych (*chancery decree*); (d) dokonywanie przez panów częściowych grodzień nieużytków zgodnie z postanowieniami statutów z Merton (1235) i Westminster (1285). Roger B. Manning zauważa jednak, że te „legalne metody [...] często ukrywały użycie przemocy, oszustwo i zastraszenie dzierżawców” (R.B. Manning, *Village Revolts: Social Protest and Popular Disturbances in England, 1509–1640*, Oxford 1988, s. 25). Edmund B. Fryde również pisze, że „przedłużające się nękanie dzierżawców wraz z groźbami eksmisji przy ich ograniczonych możliwościach prawnych” i przemoc fizyczna służyły dokonaniu masowych wysiedleń, „w szczególności w latach nie-

że sprawozdania z Ameryki ożywiły te zarzuty, dodając do nich nowe szczegóły i zapewniając im lepsze umocowanie.

Podobne wyjaśnienie może pomóc wytłumaczyć ikonograficzną zbieżność wizerunków sabatów i przedstawień klanów kanibali, które zaczęły pojawiać się w Europie pod koniec XVI wieku. Ponadto umożliwia wyjaśnienie wielu innych „zbiegów okoliczności”, jak na przykład tego, że zarówno w Europie, jak i w Ameryce czarownice były oskarżane o składanie diabłu ofiar z dzieci (zob. rysunek na s. 333–334).

Polowanie na czarownice i globalizacja

Fale polowań na czarownice przetaczały się jeszcze pod koniec XVII wieku, gdy niekończący się niż demograficzny oraz rosnące polityczne i gospodarcze bezpieczeństwo kolonialnych struktur władzy przyczyniły się do zakończenia prześladowań. W tym samym regionie, który jeszcze w XVI i XVII wieku był sceną wielkich kampanii przeciwko bałwochwalstwu, od XVIII wieku inkwizycja zrzekła się więc wszelkich prób wpływania na moralne i religijne przekonania ludności, przypuszczając, że nie mogą one stanowić już żadnego zagrożenia dla kolonialnego panowania. W miejsce prześladowań pojawiła się wówczas perspektywa paternalistyczna, postrzegająca bałwochwalstwo i praktyki magiczne jako dziwactwo przepełnionego ignorancją ludu, niewarte w żadnym wypadku zainteresowania *la gente de razón* (ludzi rozumnych)[66]. Od tego czasu uwaga przeniosła się z procesów o czczenie szatana na rozwijające się plantacje niewolnicze Brazylii, Karaibów i Ameryki Północnej, gdzie (począwszy od wojen króla Filipa) angielscy osadnicy usprawiedliwiali swoje masakry rdzennych Indian właśnie przez określanie ich jako sług szatana[67].

Procesy z Salem były uzasadniane przez władze lokalne tym, że nowi Anglicy pojawili się na ziemi szatana. Wiele lat później, przywołując te wydarzenia, Cotton Mather pisał:

Spotkałem się z dziwnymi problemami [...], które sprawiły, że zacząłem myśleć, że ta niezrozumiała wojna [to znaczy wojna wytoczona przez duchy niewidzialnego świata przeciwko ludzom z Salem] może posiadać swój początek u Indian, których główni *sagamores* [wodzowie] są dobrze znani niektórym z naszych więźniów jako paskudni czarodzieje oraz piekielni magicy, którzy rozmawiali z demonami[68].

	1436*	1690
Wielcy właściciele ziemscy	15–20	15–20
<i>Gentry</i>	25	45–50
Yeomeni / samodzielni rolnicy	20	25–33
Kościół i Korona	25–33	5–10

* wyłączając Walię

Istotne w tym kontekście jest to, że procesy z Salem zostały zapoczątkowane przez przepowiednie zachodnioindiańskiej niewolnicy – Tituby – którą aresztowano jako jedną z pierwszych, oraz to, że jako ostatnia czarownica na anglojęzycznym terytorium została skazana czarna niewolnica Sarah Bassett, zabita na Bermudach w 1730 roku[69]. Na początku XVIII wieku czarownica zaczęła się stawać afrykańską wyznawczynią *obeah*, rytuału, którego plantatorzy się bali i który demonizowali jako podżeganie do buntu.

Polowanie na czarownice nie zniknęło z repertuaru zagrywek burżuazji wraz ze zniesieniem niewolnictwa. Wręcz przeciwnie, globalna ekspansja kapitalizmu poprzez kolonizację i chrystianizację sprawiła, że ta forma prześladowania zakorzeniła się w ciałach skolonizowanych społeczeństwach, a podporządkowane wspólnoty z czasem same zaczęły jej używać przeciw własnym członkom i członkiniom.

Na przykład w latach czterdziestych XIX wieku przez Indie Zachodnie przetoczyła się fala palenia wiedźm na stosach. W tym okresie więcej kobiet zostało spalonych jako czarownice niż w ramach praktyki *sati*[70]. Morderstwa te występowały w kontekście społecznych kryzysów wywoływanych zarówno przez kolonialne ataki władz na wspólnoty żyjące w lesie (w których kobiety cieszyły się dużo większą autonomią niż w społeczeństwach kastowych zamieszkujących pola), jak i przez kolonialne prze wartościowanie kobiecej władzy, którego skutkiem było osłabienie kultu kobiecych bóstw[71].

Polowania na czarownice odbywały się również w Afryce, gdzie przetrwały do dziś i służą jako ważne narzędzie wytwarzania podziałów w wielu krajach, szczególnie takich jak Nigeria i Południowa Afryka, które niegdyś zamieszane były w handel niewolnikami. Również tutaj z polowaniami na czarownice wiązało się obniżanie społecznego statusu kobiet przyniesione przez wyłonienie się kapitalizmu i intensyfikującą się walkę o zasoby, które w ostatnich latach skurczyły się wskutek narzucania programu neoliberalnego. W konsekwencji tej prowadzonej na śmierć i życie konkurencji o zanikające zasoby wiele kobiet – najogólniej rzecz biorąc, starych i biednych – w północnym Transwalu w latach dziewięćdziesiątych XX wieku zostało zaszczutych, a siedemdziesiąt z nich spalonych jedynie w pierwszych kilku miesiącach 1994 roku[72]. Również w Kenii, Nigerii i Kamerunie w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku pojawiły się doniesienia o polowaniu na czarownice, które towarzyszyło narzucaniu przez Międzynarodowy Fundusz Walutowy i Bank

dz. cyt., s. 60) ujawniająca, że 25 procent ziemi utraconej przez Kościół przeszło na własność gentry. Poniżej najważniejsze kolumny.

Podział ziemi między grupy społeczne w Anglii i Walii

drew Cunningham i Ole P. Grell piszą: „W latach dziewięćdziesiątych XV wieku duża armia składałaby się z 20 tysięcy żołnierzy, do 1550 roku jej rozmiary byłyby dwa razy większe, podczas gdy pod koniec wojny trzydziestoletniej największe państwa europejskie wystawiały armie o liczebności niemal 150 tysięcy żołnierzy” (A. Cunningham, O.P. Grell, *The Four Horsemen of the Apocalypse*, dz. cyt., s. 95).

[32] Grafika Albrechta Dürera nie była jedynym przedstawieniem czterech jeźdźców. Podobne stworzyli również Lucas Cranach (1522) i Matthäus Merian (1630). Obrazy pól bitewnych ukazujące rzeź żołnierzy i cywilów, wsie w płomieniach i rzędy powieszonych ciał są równie liczne. Wojna, jak się zdaje, jest głównym tematem szesnastego i siedemnastowiecznego malarstwa, występującym we wszelkiego typu przedstawieniach, nawet tych na pierwszy rzut oka poświęconych kwestiom sakralnym.

[33] E. Le Roy Ladurie, *The Peasants of Languedoc*, transl. J. Day, Urbana 1974, s. 173–176.

[34] Tamże, s. 192. Taki stan rzeczy ukazuje dwie odnogi reformacji: ludową i elitarną, które niezwykle szybko rozeszły się w przeciwnych kierunkach. O ile skrzydło konserwatywne akcentowało zalety pracy i akumulacji bogactwa, o tyle skrzydło ludowe żądało społeczeństwa kierowanego zasadami „pobożnej miłości”, równości i wspólnej solidarności. Więcej na temat klasowych wymiarów reformacji zob. H. Heller, *The Conquest of Poverty: The Calvinist Revolt in Sixteenth Century France*, Leiden 1986; R. Po-Chia Hsia, *Münster and the Anabaptists*, dz. cyt.

[35] W.G. Hoskins, *The Age of Plunder*, dz. cyt., s. 121–123. W Anglii Kościół przed reformacją posiadał od 25 do 30 procent nieruchomości. Henryk VIII sprzedał 60 procent tej ziemi (tamże). Z konfiskaty najbardziej skorzystali i najżarliwiej grodzili nowo nabytą ziemię nie przedstawiciele starej szlachty ani ci, których przetrwanie w największym stopniu zależało od terenów wspólnych, lecz gentry (nowa szlachta) i new men (przedstawiciele różnych grup awansujący w hierarchii społecznej), a przede wszystkim prawnicy i kupcy, którzy w umysłach chłopstwa uosabiali chciwość (J. Cornwall, *Revolt of the Peasantry, 1549*, London 1977, s. 22–28). To względem new men chłopci byli skłonni dawać upust swojemu gniewowi. Ostateczny obraz zwycięzców i przegranych w wielkim transferze ziemi wywołanym angielską transformacją ukazuje tabela 15 w książce Petera Kriedtego (*Peasants, Landlords, and Merchant Capitalists*,

Światowy polityki strukturalnego dostosowania, prowadzącej do nowej rundy grodzień i bezprecedensowego zubożenia tamtejszej ludności[73].

W Nigerii od lat osiemdziesiątych XX wieku niewinne dziewczyny przyznawały się do zabicia mnóstwa osób, podczas gdy w innych afrykańskich krajach mieliśmy do czynienia z wysyłaniem petycji do rządów, w których proszono o zaostrenie prześladowania czarownic. W tym samym czasie w Południowej Afryce i Brazylii starsze kobiety mordowane są przez sąsiadów i krewnych z powodu uprawiania czarów. Jednocześnie nowy rodzaj wierzeń powiązanych z czarownicami rozwija się obecnie i przypomina ten udokumentowany przez Michaela Taussiga w Boliwii. Biedni ludzie podejrzewają nuworyszy o to, że zdobyli swoje bogactwo za pomocą tajemnych i ponadnaturalnych środków, i oskarżają ich o chęć przekształcenia swoich ofiar w zombie w celu zaprzęgnięcia ich do pracy[74].

W Europie i Stanach Zjednoczonych rzadko wspomina się o polowaniach na czarownice, do których dochodzi obecnie w Afryce i Ameryce Łacińskiej. Dzieje się tak z tych samych powodów, dla których przez długi czas polowania z XVI i XVII wieku w nikłym stopniu zajmowały historyków. Nawet jeśli się o nich mówi, przeocza się najczęściej ich znaczenie, gdyż tak powszechne jest przekonanie, że tego rodzaju zjawiska przynależą do zamierzchłej epoki i nie mają z nami nic wspólnego.

Jeśli jednak odniesiemy do teraźniejszości lekcję wyciągniętą z przeszłości, zorientujemy się, że to ponowne przeprowadzanie polowań na czarownice w wielu częściach świata w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku jest jasnym sygnałem procesu akumulacji pierwotnej, która oznacza, że prywatyzacja ziemi i innych wspólnotowych zasobów, globalne ubóstwo, grabież i tworzenie podziałów w niegdyś spójnych wspólnotach powracają do światowej agendy. „Jeśli sprawy dalej będą wyglądać w ten sposób – jak skomentował w obecności amerykańskiego antropologa przedstawiciel starszyny w senegalskiej wiosce, wyrażając swoje obawy o przyszłość – nasze dzieci będą zjadały siebie nawzajem”. Dokładnie to dzieje się w ramach polowań na czarownice, niezależnie od tego, czy prowadzone są one odgórnie, jako środek wyłączenia i kryminalizacji oporu, czy oddolnie, jako narzędzie przywłaszczania niknących zasobów, co, jak się wydaje, ma dzisiaj miejsce w niektórych regionach Afryki.

W części krajów procesy te wciąż wymagają posługiwania się figurami czarownic, duchów i diabłów. Jednak nie powinniśmy się łudzić, że nie

jest to nasza sprawa. Jak spostrzegł już słusznie w swojej interpretacji procesów z Salem Arthur Miller, jeśli tylko pozbawimy prześladowania czarownic metafizycznej otoczki, rozpoznamy w nich zjawisko bardzo nam bliskie.

niepełnej formie jedno z żądań z 1525 roku: lud gminny powinien być częścią władz okręgu, podobnie jak szlachta, duchowieństwo i miasta”. Bliczko podsumowuje: „Niezależnie od tego, czy sprawa ta zwyciężyła, nie możemy powiedzieć, że na tamtym obszarze szlachta swój militarny podbój ukoronowała zwycięstwem politycznym, gdyż książę był stale skrupowany przyzwoleniem ludu gminnego. Dopiero później, w trakcie tworzenia państwa absolutnego, książę zdołał uwolnić się od tego obowiązku” (tamże, s. 181–182).

[28] W kwestii wzrastającej pauperyzacji wywołanej rozwojem kapitalizmu na całym świecie francuski antropolog Claude Meillassoux (*Maïdens, Meal and Money: Capitalism and the Domestic Community*, Cambridge 1981) uznał, że sprzeczność ta zwiastuje przyszły kryzys kapitalizmu: „W gruncie rzeczy imperializm, jako środek reprodukcji taniej siły roboczej, wiedzie kapitalizm do ostatecznego kryzysu. Nawet jeśli na świecie żyją miliony ludzi [...] bezpośrednio niezatrudnionych przez kapitał [...], to ilu ludzi jest jeszcze zdolnych w związku ze społecznym wstrząsem, głodem i wojnami, niesionymi przez kapitalizm, wytworzyć własne środki utrzymania i nakarmić dzieci?” (tamże, s. 140).

[29] Rozmiar katastrofy demograficznej spowodowanej wymianą kolumbijską wciąż podlega dyskusji. Szacunki dotyczące zmniejszenia populacji w Ameryce Południowej i Środkowej w pierwszym wieku po Kolumbie mieszczą się w zróżnicowanym zakresie, lecz współcześni uczeni niemal jednomyślnie uznają jego konsekwencje za „amerykański Holokaust”. André Gunder Frank pisze, że „w okresie niewiele dłuższym aniżeli sto lat populacja Indian w Meksyku, Peru i innych regionach zmniejszyła się o około 90, a nawet o 95 procent” (A. Gunder Frank, *World Accumulation*, dz. cyt., s. 43). Analogicznie Noble David Cook twierdzi, że „na terenach obecnego Peru, jak się zdaje, zamieszkiwało 9 milionów ludzi. Liczba mieszkańców pozostałych wiek po nawiązaniu kontaktu wynosiła, z grubsza rzecz biorąc, jedną dziesiątą tych, którzy znajdowali się tam, kiedy Europejczycy najechali obszar Andów” (N.D. Cook, *Demographic Collapse. Indian Peru, 1520–1620*, Cambridge 1981, s. 116).

[30] A. Cunningham, O.P. Grell, *The Four Horsemen of the Apocalypse: Religion, War, Famine and Death in Reformation Europe*, Cambridge 2000, s. 95.

[31] Więcej na temat zmian dotyczących prowadzenia wojny w nowożytnej Europie zob. tamże, s. 95–102; K.H. Kaltner, *Sulle guerre contadine in Austria*, w: P. Thea, *Gli artisti e gli „spregevoli”*, dz. cyt. An-

wald ścigany przez sąd w Moguncji, gdzie pracował. Holbein (młodszy) był tak przerażony tymi wydarzeniami, że uciekł z Bazylei, miasta rozdartego konfliktem religijnym”.

W wojnie chłopskiej na terytoriach Szwajcarii, Austrii i Tyrolu również uczestniczyli artyści, wśród nich tak znane osobistości, jak Lucas Cranach starszy, oraz niezliczeni pomniejsi malarze i rytownicy (tamże, s. 7). Thea zauważył, że ponowne docenienie wiejskich tematów i przedstawianie chłopskiego życia, tańczących chłopów, flory i fauny w szesnastowiecznej sztuce niemieckiej dowodzi głębokiego zaangażowania artystów w sprawę chłopską (tamże, s. 12–15, 73, 79–80). „Wies została ożywiona [...] w powstaniu nabrała wartego przedstawienia wymiaru” (tamże, s. 155).

[24] W XVI i XVII wieku europejskie władze interpretowały wszelkie formy społecznego protestu przez pryzmat wojny chłopskiej oraz anabaptyzmu i je tłumili. Anabaptystyczna rewolucja odbiła się echem we Francji i w elżbietańskiej Anglii, przez co wszelkie próby podważania ustanowionej władzy wzbudzały najwyższą czujność i były traktowane poważnie. „Anabaptyzm” stał się przekleństwem, symbolem potępienia i przestępczych zamiarów, podobnie jak „komunizm” w latach pięćdziesiątych XX wieku w Stanach Zjednoczonych, a obecnie „terroryzm”.

[25] P. Thea, Gli artisti e gli „spregevoli”, dz. cyt., s. 65, 134–135.

[26] Tamże, s. 153, 146.

[27] Władze wsi i ludzie lepiej sytuowani chronili się w niektórych miastach-państwach. W wielu państwach terytorialnych chłopci „nieustannie odmawiali należności, podatków i odrobku” – „pozwalają mi krzyczeć i nic mi nie dają”, żalił się opat z Schussenried, opisując tych, którzy pracowali na jego ziemi (P. Blickle, The Revolution of 1525, dz. cyt., s. 172). W Górnej Szwabii, choć nie zniesiono poddaństwa, część z podstawowych chłopskich roszczeń dotyczących praw do dziedziczenia i małżeństwa została uwzględniona w traktacie z Memmingen z 1526 roku. „Również na niektórych obszarach Nadrenii Górnej osiągnięto korzystne dla chłopów porozumienia” (tamże, s. 172–174). W szwajcarskich Bernie i Zurychu poddaństwo zostało zniesione. Poprawa statusu wielu „ludzi z gminu” była przedmiotem negocjacji w Tyrolu i Salzburgu (tamże, s. 176–179). Przy tym za „prawdziwe dziecko rewolucji” uchodziło zgromadzenie okręgowe ustanowione po 1525 roku na terenie Górnej Szwabii i stanowiące podstawę systemu samorządowego, który nie zmienił się aż do XIX wieku. Nowe zgromadzenia okręgowe zawiązały się po 1525 roku, „[realizując] w

Przypisy

Przedmowa

[1] S. Federici, L. Fortunati, Il grande Calibano. Storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale, Milano 1984.

[2] M. Dalla Costa, S. James, The Power of Women and the Subversion of the Community, Bristol 1975.

[3] S. James, Sex, Race and Class, Bristol 1975. Polski przekład skróconej wersji niniejszego artykułu: taż, Płeć, rasa i klasa, przeł. M. Staronawski, „Recykling Idei” 2012, nr 13, s. 121–123.

[4] M. Dalla Costa, Potere femminile e sovversione sociale, Venezia 1972, s. 31.

Wprowadzenie

[1] Badania dotyczące przejścia do kapitalizmu mają długą historię, która nieprzypadkowo zbiega się z historią głównych ruchów politycznych XX wieku. Marksistowscy historycy, tacy jak Maurice Dobb, Rodney Hilton i Christopher Hill, w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku ponownie przyjrzeni się tej kwestii w następstwie dyskusji wywołanych wzmocnieniem Związku Radzieckiego, powstaniem nowych państw socjalistycznych w Europie i Azji, a także tego, co ówczesnie jawiło się jako nieuchronnie nadchodzący kryzys kapitalizmu. W latach sześćdziesiątych przejście zostało ponownie przeanalizowane przez teoretyków zajmujących się Trzecim Światem (Samira Amina, André Gundera Franka) w odniesieniu do współczesnych dyskusji dotyczących neokolonializmu, „niedorozwoju” i „nierównej wymiany” między „Pierwszym” i „Trzecim Światem”.

[2] Te dwie rzeczywistości w mojej analizie są ze sobą blisko związane, ponieważ w kapitalizmie pokoleniowa reprodukcja robotników i codzienne odtwarzanie ich zdolności do pracy stały się niewidzialną pracą kobiet,

ukrytą z powodu jej nienajemnego charakteru i traktowania jako osobistej usługi lub nawet zasobu naturalnego.

[3] K. Marks, F. Engels, Dzieła, t. 23, porównał z oryg. O. Szechter, Warszawa 1968, s. 850.

[4] Zob. tamże.

[5] C. Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, New York 1980.

[6] L. Fortunati, *L'arcano della riproduzione. Casalinghe, prostitute, operai e capitale*, Venezia 198

[7] M.E. Wiesner, *Working Women in Renaissance Germany*, New Brunswick 1986.

[8] M. Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, London 1986.

[9] I. Silverblatt, *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*, Princeton 1987.

[10] H. Beckles, *Natural Rebels: A Social History of Enslaved Black Women in Barbados*, New Brunswick 1989.

[11] B. Bush, *Slave Women in Caribbean Society: 1650–1838*, Bloomington 1990.

[12] J. Kelly, *Did Women Have a Renaissance?*, w: *Becoming Visible: Women in European History*, ed. R. Bridenthall, C. Koonz, New York 1977, s. 137–164.

[13] Nic dziwnego, że dowartościowanie ciała nastąpiło w niemal całej literaturze drugiej fali dwudziestowiecznego feminizmu, podobnie jak cechowało ono literaturę zrodzoną z antykolonialnego buntu i literaturę potomków zniewolonych Afrykanów. Pod tym względem, przekraczając wielkie geograficzne i kulturowe granice, książka Virginii Woolf *Własny pokój* wyprzedza pracę Aimé Césaire'a *Powrót do rodzinnego kraju* (A. Césaire, *Poezje*, przeł. Z. Stolarek, Warszawa 1978), kiedy szydzi ze swojej kobiecej publiki, a co za tym idzie, z kobiet w ogóle, bo nie udało im się stworzyć niczego innego poza dziećmi: „Młode Panie – słuchajcie uważnie [...]. Nie dokonaliście żadnego ważnego odkrycia! Nie ruszyliście z posad żadnego imperium ani nie prowadziłyście armii do boju! Nie napisaliście sztuk Szekspira [...]. Co macie na swoje usprawiedliwienie? W odpowiedzi wskażecie mi pewnie zaludniające ulice, place i lasy całego globu tłumi [...] czarnych, białych tudzież kawowych mieszkańców ziemi i rzeknicie: miałyśmy inne obowiązki. Gdyby nie nasz trud, statki nie przemierzałyby mórz i oceanów, a w miejscu urodzajnych ziem rozciąga-

– założenie to Marks obalił w swoim omówieniu akumulacji pierwotnej. Przywoławszy moc twórczych wysiłków akuszerki, przychylnym okiem patrzy on również na proces akumulacji kapitalistycznej, sugerując konieczny, nieuchronny i ostateczny postęp.

[18] W Europie niewolnictwo nigdy nie zostało zniesione, przetrwało w ukryciu, głównie jako kobiece niewolnictwo domowe. Pod koniec XV wieku niewolnicy znowu zaczęli być importowani z Afryki przez Portugalczyków. W XVI wieku kontynuowano wysiłki na rzecz narzucenia niewolnictwa w Anglii, czego efektem było stworzenie domów pracy i domów poprawczych. Anglia pod tym względem wiodła prym w całej Europie.

[19] S. Bono, *Schiavi musulmani nell'Italia moderna: Galeotti, vu' cumprà, domestici*, Napoli 1999, s. 6–8.

[20] P. Dockès, *Medieval Slavery and Liberation*, London 1982, s. 2.

[21] Zob. więcej: S. Amin, *Accumulation on a World Scale*, dz. cyt. Zwrócenie uwagi na istnienie europejskiego niewolnictwa w XVI i XVII wieku (oraz później) jest ważne również dlatego, że europejscy historycy często o nim „zapominali”. Salvatore Bono uznaje, że to umyślne zapomnienie wynikało z wyścigu o Afrykę, który uzasadniano jako misję służącą zakończeniu niewolnictwa na tym kontynencie. Jak twierdzi Bono, europejskie elity nie mogły przyznać, że w Europie, rzekomo kolebce demokracji, wykorzystywano niewolników.

[22] I. Wallerstein, *The Modern World-System*, dz. cyt., s. 90–95; P. Kriedte, *Peasants, Landlords, and Merchant Capitalists: Europe and the World Economy, 1500–1800*, Cambridge 1983, s. 69–70.

[23] Paolo Thea (Gli artisti e gli „spregevoli”: 1525. La creazione artistica e la guerra dei contadini in Germania, Milano 1998) szczegółowo odtworzył dzieje niemieckich artystów, którzy przeszli na stronę chłopów. „W latach protestanckiej reformacji niektórzy spośród najlepszych szesnastowiecznych artystów porzucili swoje pracownie, aby stanąć ramię w ramię z walczącymi chłopami [...]. Stworzyli ramy dla dokumentów inspirowanych zasadami ewangelicznego ubóstwa, powszechnym dzieleniem się dobrami i redystrybucją bogactwa. Czasami [...] w obronie sprawy sięgali po broń. Nieskończona lista tych, którzy w następstwie militarnej porażki z maja i czerwca 1525 roku doświadczyli surowości Kodeksu karnego, bezlitośnie stosowanego przez zwycięzców przeciwko pokonanym, obejmuje znane nazwiska. Wśród nich znajdują się poćwiartowany w Pforzheim (nieopodal Stuttgartu) [Jörg] Ratget, święty [Philipp] Dietman i okaleczony [Tilman] Riemenschneider (obaj w Würzburgu), [Matthias] Grüne-

cyt.; M. Cohen, Fredy Perlman: Out in Front of a Dozen Dead Oceans, nieopublikowany rękopis, 1998.

[12] K. Marks, F. Engels, Dzieła, t. 23, dz. cyt., s. 891.

[13] Tamże, s. 897.

[14] Tamże, s. 902.

[15] Charakterystyka systemów *encomienda*, *mita* i *catequil* zob. między innymi: A. Gunder Frank, World Accumulation, 1492–1789, New York 1978; S.J. Stern, Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640, Madison 1982; I. Clendinnen, Ambivalent Conquest: Maya and Spaniards in Yucatan, 1517–1570, Cambridge 1987. Zgodnie z opisem André Gundera Franka *encomienda* był to „system, w którym hiszpańskim właścicielom ziemskim udzielono prawa do korzystania z pracy indiańskich wspólnot”. Niemniej w 1548 roku Hiszpanie „zaczęli zastępować *encomienda de servicio* systemem *repartimiento* (w Meksyku nazywanym *catequil*, a w Peru *mita*), który wymagał od wodza rdzennej wspólnoty zapewnienia hiszpańskiemu *jefe repartidor* (miejscowemu sędziemu) kilku dni roboczych w miesiącu [...]. Hiszpańscy urzędnicy z kolei przydzielali tę pracę upoważnionym kontrahentom w przedsiębiorstwach, którzy winni płacić robotnikom określoną płacę minimalną” (A. Gunder Frank, World Accumulation, dz. cyt., s. 45). Więcej na temat starań Hiszpanów mających na celu przywiązanie do pracy w Meksyku i Peru w różnych stadiach kolonizacji i wpływu, jaki miał na nie katastrofalny spadek rdzennej populacji zob. tamże, s. 43–49.

[16] Więcej na temat wtórnego poddaństwa zob. I. Wallerstein, The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century, New York 1974; H. Kamen, The Iron Century, dz. cyt. W tym miejscu należy podkreślić, że powtórnie poddani chłopci teraz produkowali na międzynarodowy rynek zboża. Innymi słowy, choć narzucony im stosunek pracy w nowym systemie miał pozornie zacofany charakter, byli oni integralną częścią rozwijającej się gospodarki kapitalistycznej i międzynarodowego podziału pracy.

[17] Przypominam tutaj twierdzenie Marksa z pierwszego tomu Kapitału: „Przemoc sama jest potęgą ekonomiczną” (K. Marks, F. Engels, Dzieła, t. 23, dz. cyt., s. 892). Znacznie mniej przekonująca jest towarzysząca mu obserwacja, zgodnie z którą „przemoc jest akuszerką każdego starego społeczeństwa brzemiennego nowym” (tamże). Po pierwsze, akuszerka sprowadza na świat życie, a nie zniszczenie. Ta metafora sugeruje, że kapitalizm rozwinął się z sił dojrzewających w łonie świata feudalnego

łyby się pustynie. To myśmy wydały na świat i do szóstego albo siódmego roku życia karmiły, odziewały i wychowywały tysiąc sześćset dwadzieścia trzy miliony ludzi, którzy, jak chce statystyka, zaludniają dzisiaj świat – a wykonanie tego wszystkiego, nawet jeśli część z nas korzystała z cudzej pomocy, wymagało wiele czasu” (V. Woolf, *Własny pokój. Trzy gwiney*, przeł. E. Krasieńska, Warszawa 2002, s. 136–137).

Ta zdolność do przełamania zdegradowanego obrazu kobiecości, stworzonego za sprawą utożsamienia kobiet z naturą, materialnością i fizycznością, jest siłą feministycznego dyskursu na temat ciała, który próbuje ożywić to, co zdławiła męska kontrola naszej cielesności. Złudne jest jednak wyobrażenie wyzwolenia kobiet jako „powrotu do ciała”. Jeżeli kobiecie ciało, jak przekonuję w niniejszej pracy, jest oznaczeniem pola działań reprodukcyjnych, które zostały wyłączone przez mężczyzn wraz z państwem i przekształcone w narzędzie produkcji siły roboczej (ze wszystkim, co się z tym wiąże pod względem zasad i regulacji seksualności, kanonów estetycznych i kar), to ciało pozostaje obszarem podstawowej alienacji, która może zostać przezwyciężona jedynie wraz z końcem dyscypliny pracy.

Niniejsze twierdzenia dotyczą również mężczyzn. Fakt ten ujawnił już stworzony przez Marksa obraz robotnika, który czuje się niezależny jedynie w odniesieniu do swoich funkcji cielesnych. Marks jednak nigdy nie zwrócił uwagi na siłę ataku, któremu wraz z wyłonieniem się kapitalizmu zostało poddane męskie ciało. Jak na ironię, podobnie do Michela Foucaulta za bardzo podkreślał on produktywność siły, jakiej podlegają robotnicy – produktywność, która staje się dlań warunkiem opanowania przez robotników przyszłego społeczeństwa. Marks nie dostrzegał, że rozwój przemysłowej siły robotników nastąpił kosztem niedorozwoju ich siły jako jednostek społecznych. Mimo to wiedział, że w społeczeństwie kapitalistycznym stali się oni tak wyalienowani ze swoich stosunków z innymi, ze swojej pracy i jej wytworów, że zostali przez nie zdominowani jak przez obcą im siłę.

[14] Omówienie myśli feministycznej na temat ciała zob. A. Salleh, *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx and the Postmodern*, London 1997, w szczególności rozdz. 3–5; R. Braidotti, *Patterns of Dissonance: A Study of Women in Contemporary Philosophy*, New York 1991, w szczególności część: *Repossessing the Body: A Timely Project*, s. 219–224.

[15] W tym miejscu odnoszę się do projektu *écriture féminine*, literackiego ruchu i teorii rozwiniętych we Francji w latach siedemdziesiątych

XX wieku pośród feministycznych studentek psychoanalizy lacanowskiej, które starały się stworzyć język wyrażający specyfikę kobiecego ciała i kobiecej podmiotowości (R. Braidotti, *Patterns of Dissonance*, dz. cyt.).

[16] M. Foucault, *Historia seksualności*. Tom 1–3, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Gdańsk 2010.

Cały świat potrzebuje wstrząsu

[1] R. Hilton, *Bond Men Made Free: Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1381*, New York 1973, s. 223–224.

[2] Najlepszym przykładem wspólnoty odciętej od świata są bagaudowie, którzy przejęli władanie nad Galią około 300 roku (P. Dockès, *Medieval Slavery and Liberation*, London 1982, s. 87). Ich dzieje są warte przypomnienia. Byli to wolni chłopci oraz wyzwoleni niewolnicy, którzy, desperowani z powodu ubożenia wywołanego walkami między kandydatami do tronu Imperium Rzymskiego, uzbrojeni w narzędzia gospodarcze i skradzione konie błakali się w wędrownych bandach (stąd ich nazwa: „banda wojowników”; J.D. Randers-Pehrson, *Barbarians and Romans: The Birth Struggle of Europe A.D. 400–700*, London 1983, s. 26). Z czasem dołączali do nich mieszkańcy miast, a w końcu stworzyli oni samorządne wspólnoty, w których bili monety z „nadzieją” wypisaną na awersie, wybierali przywódców i stosowali własne prawo. Pokonani w otwartym polu przez Maksymiana (sprawującego rządy na Zachodzie w epoce Dioklecjańskiej tetrarchii), przeszli do wojny partyzanckiej, aby w V wieku znów powstać w pełni sił, kiedy ponownie stali się celem regularnych działań wojennych. W 407 roku byli bohaterami tak zwanego dzikiego powstania. Cesarz Konstantyn III pokonał ich w bitwie w Armoryce (Bretanii) (tamże, s. 124). Tutaj „zbuntowani niewolnicy i chłopci stworzyli autonomiczną organizację »państwową«, wydalał rzymskich urzędników, wywłaszczając posiadaczy ziemskich, zniewalając właścicieli niewolników i [organizując] system prawny oraz armię” (P. Dockès, *Medieval Slavery and Liberation*, dz. cyt., s. 87). Mimo wielu prób zniszczenia bagaudów nie zostali oni nigdy całkowicie pokonani. Aby ich sobie podporządkować, rzymscy cesarze musieli zaangażować barbarzyńskich najeźdźców. Konstantyn przywiódł Wizygotów z Hiszpanii i wspinałomyślnie ofiarował im ziemię w Galii z nadzieją, że ci zapanują nad bagaudami. Zwerbowano nawet Hunów, aby osaczyć buntowników (J.D. Randers-Pehrson, *Barbarians and Romans*, dz. cyt., s.

[5] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 23, porównał z oryg. O. Szechter, Warszawa 1968, s. 853.

[6] Tamże, s. 849.

[7] Więcej na temat Maurice’a Dobba i dyskusji dotyczącej przejścia do kapitalizmu zob. H.J. Kaye, *The British Marxist Historians*, New York 1984, s. 23–69.

[8] H. Kamen, *The Iron Century: Social Change in Europe, 1550–1660*, New York 1972; W.G. Hoskins, *The Age of Plunder: The England of Henry VIII, 1500–1547*, London 1976; L. Stone, *The Family, Sex and Marriage in England, 1500–1800*, New York 1977.

[9] Do krytyków Marksowskiego pojęcia akumulacji pierwotnej zaliczają się Samir Amin (*Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment*, Vol. 1, New York 1974) i Maria Mies (*Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, London 1986). O ile Amin skupia się na europocentryzmie Marksa, o tyle Mies akcentuje niedostrzeżenie przez niego wyzysku kobiet. Jeszcze inną krytykę proponuje Yann Moulier-Boutang (*De l’esclavage au salariat: Économie historique du salariat bridé*, Paris 1998), który oskarża Marksa o wywołanie wrażenia, że celem klasy panującej w Europie było uwolnienie się od niechcianej siły roboczej. Moulier-Boutang podkreśla, że problem był odwrotny. Wywłaszczenie z ziemi służyło przywiązaniu robotników do ich zadań, a nie pobudzenia ich mobilności. Kapitalizm, jak zaznacza Moulier-Boutang, był zawsze przede wszystkim skoncentrowany na zatrzymywaniu odpływu pracy (tamże, s. 16–27).

[10] Jak zauważył Michael Perelman, pojęcie akumulacji pierwotnej w rzeczywistości zostało ukute przez Adama Smitha i odrzucone przez Marksa ze względu na to, że Smith używał go w sposób ahistoryczny. „Chcąc uwydatnić swoje zdystansowanie względem Smitha, Marks w tytule ostatniej części pierwszego tomu *Kapitału*, którą poświęcił studiom nad akumulacją pierwotną, dodał określenie »tak zwana«. Marks w gruncie rzeczy odrzucił mityczną »uprzednią« akumulację Smitha, aby zwrócić uwagę na faktyczne doświadczenie historyczne” (F. Perlman, *The Continuing Appeal of Nationalism*, Detroit 1985, s. 25–26).

[11] Więcej na temat związku między historycznym i logicznym wymiarem akumulacji pierwotnej oraz jej znaczenia dla współczesnych ruchów politycznych zob. M. De Angelis, *Marx and Primitive Accumulation: The Continuous Character of Capital „Enclosures”, „The Commoner”* 2001, No. 2; F. Perlman, *The Continuing Appeal of Nationalism*, dz.

nad Münsterem przejęły cechy, zmieniły jego nazwę na Nowe Jeruzalem i pod wpływem imigrantów, anabaptystów z Holandii, wprowadziły w nim miejski rząd oparty na podziale dóbr. Jak pisze Po-Chia Hsia, dokumenty dotyczące Nowego Jeruzalem zostały zniszczone, a jego historia była przekazywana jedynie przez wrogie mu siły. Nie należy więc przypuszczać, że wydarzenia rozgrywały się w taki sposób, jak podają przekazy. Zgodnie z dostępnymi źródłami kobiety początkowo cieszyły się w mieście sporą dozą wolności, przykładowo „mogły brać rozwód z niewiernymi mężami i zawierać nowe małżeństwa”. Sytuacja zmieniła się w 1534 roku wraz z decyzją zreformowanego rządu o wprowadzeniu poligamii, która wywołała „aktywny opór” kobiet, prawdopodobnie stłumiony ich uwięzieniem, a nawet egzekucjami (R. Po-Chia Hsia, *Münster and the Anabaptists*, w: *The German People and the Reformation*, ed. R. Po-Chia Hsia, Ithaca 1988, s. 58–59). Przyczyna tej decyzji nie jest jasna. Zjawisko wymaga jednak głębszego zbadania, biorąc pod uwagę rozłamową rolę, którą w zmianie statusu w okresie przejścia do kapitalizmu kobiet odegrały cechy. Wiemy, że w kilku państwach nawoływały do wykluczenia kobiet z miejsc wykonywania pracy najemnej, i nic nie wskazuje na to, żeby sprzeciwiały się prześladowaniom czarownic.

[3] Więcej na temat wzrostu płacy realnej i spadku cen w Anglii zob. D.C. North, R.P. Thomas, *The Rise of the Western World: A New Economic History*, New York 1973, s. 74; o płacach we Florencji zob. C.M. Cipolla, *Before the Industrial Revolution: European Society and Economy 1000–1700*, New York 1994, s. 206; o spadku wartości produkcji w Anglii zob. R.H. Britnell, *The Commercialization of English Society, 1000–1500*, Cambridge 1993, s. 156–171; o zastoju w produkcji rolnej w części państw europejskich zob. B.H. Slicher Van Bath, *The Agrarian History of Western Europe, A.D. 500–1850*, transl. O. Ordish, New York 1963, s. 160–170. Rodney Hilton uważa, że w owym okresie wystąpiła „sprzeczność między gospodarką rolną a rzemiosłem [...], prawdopodobnie w pierwszej kolejności dotyczyła ona klasę panującą [...]. Dochody feudalów, zyski z wytwórczości i handlu zaczęły spadać [...]. Bunt w miastach zdeorganizował produkcję rzemieślniczą, a bunt na wsi wzmocnił chłopski opór względem opłat czynszowych. Czyny i zyski spadały więc jeszcze szybciej” (R. Hilton, *Class Conflict and the Crisis of Feudalism: Essays in Medieval Social History*, London 1985, s. 240–241).

[4] M. Dobb, *Studia o rozwoju kapitalizmu*, przeł. H. Hagemeyer, J. Zdanowicz, Warszawa 1964, s. 65.

189). Bagaudowie jednak ponownie stanęli do walki wraz z Wizygotami i Alanami przeciwko Attyli.

[3] P. Dockès, *Medieval Slavery and Liberation*, dz. cyt., s. 151.

[4] H. Pirenne, *Storia d'Europa dalle invasioni al XVI secolo*, Firenze 1956, s. 63.

[5] *Ergastulum* to wyznaczone w rzymskich willach pomieszczenie dla niewolników. Zgodnie z opisem właściciela majątku ziemskiego te „podziemne więzienia”, w których niewolnicy spali zakuci w kajdany, miały okna umieszczone tak wysoko, by przetrzymywane tam osoby nie mogły ich osiągnąć (P. Dockès, *Medieval Slavery and Liberation*, dz. cyt., s. 69). *Ergastula* „znajdowano niemal na wszystkich” obszarach podbitych przez Rzymian, wszędzie tam, „gdzie niewolnicy licznie przewyższali wolnych ludzi” (tamże, s. 208). Określenie *ergastolo* nadal istnieje we włoskim słowniku prawa karnego i oznacza „wyrok dożywotniego więzienia”.

[6] P. Boissonnade, *Life and Work in Medieval Europe: The Evolution of Medieval Economy from the Fifth to the Fifteenth Century*, transl. E. Power, New York 1927, s. 134.

[7] P. Dockès, *Medieval Slavery and Liberation*, dz. cyt.

[8] Marks w trzecim tomie *Kapitału* w ten sposób porównał gospodarkę niewolniczą z pańszczyźnianą i kapitalistyczną: „W jakim stopniu robotnik [w wersji ang. *self-sustaining serf* – poddany utrzymujący się samodzielnie – przyp. tłum.] może tu uzyskać nadwyżkę ponad swoje niezbędne środki utrzymania [...], zależy – przy pozostałych warunkach niezmiennych – od stosunku, w jakim jego czas pracy dzieli się na czas pracy przeznaczony dla niego samego oraz czas pracy pańszczyźnianej dla właściciela ziemskiego. [...] W tych warunkach pracę dodatkową dla nominalnego właściciela ziemi można z nich wycisnąć jedynie w drodze pozaekonomicznego przymusu, niezależnie od formy tego przymusu” (K. Marks, *F. Engels, Dzieła*, t. 25, cz. 2, przeł. E. Lipiński, J. Maliniak, Warszawa 1984, s. 512–514).

[9] J. Birrell, *Common Rights in the Medieval Forest: Disputes and Conflicts in the Thirteenth Century*, „Past and Present” 1987, No. 117, s. 23.

[10] R. Hilton, *Bond Men Made Free*, dz. cyt., s. 76.

[11] Omówienie znaczenia dóbr wspólnych i wspólnych praw w Anglii zob. J. Thirsk, *The Common Fields*, „Past and Present” 1964, No. 29, s. 3–25; J. Birrell, *Common Rights in the Medieval Forest: Disputes and Conflicts in the Thirteenth Century*, „Past and Present” 1987, No. 117,

s. 22–49; J.M. Neeson, *Commoners: Common Right, Enclosure and Social Change in England, 1700–1820*, Cambridge 1993. Ruchy ekologiczne i ekofeministyczne dobrom wspólnym nadały nowe znaczenie polityczne. Omówienie ekofeministycznej perspektywy związanej z dobrami wspólnymi i dotyczącej ekonomii życia kobiet zob. V. Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India*, London 1989.

[12] Omówienie społecznego rozwarstwienia europejskiego chłopstwa zob. R. Hilton, *Class Conflict and the Crisis of Feudalism: Essays in Medieval Social History*, London 1985, s. 116–117, 141–151; J.Z. Titow, *English Rural Society 1200–1350*, London 1969, s. 56–59. Szczególnie ważne jest rozróżnienie między wolnością *osobistą* (*personal freedom*) a *zależnością feudalną*. Pierwsza oznaczała, że chłop nie był chłopem pańszczyźnianym, lecz mógł być nadal zobowiązany do świadczenia odrobku. Druga, że chłop dzierżał ziemię, która nie była obciążona zobowiązaniami posługi. W praktyce obie formy zazwyczaj się pokrywały, co jednak zaczęło się zmieniać w następstwie zastąpienia odrobku daninami pieniężnymi, kiedy wolni chłopcy zaczęli nabywać ziemię obciążoną świadczeniami przymusowymi, aby rozszerzyć swoje dzierżawy. „Odnajdziemy chłopów ze statusem wolności osobistej (*liberi*) dzierżawiących ziemię obciążoną pańszczyzną i chłopów pańszczyźnianych »z urodzenia« (*villani, nativi*) posiadających własną ziemię, choć oba te przypadki były rzadkie i źle widziane” (tamże, s. 56–57).

[13] Analiza piętnastowiecznych testamentów z Kibworth w Anglii dokonana przez Barbarę Hanawalt wskazuje, że „41 procent 320 mężczyzn w swojej ostatniej woli wybierało dorosłych synów, podczas gdy 29 procent z nich własność przekazywało samej żonie lub żonie z synem” (B.A. Hanawalt, *The Ties That Bound: Peasant Families in Medieval England*, Oxford 1986, s. 155).

[14] J.M. Bennett, *Public Power and Authority in the Medieval English Countryside*, w: *Women and Power in the Middle Ages*, ed. M. Erler, M. Kowaleski, Georgia 1988, s. 18–29; S. Shahar, *The Fourth Estate: A History of Women in the Middle Ages*, London 1983.

[15] Historycy nie są zgodni co do tego, czy takie prawo rzeczywiście funkcjonowało, i brakuje twardych dowodów na jego egzekwowanie w Europie. Mógł to być rodzaj podatku, którego uiszczenia wymagano od chłopów [przyp. red.].

[16] B.A. Hanawalt, *Peasant Women's Contribution to the Home Economy in Late Medieval England*, w: *tejsze, Women and Work in Preindu-*

nel basso medioevo, w: *Famiglia e parentela nell'Italia medievale*, a cura di G. Duby, J. Le Goff, Bologna 1981, s. 187, 206).

2. Akumulacja pracy i degradacja kobiet

[1] Peter Blickle kwestionuje pojęcie wojny chłopskiej ze względu na ogólnospołeczny charakter tej rewolucji, w której brało udział wielu rzemieślników, górników i intelektualistów. Wojna chłopska połączyła ideologiczne wyrafinowanie wyrażone w dwunastu artykułach ogłoszonych przez buntowników z potężną organizacją wojskową. Tych dwanaście artykułów niosło ze sobą: zakwestionowanie poddaństwa, ograniczenie dziesięciny, uchylenie prawa o kłusownictwie, potwierdzenie prawa do zbioru chrustu, zmniejszenie wymiaru pańszczyzny, ograniczenie czynszów, potwierdzenie praw do używania dóbr wspólnych i zniesienie podatków pośmiertnych (P. Blickle, *The Revolution of 1525: The German Peasants' War from a New Perspective*, transl. T.A. Brady, jr., H.C.E. Midelfort, Baltimore 1985, s. 195–201). Wyjątkowa sprawność militarna, którą wykazali się buntownicy, po części wynikała z udziału w buncie zawodowych żołnierzy, włącznie z landsknechtami – słynnymi szwajcarskimi żołnierzami, którzy wówczas stanowili elitę formacji zaciężnych w Europie. Landsknechci dowodzili chłopskimi armiami, służyli im swoim wojennym obeznaniem i w różnych przypadkach odmawiali wystąpień przeciwko buntownikom. Raz odmowę uzasadnili tym, że sami również pochodzą z chłopstwa i w czasie pokoju ich wyżywienie zależy od chłopów. Kiedy stało się jasne, że landsknechci nie są godni zaufania, niemieccy książęta, aby złamać chłopski opór, zmobilizowali oddziały Związku Szwabskiego sprowadzone z odleglejszych regionów. Więcej na temat historii landsknechtów i ich udziału w wojnie chłopskiej zob. R. Baumann, *I lanzichenecchi. La loro storia e cultura dal tardo Medioevo alla Guerra dei trent'anni*, Torino 1994, s. 237–256.

[2] Anabaptyści pod względem politycznym reprezentowali połączenie „późnośredniowiecznych ruchów społecznych i nowego antyklerykalnego ruchu wywołanego reformacją”. Podobnie jak średniowieczni heretycy popędzali chciwość i indywidualizm ekonomiczny, popierali natomiast pewnego rodzaju chrześcijański komunizm. W trakcie wojny chłopskiej zdobyli Münster, kiedy niepokoje i miejskie powstania rozlały się od Frankfurtu po Kolonię i inne miasta północnych Niemiec. W 1531 roku kontrolę

bardzo wymowne, działaniem podjętym przez urząd w celu ograniczenia praktyk homoseksualnych było otwarcie nowego publicznego burdelu. Tak więc od 1418 roku władze nadal szukały sposobów na wykorzenienie sodomii „z miasta i wsi” (M. Rocke, *Forbidden Friendships: Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence*, Oxford 1997, s. 30–32, 35). Analiza wspierania prostytucji przez władze Florencji z publicznych pieniędzy jako lekarstwa na zmniejszenie populacji i sodomii zob. też: R.C. Trexler, *Power and Dependence in Renaissance Florence*, Vol. 2: *The Women of Renaissance Florence*, Binghamton 1993. „Podobnie jak w przypadkach innych włoskich miast w XV wieku władze Florencji wierzyły, że oficjalnie wspierana prostytucja zwalcza dwie inne nikczemności o nieporównywalnie większym moralnym i społecznym znaczeniu: męska homoseksualność, która miała zacierać różnice między płciami, a tym samym podważać wszelkie zasady, oraz spadek populacji będący skutkiem niewystarczającej liczby małżeństw” (tamże, s. 32). Trexler zaznacza, że tę samą korelację między rozpowszechnieniem praktyk homoseksualnych, spadkiem populacji i wsparciem publicznej prostytucji można odnaleźć pod koniec XIV i na początku XV wieku w Lukce, Wenecji oraz Sienie. Ten wzrost społecznej siły prostytutek doprowadził do gwałtownej reakcji; podczas gdy „na początku XV wieku kaznodzieje i mężowie stanu [we Florencji] przejawiali głęboką wiarę, że żadne miasto, w którym kobiety i mężczyźni wyglądają tak samo, na dłuższą metę nie jest w stanie przetrwać [...], to wiek później zastanawiali się już, czy przetrwa ono, jeśli kobiety z [wyższej] klasy nie można odróżnić od prostytutki z burdelu” (tamże, s. 65).

[150] L.L. Otis, *Prostitution in Medieval Society*, dz. cyt., s. 9–10.

[151] B. Geremek, *Mendicanti e miserabili...*, dz. cyt., s. 61 i n.

[152] H. Pirenne, *Economic and Social History...*, dz. cyt., s. 202.

[153] W Toskanii, gdzie demokratyzacja życia politycznego posunęła się dalej niż w jakimkolwiek innym regionie Europy, do drugiej połowy XV wieku nastąpiło odwrócenie tego trendu i przywrócenie władzy szlachty, czemu sprzyjała burżuazja kupiecka, chcąc powstrzymać wzrost siły klas niższych. Od tego czasu rozwinął się organiczny sojusz między rodzinami kupieckimi i szlacheckimi osiągnięty za pomocą małżeństw i rozdziału przywilejów. To ukróciło społeczną mobilność, która była głównym osiągnięciem miejskiej wspólnoty i życia społecznego w średniowiecznej Toskanii (M. Luzzati, *Famiglie nobili e famiglie mercantili a Pisa e in Toscana*

trial Europe, Bloomington 1986, s. 155. Hanawalt uważa, że chłopski związek małżeński w okresie średniowiecza był „partnerski”. „Transakcje ziemi w sądach ziemskich wskazują na silny zwyczaj wspólnej odpowiedzialności i wspólnego podejmowania decyzji. [...] Mąż i żona pojawiają się także w wypadku nabywania i dzierżawy kawałka ziemi dla siebie lub swoich dzieci” (tamże, s. 16). Więcej na temat ogromnego wkładu kobiet w utrzymanie gospodarstwa zob. też: S. Shahar, *The Fourth Estate*, dz. cyt., s. 12. W Anglii „nielegalny zbiór był najczęstszym sposobem zdobywania przez kobietę dodatkowego zboża dla rodziny” (tamże).

[17] To ograniczenie dotyczące niektórych, pod innym względem znakomitych, badań poświęconych kobietom w średniowieczu ostatnio prowadzonych przez nowe pokolenie historyczek feministycznych. Co zrozumiałe, trudność w syntetycznym przedstawieniu dziedziny, w której wciąż następuje przyrost materiału empirycznego, przyczyniła się do zdominowania jej przez analizy opisowe skupione na ogólnych klasyfikacjach społecznego usytuowania kobiet: jako „matek”, „robotnic”, „kobiet z obszarów wiejskich”, „kobiet z miast”. W efekcie bohaterki tych badań były bardzo często ujmowane jako podmioty wyabstrahowane ze społecznych i ekonomicznych zmian oraz z walk społecznych.

[18] R. Hilton, *A Medieval Society: The West Midlands at the End of the Thirteenth Century*, Cambridge 1966, s. 154; tegoż, *Class Conflict and the Crisis of Feudalism*, dz. cyt., s. 158–159.

[19] H.S. Bennett, *Life on the English Manor: A Study of Peasant Conditions 1150–1400*, Cambridge 1967; G.G. Coulton, *Panorama średniowiecznej Anglii*, przeł. T. Szafar, Warszawa 1976, s. 57–105; B.A. Hanawalt, *The Ties That Bound*, dz. cyt., s. 32–35.

[20] B.A. Hanawalt, *The Ties That Bound*, dz. cyt., s. 3

[21] H.S. Bennett, *Life on the English Manor*, dz. cyt., s. 130–131; P. Dockès, *Medieval Slavery and Liberation*, dz. cyt., s. 176–179.

[22] J.Z. Titow na temat angielskich chłopów pańszczyźnianych przywiązanych do ziemi pisze: „Łatwo zrozumieć, dlaczego w chłopskich umysłach osobiste poddaństwo nie musiało być tak dużym problemem, jakim była dla nich praca pańszczyźniana. [...] Ubezprawnowolnienie wynikające z niewolnego statusu mogło występować tylko w niektórych przypadkach. [...] W przeciwieństwie do pańszczyzny, szczególnie w tygodniu roboczym, która oznaczała przymus pracy na rzecz pana przez wiele dni w każdym tygodniu, a także do dodatkowych, okolicznościowych świadczeń” (J.Z. Titow, *English Rural Society*, dz. cyt., s. 59).

[23] R. Hilton, *Class Conflict and the Crisis of Feudalism*, dz. cyt., s. 130–131.

[24] „Wystarczy spojrzeć na kilka pierwszych stron rulonów Abbots Langley: robotnicy dostawali grzywny za niestawianie się podczas żniw lub za niedostarczenie odpowiedniej liczby rąk do pracy. Spóźniali się, a kiedy przychodzili, to pracowali źle i leniwie. Czasami nie jeden, ale cała grupa nie stawiała się w polu, a więc pańskie plony nie były zebrane. Inni, nawet jeśli się stawili, zachowywali się bardzo niewłaściwie” (H.S. Bennett, *Life on the English Manor*, dz. cyt., s. 112).

[25] Tamże, s. 113.

[26] W. Langland, *Widzenie o Piotrze Oraczu*, przeł. P. Mroczkowski, Kraków 1983.

[27] G.G. Coulton, *Panorama średniowiecznej Anglii*, dz. cyt., s. 99.

[28] H.S. Bennett, *Life on the English Manor*, dz. cyt., s. 123–125.

[29] R. Hilton, *Bond Men Made Free*, dz. cyt., s. 71.

[30] H.S. Bennett, *Life on the English Manor*, dz. cyt., s. 139.

[31] Tamże, s. 141.

[32] Rozróżnienie między „niewielkim miastem” (*town*) a „miastem” (*city*) nie zawsze jest jednoznaczne. Dla naszych celów „miasto” rozumiemy jako centrum populacji z nadanym edyktem królewskim, tronem biskupim i rynkiem, natomiast „niewielkie miasto” to centrum populacji (zwykle mniejsze od miasta) ze stałym rynkiem.

[33] H.S. Bennett, *Life on the English Manor*, dz. cyt., s. 295–296.

[34] J.C. Scott, *Everyday Forms of Resistance*, w: *Everyday Forms of Peasant Resistance*, ed. F.D. Colburn, New York 1989, s. 5.

[35] G.C. Homans, *English Villagers of the Thirteenth Century*, New York 1960, s. 272.

[36] G.G. Coulton, *Panorama średniowiecznej Anglii*, dz. cyt., s. 87.

[37] R. Hilton, *Bond Men Made Free*, dz. cyt., s. 75.

[38] Tamże, s. 83.

[39] B. Geremek, *Litość i szubienica. Dzieje nędzy i miłosierdzia*, Warszawa 1989, s. 68–69. Poniżej znajduje się statystyczny obraz wiejskiej biedoty w trzynastowiecznej Pikardii: ubodzy i żebracy – 13 procent; właściciele niewielkich parcel ziemskich, którzy znajdowali się w niestabilnej sytuacji ekonomicznej, gdyż słabe zbiory zagrażały ich przetrwaniu – 33 procent; chłopci z większą ilością ziemi, lecz bez zwierząt pociągowych – 36 procent; zamożni rolnicy – 19 procent (tamże, s. 70). W Anglii w

bywali siłą przez zakładanie stowarzyszeń, do których wstępowano pod przysięgą, a decyzje w nich podejmowane były na zgromadzeniach. Buntownicy, aby napawać grozą właścicieli ziemskich, umieszczali w polach krzyże i inne wzbudzające niepokój symbole. W ostatniej fazie wojny domagali się zakończenia ściągania czynszu i ustanowienia chłopskich praw własności (tamże, s. 120–121, 133).

[134] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 7, dz. cyt., s. 425–427; P. Blicke, *The Revolution of 1525: The German Peasants' War from a New Perspective*, transl. T.A. Brady, jr., H.C.E. Midelfort, Baltimore 1985.

[135] J.Z. Titow, *English Rural Society 1200–1350*, dz. cyt., s. 58.

[136] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 23, dz. cyt.; F. Braudel, *Capitalism and Material Life, 1400–1800*, New York 1973, s. 128 i n.

[137] J.E.T. Rogers, *Six Centuries of Work and Wages: The History of English Labour*, London 1894, s. 326 i n.

[138] J. Hatcher, *England in the Aftermath of the Black Death*, „Past and Present” 1994, No. 144, s. 17.

[139] Tamże.

[140] P. Boissonnade, *Life and Work in Medieval Europe*, dz. cyt., s. 316–120.

[141] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 23, dz. cyt., s. 852.

[142] J. Rossiaud, *Prostytucja w średniowieczu*, przeł. P. Salwa, Warszawa 1997.

[143] G. Ruggiero, *The Boundaries of Eros: Sex, Crime and Sexuality in Renaissance Venice*, Oxford 1985, s. 91–108.

[144] J. Rossiaud, *Prostytucja w średniowieczu*, dz. cyt.

[145] Tamże.

[146] Tamże; G. Ruggiero, *The Boundaries of Eros*, dz. cyt., s. 99.

[147] J. Rossiaud, *Prostytucja w średniowieczu*, dz. cyt.

[148] L.L. Otis, *Prostitution in Medieval Society*, dz. cyt.

[149] Upowszechnianiu się domów publicznych towarzyszyła więc kampania przeciwko homoseksualistom, która dotarła nawet do Florencji, gdzie homoseksualność była ważną częścią struktury społecznej, „przyciągającą mężczyzn niezależnie od wieku, stanu cywilnego i pozycji społecznej”. Praktyki homoseksualne zdobyły tam taką popularność, że prostytutki, aby zachęcić klientów, nosiły męskie ubrania. Znak zmian stanowiły dwie inicjatywy władz miejskich w 1403 roku: zakazanie „sodomitów” pracy w urzędach publicznych i ustanowienie komisji nadzorczej służącej wypłenieniu homoseksualności – Urzędu Dobrych Obyczajów. Co

[128] W następstwie czarnej śmierci wszystkie państwa europejskie zaczęły potępiać beczynność oraz ścigać za włóczęgostwo, żebractwo i odmowę pracy. Anglia przejęła inicjatywę w 1349 roku, przyjmując statut, który potępiał wysokie płace, jak również beczynność, i wprowadzał zasadę, że ci, którzy nie pracują i nie mają żadnych środków umożliwiających przeżycie, muszą zgodzić się na pracę. Podobne rozporządzenia zostały wydane we Francji w 1351 roku, kiedy ustanowiono zakaz przekazywania pożywienia żebrakom i włóczęgom cieszącym się dobrym zdrowiem i goszczenia ich. Następne zarządzenie, z 1354 roku, stanowiło, że osoby, które pozostają beczynne, spędzają czas w karczmach, grają w kości i żebrzą, muszą przyjąć pracę lub liczyć się z konsekwencjami. Tych, którzy byli karani pierwszy raz, więziono o chlebie i wodzie, karanych powtórnie zakuwano w dyby, natomiast karanych po raz trzeciznaczano piętnem na czoło. We Francji powstał nowy element prawodawstwa, który stał się częścią nowoczesnej walki z włóczęgostwem – praca przymusowa. W Kastylii zarządzenie z 1387 roku zezwalało prywatnym osobom aresztować włóczęgów i zatrudniać ich bezpłatnie na miesiąc (B. Geremek, *Mendicanti e miserabili nell'Europa moderna (1350–1600)*, Roma 1985, s. 53–65).

[129] R. Hilton, *Bond Men Made Free*, dz. cyt.; R.B. Dobson, *The Peasants' Revolt of 1381*, dz. cyt.

[130] P. Boissonnade, *Life and Work in Medieval Europe*, dz. cyt., s. 314.

[131] Pojęcie demokracji robotniczej może wydawać się groteskowe, jeśli stosuje się je do ówczesnych form rządów. Powinniśmy jednak mieć na uwadze, że w Stanach Zjednoczonych, które zazwyczaj są postrzegane jako kraj demokratyczny, żaden robotnik przemysłowy nie został jeszcze prezydentem, a najwyższe instytucje rządowe w całości składają się z przedstawicieli arystokracji gospodarczej.

[132] N. Rodolico, *I Ciompi*, dz. cyt.

[133] *Remensas* to opłata, którą chłopci pańszczyźniani w Katalonii musieli wnieść, aby opuścić swoją dzierżawę. Po czarnej śmierci na chłopów podlegających *remensas* nałożono również nowy podatek znany jako „pięć złych zwyczajów” (*los malos usos*), który wcześniej był stosowany w mniejszym stopniu (R. Hilton, *Bond Men Made Free*, dz. cyt., s. 117–118). Te nowe podatki i konflikty dotyczące ich stosowania były zarzewiem przeciągających się lokalnych wojen, podczas których zbuntowani katalońscy chłopci werbowali jednego mężczyznę na trzy gospodarstwa. Chłopci zdo-

1280 roku osoby posiadające mniej niż 3 akry ziemi, czyli za mało, aby wykarmić rodzinę, stanowiły 46 procent chłopstwa (tamże).

[40] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 25, cz. 2, dz. cyt., s. 526–527.

[41] G. Simmel, *Filozofia pieniądza*, przeł. A. Przyłębski, Warszawa 2012.

[42] J. Kaye, *Economy and Nature in the Fourteenth Century*, Cambridge 1998.

[43] B. Geremek, *Litość i szubienica*, dz. cyt., s. 68–74.

[44] M. Barber, *The Two Cities: Medieval Europe 1050–1320*, New York 1992, s. 76.

[45] R. Hilton, *Class Conflict and the Crisis of Feudalism*, dz. cyt., s. 212.

[46] Pieśń przątek jedwabiu ilustruje nędzę trapiącą niewykwalifikowane kobiety z miast: „Zawsze tkamy jedwabne tkaniny, / Nigdy nie będziemy lepiej odziane, / Zawsze będziemy biedne, / Zawsze cierpieć będziemy głód i pragnienie” (B. Geremek, *Litość i szubienica*, dz. cyt., s. 79).

We francuskich archiwach miejskich prządki i inne robotnice najemne były kojarzone z prostytutkami, jak się zdaje, ponieważ żyły same i nie miały wsparcia rodziny. Kobiety w miastach cierpiały nie tylko ze względu na nędzę, lecz także z powodu braku krewnych, co powodowało, że były narażone na ataki (D.O. Hughes, *Urban Growth and Family Structure in Medieval Genoa, „Past and Present”* 1975, No. 66, s. 21; B. Geremek, *Litość i szubienica*, dz. cyt., s. 79; L.L. Otis, *Prostitution in Medieval Society: The History of an Urban Institution in Languedoc*, Chicago 1985, s. 18–20; R. Hilton, *Class Conflict and the Crisis of Feudalism*, dz. cyt., s. 212–213).

[47] S. Shahar, *The Fourth Estate*, dz. cyt., s. 189–200; M.L. King, *Women of the Renaissance*, Chicago 1991, s. 64–67.

[48] M. Williams, A. Echols, *Between Pit and Pedestal: Women in the Middle Ages*, Princeton 2000, s. 53.

[49] Analiza sytuacji kobiet w średniowiecznych gildiach zob. M. Kowaleski, J.M. Bennett, *Crafts, Gilds, and Women in the Middle Ages: Fifty Years After Marian K. Dale*, „*Signs: A Journal of Women in Culture and Society*” 1989, Vol. 14, No. 2, s. 474–488; D. Herlihy, *Women, Family, and Society in Medieval Europe: Historical Essays 1978–1991*, Providence 1995; M. Williams, A. Echols, *Between Pit and Pedestal: Women in the Middle Ages*, Princeton 2000.

[50] C. Opitz, La vita quotidiana delle donne nel tardo Medioevo (1200–1500), w: Storia delle donne in Occidente, vol. 2: Il Medioevo, a cura di Ch. Klapitsch-Zuber, Bari 1996, s. 370–371.

[51] Prediche alle donne del secolo XIII, ed. C. Casagrande, Milano 1978.

[52] S. Cohn, Donne in Piazza e donne in tribunal a Firenze nel Rinascimento, „Studi Storici” 1981, anno 22, lipiec–sierpień, 3, s. 515–533.

[53] F. Henriques, Storia generale della prostituzione, vol. 2: Il Medioevo e l’età moderna, Milano 1966.

[54] B.C. Hacker, Women and Military Institutions in Early Modern Europe: A Reconnaissance, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 1981, Vol. 6, No. 41, s. 643–671.

[55] N. Cohn, W pogoni za milenium. Milenarystyczni buntownicy i mistyczni anarchiści średniowiecza, przeł. M. Chojnacki, Kraków 2007.

[56] R. Hilton, Bond Men Made Free, dz. cyt., s. 223.

[57] D. Nicholas, Medieval Flanders, London 1992, s. 155.

[58] G. Volpe, Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana. Secoli XI–XIV, Firenze 1971, s. 298–299.

[59] J.B. Russell, Witchcraft in the Middle Ages, Ithaca 1972, s. 136; H.Ch. Lea, The Inquisition of the Middle Ages, New York 1961, s. 126–127. Ruch Pastoureaux (pasterzy) powstał również na fali wydarzeń na Wschodzie, a konkretniej porwania króla Francji Ludwika IX Świętego przez muzułmanów w Egipcie w 1249 roku (R. Hilton, Bond Men Made Free, dz. cyt., s. 100–102). Ruch tworzony przez „pokorny i prosty” lud został zorganizowany w celu uwolnienia monarchy, szybko jednak przyjął linię antyklerykalną. Pastoureaux ponownie pojawili się w południowej Francji wiosną i latem 1320 roku, wciąż „bezpośrednio pod wpływem nastroju wypraw krzyżowych. [...] Nie mieli szans, aby walczyć na Wschodzie, niemniej całą energię poświęcili na atakowanie żydowskich wspólnot z południowo-wschodniej Francji, Nawarry i Aragonii, bardzo często przy współudziale miejscowych konsulatów, aż do czasu, kiedy sami zostali zmiażdżeni lub rozproszeni przez królewskich funkcjonariuszy” (M. Barber, The Two Cities, dz. cyt., s. 135–136).

[60] J.B. Russell, Witchcraft in the Middle Ages, dz. cyt., s. 137.

[61] E. Werner, Povertà e ricchezza nelle concezioni degli eretici della chiesa orientale e occidentale dei secoli X–XII, w: La Concezione della povertà nel Medioevo, a cura di O. Capitani, Bologna 1974, s. 301–355;

ubrany”. Prawdopodobnie dlatego, że *ciompi* swoją pracę wykonywali rozebrani do pasa, byli zawsze zatłuszczeni i pobrudzeni barwnikami. Ich bunt rozpoczął się w lipcu 1378 roku, a zapoczątkowało go doniesienie o tym, że jeden z nich, Simoncino, został aresztowany i poddany torturom. Podobno podczas tortur zmuszono go do ujawnienia informacji o tajnym spotkaniu *ciompi*, podczas którego, całując się w usta, podjęli zobowiązanie o wspólnej ochronie przed nadużyciami swoich szefów. Po rozejściu się wieści o aresztowaniu Simoncina robotnicy przybyli pod siedzibę gildii branży włókienniczej (Palazzo dell’Arte), żądając wydania swojego towarzysza. Następnie, doprowadziwszy do jego uwolnienia, zajęli siedzibę gildii, wystawili patrole na Ponte Vecchio i wywiesili insygnia mniejszych gildii (*arti minori*) przez okna budynku. *Ciompi* zajęli również ratusz i natrafili tam na pomieszczenie pełne szubienic, które, jak przypuszczali, czekały na nich. Pozornie panując nad sytuacją, *ciompi* przedłożyli petycję, w której domagali się udziału we władzy, zwiększenia opodatkowania bogatych, zastąpienia kar cielesnych grzywnami pieniężnymi i tego, by nie byli już dłużej karani ucięciem ręki za niespłacanie długów. W pierwszym tygodniu sierpnia utworzyli milicję i założyli trzy nowe cechy, trwały również przygotowania do wyborów, w których mogli oni po raz pierwszy wziąć udział. Sprawowali tę nową władzę jednak nie dłużej niż miesiąc, ponieważ magnaci wełniani zorganizowali blokadę, która doprowadziła do zgłodzenia *ciompi*. Po tej klęsce wielu z nich zostało aresztowanych, powieszonych i ściętych, a znacznie więcej zmuszono do opuszczenia miasta. Exodus ten okazał się początkiem upadku przemysłu wełnianego we Florencji (N. Rodolico, I Ciompi, dz. cyt.).

[118] Tamże.

[119] H. Pirenne, Economic and Social History of Medieval Europe, New York 1937, s. 201.

[120] Tamże, s. 195.

[121] Tamże, s. 196.

[122] Tamże, s. 203–203.

[123] P. Ziegler, The Black Death, dz. cyt., s. 230.

[124] W.Ch. Jordan, The Great Famine: Northern Europe in the Early Fourteenth Century, Princeton 1996.

[125] Ch. Dyer, A Redistribution of Income in Fifteenth-Century England?, „Past and Present” 1968, No. 39, s. 26.

[126] Tamże, s. 24.

[127] Tamże, s. 33.

padły w niebyt z powodu kościelnego potępienia” (C. Neel, *The Origins of the Beguines*, dz. cyt., s. 324–327, 329, 333, 339).

[92] G. Volpe, *Movimenti religiosi...*, dz. cyt., s. 20.

[93] G. Koch, *La Donna...*, dz. cyt., s. 246–247.

[94] J.T. Noonan, *Contraception: A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge 1965, s. 155–161.

[95] Tamże, s. 160.

[96] Tamże.

[97] P. Ziegler, *The Black Death*, New York 1969, s. 230.

[98] J.B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, dz. cyt.

[99] R. Po-Chia Hsia, *Münster and the Anabaptists*, w: *The German People and the Reformation*, ed. R. Po-Chia Hsia, Ithaca 1988, s. 51–69.

[100] A. Di Stefano, *Le Eresie popolari nel Medioevo*, dz. cyt., s. 769.

[101] Tamże, s. 776.

[102] R. Orioli, *Fra Dolcino: Nascita, vita e morte di un'eresia medievale*, Novara 1993, s. 217–237.

[103] H.Ch. Lea, *The Inquisition...*, dz. cyt., s. 615–620; R. Hilton, *Bond Men Made Free*, dz. cyt., s. 108.

[104] H.Ch. Lea, *The Inquisition...*, dz. cyt., s. 620.

[105] D. Nicholas, *Medieval Flanders*, dz. cyt., s. 213–214.

[106] Tamże.

[107] R. Hilton, *Bond Men Made Free*, dz. cyt., s. 128.

[108] N. Cohn, *W pogoni za milenium*, dz. cyt., s. 81–82.

[109] Tamże, s. 182.

[110] Tamże; D. Christie-Murray, *A History of Heresy*, Oxford 1976, s. 114–115.

[111] H. Pirenne, *Storia d'Europa...*, dz. cyt., s. 132.

[112] N. Rodolico, *I Ciompi: Una pagina di storia del proletariato operaio*, Firenze 1971.

[113] Tamże, s. 56–59.

[114] P. Boissonnade, *Life and Work in Medieval Europe*, dz. cyt., s. 310–311.

[115] Tamże, s. 311.

[116] Tamże.

[117] Określenie *ciompi* dotyczyło tych, którzy trudnili się praniem, czesaniem i natłuszczaniem wełny, tak by nadawała się do użycia. Traktowano ich jak robotników niewykwalifikowanych i mieli najniższy status społeczny. *Ciampo* jest obraźliwym słowem znaczącym „brudny i biedne

M. Lambert, *Średniowieczne herezje. Ruchy ludowe od reformy gregoriańskiej do reformacji*, przeł. W.J. Popowski, Gdynia 2017.

[62] Wyprawy przeciwko albigenom (katarom z miasta Albi w południowej Francji) były pierwszym zakrojonym na szeroką skalę atakiem na heretyków i pierwszą krucjatą przeciwko Europejczykom. Papież Innocenty III wszczął ją w regionach Tuluzy i Montpellier po 1209 roku. Wraz z nią znacznie wzmożyły się prześladowania heretyków. W 1215 roku, podczas soboru laterańskiego IV, Innocenty III zamieścił w konstytucjach soborowych zbiór środków skazujących heretyków na wygnanie, konfiskatę własności i wykluczenie z życia obywatelskiego. Później, w 1224 roku, cesarz Fryderyk II dołączył do prześladowania ze statutem *Cum ad conservandum*, który herezję określił jako przestępstwo *lesa maiestatis* (obraza majestatu), za co groziło spalenie na stosie. W 1229 roku rada miejska Tuluzy postanowiła, że heretyków powinno się rozpoznawać i karać. Autentycznych heretyków i ich obrońców należało palić na stosie. Dom, w którym został wykryty heretyk, powinien zostać zniszczony, a ziemia, na której stał, miała ulec konfiskacie. Ci, którzy wyrzekli się swej wiary, powinni zostać zamurowani, natomiast ci, którzy do niej powrócili, mieli cierpieć przypalani ogniem. Następnie w latach 1231–1233 Grzegorz IX utworzył specjalny trybunał mający za zadanie zwalczanie herezji – inkwizycję. W 1252 roku papież Innocenty IV za zgodą ówczesnych głównych teologów zezwolił na stosowanie tortur wobec heretyków (A. Vauchez, *Ordini mendicanti e società italiana XIII–XV secolo*, Milano 1990, s. 163–165).

[63] Tamże, s. 162–170. André Vauchez „sukces” inkwizycji przypisał stosowanej przez nią technice. Aresztowanie podejrzanego było przygotowane w największej tajemnicy. Na początku prześladowania wiązały się z najazdami na spotkania heretyków organizowanymi we współpracy z władzami publicznymi. Z czasem, kiedy waldensi i katarzy zostali już zmuszeni zejść do podziemia, podejrzanych wzywano przed trybunał bez podawania powodu. Taką samą tajemnicą owiane było dochodzenie. Oskarżonych nie informowano o wysuniętych przeciwko nim zarzutach, a ci, którzy ich obwiniali, mogli zachować anonimowość. Podejrzani odzyskiwali wolność, jeśli donieśli na współników i przyrzekli zachować milczenie w sprawie swoich zeznań. Kiedy heretycy byli aresztowani, nigdy zatem nie wiedzieli, czy ktoś z ich kongregacji nie świadczył na ich niekorzyść (tamże, s. 167–168). Jak wykazał Italo Mereu, praca rzymskiej inkwizycji pozostawiła głębokie blizny na historii europejskiej kultury, bo wy-

tworzyła nastrój nietolerancji i instytucjonalnej podejrzliwości, która do dzisiaj psuje system prawny. Dziedzictwo inkwizycji wiąże się z kulturą podejrzliwości opartej na anonimowych oskarżeniach, areszcie prewencyjnym i traktowaniu osoby postawionej przed sądem tak, jakby jej wina została już dowiedziona (I. Mereu, *Storia dell'intolleranza in Europa. Sospettare e punire. Il sospetto e l'Inquisizione romana nell'epoca di Galilei*, Milano 1979).

[64] H.Ch. Lea, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, Vol. 2, New York 1888.

[65] Przypomnijmy w tym miejscu wprowadzone przez Fryderyka Engelsa rozróżnienie między wierzeniami heretyckimi chłopów i rzemieślników wspólnie tworzących opozycję wobec feudalnej władzy a wierzeniami heretyków pochodzących z mieszczaństwa, wyrażających w pierwszej kolejności sprzeciw wobec kleru (K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 7, przeł. S. Filmus i in., Warszawa 1963, s. 409).

[66] H.Ch. Lea, *The Inquisition of the Middle Ages*, New York 1961, s. 11.

[67] N. Cohn, *W pogoni za milenium*, dz. cyt., s. 87.

[68] G. Volpe, *Movimenti religiosi...*, dz. cyt., s. 31.

[69] M. Lambert, *Średniowieczne herezje*, dz. cyt., s. 137.

[70] Upolitycznienie ubóstwa wraz z powstaniem gospodarki pieniężnej doprowadziło do stanowczej zmiany postawy Kościoła względem biedoty. Do XIII wieku Kościół wysławiał ubóstwo jako stan święty. Kler był zaangażowany w rozdawnictwo jałmużny, próbował także przekonać wiejski lud do akceptacji losu i niezłorzeczenia bogatym. Na niedzielnych kazaniach kapłani szafowali opowieściami podobnymi do tej o ubogim Łazarzu zajmującym w niebie miejsce u boku Jezusa i spoglądającym na swoich bogatych, lecz skąpych sąsiadów płonących w piekle. Wysławianie *sancta paupertas* (świętego ubóstwa) miało również wzbudzać wśród bogatych potrzebę dobroczynności jako drogi do zbawienia. Taka taktyka dostarczała Kościołowi okazałych ofiar w ziemi, budynkach i pieniądzu, przypuszczalnie przeznaczonych do rozdzielenia między potrzebujących, a także umożliwiła mu osiągnięcie pozycji jednej z najbogatszych instytucji w Europie. Kiedy jednak liczebność biedoty znacznie wzrosła, a heretycy zaczęli sprzeciwiać się kościelnej zachłanności i korupcji, duchowieństwo zapomniało o homiliach na temat ubóstwa i wprowadziło wiele wyjątków. Na początku XIII wieku uznano, że w oczach Boga wartość ma tylko ubóstwo dobrowolne, stanowiące symbol pokory i gardzenia dobrami mate-

zowanym buntem” wiodącym do wyboru biskupa Parmy na stanowisko antypapieża, Honoriusza II, i następującą po tym nieudaną próbą zdobycia Rzymu (G.R. Taylor, *Sex in History*, New York 1954, s. 35). Sobór laterański z 1123 roku nie tylko zakazał małżeństw duchownych lecz także unieważnił te ówczesnie istniejące, co wywołało wśród rodzin księży, przede wszystkim ich żon i dzieci, popłoch i ściągnęło na nie ubóstwo (J. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago 1987, s. 214, 216–217).

[87] Zreformowane kanony z XII wieku zalecały małżeństwom powstrzymanie się od uprawiania seksu podczas trzech okresów postów: z okazji Wielkanocy, Zielonych Świątek i Bożego Narodzenia, w każdą niedzielę roku, w święta przed przyjęciem komunii, w noc poślubną, podczas miesiączkowania żony, podczas ciąży, laktacji i odprawiania pokuty (J. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society...*, dz. cyt., s. 198–199). Te ograniczenia nie były niczym nowym. Potwierdzały nauczanie Kościoła zawarte w dziesiątkach penitencjałów. Nowością było włączenie tych zasad w ramy prawa kanonicznego, „które w XII wieku zostało przekształcone w skuteczny instrument kościelnych rządów i dyscypliny”. Zarówno władze kościelne, jak i świeckie uznały, że wymogi prawne z jasno określonymi karami będą miały inny status niż pokuta zadawana przez spowiednika. W tym czasie najbardziej intymne stosunki między ludźmi stały się przedmiotem zainteresowania prawników i penologów (tamże, s. 578).

[88] C. Spencer, *Homosexuality in History*, New York 1995, s. 114.

[89] G. Volpe, *Movimenti religiosi...*, dz. cyt., s. 20; G. Koch, *La Donna nel catarismo e nel valdismo medievale*, w: *Medioevo ereticale*, a cura di O. Capitani, Bologna 1983, s. 247.

[90] G.R. Taylor, *Sex in History*, dz. cyt., s. 100.

[91] E.W. McDonnell, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture, with Special Emphasis on the Belgian Scene*, New Brunswick 1954; C. Neel, *The Origins of the Beguines*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 1989, Vol. 14, No. 2, s. 321–341. Relacje między beginkami i herezją są niejasne. Choć część ówczesnych, na przykład Jacques de Vitry (przez Carol Neel określony jako „ważny administrator Kościoła”), wspierała ich inicjatywę jako alternatywę dla herezji, to beginki „ostatecznie zostały potępione przez sobór w Vienne w 1312 roku za podejrzenie o herezję”. Prawdopodobną przyczyną było to, że kler nie tolerował kobiet, które wyrwały się spod kontroli mężczyzn. Beginki z czasem zanikły, „po-

cytowane w przeglądzie literatury katarskiej dokonany przez Waltera L. Wakefielda i Austina P. Evansa (tamże, s. 447–465).

Bogomiłowie byli dla Kościoła wschodniego tym, czym katarzy dla zachodniego. Poza ich manicheizmem i antynatalizmem bizantyjskie władze były nad wyraz zaniepokojone „radycznym anarchizmem”, obywatelskim nieposłuszeństwem i wrogością klasową. Jak w swoim kazaniu uderzającym w bogomilów napisał przebiter Cosmas: „Własnych ludzi uczą, aby nie słuchali panów, piętnują bogactwo, nienawidzą króla, wyśmiewają starszych, potępiają bojarów, tych, którzy służą królowi, uważają za nikczemnych w oczach Boga, zakazują każdemu chłopu pańszczyźnianemu pracy na rzecz jego pana”. Herezja odcisnęła głębokie piętno na bałkańskim chłopstwie. „Bogomiłowie modlili się w języku ludu, a ich przesłanie było dla niego zrozumiałe [...], luźna organizacja, atrakcyjne rozwiązanie problemu zła i zaangażowanie w społeczne protesty sprawiły, że ich ruch stał się praktycznie niezniszczalny” (R. Browning, *Byzantium and Bulgaria: A Comparative Study Across the Early Medieval Frontier*, Berkeley 1975, s. 164–166). Wpływ bogomilów na herezję można łatwo odnaleźć w powszechnym do XIII wieku użyciu rzeczownika buggery (pederastia; ang. buggery pochodzi od łac. *bulgarus*, którym Kościół katolicki określał bogomilów) jako określenia zarówno herezji, jak i homoseksualności (V.L. Bullough, *Sex, Society, and History*, New York 1976, s. 76 i n.).

[81] R. Vaneigem, *The Movement of the Free Spirit*, New York 1986, s. 72.

[82] G.C. Homans, *English Villagers...*, dz. cyt., s. 37–39.

[83] M. Condren, *The Serpent and the Goddess: Women, Religion, and Power in Celtic Ireland*, San Francisco 1989.

[84] Tamże, s. 86–87.

[85] M. Foucault, *Historia seksualności*, dz. cyt.

[86] Przyczyną nałożonego przez Kościół na duchownych zakazu małżeństwa i konkubinatu nie było pragnienie polepszenia kościelnej reputacji, ale dążenie do obrony własności dzielonej na coraz drobniejsze majątki i lęk przed tym, że żony kapłanów mogłyby mieszać się w sprawy duchowieństwa (J.A. McNamara, S. Wemple, *The Power of Women through the Family in Medieval Europe, 500–1100*, w: *Women and Power in the Middle Ages*, dz. cyt., s. 93–95). Orzeczenie soboru laterańskiego II wzmocniło zasadę, która, choć została przyjęta już w poprzednim wieku, to nie była stosowana w ramach otwartego buntu przeciwko tej innowacji. Sprzeciw osiągnął moment kulminacyjny w 1061 roku wraz ze „zorgani-

rialnymi. W praktyce oznaczało to, że pomoc była przekazywana jedynie „ubogim w potrzebie”, czyli zubożałym członkom szlachty, a nie ludziom żebrzącym na ulicach lub rogatkach miast. Na tych drugich coraz częściej spoglądano podejrzliwie, obwiniając ich o lenistwo i oszustwa.

[71] Pośród waldensów spore kontrowersje wywołał problem własnego utrzymania. Rozwiązano go w 1218 roku podczas spotkania w Bergamo, gdzie nastąpił poważny rozłam między dwiema głównymi częściami ruchu. Waldensi z Francji (ubodzy z Lyonu) optowali za życiem z jałmużny, podczas gdy grupa z Lombardii zdecydowała, że człowiek musi żyć z własnej pracy i dążyć do tworzenia robotniczych kolektywów lub spółdzielni (*congregationes laborantium*; A. Di Stefano, *Le Eresie popolari nel Medioevo*, w: *Questioni di storia medievale: Secoli XI–XIV*, a cura di E. Rota, Milano 1950, s. 775). Waldensi z Lombardii wciąż zachowywali prywatny dobytek (domy i inne formy własności prywatnej), jak również godzili się na małżeństwo i zakładanie rodziny (L.K. Little, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Ithaca 1978, s. 125).

[72] G. Holmes, *Europe: Hierarchy and Revolt, 1320–1450*, New York 1975, s. 202; N. Cohn, *W pogoni za milenium*, dz. cyt., s. 196–199; R. Hilton, *Bond Men Made Free*, dz. cyt., s. 124. Zgodnie z tym, co przedstawił Engels, taborcy byli rewolucyjnym, demokratycznym skrzydłem husyckiego narodowowyzwoleńczego ruchu przeciwko niemieckiej szlachcie na terenie Czech. Na ich temat badacz napisał tylko, że „nie mogli się ograniczać jedynie do zwalczania feudalizmu i uprzywilejowanego mieszczaństwa [...], jako odłam zupełnie pozbawiony własności, musiał już kwestionować instytucje, poglądy i pojęcia, wspólne wszystkim formom społecznym opartym na przeciwieństwach klasowych” (F. Engels, *Wojna chłopska w Niemczech*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 7, dz. cyt., s. 406–407). Ich niezwykła historia została szczegółowiej opowiedziana w książce Henry’ego Charlesa Lea (*The Inquisition...*, dz. cyt., s. 523–540), w której czytamy, że byli oni chłopami i biedotą wykluczającą ze swoich szeregów szlachtę i panów, przejawiali także tendencje republikańskie. Nazwano ich taborcami, ponieważ w 1419 roku, kiedy po raz pierwszy husyci zostali zaatakowani w Pradze, przenieśli się na górę Tabor. Założyli tam nowe miasto, które stało się zarówno centrum oporu przeciwko niemieckiej szlachcie, jak i ośrodkiem eksperymentów z „komunizmem”. Pewna opowieść mówi, że po przyjeździe z Pragi taborcy wystawili wielkie otwarte kufry, do których każdy miał włożyć swoją własność, tak żeby wszystkie przedmioty znalazły się we wspólnym posia-

daniu. Prawdopodobnie ta kolektywna umowa była krótkotrwała, jednak jej duch przetrwał długo po upadku ruchu (P. Demetz, *Prague in Black and Gold: Scenes from the Life of a European City*, New York 1997, s. 152–157).

Taborycy odróżniali się od bardziej umiarkowanych kalikstynów tym, że walczyli także o niezależność Czech i zatrzymanie skonfiskowanej wcześniej własności (H.Ch. Lea, *The Inquisition...*, dz. cyt., s. 530). Zgadzała się jednak co do czterech z pięciu aktów wiary [tak zwanych artykułów praskich – przyp. tłum.], które łączyły ruch husycki w obliczu zagrożenia ze strony zagranicznych wrogów:

1. Prawo do swobodnego głoszenia słowa Bożego przez kaznodziejów.
2. Prawo do uczestnictwa w komunii pod dwiema postaciami dla osób świeckich.
3. Odebranie księżom władzy świeckiej.
4. Jednakowe karanie za grzechy ciężkie wszystkich stanów społecznych.

Zachowanie jedności miało ogromne znaczenie. Żeby stłumić bunt husytów w 1421 roku, Kościół wysłał przeciwko taborytom i kalikstynom stu pięćdziesiąt tysięcy armię. „W 1421 roku – pisze Lea – krzyżowcy pięć razy najechali Czechy i pięć razy zostali pobici”. Dwa lata później, podczas soboru w Sienie, Kościół zdecydował, że jeżeli czeskich heretyków nie da się pokonać za pomocą wojska, to powinni zostać odizolowani i zgłodzeni przy użyciu blokady. To jednak również nie przyniosło pożądanego efektu, a husyckie idee nadal rozprzestrzeniały się w Niemczech, na Węgrzech i w południowych krajach słowiańskich. W 1431 roku ponownie wysłano przeciwko heretykom stu tysięcy armię, znów nadaremnie. Tym razem krzyżowcy uciekli z pola bitwy, nim ta na dobre się rozpoczęła, zaraz po tym, jak „usłyszeli pieśń bitewną budzących postrach wojsk husyckich” (tamże).

Husytów w końcu zniszczyły rokowania z Kościołem podjęte przez ich umiarkowane skrzydło. Duchowni dyplomaci zresztą pogłęбили linię podziału między kalikstynami a taborytami. Kiedy wysłano kolejną krucjatę przeciwko husytom, opłaceni przez Watykan kalikstyni dołączyli do katolickich baronów i zgładzili swoich braci w bitwie pod Lipanami 30 maja 1434 roku. Tego dnia zginęło ponad 13 tysięcy z nich.

Kobiety były bardzo aktywne w ruchu taborytów, tak jak we wszelkich ruchach heretyckich. Wiele z nich walczyło w bitwie o Pragę w 1420 roku, podczas której 1,5 tysiąca kobiet wykopało długi okop i broniło go za pomocą kamieni i wideł (P. Demetz, *Prague in Black...*, dz. cyt.).

[73] M. Lambert, *Średniowieczne herezje*, dz. cyt., s. 98.

[74] R.B. Dobson, *The Peasants' Revolt of 1381*, London 1983, s. 371. Te słowa, według historyka Richarda B. Dobsona „najbardziej wzruszający apel o społeczną równość w dziejach języka angielskiego”, zostały tak naprawdę włożone w usta Johna Balla przez współczesnego mu francuskiego kronikarza Jeana Froissarta, zagorzałego przeciwnika angielskiego buntu chłopskiego, aby go obciążyć i przedstawić jako głupca. Pierwsze zdanie kazania, które, jak się przyjmuje, wiele razy wygłosił John Ball (zgodnie z szesnastowiecznymi tłumaczeniami lorda Bernersa) brzmi: „O tak, dobrzy ludzie w Anglii, sprawy będą źle dopóty, dopóki wszystko, co mamy, nie będzie wspólne i nie będzie żadnych złoczyńców ani panów, wówczas wszyscy będziemy zjednoczeni, tak że feudałowie nie będą dłużej większymi panami niżeli my” (tamże).

[75] Do 1210 roku Kościół określał żądanie zniesienia kary śmierci jako heretycki błąd, który przypisał waldensom i katarom. Przekonanie o abolicjonizmie przeciwników Kościoła było tak silne, że każdy heretyk chcący dowieść swojego posłuszeństwa wobec Kościoła musiał potwierdzić, że „świecka władza może, bez grzechu śmiertelnego, wydać krwawą karę, pod warunkiem że karze sprawiedliwie, a nie z nienawiści, z rozważą, a nie w pośpiechu” (J.J. Megivern, *The Death Penalty: An Historical and Theological Survey*, New York 1997, s. 101). Jak podkreśla James J. Megivern, ruch heretycki w tej kwestii obrał moralizatorski ton i „zmusił »ortodoksów«, co zakrawa na ironię, do podjęcia obrony tej wątpliwej moralnie praktyki” (tamże, s. 103).

[76] C. Spencer, *The Heretic's Feast: A History of Vegetarianism*, Hanover–London 1995, s. 171.

[77] M. Erbstosser, *Heretics in the Middle Ages* (Translated from the German), Leipzig 1984, s. 13–14.

[78] C. Spencer, *The Heretic's Feast*, dz. cyt., s. 15.

[79] W.L. Wakefield, A.P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages*, New York 1991, s. 457.

[80] Oddziaływania bogomilów na katarów z Europy Zachodniej dowodzą dwie prace mówiące o tym, że katarzy z Europy Zachodniej byli pod wpływem bogomilów. Są to *The Vision of Isaiah* i *The Secret Supper*,



Silvia Federici
Kaliban i czarownica
Kobiety, ciało i akumulacja pierwotna
15.05.2025

[https://annas-archive.gl/slow_download/
db1f6701eaf8eb8a9ddb54410989c323/0/1](https://annas-archive.gl/slow_download/db1f6701eaf8eb8a9ddb54410989c323/0/1)

pl.anarchistlibraries.net

[100] Więcej na temat wzrostu liczby przestępstw przeciwko mieniu w następstwie rewolucji cen zob. R.J. Evans, *Rituals of Retribution: Capital Punishment in Germany, 1600–1987*, Oxford 1996, s. 35; H. Kamen, *The Iron Century*, dz. cyt., s. 397–403; C. Lis, H. Soly, *Policing the Early Modern Proletariat, 1450–1850*, w: *Proletarianization and Family History*, ed. D. Levine, New York 1984, s. 163–228. Catharina Lis i Hugo Soly piszą: „Dostępne dowody pokazują, że całkowita stopa przestępczości w okresie elżbietańskim i na początku panowania Stuartów w Anglii znacznie wzrosła, szczególnie w latach 1590–1620” (tamże, s. 218).

[101] K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, przeł. Z.J. Wyrozumski, Warszawa 1986, s. 370 i n.

[102] D. Underdown, *Revel, Riot and Rebellion*, dz. cyt., s. 47–48.

[103] P. Burke, *Kultura ludowa we wczesnonowożytnej Europie*, przeł. R. Pucek, M. Szczubiałka, Warszawa 2009.

[104] W Anglii do momentów towarzyskiej i wspólnej reprodukcji (zakończonych wraz ze zniknięciem otwartych pól i dóbr wspólnych) należały organizowane na wiosnę procesje mające zapewnić błogosławieństwo polom, które (podobnie jak pierwszomajowe tańce wokół słupa majowego) nie mogły się już odbywać, gdy rozpoczęto grodzenia (D.E. Underdown, *The Taming of the Scold: The Enforcement of Patriarchal Authority in Early Modern England*, w: *Order and Disorder in Early Modern England*, ed. A. Fletcher, J. Stevenson, Cambridge 1985, s. 116–136).

[105] C. Lis, H. Soly, *Poverty and Capitalism in Pre-Industrial Europe*, dz. cyt., s. 92. Więcej na temat instytucji zabezpieczenia społecznego zob. B. Geremek, *Nowa polityka społeczna*, w: tegoż, *Litość i szubienica*, dz. cyt., s. 151–243.

[106] Y. Moulier-Boutang, *De l’esclavage au salariat*, dz. cyt. s. 291–293. Tylko częściowo zgadzam się z Moulierem-Boutangiem, kiedy twierdzi, że prawo o ubogich było nie tyle odpowiedzią na nędzę wywołaną wywłaszczeniem z ziemi i inflacją cen, ile raczej środkiem mającym na celu zapobieżenie odpływowi robotników i utworzenie w ten sposób lokalnego rynku pracy (tamże). Jak już zostało powiedziane, Moulier-Boutang przecenia zakres mobilności wywłaszczonego proletariatu, ponieważ nie bierze pod uwagę odmiennej sytuacji kobiet. Poza tym bagatelizuje poziom pomocy wzajemnej będącej owocem walki, której nie można sprowadzić wyłącznie do odpływu pracy, a która wiązała się także z napaściami, najeżdżaniami na miasta przez masy głodujących mieszkańców wsi (niezmienna cecha charakterystyczna Francji z połowy XVI wieku) oraz innymi for-

mami ataków. Nie bez przyczyny Norwich, będące centrum powstania Ketta, zaraz po jego klęsce stało się ośrodkiem i modelem reform prawa o ubogich.

[107] N. Zemon Davis, *Poor Relief, Humanism and Heresy: The Case of Lyon*, „Studies in Medieval and Renaissance History” 1968, Vol. 5, No. 27, s. 244–246.

[108] Hiszpański humanista Juan Luis Vives, dysponujący szeroką wiedzą o systemach pomocy dla ubogich we Flandrii i w Hiszpanii, był jednym z głównych zwolenników działalności dobroczynnej. W swojej pracy (J.L. Vives, *De subventionem pauperum sive de humanis necessitatibus*, Bruges 1526) twierdził, że „władzom świeckim, a nie kościelnym przypisane zostaje sprawowanie pieczy nad ubogimi” (B. Geremek, *Litość i szubienica*, dz. cyt., s. 222). Podkreślał również, że władze powinny znaleźć pracę dla wszystkich sprawnych fizycznie: „[R]ozpustników, szulerów, marnotrawców należy zatrudniać przy robotach najgorszych i źle płatnych, aby stanowiło to odstraszały przykład” (tamże).

[109] N. Zemon Davis, *Poor Relief, Humanism and Heresy*, dz. cyt., s. 249.

[110] Główną pozycją poświęconą powstaniu domów pracy i domów poprawczych jest: D. Melossi, M. Pavarini, *The Prison and the Factory: Origins of the Penitentiary System*, Totowa 1981. Autorzy zaznaczają, że podstawowym celem uwięzienia było złamanie poczucia tożsamości i solidarności wśród ubogich; zob. też: B. Geremek, *Litość i szubienica*, dz. cyt., s. 212–243. Więcej na temat stworzonych przez angielskich właścicieli projektów mających przywiązać ubogich do ich parafii zob. K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 23, dz. cyt., s. 804–805. Jeśli chodzi o Francję, zob. M. Foucault, *Wielkie Zamknięcie*, w: tegoż, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, Warszawa 1987, s. 53–83.

[111] D.E. Stannard, *American Holocaust: Columbus and the Conquest of the New World*, New York 1992.

[112] Tamże, s. 268–305.

[113] A. Gunder Frank, *World Accumulation*, dz. cyt., s. 43.

[114] I. Wallerstein, *The Modern World-System*, dz. cyt., s. 89.

[115] A.W. Crosby Jr., *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*, Westport 1972, s. 38.

[116] W.L. Williams, *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*, Boston 1986, s. 138.

[117] David Hackett Fischer wiąże spadek liczebności populacji Europy w XVII wieku ze społecznymi konsekwencjami rewolucji cen (D.H. Fischer, *The Great Wave*, dz. cyt., s. 91–92), a Peter Kriedte przedstawia bardziej złożony obraz, dowodząc, że niż demograficzny był połączeniem zarówno maltuzjańskich, jak i społeczno-ekonomicznych czynników. Zdaniem Kriedtego niż był z jednej strony odpowiedzią na wzrost liczby ludności na początku XVI wieku, a z drugiej na przywłaszczenie przez właścicieli ziemskich większej części dochodu z roli (P. Kriedte, *Peasants, Landlords, and Merchant Capitalists*, dz. cyt., s. 63).

Interesującą obserwację, zbieżną z moim założeniem o związku niżu demograficznego z pronatalistyczną polityką państwa, przedstawił Robert S. DuPlessis (*Transitions to Capitalism in Early Modern Europe*, dz. cyt.). Píše on, że odrodzenie po kryzysie demograficznym z XVII wieku było znacznie szybsze niż po czarnej śmierci. W następstwie epidemii z 1348 roku ponowny wzrost liczebności populacji nastąpił po stu latach, podczas gdy w XVII wieku w okresie krótszym niż pięćdziesiąt lat (tamże, s. 143). Szacunki mogą dowodzić istnienia w siedemnastowiecznej Europie wysokiej stopy przyrostu naturalnego, którą być może należy tłumaczyć zaciętymi atakami na wszystkie formy antykoncepcji.

[118] H. Kamen, *The Iron Century*, dz. cyt., s. 32–33.

[119] Tamże, s. 307 i n.; D.H. Fischer, *The Great Wave*, dz. cyt., s. 91.

[120] „Biowładza” jest pojęciem stosowanym przez Michela Foucaulta (*Historia seksualności*. Tom 1–3, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Gdańsk 2010) do opisanego przejścia od autorytarnej formy rządów do bardziej zdecentralizowanej władzy zainteresowanej „zachowaniem przy życiu” (tamże, s. 95) w dziewiętnastowiecznej Europie. „Biowładza” wyraża wzrost zainteresowania państwa higieną, seksualnością i kontrolą penitencjarną pojedynczych ciał, jak również wzrostem populacji, jej zmianami i wpływem na stan gospodarczy. Zgodnie z tym paradygmatem powstanie biowładzy dokonywało się równolegle z rozwojem liberalizmu i oznaczało koniec jurydycznego państwa suwerennego.

[121] Dokonuję tego rozróżnienia, mając na uwadze omówienie Foucaultowskich pojęć populacji i biowładzy dokonane przez kanadyjskiego socjologa Bruce’a Curtisa. Curtis przeciwstawia pojęciu ludności (*populosity*) używanemu w XVI i XVII wieku pojęcie populacji (*population*), które stało się podstawą nowoczesnej demografii w XIX wieku. Twierdzi on, że „ludność” była terminem organicznym i hierarchicznym. Kiedy

stosowali go merkantylści, wykazywali zainteresowanie tą częścią ciała społecznego, która wytwarza bogactwo, to jest rzeczywistymi lub potencjalnymi robotnikami. Późniejsze pojęcie populacji ma z kolei charakter atomistyczny. „Populacja – pisze Curtis – zawiera cały ogrom niezróżnicowanych atomów rozmieszczonych w abstrakcyjnej przestrzeni i czasie wraz ze swoimi prawami i strukturami”. Sądzę jednak, że między tymi dwoma pojęciami występuje ciągłość, tak jak istnieje ciągłość między okresem kapitalizmu merkantylistycznego i liberalnego. Pojęcie populacji było więc funkcjonalne dla reprodukcji siły roboczej.

[122] J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, przeł. R. Bierzanek, Z. Izdebski, J. Wróblewski, Warszawa 1958, s. 470.

[123] M.L. King, *Women of the Renaissance*, Chicago 1991, s. 115.

[124] Szczytowy okres rozwoju merkantylizmu przypada na drugą połowę XVII wieku. Jego dominacja w ekonomii wiązała się z Williamem Pettym (1623–1687) i Jeanem-Baptiste’em Colbertem, ministrem finansów Ludwika XIV. Niemniej siedemnastowieczni merkantylści jedynie usystematyzowali lub zastosowali teorie rozwijane od XVI wieku. Przyjmuje się, że Jean Bodin we Francji i Giovanni Botero we Włoszech byli protomerkantylistami. Jednym z pierwszych systematycznych wykładów merkantylistycznej teorii ekonomicznej jest książka Thomasa Muna *England’s Treasure by Foreign Trade* [Bogactwo Anglii w handlu zagranicznym] (1622).

[125] E.F. Heckscher, *Mercantilism*, Vol. 1–2, London 1965, s. 158.

[126] J.J. Spengler, *French Predecessors of Malthus: A Study in Eighteenth-Century Wage and Population Theory*, New York 1965, s. 8.

[127] M.L. King, *Women of the Renaissance*, dz. cyt., s. 10. Omówienie nowych ustaw przeciwko dzieciobójstwu zob. między innymi: J.M. Riddle, *Eve’s Herbs: A History of Contraception and Abortion in the West*, Cambridge 1997, s. 163–166; M.E. Wiesner, *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge 1993, s. 52–53; S. Mendelson, P. Crawford, *Women in Early Modern England, 1550–1720*, dz. cyt. Mendelson i Crawford piszą, że „przestępstwo dzieciobójstwa było popełniane przez samotne matki częściej niż przez inne grupy społeczne. Badania nad dzieciobójstwem pokazały, że na początku XVII wieku na sześćdziesiąt matek pięćdziesiąt było samotnych, a sześć owdowiałych” (tamże, s. 149). Statystyki wykazują również, że dzieciobójstwo podlegało nawet częstszej karze niż czary. Margaret King napisała, że w Norymberdze „w latach 1578–1615 stracono czternaście kobiet oskarżonych o dzieciobójstwo

[68] Tamże, s. 145.

[69] M. Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Boston 1978, s. 179.

[70] A. Skaria, *Women, Witchcraft, and Gratuitous Violence in Colonial Western India*, „Past & Present” 1997, No. 155, s. 110.

[71] Tamże, s. 139–140.

[72] „Diario de Mexico” 1994.

[73] Na temat „nawrotu zainteresowania czarami [w Afryce] rozpatrywanego bezpośrednio w związku ze współczesnymi procesami” zob. wydany w grudniu 1998 roku numer „African Studies Review” poświęcony temu zagadnieniu, zwłaszcza: D. Ciekawy, P. Geschiere, *Containing Witchcraft: Conflicting Scenarios in Postcolonial Africa*, „African Studies Review” 1998, Vol. 41, No. 3, s. 1–14; a także: A. Ashforth, *Witchcraft, Violence, and Democracy in South Africa*, Chicago 2005, oraz film dokumentalny *Witches in Exile* wyprodukowany i wyreżyserowany przez Allison Berg (California Newsreel, 2005).

[74] P. Geschiere, F. Nyamnjoh, *Witchcraft as an Issue in the „Politics of Belonging”: Democratization and Urban Migrants’ Involvement with the Home Village*, „African Studies Review” 1998, Vol. 41, No. 3, s. 73–74.

Przypisy do wykresów

[I] H. Phelps Brown, S. Hopkins, *A Perspective of Wages and Prices*, London 1981.

[II] D.H. Fischer, *The Great Wave: Price Revolutions and the Rhythm of History*, Oxford 1996.

[III] H. Kamen, *The Iron Century: Social Change in Europe, 1550–1660*, New York 1972.

- [58] A.G. de León, Resistencia y utopía, dz. cyt., s. 311.
- [59] W.B. Taylor, Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages, dz. cyt., s. 116.
- [60] A.G. de León, Resistencia y utopía, dz. cyt., s. 76.
- [61] W. Shakespeare, Burza, przeł. P. Kamiński, Warszawa 2022, s. 180.
- [62] Tamże, s. 140–141.
- [63] L. Parinetto, Streghe e potere, dz. cyt., s. 417–435. Parinetto pisze, że związek eksterminacji indiańskich „dzikusów” z rzezią hugenotów był bardzo silnie obecny w świadomości i literaturze francuskich protestantów po Nocy Świętego Bartłomieja. Wpłynął on pośrednio na eseje Montaigne’a o kanibalach, a także, choć w całkowicie inny sposób, na powiązanie przez Jeana Bodina europejskich czarownic z indiańskimi kanibalami i sodomitami. Cytując francuskie źródła, Parinetto twierdzi, że związek między „dzikimi” i hugenotami ukształtował się w ostatnich dziesięcioleciach XVI wieku, kiedy rzezie dokonane przez Hiszpanów w Ameryce (łącznie z masakrą na Florydzie w 1565 roku, w której zginęło tysiące francuskich kolonistów oskarżonych o luteranizm) stały się „bronią polityczną stosowaną powszechnie” w walce przeciwko hiszpańskiej dominacji (tamże, s. 429–430).
- [64] J. de Acosta, Historia natural y moral de las Indias, dz. cyt., s. 262–263.
- [65] Odnoszę się, z jednej strony, do procesu przeprowadzonego przez inkwizycję w Delfinacie w latach czterdziestych XV wieku, gdy wielu biednych (chłopów lub pasterzy) oskarżono o gotowanie dzieci i przygotowywanie z ich ciał magicznych proszków (J.B. Russell, Witchcraft in the Middle Ages, Ithaca 1972, s. 217–218), a z drugiej do pracy szwabskiego dominikanina Johannesa Nidera *Formicarius* (1435–1437), który donosił, że czarownice „gotują swoje dzieci, a przyrządzoną w ten sposób zupę piją, z resztek zaś pozostałych w garnku przygotowują magiczną maść, która jest właściwą przyczyną zabijania dzieci” (tamże, s. 240). Russell zwraca uwagę, że „maść ta jest jednym z najważniejszych elementów piętnastowiecznych i późniejszych wyobrażeń na temat czarów” (tamże).
- [66] R. Behar, Sex and Sin, Witchcraft and the Devil in Late-Colonial Mexico, „American Ethnologist” 1987, Vol. 14, No. 1, s. 34–54.
- [67] S.R. Williams, P. Williams Adelman, Riding the Nightmare: Women and Witchcraft from the Old World to Colonial Salem, New York 1992, s. 143.

i tylko jedną wiedźmę. W latach 1580–1606 parlament Rouen prowadził tyle samo spraw o dzieciobójstwo co o czary, lecz za to pierwsze karał surowiej. Kalwińska Genewa charakteryzuje się znacznie wyższą stopą kar śmierci za dzieciobójstwo niż za czary, w latach 1590–1630 zostało straconych dziewięć z jedenastu kobiet oskarżonych o dzieciobójstwo, w porównaniu z tylko jedną z trzydziestu podejrzanych o czary” (M.L. King, Women of the Renaissance, dz. cyt., s. 10). Niniejsze szacunki są poświadczone przez Merry Wiesner, która pisze, że „w latach 1595–1712 na przykład w Genui dwadzieścia pięć spośród trzydziestu jeden kobiet oskarżonych o dzieciobójstwo zostało straconych w stosunku do dziewiętnastu na sto dwadzieścia dwie oskarżone o czary” (M.E. Wiesner, Women and Gender in Early Modern Europe, dz. cyt., s. 52). Jeszcze w osiemnastowiecznej Europie kobiety były karane śmiercią za dzieciobójstwo.

[128] M.E. Wiesner, Women and Gender in Early Modern Europe, dz. cyt., s. 51–52; S. Ozment, When Fathers Ruled: Family Life in Reformation Europe, Cambridge 1983, s. 43.

[129] M.E. Wiesner, Women and Gender in Early Modern Europe, dz. cyt., s. 52.

[130] S. Ozment, When Fathers Ruled, dz. cyt., s. 42–44.

[131] U. Rublack, Pregnancy, Childbirth and the Female Body in Early Modern Germany, „Past and Present” 1996, No. 150, s. 92.

[132] K. Marks, Zarys krytyki ekonomii politycznej, dz. cyt., s. 52.

[133] K. Marks, F. Engels, Dzieła, t. 23, dz. cyt., s. 753–754.

[134] E. Martin, The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction, Boston 1987, s. 19–21.

[135] J.M. Riddle, Eve’s Herbs, dz. cyt.

[136] Interesujący artykuł podejmujący ten temat zob. R. Fletcher, The Witches’ Pharmacopoeia, „Bulletin of the Johns Hopkins Hospital” 1896, Vol. 7, No. 65, s. 147–156.

[137] Odniesienie do włoskiej pieśni feministycznej z 1971 roku zatytułowanej Aborto di stato [Aborcja państwa].

[138] M.E. Wiesner, Women and Gender in Early Modern Europe, dz. cyt., s. 83 i n.

[139] Tamże, s. 84–85.

[140] E. Le Roy Ladurie, The Peasants of Languedoc, dz. cyt., s. 112–113.

[141] M. Vigil, La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII, Madrid 1986, s. 114–115.

[142] N. Roberts, *Whores in History*, dz. cyt., s. 115–116.

[143] M.L. King, *Women of the Renaissance*, dz. cyt., s. 78. Więcej na temat zamknięcia domów publicznych w Niemczech zob. M.E. Wiesner, *Working Women in Renaissance Germany*, New Brunswick 1986, s. 194–209.

[144] Szeroki wykaz miejsc i lat, w których kobiety były wydane z cechów, można znaleźć w: D. Herlihy, *Women, Family, and Society in Medieval Europe: Historical Essays, 1978–1991*, Providence 1995; zob. też: M.E. Wiesner, *Working Women in Renaissance Germany*, dz. cyt., s. 174–185.

[145] S. Brauner, *Fearless Wives and Frightened Shrews: The Construction of the Witch in Early Modern Germany*, Amherst 1995, s. 96–97.

[146] M. Howell, *Women, Production and Patriarchy in Late Medieval Cities*, Chicago 1986, rozdz. 8, s. 174–183. Martha Howell pisze, że „ówczesne komedie i satyry bardzo często przedstawiały straganiarki i handlarki jako sekutnice, nie tylko wyśmiewając lub potępiając je z powodu funkcji, którą miały do spełnienia w produkcji rynkowej, lecz niejednokrotnie oskarżając je nawet o agresję seksualną” (tamże, s. 182).

[147] C. Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford 1988. W swojej gruntownej krytyce siedemnastowiecznej teorii umowy społecznej stworzonej przez Thomasa Hobbesa i Johna Locke’a Carole Pateman twierdzi, że umowa społeczna została ustanowiona na podstawie pierwotnej „umowy płciowej”, która uznała prawo mężczyzny do przywłaszczenia kobiecych ciał i pracy.

[148] R.M. Karras, *The Regulations of Brothels in Later Medieval England*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 1989, Vol. 14, No. 2, s. 399–433.

[149] Ruth Mazo Karras pisze, że określenie „*common woman* [kobieta lekkich obyczajów] odnosiło się do kobiety dostępnej wszystkim mężczyznom, w przeciwieństwie do określenia *common man*, które dosłownie oznaczało zwykłego, szarego człowieka i było stosowane wobec osób z nizin społecznych w znaczeniu pozytywnym lub negatywnym – nie kojarzyło się z brakiem ogłady ani nie było wyrazem solidarności klasowej” (R.M. Karras, *Common Women: Prostitution and Sexuality in Medieval England*, Oxford 1996, s. 138).

[45] Na temat pozycji kobiet w przedkolumbijskich Meksyku i Peru zob. J. Nash, *The Aztecs and the Ideology of Male Dominance*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 1978, Vol. 4, No. 2, s. 349–362; tamże, *Aztec Women: The Transition from Status to Class in Empire and Colony*, w: *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*, ed. M. Etienne, E. Leacock, New York 1980, s. 134–148; a także: I. Silverblatt, „The Universe Has Turned Inside Out...”, dz. cyt., s. 149–185; M. Rostworowski, *La mujer en el Peru Prehispanico: Documento de Trabajo N° 72*, Lima 2001. Nash omawia upadek potęgi kobiet pod panowaniem Azteków, który wiązał się z przekształceniem „społeczeństwa opartego na pokrewieństwie w imperium zorganizowane klasowo”. Wskazuje także na to, że w XV wieku, kiedy państwo Azteków wyewoluowało w imperium napędzane wojną, pojawił się sztywny podział pracy oparty na płci, a kobiety (z pokonanych plemion) stały się „łupem dzielonym między zwycięzców” (J. Nash, *The Aztecs and the Ideology of Male Dominance*, dz. cyt., s. 356, 358). W tym samym czasie żeńskie bóstwa zastępowano bogami męskimi – zwłaszcza krwiożerczym Huitzilopochtlim – chociaż nadal były czczone przez zwykłych ludzi. Mimo to „kobiety w społeczeństwie Azteków pracowały w licznych zawodach: jako niezależne rzemieślniczki zajmujące się wyrobami garncarskimi i tekstylnymi, jako kapłanki, lekarki i kupczynie. Tymczasem hiszpańska polityka rozwojowa prowadzona przez kościelnych lub królewskich zarządców przekształciła produkcję domową w zarządzane przez mężczyzn zakłady rzemieślnicze lub młyny” (tamże).

[46] W.B. Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*, Stanford 1979, s. 31–32.

[47] E. Mayer, *A Tribute to the Household: Domestic Economy and the Encomienda in Colonial Peru*, Austin 1981.

[48] J. Nash, *Aztec Women*, dz. cyt., s. 143.

[49] J. Hemming, *The Conquest of the Incas*, dz. cyt.

[50] I. Silverblatt, *Moon, Sun and Witches*, dz. cyt.

[51] S.J. Stern, *Peru's Indian Peoples...*, dz. cyt.

[52] Strefa wyżyn śródandyjskich w Peru, Boliwii, Argentynie i Chile [przyp. tłum.].

[53] I. Silverblatt, *Moon, Sun and Witches*, dz. cyt., s. 197.

[54] Tamże, s. 160.

[55] Tamże, s. 174.

[56] Tamże, s. 187–188.

[57] Tamże.

[37] P. Descola, *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*, Cambridge 1994, s. 191–214. Philippe Descola pisze, że Achuarowie, a więc ludność zamieszkująca górną część Amazonii, uważali, że „niezbędnym warunkiem sprawnego ogrodnictwa jest utrzymanie bezpośredniej, harmonijnej i stałej wymiany z Nunkui, a więc duchem opiekuńczym ogrodów” (tamże, s. 192). To dlatego kobiety śpiewają tajemne i płynące „z serca” pieśni oraz rzucają magiczne zaklęcia na rośliny lub zioła, zachęcając je w ten sposób do wzrostu (tamże, s. 198). Relacja między kobietą a duchem chroniącym jej ogród jest tak intymna, że gdy ona umiera, „ogród umiera wraz z nią, ponieważ z wyjątkiem jej niezamężnej córki żadna inna kobieta nie odważyłaby się wstąpić w taki związek, którego sama nie zainicjowała”. Jeśli chodzi o mężczyzn, są oni „całkowicie niezdolni do zastąpienia swoich żon, gdy zajdzie taka potrzeba [...]”. Kiedy mężczyzna nie ma już żadnej bliskiej kobiety (matki, żony, siostry ani córki), która mogłaby doglądać ogrodu i przygotowywać jedzenie, nie pozostaje mu nic innego, jak odebrać sobie życie” (tamże, s. 175).

[38] C. Baudez, S. Picasso, *Lost Cities of the Maya*, New York 1992, s. 21.

[39] K. Spalding, Huarochirí, dz. cyt., s. 256.

[40] Tamże, s. 265.

[41] Tego wyrażenia używana Michael Taussig w *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* (Chicago 1991). Ma ono podkreślić rolę terroru w ustanawianiu kolonialnej hegemonii w Ameryce: „Niezależnie od opinii na temat tego, dlaczego kolonialną hegemonię udało się osiągnąć tak szybko, byłoby nierozsądne przeoczyć rolę, jaką w jej kształtowaniu odegrał terror. Przez »terror« rozumiem stan społecznego i fizjologicznego strachu, który staje się mediatorem *par excellence* kolonialnej hegemonii: *przestrzeni śmierci* dla Indian i Afrykanów oraz Nowego Świata dla białych” (tamże, s. 5, podkreślenie moje).

Taussig dodaje, że „przestrzeń śmierci” jest również „przestrzenią transformacji”, ponieważ „przez doświadczenie zbliżenia się do śmierci pogłębia się doświadczenie życia; strach może przynieść nie tylko wzrost samoświadomości, lecz także rozbicie, a następnie utratę zdolności do podporządkowania się władzy” (tamże, s. 7).

[42] K. Spalding, Huarochirí, dz. cyt., s. 261.

[43] Tamże, s. 258.

[44] C. Baudez, S. Picasso, *Lost Cities of the Maya*, dz. cyt., s. 17.

[150] G.J. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought: The Authoritarian Family and Political Speculation and Attitudes, Especially in Seventeenth-Century England*, New York 1975.

[151] Na temat rodziny w okresie przejścia zob. L. Stone, *The Family, Sex and Marriage in England, 1500–1800*, New York 1977; A. Burguière, F. Lebrun, *Priests, Prince and Family*, w: *A History of the Family*, Vol. 2: *The Impact of Modernity*, ed. A. Burguière, Ch. Klapisch-Zuber, M. Segalen, F. Zonabend, Cambridge 1996, s. 96–160.

[152] S. Mendelson, P. Crawford, *Women in Early Modern England, 1550–1720*, dz. cyt., s. 287.

[153] Na temat patriarchalizmu w XVII wieku, a w szczególności koncepcji patriarchalnej władzy w ramach teorii umowy społecznej zob. C. Pateman, *The Sexual Contract*, dz. cyt.; Z. Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, New York 1981; M.R. Sommerville, *Sex and Subjection: Attitudes to Women in Early-Modern Society*, London 1995. Omawiając wpływ teorii umowy na położenie kobiet pod względem prawnym i w ujęciu filozoficznym w Anglii, Margaret Sommerville stwierdza, że zwolennicy umowy, tak jak zwolennicy patriarchy, wspierali podporządkowanie kobiet mężczyznom, lecz tłumaczyli je w odmienny sposób. Ponieważ co najmniej formalnie zgadzali się z zasadą naturalnej równości i rządów za przyzwoleniem, to w obronie męskiej dominacji odwoływali się do teorii „naturalnej niższości” kobiet. W myśl jej założeń kobiety powinny aprobować przywłaszczenie swojego majątku i praw wyborczych przez mężów, zdając sobie sprawę ze swej wrodzonej słabości i koniecznej zależności od mężczyzn.

[154] S. Brauner, *Fearless Wives and Frightened Shrews*, dz. cyt., s. 96.

[155] S. Ozment, *When Fathers Ruled*, dz. cyt., s. 41–42.

[156] S. Cavallo, S. Cerutti, *Onore femminile e controllo sociale della riproduzione in Piemonte tra Sei e Settecento*, w: *Parto e maternità: momenti della biografia femminile*, ed. L. Accati et al., „Quaderni Storici” vol. 15, n. 44, Ancona–Roma 1980, s. 346 i n.

[157] D.E. Underdown, *The Taming of the Scold*, dz. cyt., s. 116–136; S. Mendelson, P. Crawford, *Women in Early Modern England, 1550–1720*, dz. cyt., s. 69–71.

[158] Więcej na temat utracenia przez kobiety praw w szesnasto- i siedemnastowiecznej Europie zob. między innymi: M.E. Wiesner, *Women and Gender in Early Modern Europe*, dz. cyt., która pisze: „Rozpowszech-

nienie prawa rzymskiego miało w znacznym stopniu negatywny wpływ na obywatelski status prawny kobiet w okresie nowożytności. Z jednej strony wynikało to z wizji kobiet przyjętej przez prawników na podstawie prawa rzymskiego, z drugiej z surowszego egzekwowania istniejących zapisów, któremu prawo to dało początek” (tamże, s. 33).

[159] R.C. Davis, *The Geography of Gender in the Renaissance*, w: *Gender and Society in Renaissance Italy*, ed. J. Brown, R.C. Davis, New York 1998, s. 19–38.

[160] L. Fortunati, *La ridefinizione della donna*, w: S. Federici, L. Fortunati, *Il grande Calibano: Storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale*, Milano 1984.

[161] Underdown, który dołożył do ówczesnych dramatów i traktatów również akta sądowe, wyciąga następujący wniosek: „W latach 1560–1640 [...] akta ukazują wielkie zainteresowanie kobietami, które są postrzegane jako zagrożenie dla systemu patriarchalnego. Wydaje się, że wzmianki o samotnych kobietach złorzeczących sąsiadom, awanturujących się, odmawiających rozpoczęcia służby albo o żonach rozkazujących swoim mężom lub bijących ich pojawiają się częściej niż w okresie wcześniejszym i późniejszym. Nie można zapominać, że to również epoka, w której częstotliwość oskarżeń o czary sięga zenitu” (D.E. Underdown, *The Taming of the Scold*, dz. cyt., s. 119).

[162] Tamże, s. 117 i n.

[163] F. Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 21, przeł. E. Semil, A. Kołodziej, Warszawa 1969.

[164] P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam 1697, zob. wydanie polskie: tenże, *Słownik historyczny i krytyczny*. Wybór, przeł. Translatorium Instytutu Filozofii UMK pod kier. Kingi Kaśkiewicz i Adama Grzelińskiego, wstęp i oprac. Kinga Kaśkiewicz, Adam Grzeliński, Toruń 2014; *Słownik historyczny i krytyczny*. Wybór II, przeł. Translatorium Instytutu Filozofii UMK, red. naukowa Adam Grzeliński, Kinga Kaśkiewicz, Anna Markwart, wprowadzenie Adam Grzeliński, Toruń 2021.

[165] J.M. Blaut, 1492, w: tegoż, 1492: *The Debate on Colonialism, Eurocentrism, and History*, Trenton 1992, s. 45–46. James Blaut przekonuje, że przez kilka dekad po 1492 roku „nastąpiły drastyczny skok wskaźnika wzrostu oraz przyspieszenie zmian, a Europa weszła w okres gwałtownego rozwoju”. Pisze, że „w XVI wieku przedsiębiorstwo kolonialne wytwarzało

[23] L. Parinetto, *Streghe e potere*, dz. cyt., s. 428.

[24] K. Spalding, *Huarochirí: An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*, Stanford 1984; S.J. Stern, *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*, Madison 1982.

[25] Kopalnia została odkryta w 1545 roku, pięć lat przed dyskusją między Las Casasem i Sepúlveda.

[26] Encomenderos to grupa kolonizatorów, która miała prawo ściągania haraczu dla Korony z niewolniczej pracy amerykańskich Indian [przyp. tłum.].

[27] W latach pięćdziesiątych XVI wieku Korona Hiszpańska była tak bardzo uzależniona od amerykańskiego złota, że aby przetrwać (to znaczy, aby mieć czym zapłacić najemnikom, którzy walczyli w prowadzonych przez Hiszpanów wojnach), musiała przejmować całe mnóstwo złota docierającego do Europy na prywatnych statkach. Były to zwykle pieniądze zaoszczędzone przez tych, którzy brali wcześniej udział w podboju, a teraz szykowali się na emeryturę w Hiszpanii. To stało się przyczyną trwającego wiele lat konfliktu między powracającymi emigrantami a Koroną, którego efektem był ustawodawstwo ograniczające wcześniejsze możliwości akumulacji.

[28] K. Spalding, *Huarochirí*, dz. cyt., s. 134–135; S.J. Stern, *Peru's Indian Peoples...*, dz. cyt. Uderzający opis tego oporu zawiera *A Tribute to the Household: Domestic Economy and the Encomienda in Colonial Peru* Enrique Mayera (Austin 1981) przedstawiający słynne wizyty encomenderos wyznaczających wysokość daniny, którą każda wspólnota zobowiązana była płacić im oraz Koronie. W górskich wioskach w Andach na kilka godzin przed ich przybyciem, gdy tylko zauważono jeźdźców, młodzi uciekali, dzieci były chowane w różnych domach, a zapasy ukrywane.

[29] I. Clendinnen, *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniards in Yucatan, 1517–1570*, Cambridge 1987, s. 71–92.

[30] Tamże, s. 190.

[31] Nazwa „Taki Onqoy” odnosi się do tanecznego transu, w który wpadali uczestnicy tego ruchu.

[32] S.J. Stern, *Peru's Indian Peoples...*, dz. cyt., s. 53.

[33] Tamże, s. 52–64.

[34] Tamże, s. 59.

[35] K. Spalding, *Huarochirí*, dz. cyt., s. 246.

[36] J. Hemming, *The Conquest of the Incas*, New York 1970, s. 397.

[16] Ofiary z ludzi zajmują, zdaniem Acosty, ważne miejsce w zwyczajach religijnych Inków i Azteków. Opisuje on, jak podczas uroczystości w Peru nawet trzysta z czterystu dzieci w wieku od dwóch do czterech lat zostało złożonych w ofierze – co nazywa *duro e inhumano spectaculo* (okrutnym i nieludzkim widowiskiem). Przedstawia także między innymi ofiarę z siedemdziesięciu hiszpańskich żołnierzy pojmanych w bitwie w Meksyku i podobnie jak de Gómara twierdzi, że z całą pewnością zabójstwa te były dziełem diabła (J. de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Mexico 1962, s. 250 i n.).

[17] J.D. Cockcroft, Mexico, dz. cyt., s. 19.

[18] K. Gordon-Grube, Anthropophagy in Post-Renaissance Europe: The Tradition of Medical Cannibalism, „American Anthropologist” 1988, Vol. 90, Iss. 2, s. 406–407. W Nowej Anglii lekarze stosowali lekarstwo „zrobione z człowieka: zwłoki”. Jednym z najpopularniejszych, zalecanym jako panaceum na każdy problem, była „mumia”, a więc substancja przygotowana z wysuszonego lub zabalsamowanego trupa. Jeśli chodzi o spożycie ludzkiej krwi, Karen Gordon-Grube pisze, że „sprzedaż krwi zdekapitowanych przestępców była przywilejem katów. Jeszcze ciepła krew oferowana była epileptykom lub innym klientom czekającym w tłumie towarzyszącym egzekucji z kubkiem w ręku” (tamże, s. 407).

[19] Walter L. Williams pisze: „Hiszpanie nie rozumieli, dlaczego Indianie są wyniszczani przez choroby, ale uznali zarazę za element planu przygotowanego przez Boga w celu pozbycia się niewiernych. Owiedo podsumował: »Nie bez powodu Bóg pozwala na ich zniszczenie, a ja nie mam wątpliwości, że za ich grzechy Bóg doprowadzi do zniknięcia niewiernych«. Następnie w liście do króla potępiającym Majów za tolerowanie zachowań homoseksualnych uzasadniał: »Wspominam o tym, by podkreślić winę, za którą Bóg karze Indian, by wyjaśnić, dlaczego nie otrzymali od Niego żadnego miłosierdzia«” (W.L. Williams, *The Spirit and the Flesh*, dz. cyt., s. 138).

[20] Teoretyczną podstawą argumentacji Sepúlvedy za zniewoleniem Indian była doktryna Arystotelesa o „naturalnym niewolnictwie” (L. Hanke, *Aristotle and the American Indians: A Study of Race Prejudice in the Modern World*, Bloomington 1959, s. 16 i n.).

[21] A. Thevet, *Les Singularités de la France antarctique, autrement nommee Amerique, & de plusieurs terres et isles decouvertes de nostre temps*, Paris 1557.

[22] H. Staden, *Warhaftige Historia*, Marburg 1557.

kapitał na różne sposoby. Jednym było wydobycie złota i srebra, drugim rolnictwo plantacyjne, szczególnie w Brazylii, trzecim handel z Azją (przprawami, tkaninami i innymi wyrobami). Czwartym elementem był zysk powracający do europejskich firm z wielu przedsiębiorstw produkcyjnych i handlowych znajdujących się w Ameryce [...]. Piątym było niewolnictwo. Wielkość akumulacji z niniejszych źródeł była ogromna” (tamże, s. 38).

[166] Tamże, s. 42.

[167] J. De Vries, *The Economy of Europe in an Age of Crisis, 1660–1750*, Cambridge 1976, s. 20.

[168] J.M. Blaut, 1492, dz. cyt., s. 38–40.

[169] E. Williams, *Capitalism and Slavery*, New York 1944, s. 61–63.

[170] K. Bales, *Jednorazowi ludzie. Nowe niewolnictwo w gospodarce światowej*, przeł. A. Dzierzowska, Gdańsk 2019.

[171] N. Rowling, *Commodities: How the World Was Taken to Market*, London 1987, s. 51, 76, 85.

[172] Realizacja wartości – stadium ruchu okrężnego kapitału, w którym towar zostaje sprzedany, a jego wartość (w znaczeniu ekonomicznym) zostaje zamieniona na pieniądź; por. K. Marks, *Dzieła*, dz. cyt. [przyp. red.].

[173] M. Morrissey, *Slave Women in the New World: Gender Stratification in the Caribbean*, Lawrence 1989, s. 51–59.

[174] E.J. Hamilton, *American Treasure...*, dz. cyt., s. 299; W.L. Williams, *The Spirit and the Flesh*, dz. cyt., s. 38–40.

[175] P. Linebaugh, M. Rediker, *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Boston 2001.

[176] Tamże; W. Brandon, *New Worlds for Old: Reports from the New World and Their Effect on the Development of Social Thought in Europe, 1500–1800*, Athens 1986, s. 6–7.

[177] W. Brandon, *New Worlds for Old*, dz. cyt., s. 23–28.

[178] P. Linebaugh, M. Rediker, *The Many-Headed Hydra*, dz. cyt., s. 24.

[179] H. Koning, *The Conquest of America: How the Indian Nations Lost Their Continent*, New York 1993, s. 61.

[180] P. Linebaugh, M. Rediker, *The Many-Headed Hydra*, dz. cyt., s. 34.

[181] H. Koning, *The Conquest of America*, dz. cyt., s. 60.

[182] Y. Moulier-Boutang, *De l’esclavage au salariat*, dz. cyt.

- [183] W. Shakespeare, *Burza*, przeł. P. Kamiński, Warszawa 2022.
- [184] Tamże, s. 179–180.
- [185] N. Rowling, *Commodities*, dz. cyt., s. 57.
- [186] Y. Moulrier-Boutang, *De l'esclavage au salariat*, dz. cyt., s. 189.
- [187] Tamże, s. 194.
- [188] M. Condé, *Ja, Tituba, czarownica z Salem*, przeł. K. Arustowicz, Warszawa 2007.
- [189] H. Beckles, *Sex and Gender in the Historiography of Caribbean Slavery*, w: *Engendering History: Caribbean Women in Historical Perspective*, ed. V. Shepherd, B. Brereton, B. Bailey, New York 1995, s. 131–132.
- [190] Tamże. Wzorcowym przypadkiem jest przykład Bermudów przytoczony przez Elaine Forman Crane, która pisze, że niektóre tamtejsze kobiety były właścicielkami niewolników (zwykle innych kobiet), dzięki czemu mogły osiągnąć pewien poziom ekonomicznej autonomii (E.F. Crane, *The Socioeconomics of a Female Majority in Eighteenth-Century Bermuda*, „*Signs: Journal of Women in Culture and Society*” 1990, Vol. 15, No. 2, s. 231–258).
- [191] June Nash pisze: „Znacząca zmiana nastąpiła w 1549 roku, gdy tylko pochodzenie rasowe wraz z prawnie usankcjonowanymi związkami małżeńskimi stało się ważnym czynnikiem określającym prawa do dziedziczenia. Nowe prawo stanowiło, że żaden Mulat [...], Metys ani ktoś niepochodzący ze związku małżeńskiego nie może posiadać Indian w encomienda [...]. Określenia »Metys« i »nielegalny« stały się niemal synonimami” (J. Nash, *Aztec Women: The Transition from Status to Class in Empire and Colony*, w: *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*, ed. M. Etienne, E. Leacock, New York 1980, s. 140).
- [192] „Przez »polityczną rekompozycję« rozumiemy stopień jedności i jednorodności osiągnięty przez klasę robotniczą w danym cyklu walk w procesie przechodzenia od jednego składu do kolejnego. Zasadniczo pociąga to za sobą usuwanie kapitalistycznych podziałów, tworzenie nowych powiązań między różnymi sektorami klasy oraz poszerzanie granic tego, co uznaje się za »klasę robotniczą«”; *Midnight Notes Collective*, *Midnight Oil: Work, Energy, War, 1973–1992*, New York 1992, s. 112 [przyp. tłum.].
- [193] R. Behar, *Sex and Sin, Witchcraft and the Devil in Late-Colonial Mexico*, „*American Ethnologist*” 1987, Vol. 14, No. 1, s. 34–54.
- [194] Coyota była pół Metyską, pół Indianką, zob. tamże, s. 45.

ścią, że „głównym bogiem czczonym na wyspie jest diabeł” oraz że diabeł mieszka wśród kobiet (F.L. de Gómara, *Historia general de las Indias*, Barcelona 1954, s. 49). Podobnie księga piąta *Historii Acosty* (1590) – w której autor omawia religię i obyczaje mieszkańców Meksyku i Peru – jest poświęcona wielu formom czczenia diabła, w tym również składaniu ofiar z ludzi.

[7] P. Hulme, *Tales of Distinction: European Ethnography and the Caribbean*, w: *Implicit Understandings*, dz. cyt., s. 198.

[8] J.D. Cockcroft, *Mexico: Class Formation, Capital Accumulation, and the State*, New York 1990, s. 19.

[9] W. Brandon, *New Worlds For Old: Reports from the New World and Their Effect on the Development of Social Thought in Europe, 1500–1800*, Athens 1986, s. 6–8; K. Sale, *The Conquest of Paradise: Christopher Columbus and the Columbian Legacy*, New York 1991, s. 100–101.

[10] „Ten obraz Karaiba-kanibala – pisze Retamar – różni się wyrażnie od innego stereotypu mieszkańca Ameryki, także opisanego przez Kolumba; jest to *arauaco* z Wielkich Antyli – nasz kubański *taíno* – przedstawiony jako osobnik spokojny, łagodny, a nawet lękliwy i tchórzliwy. Obie te charakterystyki amerykańskiego krajowca rozprzestrzenia się błyskawicznie po całej Europie, podlegając osobliwym przemianom: *taíno* przekształca się w rajskiego mieszkańca utopii [...]. Caribe natomiast wyrodi się w kanibala, ludożercę, ludzką bestię zepchniętą nieodwołalnie poza margines cywilizowanego świata; należy go zwalczać ogniem i mieczem. Oba stereotypy są mniej rozbieżne, niż mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka” (R.F. Retamar, *Kaliban i inne eseje*, dz. cyt., s. 11). Oba wiązały się z kolonialną interwencją – zakładającą prawo do kontrolowania życia ludności aborygeńskiej na Karaibach – która zdaniem Retamara trwa także dzisiaj. Dowodem na pokrewieństwo między tymi dwoma obrazami jest to, że wytępiony został zarówno Taino, jak i okrutny Caribe.

[11] F. Cervantes, *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven 1994.

[12] J.D. Cockcroft, *Mexico*, dz. cyt., s. 21.

[13] W.L. Williams, *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*, Boston 1986, s. 136–137.

[14] F. Cervantes, *The Devil in the New World*, dz. cyt., s. 8.

[15] B.G. Martinez et al., *Historia general de México*, vol. 1, Mexico 1976.

5. Kolonizacja i chrystianizacja

[1] Właściwie czarownica Sykoraks nie stała się częścią latynoamerykańskiej wyobraźni rewolucyjnej tak jak Kaliban. Jest ona nadal niewidoczna, podobnie jak przez długi czas niewidoczna była walka kobiet przeciwko kolonizacji. Jeśli chodzi o Kalibana, to wartości, które za nim stoją, zostały trafnie wyrażone we wpływowym eseju kubańskiego autora Roberta Fernández Retamara: „Naszym symbolem jest zatem nie Ariel [...], a Kaliban. Szczególnie wyraźnie dostrzegamy to my, Metysi zamieszkujący te same wyspy, na których żył bohater Szekspira: Prosper najechał je, wybił naszych przodków, Kalibana pojmał w niewolę i nauczył go swego języka, by móc się z nim porozumieć: coś innego może uczynić Kalibana, niż użyć tego właśnie języka – innego dziś nie posiada – aby go przeklinać, życzyć, by spadła na niego »czerwona plaga«? [...] Od Túpaca Amaru [...], Toussaint-Louverture’a, Simona Bolívara [...], Joségo Martí [...], Fidela Castro i [...] Che Guevary [...], Frantza Fanona – czym jest nasza historia, nasza kultura, jeśli nie historią i kulturą Kalibana?” (R.F. Retamar, *Kaliban i inne eseje*, przeł. H. Czarnocka, Kraków 1983, s. 24–25).

Na ten temat pisze także Margaret Paul Joseph w *Caliban in Exile*: „Prospero i Kaliban dostarczają nam potężnej metafory kolonializmu. Odgałęzieniem tej interpretacji jest abstrakcyjna kondycja bycia Kalibanem, ofiarą historii, sfrustrowanym z powodu świadomości własnej zupełnej bezsilności. W Ameryce Łacińskiej imię to zostało przyjęte w bardziej pozytywny sposób, gdyż Kaliban zdaje się reprezentować masy, które dążą do powstania przeciwko uciskowi ze strony elit” (M.P. Joseph, *Caliban in Exile: The Outsider in Caribbean Fiction*, Westport 1992, s. 2).

[2] I. Silverblatt, *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*, Princeton 1987.

[3] L. Parinetto, *Streghe e potere. Il capitale e la persecuzione dei diversi*, Milano 1998.

[4] S. Phillips, *The Outer World of the European Middle Ages, w: Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, ed. S.B. Schwartz, Cambridge 1994, s. 23–63.

[5] Tamże, s. 62.

[6] Piszząc o Hispanioli, Francisco López de Gómara w *Historia general de las Indias* [Ogólna historia Indii] (1552) mógł stwierdzić z całą pewno-

[195] N.D. Cook, *Demographic Collapse*, dz. cyt., s. 205–206. Za najbardziej śmiertelne uchodziły kopalnie rtęci, podobne do tej w mieście Huancavelica, gdzie w wyniku powolnego zatrucia w potwornych męczarniach zginęło tysiące robotników. Jak pisze David Noble Cook: „Robotnicy w kopalni Huancavelica stawali wobec bezpośrednich i długookresowych niebezpieczeństw. Zawalenia, zalednia i upadki wynikające z osuwania się szybów stanowiły codzienne zagrożenia. Pośrednie zagrożenia zdrowia były pokłosiem ubogiej diety, niewłaściwej wentylacji w podziemnych komorach i znacznych różnic temperatury pomiędzy wnętrzem kopalni i rozrzedzonym andyjskim powietrzem [...]. Robotników, którzy długotrwale przebywali w kopalniach, czekał przypuszczalnie najgorszy los. Kurz i drobiny uwalniały się do powietrza w wyniku uderzeń narzędzi używanych do wydobywania rudy. Indianie wdychali kurz, który zawierał cztery niebezpieczne substancje: opary rtęci, arsen, pięciotlenek arsenu i cynober. Ciągłe wystawienie na ich oddziaływanie [...] doprowadzało do śmierci. Choroba górnicza, znana jako *mal de la mina*, w stadium zaawansowanym była nieuleczalna. W cięższych przypadkach występowało owrzodzenie i zniszczenie dziąseł” (tamże, s. 205–206).

[196] E.B. Leacock, *Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross-Culturally*, New York 1981.

[197] Tamże, s. 39 i n.

[198] Tamże, s. 34–38.

[199] Tamże, s. 50.

[200] Tamże, s. 54.

[201] Tamże, s. 54–55.

[202] B. Bush, *Slave Women in Caribbean Society: 1650–1838*, Bloomington 1990, s. 42–44.

[203] *Women and Change in the Caribbean: A Pan-Caribbean Perspective*, ed. J.H. Momsen, London 1993.

[204] H. Beckles, *Natural Rebels: A Social History of Enslaved Black Women in Barbados*, New Brunswick 1989, s. 92.

[205] Tamże, s. 99–100; B. Bush, *Slave Women in Caribbean Society*, dz. cyt., s. 135.

[206] B. Bush, *Slave Women in Caribbean Society*, dz. cyt., s. 136–137; H. Beckles, *Natural Rebels*, dz. cyt.

[207] B. Bush, *Slave Women in Caribbean Society*, dz. cyt., s. 143 i n.

[208] Barbara Bush zauważyła, że jeśli niewolnice chciały poronić, to z pewnością wiedziały, jak to uczynić, bo wiedzę na ten temat przywiozły z Afryki (B. Bush, *Slave Women in Caribbean Society*, dz. cyt., s. 141).

[209] Tamże.

[210] H. Beckles, *Natural Rebels*, dz. cyt., s. 81.

[211] R. Terborg-Penn, *Through African Feminist Theoretical Lens: Viewing Caribbean Women's History Cross-Culturally*, w: *Engendering History*, dz. cyt., s. 3–7.

[212] Odwołanie do początkowego fragmentu Badań nad naturą i przyczynami bogactwa narodów, w którym Adam Smith rozważa zagadnienia związane z podziałem pracy zastosowanym w produkcji szpilek [przyp. tłum.].

3. Wielki Kaliban

[1] W. Shakespeare, *Burza*, przeł. P. Kamiński, Warszawa 2022, s. 180.

[2] Prospero to „nowy człowiek”. Szekspir dydaktycznie przypisuje jego nieszczęścia przesadnemu zainteresowaniu magicznymi księgami, które odciągają go od bardziej aktywnego życia w rodzinnym królestwie, gdzie mógłby czerpać moc nie z magii, ale z rządzenia poddanymi. Już podczas pobytu na wyspie jego działania ukazują jednak nowy porządek świata, w którym władzy nie zdobywa się przy użyciu magicznej różdżki, ale przez zniewolenie rzesz Kalibanów w odległych koloniach. Prospero, który zarządzenie Kalibanem opiera na wyzysku, zapowiada przyszłą figurę właściciela plantacji, który nie będzie szczędzić tortur, by zmuszać swoich poddanych do pracy.

[3] T. Browne, *Religio Medici*, London 1928, s. 76.

[4] Tamże, s. 72. „Každy człowiek jest swoim największym wrogiem, a jeśli trzeba, to i własnym katem” – pisze Thomas Browne. Również Pascal w *Myślach* oświadcza: „Wojna domowa w człowieku między rozumem a namiętnościami. / Gdyby miał tylko rozum bez namiętności... / Gdyby miał tylko namiętności bez rozumu... / Ale mając jedno i drugie, nie może być bez wojny, ile że nie może być w pokoju z jednym, nie wydając zarazem wojny drugiemu: tak więc jest wciąż w rozdwójeniu i sprzeczności z sobą” (B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1989, s. 157–158).

[125] Tamże, s. 168–172.

[126] W *Outrunning Atalanta* Sally Allen i Joanna Hubbs piszą: „Powracająca w pracach alchemicznych symbolika wskazuje na obsesję odwracania, a może nawet zatrzymania, kobiecego panowania nad procesem biologicznej kreacji [...]. To pragnienie dominacji ujawniają obrazy przedstawiające Zeusa rodzącego Atenę ze swojej głowy czy Ewę stworzoną z żebra Adama. Alchemik, który jest przykładem pierwotnego pragnienia opanowania świata natury, nie chce niczego więcej niż magii macierzyństwa [...]. Toteż wielki alchemik Paracelsus daje twierdzącą odpowiedź na pytanie, czy sztuka i natura umożliwiają narodziny człowieka poza ciałem kobiety i naturalnej matki” (S.G. Allen, J. Hubbs, *Outrunning Atalanta: Feminine Destiny in Alchemical Transmutation*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 1980, Vol. 6, No. 2, s. 213).

[127] *Natural Order: Historical Studies of Scientific Culture*, ed. B. Barnes, S. Shapin, Thousand Oaks 1979.

[128] H.C.E. Midelfort, *Witch Hunting in Southwestern Germany*, dz. cyt., s. 206.

[129] R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle*, dz. cyt., s. 443.

[130] Tamże, s. 437.

[131] G.L. Kittredge, *Witchcraft in Old and New England*, dz. cyt., s. 333.

[132] R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle*, dz. cyt., s. 361.

[133] J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Paris 1963, s. 30.

[134] Tamże, s. 31–32.

[135] R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle*, dz. cyt., s. 519.

[136] É. Thomas, *The Women Incendiaries*, New York 1966, s. 166–167.

[137] Na temat przedstawień pétroleuse zob. A. Boime, *Art and the French Commune: Imagining Paris After War and Revolution*, Princeton 1995, s. 109–111, 196–199; R. Christiansen, *Paris Babylon: The Story of the Paris Commune*, New York 1994, s. 352–353.

Women and Colonization: Anthropological Perspectives, ed. M. Etienne, E. Leacock, New York 1980, s. 173–179.

[112] A. Barker, *The African Link: British Attitudes to the Negro in the Era of the Atlantic Slave Trade, 1550–1807*, London 1978, s. 91.

[113] Tamże.

[114] Anthony Barker, odnosząc się do Indii Zachodnich, pisze, że żaden przejaw niepochlebnego wizerunku Czarnego stworzonego przez właścicieli niewolników nie był szerzej rozpowszechniony i głębiej zakorzeniony niż niezaspokojone pożądanie seksualne. Misjonarze donosili o odrzucaniu przez Afrykanów monogamii i ich nadmiernej rozwiązłości oraz przytaczali opowieści o współżyciu Czarnych z małpami (A. Barker, *The African Link*, dz. cyt., s. 121–23). Słabość Afrykanów do muzyki również świadczyła przeciwko nim jako dowód ich zwierzęcej, irracjonalnej natury (tamże, s. 115).

[115] B. Easlea, *Witch-Hunting, Magic and the New Philosophy*, dz. cyt., s. 249–250.

[116] W średniowieczu, gdy dziecko obejmowało rodzinny majątek, automatycznie przejmowało opiekę nad starzejącymi się rodzicami. Tymczasem od XVI wieku rodziców zaczęto opuszczać, a szczególną uwagę poświęcono inwestycji w jedno z potomstwa (A. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A Regional and Comparative Study*, New York 1970, s. 205).

[117] J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, przeł. M. Kreczowska, Kraków 1930, s. 541–542.

[118] F. de Rojas, *Celestyna*, przeł. K. Zawadowski, Warszawa 1962, s. 44–45.

[119] Gostanza, *la strega di San Miniato*, dz. cyt., s. 51–58.

[120] Zgodnie ze statutem ogłoszonym przez Jakuba I w 1604 roku wszyscy „odwołujący się do duchów lub magii” podlegali karze śmierci niezależnie od tego, czy swoimi praktykami wyrządzili komuś krzywdę. Prawo to z czasem stało się podstawą do prześladowań czarownic w koloniach amerykańskich.

[121] B. Ehrenreich, *D. English, Witches, Midwives and Nurses*, dz. cyt.; *Starhawk, Dreaming the Dark*, dz. cyt.

[122] J. Klaitz, *Servants of Satan: The Age of the Witch Hunts*, Bloomington 1985, s. 162.

[123] Tamże, s. 163.

[124] C. Merchant, *The Death of Nature*, dz. cyt., s. 127 i n.

[5] Reforma języka, kluczowy temat filozofii XVI i XVII wieku, od Bacona do Locke’a, była ważna także dla Josepha Glanvilla, który w swojej *The Vanity of Dogmatizing* [Próżność dogmatyzowania] (1661), po deklaracji poparcia dla kartezjańskiej wizji świata, broni języka odpowiedniego do opisu idei jasnych i wyraźnych (J. Glanvill, *The Vanity of Dogmatizing: The Three „Versions”*, Hove 1970, s. xxvi–xxx). Jak ujął to Stephen Medcalf we wstępie do dzieła Glanvilla, język, który nadaje się do opisanego takiego świata, zachowuje wiele podobieństw do języka matematyki, zawiera zatem słowa o dużej ogólności i klarowności oraz przedstawia obraz świata zgodnie z jego logiczną strukturą, wyznacza wyraźną granicę między umysłem i materią, między tym, co subiektywne, i tym, co obiektywne, oraz „usuwa metaforę jako narzędzie poznania i opisu, ponieważ metafora opiera się na założeniu, że świat nie składa się z całkowicie odrębnych idei i dlatego nie można go w całości opisać, posługując się jedynie terminami pozytywnymi” (tamże).

[6] M. Weber, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, przeł. D. Lachowska, Warszawa 2011, s. 164.

[7] K. Marks, *Rękopisy filozoficzno-ekonomiczne*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, przeł. S. Filmus i in., Warszawa 1960, s. 550–551.

[8] K. Marks, *Kapitał*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 23, porównała z oryg. O. Szechter, Warszawa 1968, s. 194. Marks nie rozróżnia płci robotników w swoim omówieniu kwestii „wyzwolenia siły roboczej”. Zachowanie rodzaju męskiego podczas opisywania tego procesu ma jednak uzasadnienie. Kobiety „uwolnione” od dóbr wspólnych nie zyskały bowiem wcale dostępu do rynku pracy najemnej.

[9] E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, New York 1964.

[10] K. Marks, *Kapitał*, dz. cyt., s. 876.

[11] „Pracą zdobywać muszę chleb mój. Cóż to / Za krzywda? Gorszym byłoby lenistwo; / A praca moja utrzyma mnie” (J. Milton, *Raj utracony*, przeł. M. Słomczyński, Kraków 2011, s. 367). Tak brzmiała odpowiedź Adama na obawy Ewy przed przewidywanym opuszczeniem błogosławionego ogrodu.

[12] Ch. Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*, London 1975, s. 219–239. Jak zauważa Christopher Hill, aż do XV wieku praca najemna mogła się wydawać wolnością, ponieważ ludzie nadal mieli dostęp do dóbr wspólnych i posiadali ziemię, a więc nie byli zależni wyłącznie od płacy. Niemniej „od XVI wieku ci, któ-

rzy pracowali za płacę, zostali wywłaszczeni, co więcej, pracodawcy twierdzili, że płace mają charakter jedynie uzupełniający, więc powinny być utrzymywane na najniższym możliwym poziomie. Praca za płacę oznaczała upadek na samo dno drabiny społecznej, to dlatego ludzie uparcie walczyli, by uniknąć podobnego losu” (tamże, s. 220–222). Jeszcze w XVII wieku praca najemna była uważana za formę niewolnictwa, a lewellerzy odmawiali pracownikom najemnym obywatelstwa między innymi dlatego, że nie uważali ich za wystarczająco niezależnych, by mogli swobodnie wybierać swoich przedstawicieli (C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford 1962, s. 107–159).

[13] Kiedy w 1622 roku Thomas Mun został poproszony przez Jakuba I o zbadanie przyczyn dotykającego państwo kryzysu gospodarczego, w podsumowaniu swojego sprawozdania odpowiedzialnością za problemy narodu obarczył bezczynnych angielskich robotników. Nawiązał w ten sposób przede wszystkim do „powszechnej zarazy palenia fajek, symulowania, biesiadowania w grupach, spędzania czasu na lenistwie i przyjemnościach”, co jego zdaniem stawiało Anglię w niekorzystnej pozycji w konkurencji handlowej z pracowitymi Holendrami (Ch. Hill, *The World Turned Upside Down*, dz. cyt., s. 125).

[14] W.G. Hoskins, *The Age of Plunder: The England of Henry VIII, 1500–1547*, London 1976, s. 9.

[15] Tamże.

[16] L. Wright, *Clean and Decent: The Fascinating History of the Bathroom & the Water Closet and of Sundry Habits, Fashions & Accessories of the Toilet Principally in Great Britain, France, & America*, New York 1960, s. 80–83; K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, New York 1971; J. Van Ussel, *La repressione sessuale. Storia e cause del condizionamento borghese*, Milano 1970, s. 25–92; P.F. Riley, *Louis XIV: Watchdog of Parisian Morality*, „*The Historian*” 1973, Vol. 36, No. 1, s. 19–33; D. Underdown, *Revel, Riot and Rebellion: Popular Politics and Culture in England, 1603–1660*, Oxford 1985, s. 7–72.

[17] Skalę strachu klas panujących przed klasami niższymi („dołami społecznymi”, „gorszym sortem”, mówiąc żargonem tamtej epoki) można zmierzyć, śledząc opowieść przedstawioną w *Social England Illustrated* (1903). W 1580 roku Francis Hitchcock w pamflocie zatytułowanym *New Year's Gift to England* [Noworoczny prezent dla Anglii] zaproponował włączenie angielskiej biedoty do marynarki wojennej, przekonując, że „biedniejsi ludzie [...] skłonni są wesprzeć bunt lub przyłączyć się do tego,

[103] D. Stiefelmeier, *Sacro e Profano: Note Sulla Prostituzione Nella Germania Medievale*, „*Donna, Woman, Femme*” 1977, n. 3, s. 48 i n.

[104] F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago 1964, s. 145 i n.; I.P. Couliano, *Eros and Magic in the Renaissance*, dz. cyt.

[105] K. Seligman, *Magic, Supernaturalism and Religion*, New York 1948, s. 76.

[106] I.P. Couliano, *Eros and Magic in the Renaissance*, dz. cyt., s. 156.

[107] L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, Vol. 8: *The Seventeenth Century* 2, New York 1958, s. 69; R. Holmes, *Witchcraft In British History*, London 1974, s. 85–86; *European Witchcraft*, dz. cyt., s. 57–58. Kurt Seligmann pisze, że od połowy XIV do XVI wieku alchemia była powszechnie akceptowana, jednak wraz z rozwojem kapitalizmu postawa monarchów uległa zmianie. W krajach protestanckich alchemia stała się przedmiotem kpin. Alchemika zaczęto określać jako sprzedawcę dymu, który bezpodstawnie obiecuje zmienić metal w złoto (K. Seligman, *Magic, Supernaturalism and Religion*, dz. cyt., s. 126 i n.). Często przedstawiano go jako człowieka pracującego w gabinecie, otoczonego dziwnymi flakonami i przyrządami, oderwanego od rzeczywistości, podczas gdy jego żona z dziećmi stoi po drugiej stronie ulicy i kołaczę do przytułku. Satyryczny portret alchemika autorstwa Bena Jonsona właściwie oddaje tę nową postawę.

W XVII wieku uprawiano również astrologię. W *Demonologii* (1597) Jakub I utrzymywał, że jest ona zgodna z prawem, przede wszystkim wówczas, gdy ogranicza się do badania pór roku i prognozy pogody. Szczegółowy opis życia angielskiego astrologa z końca XVI wieku znajduje się w: A.L. Rowse, *Sex and Society in Shakespeare's Age*: Simon Forman the Astrologer, New York 1974. Dowiadujemy się z niego, że podczas gdy polowania na czarownice osiągały apogeum, męski czarodziej mógł, choć z pewnymi trudnościami i ponosząc określone ryzyko, nadal wykonywać swoją pracę.

[108] L. Parinetto, *Streghe e potere*, dz. cyt.

[109] R. Behar, *Sex and Sin, Witchcraft and the Devil in Late-Colonial Mexico*, „*American Ethnologist*” 1987, Vol. 14, No. 1, s. 51.

[110] A.G. de León, *Resistencia y utopía*, vol. 1, Mexico 1985, s. 33–34.

[111] I. Silverblatt, „*The Universe Has Turned Inside Out... There Is No Justice For Us Here*”: *Andean Women Under Spanish Rule*, w:

dzy panami i służbą, zanikały w miarę wzrostu znaczenia burżuazji, która formalnie ustanowiła bardziej egalitarne stosunki między pracodawcami a podwładnymi (na przykład poprzez ujednolicenie strojów), a w gruncie rzeczy zwiększyła fizyczny i psychiczny dystans między klasami. W mieszczańskim domu pan nie będzie się już rozbierał na oczach służby ani nie będzie skłonny spać z nią w tej samej izbie.

[96] B. Partridge, *A History of Orgies*, New York 1960, s. III.

[97] Prawdziwy opis sabatu, w którym połączono elementy seksualne i te związane z klasowym buntem, zawiera relacja Julian Cornwall dotycząca obozu rebeliantów utworzonego przez chłopów podczas powstania w 1549 roku w Norfolk. Obóz wywołał wielki skandal wśród szlachty, która w rzeczywistości postrzegała go jako sabat. Cornwall pisze: „Buntownicy pod każdym względem prowadzili się w zły sposób. Utrzymywano, że obóz stał się Mekką dla wszystkich rozpustników w hrabstwie [...]. Bandy buntowników poszukiwały zapasów i pieniędzy. Trzy tysiące wołów i dwadzieścia tysięcy owiec zostało wybitych i zjedzonych, nie mówiąc o świniach, drobiu, jeleniach, łabędziach czy tysiącach buszli kukurydzy spożytych, jak mówiono, w ciągu kilku dni. Mężczyźni, których codzienna dieta była skromna i monotonna, rozkoszowali się nieprzebraną ilością mięsa, lekkomyślnie je marnując. Wszystkim to smakowało bardziej, ponieważ jedzenie pochodziło od zwierząt, które uważano za przyczynę wielu problemów” (J. Cornwall, *Revolt of the Peasantry, 1549*, London 1977, s. 147). Najcenniejszymi zwierzętami były wytwarzające wełnę owce, które jak w Utopii Tomasza Morusa faktycznie „zjadały ludzi”, ponieważ grodu gruntu ornych i wspólnych pól przekształcanych w pastwiska służyło zwiększeniu ich pogłowia.

[98] L. Muraro, *La Signora del gioco*, dz. cyt., s. 109 i n.; Ch. Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, New York 1964, s. 183 i n.

[99] C. Ginzburg, *I benandanti: Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino 1966, s. 189.

[100] Tamże, s. 190.

[101] I.P. Couliano, *Eros and Magic in the Renaissance*, transl. M. Cook, Chicago 1987, s. 148–151.

[102] Jest to równie dobrze widoczne w polszczyźnie, w której „ciota” w niektórych słowiańskich plemionach oznaczała kobietę zajmującą się magią [przyp. tłum.].

kto odważyłby się zaatakować tę szlachetną wyspę [...], a potem przewozić grupie, sprowadzą żołnierzy lub wojskowych do bogaczy. Ponieważ mogą wskazać palcem »to on«, »to tamten«, »on je ma« i tak dalej, co doprowadzi do męczeńskiej śmierci zamożnych z powodu ich bogactw”. Propozycja Hitchcocka została jednak odrzucona. Sprzeciw wynikał z lęku przed tym, że jeśli biedni Anglicy zostaną wcieleni do marynarki, to uprowadzą statki albo zostaną piratami (*Social England Illustrated: A Collection of XVIIth Century Tracts*, Westminster 1903, s. 85–86).

[18] Eli F. Heckscher pisze: „W swojej najważniejszej pracy teoretycznej *A Treatise of Taxes and Contributions* (1662) [sir William Petty] zaproponował wymianę wszystkich kar na pracę przymusową, »co zwiększyłoby ilość pracy oraz majątek publiczny«. „Dlaczego [pytał] niewypłacalni złodzieje są karani śmiercią zamiast niewolnictwem? A przecież będąc niewolnikami, mogą być zmuszani do tak ogromnej i taniej pracy, jak to tylko możliwe. Ratuując ich, doprowadzamy do tego, że rzeczpospolita zyska jakby dwóch nowych ludzi, zamiast tracić jednego” (E.F. Heckscher, *Mercantilism*, Vol. 2, London 1965, s. 297). We Francji z kolei Colbert nawoływał, by Trybunał Sprawiedliwości skazywał na galery tyłu więźniów, ilu tylko się da, bo „wyroki te są potrzebne do utrzymania państwa” (tamże, s. 298–299).

[19] L.D. Abbott, *Masterworks of Economics*, New York 1946, s. 2.

[20] W. Shakespeare, *Burza*, dz. cyt., s. 82.

[21] Traktat o człowieku, który został opublikowany czternaście lat po śmierci Kartezjusza jako *L’homme de René Descartes* (1664), otwiera dojrzały jego okres twórczości. Tutaj, stosując fizykę Galileusza do badania przypadłości ciała, autor próbował wyjaśnić wszystkie funkcje fizjologiczne tak, jakby były fizyczną, poruszającą się materią. „Pragnąłbym – pisze Kartezjusz pod koniec swojego traktatu – byśmy wzięli pod rozwagę, że wszystkie te czynności w owej maszynie są całkowicie przyrodzonym następstwem samego tylko przestrzennego rozmieszczenia jej narządów, w równej mierze jak ruchy zegara (bądź innego automatu) są następstwem przestrzennego rozmieszczenia jego wag i kół” (Kartezjusz, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, przeł. A. Bednarczyk, Warszawa 1989, s. 71).

[22] Było to purytańskie założenie, że Bóg ofiarował „człowiekowi” specjalne dary adekwatne do konkretnego powołania, dlatego by wywiązać się z zadania, dla którego zostaliśmy zaprojektowani, konieczna jest skrupulatna samokontrola (E. Morgan, *The Puritan Family: Religion and*

Domestic Relations in Seventeenth-Century England, New York 1966, s. 72–73; M. Weber, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, przeł. D. Lachowska, Warszawa 2011, s. 166 i n.).

[23] W.P. Wightman, *Science in a Renaissance Society*, London 1972, s. 90–92; M. Galzigna, *La Fabbrica del Corpo*, „Aut Aut” 1978, No. 167–168, s. 153–174.

[24] Jak pokazała Giovanna Ferrari, jedną z głównych innowacji wprowadzonych przez badanie anatomii w szesnastowiecznej Europie był teatr anatomiczny, w którym sekcje organizowano jako publiczne ceremonie podlegające zasadom podobnym do tych, jakimi rządziły się przedstawienia teatralne: „Zarówno we Włoszech, jak i za granicą publiczne lekcje anatomii przekształciły się wówczas w rytualizowane ceremonie, które odbywały się w specjalnie do tego przeznaczonych miejscach. Ich podobieństwo do spektakli teatralnych jest widoczne od razu, jeśli przyjrzeć się niektórym z ich cech: podział lekcji na części [...], płatny bilet wstępu oraz występy muzyczne mające rozerwać publiczność, a także zasady wprowadzone, by normować zachowanie uczestników i dbać o jakość »produkcji«”. William S. Heckscher twierdzi nawet, że wiele z powszechnych metod teatralnych powstało na gruncie przedstawień anatomii publicznej (G. Ferrari, *Public Anatomy Lessons and the Carnival: The Anatomy Theatre of Bologna*, „Past and Present” 1987, No. 117, s. 82–83).

[25] M. Galzigna, *La Fabbrica del Corpo*, dz. cyt., s. 163–164. Zdaniem Maria Galzigni podczas rewolucji epistemologicznej wywołanej przez szesnastowieczną anatomie narodził się paradygmat mechanistyczny. Jest to rodzaj anatomicznego odcięcia, które niszczy więzi łączące mikrokosmos z makrokosmosem i ustanawia ciało jako jednocześnie odrębną rzeczywistość i miejsce produkcji, czy, mówiąc słowami Vesaliusa: fabrykę (fabbrica).

[26] Zdanie o ciele jako „układzie członków” pojawia się w pochodzących z 1641 roku Medytacjach o pierwszej filozofii, a nie w Rozprawie o metodzie [przyp. tłum.].

[27] Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora*. Rozmowa z Burmanem, t. 1, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 34 [przyp. tłum.].

[28] N. Malebranche, *Dialogi o metafizyce i religii*, przeł. P. Rak, Kęty 2003, s. 34; R.H. Popkin, *The Philosophy of the 16th and 17th Centuries*, New York 1966, s. 280.

[89] Wahadło, nazywane też *strappado*, było bolesną torturą niepowodującą uszkodzeń skóry, za to rozrywającą mięśnie i więzadła [przyp. tłum.].

[90] M. Foucault, *Historia seksualności*, t. 1, s. 25 [przyp. tłum.].

[91] R. Burton, *The Anatomy of Melancholy: What It Is, with All the Kinds, Causes, Symptomes, Prognostickes & Severall Cures of It*, New York 1977, s. 56.

[92] D. Erasmus, *The Praise of Folly*, New York 1941, s. 42. [W polskim – niedokładnym – przekładzie: „[T]ak stare, że już prawie nieżywe, i tak strupieszale, że mogłoby się здаwać, wróciły z Podziemia, a jednak ciągle miamlające o tym, jakie to miłe to życie pod słońcem, [...] policzki barwczkami sobie malują, od zwierciadła nie odstępują, nadrabiają powaby najbardziej sekretnych swych wdzięków, wystawiają wyschłe i zmarniałe piersi, drżącym ze starości miauczeniem chcą podsyćć wędną żądę, popijają sobie, ile wlezie, pchają się do tańca dziewcząt, bazgrzą miłosne liściki”; Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, przeł. E. Jędrkiewicz, Wrocław 1953, s. 62 – przyp. tłum.].

[93] G. Chaucer, *Opowieści kanterberyjskie*, przeł. H. Pręczkowska, Wrocław 1963, s. 98.

[94] Na temat ataku na zwierzęta zob. rozdział 3.

[95] Nie bez znaczenia jest w tym kontekście to, że czarownice często były oskarżane przez dzieci. Norman Cohn interpretuje to zjawisko jako bunt młodych przeciwko starym, zwłaszcza przeciwko władzy rodzicielskiej (N. Cohn, *Europe’s Inner Demons: An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt*, New York 1975; H.R. Trevor-Roper, *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays*, New York 1967). Należy jednak wziąć pod uwagę też inne czynniki. Po pierwsze, bardzo możliwe, że atmosfera strachu powstała w wyniku polowań przyczyniła się do tego, że wśród oskarżycieli pojawiających się w XVII wieku było wiele dzieci. Należy również zaznaczyć, że jako czarownice karane były przede wszystkim proletariuszki, a oskarżały je dzieci ich pracodawców. Możemy więc przypuszczać, że były one nakłaniane przez rodziców do zeznań, których oni sami składać nie chcieli. Tak bez wątpienia było podczas procesu czarownic w Salem. Musimy również pamiętać, że w XVI i XVII wieku wśród klas uprzywilejowanych rosło zainteresowanie fizyczną bliskością, jaka zachodziła między ich dziećmi a służącymi (przede wszystkim mamkami). Zaczęto je postrzegać jako źródło nieporządkowania. Bliskie relacje, które w średniowieczu występowały mię-

of Languedoc, dz. cyt., s. 204–205; W.E.H. Lecky, *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, New York 1886, s. 100).

[80] Historia ta pojawia się u wielu demonologów i zawsze kończy tak samo. Mężczyzna, który odkrywa wyrządzoną mu krzywdę, zmusza czarownicę, by ta zwróciła mu penis. Czarownica prowadzi go więc na szczyt drzewa, gdzie w gnieździe ukrywa wiele penisów. Gdy mężczyzna wybiera jeden z nich, czarownica protestuje: „Nie! Ten należy do biskupa”.

[81] M. Kurlansky, *The Basque History of the World*, London 1999, s. 102.

[82] M. Harris, *Krowy, świnie, wojny i czarownice. Zagadki kultury*, przeł. K. Szerer, Warszawa 1985, s. 226–227.

[83] A.Ch. Kors, E. Peters, *Witchcraft in Europe*, dz. cyt., s. 130–132.

[84] H. Kramer, J. Sprenger, *Malleus Maleficarum*, New York 1971, s. 47. Wydanie polskie: ciż, *Młot na czarownice. Postępek zwierchowny w czarach, a także sposób uchronienia się ich, i lekarstwo na nie w dwóch częściach zamykający. Księga wiadomości ludzkiej nie tylko godna i potrzebna ale i z nauką Kościoła powszechnego zgadzająca się*, przeł. S. Ząbkowicz, red. R. Lewandowski, Wrocław 1992.

[85] G.J. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought: The Authoritarian Family and Political Speculation and Attitudes Especially in Seventeenth-Century England*, New York 1975.

[86] B. Easlea, *Witch-Hunting, Magic and the New Philosophy: An Introduction to Debates of the Scientific Revolution, 1450–1750*, Brighton 1980, s. 243.

[87] Carolyn Merchant twierdzi, że przesłuchania i tortury czarownic zapewniły model metodologii nowej nauki, tak jak zdefiniował go Francis Bacon: „Wiele wyobrażeń używanych [przez Bacona] do określenia przedmiotu i metody nauki pochodzi z sali rozpraw, ponieważ naturę traktuje on jak kobietę poddaną torturom za pomocą mechanicznych wynalazków, uderzając podobnych do tych używanych podczas przesłuchań i torturowania czarownic. W jednym z ustępów Bacon twierdzi, że metoda, dzięki której można odkryć tajemnice natury, jest taka sama jak metoda ujawniania tajemnic czarów przez inkwizycję” (C. Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, New York 1980, s. 168).

[88] M. Foucault, *Historia seksualności. Tom 1–3*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Gdańsk 2010, s. 82.

[29] T. Hobbes, *Lewiatan, czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 24–34.

[30] M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1993, s. 162–163.

[31] Tamże, s. 124–125.

[32] Również w *Namiętnościach duszy* (artykuł VI) Kartezjusz pomniejsza „różnicę między ciałem żywym i martwym”: „[T]oteż pomiędzy ciałem człowieka żyjącego a ciałem umarłego taka jest różnica, jaka zachodzi pomiędzy zegarem lub innym automatem (tzn. maszyną, która porusza się sama przez się), kiedy jest należycie złożony i kiedy ma w sobie zasadę cielesną ruchów [...], a tym samym zegarem lub maszyną, kiedy jest zepsuta i gdy zasada jej ruchu przestaje działać” (Kartezjusz, *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, Warszawa 1958, s. 32).

[33] Łacińskie *virtus* i angielskie *virtue* w słowniku przednowoczesnej biologii znaczy tyle co „siła”, „moc” [przyp. tłum.].

[34] M. Foucault, *Nadzorować i karać*, dz. cyt., s. 32.

[35] Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 34.

[36] Szczególnie ważny w tym kontekście był atak na wyobraźnię (*vis imaginativa*). W XVI i XVII wieku magia naturalna była uważana za potężną siłę, dzięki której mag mógł wpływać na otaczający świat i zapewniać „zdrowie lub [wywoływać] chorobę nie tylko we własnym ciele, ale także w ciałach innych” (B. Easlea, *Witch-Hunting, Magic and the New Philosophy: An Introduction to Debates of the Scientific Revolution, 1450–1750*, Brighton 1980, s. 94 i n.). Hobbes poświęcił rozdział swojego *Lewiatana* na wykazanie, że wyobraźnia jest tylko „słabnącym wrażeniem”, nieróżniącym się niczym od pamięci i będącym jedynie doświadczeniem stopniowego zanikania przedmiotów naszego poznania (T. Hobbes, *Lewiatan*, dz. cyt., s. 11–18). Krytykę wyobraźni można znaleźć także w *Religio Medici* [Religii lekarza] sir Thomasa Browne’a (1642).

[37] T. Hobbes, *Lewiatan*, dz. cyt., s. 5.

[38] M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2006, s. 34–35.

[39] K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, New York 1971; S. Wilson, *The Magical Universe: Everyday Ritual and Magic in Pre-Modern Europe*, London–New York 2000.

[40] F. Bacon, *The Advancement of Learning*, w: tegoż, *Works*, Vol. 3, London 1870, s. 381.

[41] K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, dz. cyt., s. 234–237.

[42] G.R. Elton, *Policy and Police: The Enforcement of the Reformation in the Age of Thomas Cromwell*, Cambridge 1972, s. 142 i n.

[43] T. Hobbes, *Behemoth: The History of the Causes of the Civil Wars of England and the Counsels and Artifices by which They Were Carried on from the Year 1640 to the Year 1660*, w: tegoż, *English Works*, Vol. 6, Aalen 1966, s. 399.

[44] Hobbes pisze: „Żaden więc człowiek nie może przedstawić sobie pojęciowo jakiejś rzeczy, nie przedstawiając jej z konieczności w jakimś określonym miejscu [...]; i nie może też sobie przedstawiać, iżby jakaś rzecz cała była w tym miejscu i jednocześnie cała w innym; ani też, iżby dwie czy więcej rzeczy mogły na raz być w jednym i tym samym miejscu” (T. Hobbes, *Lewiatan*, dz. cyt., s. 24).

[45] Wśród zwolenników polowania na czarownice był sir Thomas Browne, lekarz i we wczesnym okresie rzekomy obrońca „wolności naukowej”, którego praca w oczach ówczesnych „miała niebezpieczny posmak sceptycyzmu” (E. Gosse, *Sir Thomas Browne*, London 1905, s. 25). Thomas Browne osobiście przyczynił się do śmierci dwóch kobiet oskarżonych o bycie czarownicami, które zostałyby uratowane, gdyby nie jego interwencja, tak absurdalne były zarzuty, jakie im stawiano (tamże, s. 147–149). Szczegółowa analiza tego procesu zob. G. Geis, I. Bunn, *A Trial of Witches: A Seventeenth-Century Witchcraft Prosecution*, New York 1997.

[46] T. Hobbes, *Lewiatan*, dz. cyt., s. 16.

[47] Tamże, s. 17.

[48] Friedrich Nietzsche, *Z genealogii moralności*, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*. Tom 5 (Poza dobrem i złem. *Z genealogii moralności*), przeł. P. Pieniążek, Łódź 2018, s. 251–253.

[49] P. Linebaugh, *The Tyburn Riot Against the Surgeons*, w: D. Hay, P. Linebaugh, J.G. Rule, E.P. Thompson, C. Winslow, *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth Century England*, New York 1975, s. 65–117.

[50] Tamże, s. 102–104.

[51] Tamże, s. 109–110.

[52] We wszystkich europejskich krajach, gdzie w XVI wieku rozwijała się anatomia, przyjęto ustawy zezwalające na wykorzystywanie zwłok do badań anatomicznych. W Anglii „Kolegium Lekarzy rozpoczęło działa-

wieku w Europie dzieciobójstwo karane było śmiercią. W Anglii w okresie protektoratu Cromwella wprowadzono karę śmierci za cudzołóstwo.

Do ataku na prawa reprodukcyjne kobiet i ustanowienia nowych przepisów sankcjonujących podporządkowanie żony mężowi należy, poczynając od XVI wieku, dodać jeszcze kryminalizację prostytucji. Jak pamiętamy z rozdziału drugiego, prostytutki poddawano okrutnym karom, takim jak *acabussade*. W Anglii wypalano im na czole znamiona przypominające „znak diabła”, tak jak czarownice były też biczowane i golone. W Niemczech prostytutka mogła zostać utopiona, spalona lub zakopana żywcem. Golono im tam też głowy, włosy uważano bowiem za ulubioną siedzibę diabła. Czasami odcinano im nos, co wywodziło się z arabskiej praktyki „zabójstwa honorowego”; stosowano to także wobec kobiet oskarżonych o cudzołóstwo.

Tak jak czarownicę prostytutkę rozpoznawano na podstawie „diabelskiego oka”. Zakładano, że przestępstwo seksualne jest diaboliczne i daje kobietom magiczne moce. Na temat związku między erotyką i magią w renesansie zob. I.P. Couliano, *Eros and Magic in the Renaissance*, transl. M. Cook, Chicago 1987.

[74] Debata na temat natury płci rozpoczęła się w późnym średniowieczu, a następnie została wznowiona w XVII wieku.

[75] K. Seligmann, *Magic, Supernaturalism and Religion*, New York 1948, s. 151–158. „Tu non pensavi ch'io löico fossi!” („Nie myślałeś pewnie / Że i ja przecie logikę posiadam”; Dante Alighieri, *Boska komedia*, przeł. A. Stanisławski, Poznań–Warszawa 1870, *Piekło*, pieśń XXVII, w. 123, s. 214) – śmieje się diabeł w Piekle Dantego podczas porwania duszy Bonifacego VIII, który w swej przebiegłości wymyślił, że aby uniknąć ognia piekielnego, wystarczy wyrazić skruchę za popełnione przestępstwa.

[76] Ch. Lerner, *Witchcraft and Religion*, dz. cyt., s. 148.

[77] Tamże.

[78] A.Ch. Kors, E. Peters, *Witchcraft in Europe*, dz. cyt., s. 114–115.

[79] Zwłaszcza we Francji sabotowanie związku było także głównym przedmiotem ówczesnych postępowań sądowych dotyczących małżeństwa i separacji. Jak zauważa Robert Mandrou, mężczyźni tak bardzo bali się, że kobiety pozbawią ich potencji, że więcej księża notorycznie zakazywali przychodzenia na śluby kobietom, które były podejrzane o bycie ekspertkami w „wiązaniu węzłów” – domniemanym sposobie wywoływania męskiej impotencji (R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle*, dz. cyt., s. 81–82, 391 i n.; E. Le Roy Ladurie, *The Peasants*

temat charakteru kobiet (M. Green, *Women's Medical Practice and Health Care in Medieval Europe*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 1989, Vol. 14, No. 2, s. 435 i n.).

[68] A. Clark, *Working Life of Women in the Seventeenth Century*, London 1968, s. 265.

[69] Jacques Gélis pisze, że „państwo, jak i Kościół tradycyjnie wyrażały nieufność wobec kobiety, której działania były przesiąknięte magią i zachowywane w tajemnicy oraz która mogła liczyć na wsparcie lokalnej społeczności” (*L'État et l'Église se méfient traditionnellement de cette femme dont la pratique reste souvent secrète, empreinte de magie, voire de sorcellerie, et qui dispose au sein de la communauté rurale d'une audience certaine*”; J. Gélis, *Sages-femmes et accoucheurs: L'obstétrique populaire aux XVIIe et XVIIIe siècles*, „Annales: Economies, sociétés, civilisations” 1977, 32e année, N. 5, s. 936). Dodaje, że celem było przerwanie prawdziwego lub wyobrazonego udziału *sages-femmes* (położnych) w takich przestępstwach, jak aborcja, dzieciobójstwo i porzucenie dziecka (tamże, s. 927 i n.). Pierwszy edykt we Francji regulujący aktywność *sages-femmes* został ogłoszony w Strasburgu pod koniec XVI wieku. U schyłku XVII wieku były one już pod całkowitą kontrolą państwa i wykorzystywano je jako reakcyjną siłę w kampanii na rzecz zmiany moralnej (tamże).

[70] Może to wyjaśniać, dlaczego środki antykoncepcyjne, tak powszechnie stosowane w średniowieczu, w XVII wieku zanikły i funkcjonowały jedynie wśród prostytutek, a kiedy już się pojawiały, to tylko w rękach mężczyzn, tak aby kobiety nie mogły z nich korzystać bez ich zgody. Przez długi czas właściwie jedyną metodą antykoncepcji był dostarczany przez burżuazyjną medycynę kondom. Prezerwatywa (*sheath*) zaczęła pojawiać się w Anglii w XVIII wieku, a jedną z pierwszych wzmianek na jej temat znajdujemy w dzienniku Jamesa Boswella (K.F. Helleiner, *New Light on the History of Urban Populations*, dz. cyt., s. 94).

[71] A.L. Barstow, *Witchcraze: A New History of the European Witch Hunts*, dz. cyt.

[72] E. Le Roy Ladurie, *The Peasants of Languedoc*, dz. cyt., s. 203–204.

[73] W 1556 roku Henryk II we Francji wprowadził prawo zrównujące ukrywanie ciąży lub urodzenie martwego dziecka z morderstwem. Podobne prawo zostało przyjęte w Szkocji w 1563 roku. Aż do XVIII

ność w dziedzinie anatomii w 1565 roku, po tym jak Elżbieta I przyznała im prawo do wykonywania sekcji zwłok na ciałach zbrodniarzy” (C.D. O'Malley, *Andreas Vesalius of Brussels, 1514–1564*, Berkeley 1964). Na temat współpracy między władzami i anatomami w Bolonii w XVI i XVII wieku zob. G. Ferrari, *Public Anatomy Lessons and the Carnival*, dz. cyt., s. 59–60, 64, 87–88. Autorka wskazuje, że ciała nie tylko straceńców, lecz także „najgorszych” spośród tych, którzy zmarli w szpitalu, były przeznaczone dla anatomów. W jednym wypadku wyrok dożywocia zamieniono na wyrok śmierci tylko po to, by zaspokoić żądania uczonych.

[53] D. Dickson, *Science and Political Hegemony in the 17th Century*, „Radical Science Journal” 1979, Vol. 8, s. 24.

[54] L. Mumford, *Technika a cywilizacja. Historia rozwoju maszyny i jej wpływ na cywilizację*, przeł. E. Danecka, Warszawa 1966, s. 21.

[55] Ch. Wilson, *Political Arithmetic and Social Change*, w: tegoż, *England's Apprenticeship, 1603–1763*, New York 1965; M.J. Cullen, *The Statistical Movement in Early Victorian Britain: The Foundations of Empirical Social Research*, New York 1975.

[56] Według pierwszego biografa Kartezjusza Adriena Bailleta podczas przygotowania Traktatu o człowieku w 1629 roku Kartezjusz codziennie odwiedzał amsterdamskie rzeźnię i przeprowadzał sekcje różnych narządów zwierząt. „Kartezjusz przystąpił do realizacji swojego projektu i badał anatomię przez całą zimę spędzoną w Amsterdamie. Ojcu Mersenne'owi wyznał, że jego zapał w poznawaniu tego zagadnienia sprawiał, że prawie codziennie odwiedzał rzeźnika, by móc przyglądać się ubojowi. Wspominał, że miał także możliwość zabierania do mieszkania dowolnego organu zwierzęcia, by móc go badać w wolnym czasie. Często robił tak samo i w innych miejscach, w których się zatrzymywał, nie widząc w tym nic niestosownego ani niegodnego własnej pozycji. W rzeczywistości samo w sobie było to niewinne i mogło przynieść całkiem pożyteczne rezultaty. Dlatego też wyśmiewał pewną złośliwą i zazdrosną osobę, która [...] próbowała uczynić zeń przestępcę i oskarżyła go o to, że lubił »przechadzać się przez wieś tylko po to, by zobaczyć zabite świny«. Kartezjusz nie rezygnował ze studiowania pism Vesaliusa i innych bardziej doświadczonych autorów piszących o anatomii. Znacznie więcej nauczył się jednak, gdy sam kroił różne gatunki zwierząt” (A. Baillet, *La Vie de Monsieur Descartes*, Genève 1970, s. XIII–XIV).

W liście do Mersenne'a z 1633 roku Kartezjusz pisze: „J'anatomise maintenant les têtes de divers animaux pour expliquer en quoi consistent

l'imagination, la mémoire" [Teraz analizuję głowy różnych zwierząt, aby wyjaśnić, czym jest wyobraźnia, pamięć] (Œuvres de Descartes, vol. 4, éd. V. Cousin, Paris 1824, s. 255). Również w liście z 20 stycznia szczegółowo opisuje eksperymenty wiwisekcyjne: „Après avoir ouvert la poitrine d'un lapin vivant [...], en sorte que le cœur et le tronc de l'aorte se voyoient facilement [...]. Poursuivant la dissection de cet animal vivant, je lui ai coupé cette partie du cœur qu'on nomme sa pointe” [Po rozcięciu klatki piersiowej żywego królika (...) można było łatwo zobaczyć serce i pień płucny (...). Kontynuując sekcję tego żywego zwierzęcia, wyciąłem mu tę część serca, którą nazywa się szczytem] (Œuvres de Descartes, vol. 7, éd. V. Cousin, Paris 1824, s. 350). W końcu, w czerwcu 1640 roku, w odpowiedzi na list, w którym Mersenne pyta, dlaczego zwierzęta odczuwają ból, skoro nie mają duszy, Kartezjusz zapewnia, że tak nie jest, ponieważ ból może istnieć jedynie wraz ze zrozumieniem, którego bydło nie wykazuje (L.C. Rosenfield, *From Beast-Machine to Man-Machine: Animal Soul in French Letters from Descartes to La Mettrie*, New York 1968, s. 8).

Pogląd ten skutecznie znieczulił wielu współczesnych Kartezjuszowi uczonych na ból zadawany zwierzętom podczas wiwisekcji. W ten sposób Nicholas Fontaine opisywał nastrój, jaki zapanował w Port Royal przez wiarę w zwierzęcy automatyzm: „Nie było tam jednego człowieka, który nie mówiłby o automatach. [...] Bili oni psy z całkowitą obojętnością i wyśmiewali się z osób, które żałowały tych istot, tak jakby mogły one odczuwać ból. Mówili, że zwierzęta są zegarami, że krzyki, które wydawały podczas bicia, były tylko dźwiękami małej sprężyny, która została poruszona, ale że całe ciało jest pozbawione czucia. Przybijali oni łapy biednych zwierząt gwoździami do desek, aby obserwować wypływającą krew, która stanowiła doskonały temat do rozmowy” (tamże, s. 54).

[57] L.C. Rosenfield, *From Beast-Machine to Man-Machine*, dz. cyt., s. 8. Teoria Kartezjusza dotycząca mechanicznej natury zwierząt była dokładną odwrotnością pojęcia zwierzęcia, które funkcjonowało w średniowieczu i aż do XVI wieku. Wówczas zwierzęta były postrzegane jako inteligentne, odpowiedzialne istoty o szczególnie rozwiniętej wyobraźni, a nawet posiadające zdolność mówienia. Jak pokazał Edward Westermarck, a ostatnio Esther Cohen, w niektórych europejskich krajach zwierzęta były sądzone, a czasami publicznie zabijane za popełnione zbrodnie. Oskarżane zwierzęta miały wyznaczanych adwokatów, a cała procedura – proces, kara i egzekucja – była przeprowadzana z formalną dokładnością. Przykładowo w 1565 roku mieszkańcy Arles poprosili o wypędzenie

oskarżanie ich o użycie mocy ze złymi zamiarami, a później odmówienie im posiadania jakichkolwiek mocy (M. Condren, *The Serpent and the Goddess: Women, Religion, and Power in Celtic Ireland*, San Francisco 1989, s. 80–86). Jedno z najbardziej interesujących twierdzeń Condren dotyczy związku między prześladowaniem czarownic a dążeniami chrześcijańskiego duchowieństwa do zawłaszczenia kobiecych sił reprodukcyjnych. Autorka pokazuje rywalizację duchowieństwa z „mądrymi kobietami” dokonującymi reprodukcyjnych cudów, zapładniającymi bezpłodne kobiety, zmieniającymi płeć noworodków, wykonującymi cudowną aborcję i co równie ważne, wychowującymi porzucone dzieci (tamże, s. 84–85).

[65] M.J. Cullen, *The Statistical Movement in Early Victorian Britain: The Foundations of Empirical Social Research*, New York 1975, s. 6 i n. W połowie XVI wieku w większości krajów europejskich zaczęto systematycznie prowadzić statystyki demograficzne. W 1560 roku włoski historyk Francesco Guicciardini wyraził zdziwienie, gdy dowiedział się, że w Antwerpii, a także w całych Niderlandach władze nie gromadzą danych demograficznych z wyjątkiem sytuacji „nagłego zapotrzebowania” (K.F. Helleiner, *New Light on the History of Urban Populations*, „The Journal of Economic History” 1958, Vol. 18, s. 1–2). Do XVII wieku we wszystkich krajach, w których dochodziło do polowań na czarownice, propagowano wzrost liczby ludności (tamże, s. 46).

[66] H.C.E. Midelfort, *Witch Hunting in Southwestern Germany*, dz. cyt., s. 172.

[67] Z kolei Monica Green kwestionuje pogląd o istnieniu w średniowieczu sztywnej linii płciowego podziału pracy medycznej, na podstawie którego mężczyźni wykluczono z opieki nad kobietami, a zwłaszcza z ginekologii i położnictwa. Green przekonuje również, że kobiety, choć w mniejszości, wchodziły w skład społeczności medycznej nie tylko jako akuszerki, lecz także jako lekarki, aptekarki i cyruliczki. Autorka odrzuca powszechne przekonanie, że zwłaszcza akuszerki przykuwały uwagę władz i że od XIV i XV wieku istniał związek między polowaniami na czarownice a procesem usuwania kobiet z zawodu lekarza. Utrzymuje, że narzucanie ograniczeń prowadzenia praktyki lekarskiej wynikało z wielu napięć społecznych (na przykład w Hiszpanii z konfliktu między chrześcijanami i muzułmanami). Mimo że zakazy dotyczące kobiecych praktyk lekarskich są dobrze udokumentowane, nie znamy powodów tych zmian. Green uznaje, że źródłem większości obaw stojących za tymi ograniczeniami była „moralność”, to znaczy, że były związane z przekonaniami na

[55] P. Dockès, *Medieval Slavery and Liberation*, dz. cyt., s. 222; M.E. Tigar, M.R. Levy, *Law and the Rise of Capitalism*, New York 1977, s. 136.

[56] Włoski historyk Luciano Parinetto twierdzi, że temat kanibalizmu mógł być sprowadzony z Nowego Świata, ponieważ sprawozdania konkwistadorów i ich kościelnych współtowarzyszy dotyczące Indian łączą kanibalizm i kult szatana. Na poparcie tej tezy Parinetto przytacza *Compendium Maleficarum* [Kompedium czarownic] Francesca Marii Guazza z 1608 roku, które jego zdaniem potwierdza tezę, że doniesienia z Nowego Świata inspirowały europejskich demonologów do przedstawiania czarownic jako kanibalek. Czarownice w Europie oskarżano jednak o poświęcanie dzieci diabłu na długo przed podbojem i kolonizacją obu Ameryk.

[57] H. Kamen, *The Iron Century*, dz. cyt., s. 334; E. Le Roy Ladurie, *Il carnevale di Romans*, Milano 1981, s. 189, 216.

[58] H. Kamen, *The Iron Century*, dz. cyt., s. 335.

[59] S. Clark, *Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft*, „Past and Present” 1980, No. 87, s. 98–127; H. Kamen, *The Iron Century*, dz. cyt.

[60] E.W. Monter, *Witchcraft in France and Switzerland*, dz. cyt., s. 22; J.B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, dz. cyt., s. 34. W XIV i XV wieku inkwizycja oskarżała kobiety, heretyków i Żydów o czary. To właśnie podczas procesów, które odbywały się w latach 1419–1420 w Lucernie i Interlaken, pierwszy raz użyto terminu *hexerei* (czary) J.B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, dz. cyt., s. 202).

[61] S. Brauner, *Fearless Wives and Frightened Shrews: The Construction of the Witch in Early Modern Germany*, Amherst 1995.

[62] A.Ch. Kors, E. Peters, *Witchcraft in Europe, 1100–1700: A Documentary History*, Philadelphia 1972, s. 107–108.

[63] M. Murray, *The Witch-Cult in Western Europe: A Study in Anthropology*, Oxford 1921.

[64] W ostatnich latach teza Murray została przypomniana dzięki ożywionemu zainteresowaniu ekofeministek relacją między kobietą i naturą w dawnych społeczeństwach matriarchalnych. Wśród tych, którzy uznawali czarownice za obrończynie dawnej żeńskocentrycznej religii czczącej reprodukcyjne siły kobiet, jest Mary Condren. W pracy *The Serpent and the Goddess* twierdzi ona, że polowania były częścią długiego procesu wypierania przez chrześcijaństwo kapłanek starszej religii, najpierw poprzez

koników polnych z ich miasta, a innym razem ekskomunikowano robaki, które zaatakowały parafię. Ostatni proces zwierzęcia odbył się we Francji w 1845 roku. Zwierzęta były również akceptowane w sądzie jako świadkowie wchodzący w skład *compurgatio*. Pewien człowiek skazany za morderstwo stawiał się w sądzie wraz ze swoim kotem i kogutem i gdy w ich obecności przysiągł, że jest niewinny, został zwolniony (E. Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, Vol. 1, London 1924, s. 254 i n.; E. Cohen, *Law, Folklore and Animal Lore*, „Past and Present” 1986, No. 110, s. 6–37).

[58] Kartezjusz, *Namiętności duszy*, dz. cyt.

[59] Tamże, s. 61–63.

[60] M. Foucault, *Nadzorować i karać*, dz. cyt.

[61] B. Easlea, *Witch-Hunting, Magic and the New Philosophy*, dz. cyt., s. 132 i n.

[62] Tamże, s. 202.

[63] Tamże, s. 15

[64] Przyjmuje się, że mechanistyczna perspektywa Hobbesa przypisywała ciału więcej mocy i dynamiki niż teoria Kartezjusza. Hobbes odrzucił dualistyczną ontologię Kartezjusza, a zwłaszcza pojęcie umysłu jako niematerialnej, bezcielesnej substancji. Postrzegał ciało i umysł jako monistyczne kontinuum oraz uważał, że operacje umysłowe oparte są na zasadach fizyki i fizjologii. Podobnie jak Kartezjusz pozbawiał on jednak ludzki organizm mocy, odmawiał mu zdolności do samoporuszania się i redukował wszelkie cielesne zmiany do schematu akcja–reakcja. Przykładem takiego mechanizmu jest poznanie zmysłowe, które zdaniem Hobbesa wynika z oporu, jaki organ zmysłowy stawia impulsom atomów pochodzącym od przedmiotu zewnętrznego, a wyobrażnia jest „słabnącym wrażeniem”. Także rozum to tyle co maszyna obliczeniowa. Działania ciała są przez Hobbesa ujmowane w kategoriach mechanicznej przyczynowości i podlegają tym samym uniwersalnym prawom, które regulują świat materii nieożywionej, w stopniu nie mniejszym niż u Kartezjusza.

[65] T. Hobbes, *Lewiatan*, dz. cyt., s. 111 i n.

[66] Tamże, s. 145.

[67] J. Bowle, *Hobbes and His Critics: A Study in Seventeenth Century Constitutionalism*, London 1952, s. 163.

[68] Cyt. za: tamże, s. 97–98.

[69] Cyt. za: B. Easlea, *Witch-Hunting, Magic and the New Philosophy*, dz. cyt., s. 159.

[70] Cyt. za: J. Bowle, *Hobbes and His Critics*, dz. cyt., s. 167.

[71] Hobbes narzekał w *Behemocie*: „Po tym, jak Biblia została przetłumaczona na angielski, każdy mężczyzna, więcej, każdy chłopiec lub każda dziewczka, wszyscy potrafiący czytać po angielsku myśleli już, że rozmawiają z Bogiem Wszechmogącym, i rozumieli to, co Bóg do nich mówi, tylko dlatego że przeczytali kilka rozdziałów Pisma raz lub dwa razy na dzień. Szacunek i posłuszeństwo, jakie należą się Kościołowi reformowanemu, a także jego biskupom i pasterzom, zostały odrzucone, a każdy człowiek stał się sędzią religii i komentatorem Pisma Świętego” (T. Hobbes, *Behemoth*, dz. cyt., s. 190). Hobbes dodaje, że „stąd rzesza osób, które porzucały parafię i miasta swojej pracy, odrzucając własne powołanie” po to, by słuchać świeckich kaznodziejów (tamże, s. 194).

[72] Zazwyczaj rzemieślnicy, pracujący w tygodniu i posługujący jako kaznodzieje w niedziele lub święta [przyp. tłum.].

[73] Dobrym przykładem jest *The New Law of Righteousness* [Nowa reguła prawości] Gerrarda Winstanleya (1649), w którym najbardziej znany digger pyta: „Czy światło Rozumu ustanowiło ziemię dla niektórych ludzi, tak by mogli obrastać w toboły i majątki, a inni musieli zmagać się z nędzą? Czy światło Rozumu ustanowiło prawo, zgodnie z którym gdy człowiek nie posiada ziemi w takiej obfitości, żeby oddać tym, u których się zapożyczył, ten, u którego się zadłużył, powinien go więzić i trzymać głodującego w zamkniętym pokoju? Czy światło Rozumu ustanowiło prawo, że jakaś część ludzkości powinna zabijać i wieszać inną część ludzkości tylko dlatego, że ta nie chce podążać po jej śladach?” (G. Winstanley, *The New Law of Righteousness*, w: tegoż, *Works. With an Appendix of Documents Relating to the Digger Movement*, ed. G.H. Sabine, Ithaca 1941, s. 197).

[74] P. Linebaugh, *The London Hanged: Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*, Cambridge 1992.

[75] B. Easlea, *Witch-Hunting, Magic and the New Philosophy*, dz. cyt., s. 140. Wiele wskazuje na to, że owa podejrzliwość dotycząca ludzkiego statusu klas niższych była powodem, dla którego pośród pierwszych krytyków mechanizmu kartezjańskiego niewielu polemizowało z mechanicznym ujęciem ludzkiego ciała. Jak zwraca uwagę Leonora C. Rosenfield: „Najdziwniejsze w całej tej kłótni jest to, że żaden z zagorzałych obrońców duszy zwierzęcej w tym wczesnym okresie nie podjął się obrony ludzkiego ciała przed skazą mechanicyzmu” (L.C. Rosenfield, *From Beast-Machine to Man-Machine*, dz. cyt., s. 25).

pisze: „W latach 1622–1623 doszło do całkowitego załamania systemu monetarnego. Pieniądz tak bardzo stracił na wartości, że ceny poszły w górę ponad wszelką miarę. Co więcej, do wzrostu cen żywności nie potrzebowało nawet działań w zakresie polityki monetarnej. Rok 1625 przyniósł zimną wiosnę i słabe zbiory – od Würzburga przez Wirtembergię aż po całą dolinę Renu. Następny rok przyniósł głód wzdłuż doliny Renu... Już same te warunki spowodowały, że ceny przekraczały możliwości wielu pracowników” (H.C.E. Midelfort, *Witch Hunting in Southwestern Germany*, dz. cyt., s. 123–124).

[50] H.C.E. Midelfort, *Witch Hunting in Southwestern Germany*, dz. cyt., s. 68.

[51] Le Roy Ladurie pisze: „Między tymi szalonymi powstaniem (sic!) [polowaniami na czarownicę] i faktycznymi buntami ludowymi, które również osiągnęły punkt kulminacyjny w latach 1580–1600, istniało wiele geograficznych, chronologicznych, a czasami rodzinnych powiązań” (E. Le Roy Ladurie, B. Pearce, *Jasmin's Witch*, New York 1987, s. 208).

[52] Obsesja na punkcie sabatu lub synagogi, jak nazywano mityczne zgromadzenia czarownic, dowodzi ciągłości między prześladowaniem czarownic a prześladowaniem Żydów. Jako heretyków i głosicieli arabskiej mądrości Żydów uznawano za czarowników, trucicieli i wyznawców diabła. Na ich obraz jako istot diabelskich złożyły się opowieści dotyczące praktyk obrzezania, wedle których dokonywali rytualnych mordów dzieci. „Raz po raz Żydzi byli portretowani [w miraklach, jak i w żartach] jako »diabły z piekła rodem, wrogowie rodzaju ludzkiego«” (J. Trachtenberg, *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Anti-Semitism*, New Haven 1944, s. 23). Na temat związków między prześladowaniami Żydów a polowaniami zob. też: C. Ginzburg, *Ecstasies*, dz. cyt., rozdz. 1 i 2.

[53] Chodzi o spiskowców z ruchu Bundschuh (niemieckiej unii chłopskiej posługującej się symbolem chłopskiego buta), która w latach pięćdziesiątych XV wieku wywołała w Alzacji powstanie uderzające w Kościół i dwór. To o nich Fryderyk Engels pisał, że mieli w zwyczaju zwoływać spotkania nocą na osamotnionym Hungerbergu (F. Engels, *Wojna chłopska w Niemczech*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 7, przeł. S. Filmus i in., Warszawa 1963, s. 422–437).

[54] L. Muraro, *La Signora del gioco. Episodi di caccia alle streghe*, Milano 1977, s. 46–47.

czarownice. Alan Macfarlane, który jako pierwszy uznał istnienie zależności między grodzieniami w Essexie a polowaniami prowadzonymi na tym samym obszarze, z czasem odwołał swoje twierdzenia (A. Macfarlane, *Origins of English Individualism: The Family, Property and Social Transition*, Oxford 1978). Relacja między tymi dwoma zjawiskami jest jednak niepodważalna. Jak zauważyliśmy (w rozdziale 2), prywatyzacja ziemi była istotnym czynnikiem, bezpośrednio lub pośrednio wpływającym na pauperyzację kobiet w okresie, kiedy polowania odbywały się na masową skalę. Wraz z prywatyzacją ziemi i rozwojem rynku gruntów kobiety stały się bardziej narażone na podwójny proces wywłaszczenia: przez zamożnych nabywców ziemi i przez własnych męskich krewnych.

[37] Ch. Lerner, *Witchcraft and Religion*, dz. cyt., s. 95; R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle*, dz. cyt., s. 77.

[38] A. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, dz. cyt., s. 97; K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, New York 1970, s. 565; G.L. Kittredge, *Witchcraft in Old and New England*, Cambridge 1929, s. 163.

[39] K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, dz. cyt., s. 556.

[40] *Witchcraft in England, 1558–1618*, ed. B. Rosen, Amherst 1991, s. 76–82.

[41] Tamże, s. 83–91.

[42] Tamże, s. 96.

[43] Tamże, s. 119.

[44] Ch. Lerner, *Witchcraft and Religion*, dz. cyt.

[45] S. Wilson, *The Magical Universe: Everyday Ritual and Magic in Pre-Modern Europe*, London–New York 2000, s. XVII.

[46] *Manifestations of Discontent in Germany on the Eve of the Reformation: A Collection of Documents*, ed. G. Strauss, Bloomington 1971, s. 21.

[47] S. Wilson, *The Magical Universe*, dz. cyt., s. XVIII.

[48] W miarę upowszechniania się polowań różnice między fachowymi czarownicami a osobami, które zwróciły się do nich o pomoc lub podjęły działania magiczne bez szczególnych kwalifikacji ani wprawy, uległy zatarciu.

[49] H. Kamen, *The Iron Century: Social Change in Europe, 1550–1660*, New York 1972, s. 249. Midelfort również dostrzega związek między rewolucją cenową a prześladowaniami czarownic. Komentując nasilenie procesów o czary w południowo-zachodnich Niemczech po roku 1620,

[76] Ch. Hill, *The World Turned Upside Down*, dz. cyt., s. 181 i n.; P. Linebaugh, M. Rediker, *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Boston 2001.

[77] P. Brown, „This Thing of Darkness I Acknowledge Mine”: *The Tempest and the Discourse of Colonialism*, w: William Shakespeare: *The Tempest*, ed. H. Bloom, New York 1988; E.M.W. Tillyard, *The Elizabethan World Picture*, New York 1961, s. 34–35.

[78] A. Marvell, *Dialog duszy i ciała*, w: tegoż, 24 wiersze, przeł. S. Barańczak, Kraków 1993, s. 51.

[79] Tamże.

[80] E.M.W. Tillyard, *The Elizabethan World Picture*, dz. cyt., s. 75.

[81] N. Elias, *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne*, przeł. T. Zabłudowski, K. Markiewicz, Warszawa 2011, s. 129 i n.

[82] P. Greven, *The Protestant Temperament: Patterns of Child-Raising, Religious Experience, and the Self in Early America*, New York 1977, s. 67.

[83] Tamże.

[84] D. Hunt, *Parents and Children in History: The Psychology of Family Life in Early Modern France*, New York 1970, s. 143–146.

[85] L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, Vol. 8: *The Seventeenth Century* 2, New York 1958, s. 553 i n.

[86] E.S. Furniss, *The Position of the Laborer in a System of Nationalism: A Study in the Labor Theories of Later English Mercantilists*, New York 1957, s. 179.

[87] P. Burke, *Kultura ludowa we wczesnonowożytnej Europie*, przeł. R. Pucek, M. Szczubiałka, Warszawa 2009; F. Graus, *Social Utopias in the Middle Ages*, „Past and Present” 1967, No. 38, s. 3–19. Graus uznaje, że „nazwa »Kukania« pojawiła się w XIII wieku (*Cucaniensis* pochodzi prawdopodobnie od *Kucken*) i wydaje się, że ma charakter prześmiewczy”, ponieważ kontekst, w którym pierwszy raz pojawia się owo słowo, to satyra na angielski klasztor z czasów Edwarda II (tamże, s. 9). Graus omawia różnicę między średniowieczną koncepcją Krainy Czarów a współczesną koncepcją utopii, przekonując: „Obecnie idea budowy idealnego świata wymaga, by utopia była zamieszkała przez istoty idealne, które wyzbyłyby się swoich wad. Mieszkańcy utopii są przede wszystkim sprawiedliwi oraz inteligentni. Tymczasem utopijne wizje średniowiecza biorą człowieka takim, jaki jest, i starają się spełnić jego aktualne pragnienia”

(tamże, s. 6). W Kukanii (*Schlaraffenland*), przykładowo, występuje obfitość jedzenia i picia, nie ma też już potrzeby, żeby odżywiać się rozsądnie. Można się obżerać, tak jak pragnęli ludzie w życiu codziennym. „W tej Kukanii [...] jest też fontanna młodości, do której mężczyźni i kobiety wchodzą po jednej stronie, aby wyjść z drugiej strony już jako przystojni młodzieńcy i dziewczęta. Następnie rozwija opowieść »stoliczku, nakryj się«, która tak dobrze oddaje prosty pogląd na idealne życie” (tamże, s. 7–8). Innymi słowy, idea Kukanii nie zawiera żadnego racjonalnego schematu ani pojęcia postępu, ale jest znacznie bardziej „konkretna”, „opiera się przede wszystkim na otoczeniu wsi” i „przedstawia stan doskonały, który w nowoczesności nie doczekał się rozwinięcia” (tamże).

[88] W polskim wydaniu wiersz podany został we francuskim oryginale: P. Burke, *Kultura ludowa we wczesnonowożytnej Europie*, dz. cyt., s. 223 [przyp. tłum.].

4. Wielkie polowanie na czarownice w Europie

[1] Jak wskazał Erik Midelfort: „Poza kilkoma wyjątkami prace dotyczące polowań na czarownice są nieprzemyślane [...]. Uderza znikoma liczba przywołanych badań dotyczących czarów w Europie, badań, które próbowałby uwzględnić listę wszystkich sądów nad czarownicami w danym mieście czy regionie” (H.C.E. Midelfort, *Witch Hunting in Southwestern Germany, 1562–1684: The Social and Intellectual Foundations*, Stanford 1972, s. 7).

[2] Tamże, s. 3.

[3] M. Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Boston 1978, s. 213.

[4] A. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A Regional and Comparative Study*, New York 1970.

[5] E.W. Monter, *Law, Medicine and the Acceptance of Witchcraft, 1560–1580*, w: *European Witchcraft*, ed. E.W. Monter, New York 1969; tenże, *Witchcraft in France and Switzerland: The Borderlands During the Reformation*, Ithaca 1976; tenże, *The Pedestal and the Stake: Courtly Love and Witchcraft*, w: *Becoming Visible: Women in European History*, ed. R. Bridenthal, C. Koonz, New York 1977, s. 119–136.

złagodzeniu [...]. Prośby więźniów, którzy z powodu złego stanu zdrowia chcieli zamienić więzienie na areszt domowy, także rozpatrywano przychylnie” (tamże, s. 32–33).

[28] Istnieją również dowody na znaczące zmiany ciężaru gatunkowego konkretnych oskarżeń, charakteru przestępstw często kojarzonych z czarami oraz pochodzenia społecznego oskarżycieli i oskarżonych. Być może najbardziej istotna z nich polegała na tym, że we wczesnej fazie prześladowań (podczas piętnastowiecznych procesów) czary były postrzegane przede wszystkim jako przestępstwa zbiorowe, związane z masowymi zebraniami i organizacją, tymczasem od XVII wieku interpretowano je w duchu przestępstwa o charakterze indywidualnym, zwycięstwa zła, w którym specjalizowały się pojedyncze czarownice. Świadczy to o rozkładzie więzi wspólnotowych wywołanym przez ówczesnie rozwijającą się prywatyzację ziemi i rozszerzenie stosunków handlowych.

[29] C. Ginzburg, *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*, New York 1991.

[30] Niemcy są wyjątkiem od tej reguły, ponieważ polowania na tym terenie dotknęły licznych przedstawicieli burżuazji, w tym rajców miejskich. W Niemczech konfiskata mienia była z pewnością głównym powodem prześladowań i należy zauważyć, że osiągnęły one skalę nieznaną w żadnym innym kraju z wyjątkiem Szkocji. Jak twierdzi Midelfort, legalność konfiskaty była jednak problematyczna. Nawet w przypadku bogatych rodzin wielkość przejmowanej własności nie przekraczała jednej trzeciej całości. Midelfort dodaje także: „Nie ulega wątpliwości, że [w Niemczech – przyp. tłum.] większość straconych była uboga” (H.C.E. Midelfort, *Witch Hunting in Southwestern Germany*, dz. cyt., s. 164–169).

[31] B.P. Levack, *Polowanie na czarownice w Europie wczesnonowożytnej*, przeł. E. Rutkowski, Wrocław 2009.

[32] M.T. Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill 1980.

[33] Tamże, s. 17.

[34] E. Le Roy Ladurie, *The Peasants of Languedoc*, transl. J. Day, Urbana 1974, s. 208.

[35] *Witchcraft in Early Modern Scotland: James VI's Demonology and the North Berwick Witches*, ed. L. Normand, G. Roberts, Exeter 2000, s. 65.

[36] Ciągłe brakuje gruntownej analizy związku między zmianami własności ziemi (przede wszystkim prywatyzacją gruntów) a polowaniami na

Koszty procesów czarownic opłacali krewni oskarżonych, jednak „gdy oskarżona była bez grosza”, płacili obywatele miasta lub lokalny właściciel ziemski (tamże). Na ten temat zob. między innymi: R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle: Une analyse de psychologie historique*, Paris 1968, s. 112; Ch. Lerner, *Witchcraft and Religion*, dz. cyt., s. 115.

[21] Ch. Lerner, *Witchcraft and Religion*, dz. cyt., s. 2.

[22] G.F. Black, *A Calendar of Cases of Witchcraft in Scotland, 1510–1727*, New York 1971.

[23] G. Strauss, *Success and Failure in the German Reformation*, „Past and Present” 1975, No. 67, s. 54.

[24] T. Mazzali, *Il martirio delle streghe. Una nuova drammatica testimonianza dell’Inquisizione laica del Seicento*, Milano 1988, s. 112.

[25] R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle*, dz. cyt., s. 136.

[26] Hugh Trevor-Roper pisze: „[Polowania na czarownice] wspierali renesansowi papieże, wielcy reformatorzy protestanczy, święci kontrreformacji, uczeni, prawnicy i duchowni [...]. Jeśli te dwa wieki były wiekami światłości, to należy przyznać, że biorąc pod uwagę tylko tę kwestię, wieki ciemne były znacznie bardziej cywilizowane” (*The Age of Expansion: Europe and the World, 1559–1660*, ed. H.R. Trevor-Roper, London 1968, s. 122 i n.).

[27] A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino 1963, s. 287–289; zob. też Gostanza, *la strega di San Miniato. Processo a una guaritrice nella Toscana medicea*, a cura di F. Cardini, Firenze 1989, s. 13–16; A. Prosperi, *Inquisitori e streghe nel Seicento fiorentino*, w: tamże, s. 217 i n.; R. Martin, *Witchcraft and the Inquisition in Venice, 1550–1650*, London 1989, s. 32. Ruth Martin pisze o działaniu inkwizycji w Wenecji: „Porównanie przez [Paula F.] Grendlera liczby wyroków śmierci wydawanych przez inkwizycję i sądy cywilne doprowadziło go do wniosku, że »włoska inkwizycja wykonywała karę śmierci z większą powściągliwością niż sądy cywilne« oraz że »inkwizycję wenecką charakteryzowało wymierzanie raczej lekkiej niż surowej kary«. Wnioski te ostatnio zostały poświadczone przez E.W. Montera w jego badaniach nad inkwizycją śródziemnomorską [...]. Weneckie sądy w przeważającej mierze nie były zainteresowane egzekucjami ani karaniem przez okaleczanie, zesłanie na galery także należało do rzadkości. Rzadko też uchwalano długoletnie wyroki więzienia, a gdy zostały wydane, to jak w przypadku banicji często wkrótce ulegały

[6] A. Soman, *Sorcellerie et justice criminelle: Le Parlement de Paris, 16e–18e siècles*, Variorum 1992.

[7] S. Bovenschen, *The Contemporary Witch, the Historical Witch and the Witch Myth: The Witch, Subject of the Appropriation of Nature and Object of the Domination of Nature*, „New German Critique” 1978, No. 15, s. 83. Wyrazem owej identyfikacji było stworzenie WITCH (Women’s International Terrorist Conspiracy from Hell, czyli Międzynarodowego Terrorystycznego Spisku Kobiet z Piekła Rodem), będącego siecią autonomicznych grup feministycznych, które odegrały istotną rolę w początkowej fazie ruchu wyzwolenia kobiet w Stanach Zjednoczonych. Jak donosi Robin Morgan w *Sisterhood Is Powerful* (1970), WITCH narodziło się w Halloween 1968 roku w Nowym Jorku, wkrótce jednak sprzysiężenia zaczęły zawiązywać się także w innych miastach. To, jakie znaczenie te aktywistki przypisują postaci czarownicy, ujawnia ulotka przygotowana przez sprzysiężenie z Nowego Jorku, w której po przypomnieniu, że czarownice były pierwszymi kobietami stosującymi antykoncepcję i wykonującymi aborcję, czytamy: „Czarownicami były zawsze kobiety, które ośmieliły się być odważne, agresywne, inteligentne, nonkonformistyczne, nowoczesne, niezależne, wyzwolone pod względem seksualnym, buntownicze [...]. WITCH żyje i śmieje się w każdej kobiecie. Jest ona wyzwoloną częścią każdej z nas [...]. Jesteś czarownicą, gdy jesteś nieokiełznana, wściekła, radosna i nieśmiertelna” (*Sisterhood Is Powerful: An Anthology of Writings from the Women’s Liberation Movement*, ed. R. Morgan, New York 1970, s. 605–606).

Wśród północnoamerykańskich pisarek feministycznych, które najbardziej świadomie łączyły historię czarownic z walką o wyzwolenie kobiet, są Mary Daly (*Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Boston 1978), Starhawk (*Dreaming the Dark: Magic Sex and Politics*, Boston 1997), Barbara Ehrenreich i Deirdre English, których *Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers* (Old Westbury 1973) było dla wielu feministek, łącznie ze mną, pierwszym wprowadzeniem do dziejów polowań na czarownice.

[8] Ile czarownic zostało spalonych? W badaniach nad polowaniami pytanie to wzbudzało kontrowersje i uchodziło za trudne, ponieważ wiele z procesów czarownic nie zostało w ogóle zarejestrowanych, a nawet w przypadku tych opisanych nie określano liczby straconych kobiet. Ponadto wiele dokumentów, w których możemy znaleźć odniesienia do procesów o czary, jeszcze nie zostało zbadanych albo uległo zniszczeniu. W latach

siedemdziesiątych XX wieku E. William Monter zauważył na przykład, że nie sposób obliczyć liczby świeckich procesów odbywających się w Szwajcarii, ponieważ najczęściej informacje o nich występowały w ewidencjach podatkowych, które nie zostały jeszcze przeanalizowane (E.W. Monter, *Witchcraft in France and Switzerland*, dz. cyt., s. 21). Trzydzieści lat później w rachunkach nadal występują istotne różnice. Choć niektóre badaczki feministyczne uważają, że liczba spalonych czarownic dorównuje liczbie Żydów zamordowanych przez nazistów, to według Anne L. Barstow na podstawie obecnego stanu prac archiwalnych możemy założyć, że przez trzy stulecia oskarżonych o czary zostało około 200 tysięcy kobiet, z czego nie wszystkie skazano na śmierć. Barstow przyznaje jednak, że nad wyraz trudno ustalić, ile kobiet poddano egzekucji lub ile zmarło w wyniku tortur. Jak pisze autorka: „Wiele dokumentów nie zawiera listy wyroków wydanych podczas procesów, nie obejmuje także oskarżonych, które zostały zabite w więzieniu [...], ani tych, które doprowadzone do rozpaczki postanowiły same odebrać sobie życie [...]. Wiele z oskarżonych czarownic zamordowano w więzieniu [...]. Inne zmarły w więzieniu od stosowanych wobec nich tortur” (A.L. Barstow, *Witchcraze: A New History of the European Witch Hunts: Our Legacy of Violence Against Women*, New York 1994, s. 22–23). Uwzględniając czarownice, które zostały zlinczowane, Barstow stwierdza, że podczas polowań zginęło co najmniej 100 tysięcy kobiet. Dodaje jednak, że te, którym udało się uniknąć kary, zostały „zniszczone do końca życia”. Raz oskarżone, musiały liczyć się z tym, że „podejrzliwość i zła wola będą towarzyszyły im aż do grobowej deski” (tamże).

Choć wciąż mamy do czynienia z kontrowersjami dotyczącymi rozmiaru polowań, to Midelfort i Larner opracowali szacunki regionalne. Midelfort w *Witch Hunting in Southwestern Germany* ujawnił, że w południowo-zachodnich Niemczech tylko w latach 1560–1670 spalono co najmniej 3,2 tysiąca czarownic, „w okresie tym nie spalono jednej lub dwóch czarownic, ale dziesiątki czy setki” (H.Ch. Lea, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, London 1922, s. 549). Christina Larner w *Enemies of God: The Witch-Hunt in Scotland* (Baltimore 1981) z kolei określa liczbę kobiet zabitych w Szkocji w latach 1590–1650 na 4,5 tysiąca. Wskazuje jednak, że może być ona znacznie wyższa, ponieważ dopuszczano też prowadzenie polowań na czarownice przez lokalną szlachtę, która miała wolną rękę pod względem zarówno ich aresztowania, jak i ewidencjonowania.

	Funt	Szyling	Pens
Za dziesięć ładunków węgla pięć oznaczonych do spalania	3	6	8
Za baryłkę smoły		14	
Za płótno konopne na okrycia (krótkie płaszcze) dla nich	3	10	
Za ich wykonanie		8	
Dla jednego, który pojechał do Finmouth, aby zasiąść w obwoźnym sądzie ziemianina		6	
Dla kata za jego trud	8	14	
Dla kata na jego wydatki		16	4

zaprezentowano rachunek za proces w szkockim mieście Kirkcaldy z 1636 roku (tamże, s. 114):

[9] Feministyczne pisarki Starhawk i Maria Mies polowania na czarownice sytuują w kontekście akumulacji pierwotnej, dochodząc do wniosków bardzo podobnych do tych, które wysunęłam w niniejszej pracy. Starhawk w *Dreaming the Dark* połączyła polowania na czarownice z wywłaszczeniem europejskiego chłopstwa z dóbr wspólnych, ze społecznymi skutkami inflacji wywołanej przez sprowadzenie do Europy amerykańskiego złota i srebra, a także ze sprofesjonalizowaniem medycyny. Zauważyła: „[Czarownica] odeszła [...], [ale] towarzyszące jej obawy oraz siły, z którymi walczyła przez całe życie, wciąż trwają. Wystarczy otworzyć gazetę, żeby przeczytać o takich samych zarzutach o bezczynność kierowanych wobec biednych [...]. Ci, którzy dokonują wywłaszczeń, przenieśli się do Trzeciego Świata, niszcząc kultury [...], grabiąc zasoby ziemi i ludzi [...]. Jeśli włączymy radio, to możemy usłyszeć trzask płomieni [...]. Walka jednak również wciąż trwa” (Starhawk, *Dreaming the Dark*, dz. cyt., s. 218–219). Podczas gdy Starhawk bada polowania na czarownice głównie na tle wzrostu gospodarki rynkowej w Europie, Maria Mies w *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* skupia się na połączeniu zjawiska kolonizacji i rosnącej dominacji nad przyrodą, które charakteryzowały panowanie kapitalizmu. Mies przekonuje, że polowania na czarownice były częścią procesu, w którym wyłaniająca się klasa kapitalistyczna zdobyła kontrolę nad zdolnościami wytwórczymi kobiet, zwłaszcza nad ich zdolnościami rozrodczymi. Kontrola ta rozwijała się na tle nowego płciowego i międzynarodowego podziału pracy stworzonego przez eksploatację kobiet, kolonii i przyrody (M. Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, London 1986, s. 69–70, 78–88).

[10] Począwszy od czasów późnego Cesarstwa Rzymskiego klasy panujące były podejrzliwie nastawione względem czarów i traktowały je jako element ideologii niewolników oraz narzędzie nieposłuszeństwa. Pierre Dockès cytuje *De re rustica* [O rolnictwie] Columelli (rzymskiego agronoma z okresu późnej republiki), który z kolei przytacza słowa Katona, dzięki czemu wiemy, że kontakty z astrologami, wróżbitami i czarnoksiężnikami były kontrolowane, gdyż przyjmowano, że wywierają oni niebezpieczny wpływ na niewolników. Columella zalecał, by villicus [niewolnik zarządzający gospodarstwem – przyp. tłum.] „nie pozwalał na składanie ofiar bez zgody swojego pana. Nie powinien utrzymywać kontaktów z wróżbitami ani z magami, którzy wykorzystują ludzkie przesady, by doprowadzić do zbrodni [...]. Villicus powinien unikać znajomości z haruspikami i cza-

rownikami, dwoma rodzajami ludzi, którzy zarażają nieświadome dusze trucizną bezpodstawnych przesądów” (cyt. za: P. Dockès, *Medieval Slavery and Liberation*, London 1982, s. 213).

[11] Dockès przytacza następujący fragment Sześciu ksiąg o Rzeczypospolitej (1576) Jeana Bodina: „Potęga Arabów wzrosła tylko z tego powodu [dano albo obiecano dać wolność niewolnikom]. Gdy kapitan Homar, jeden z oficerów Mahometa, obiecywał wolność niewolnikom, którzy się do niego przyłączyli, to przyciągnął tak wielu z nich, że w ciągu kilku lat stali się oni panami całego Wschodu. Wieść o wolności i podboje poczynione przez niewolników rozpałały umysły innych niewolników w Europie, stąd chwycili oni za broń najpierw w Hiszpanii w 781 roku, a niebawem także w królestwie Franków epoki Karola Wielkiego i Ludwika Pobożnego. Świadczą o tym edykty wydane w tym czasie przeciwko spiskom zawiązanym przez niewolników [...]. Natychmiast rozgorzało powstanie w Germanii, gdzie niewolnicy, chwyciwszy za broń, zagrozili posiadłościom książąt i miast do tego stopnia, że Ludwik, król Germanów, został zmuszony do zebrania całej armii, by stłumić te wystąpienia. Owa sytuacja zmusiła chrześcijan do stopniowej rezygnacji z niewoli i uwolnienia niewolników, z wyjątkiem tylko niektórych *corvées*” (cyt. za: tamże, s. 237). [W polskim tłumaczeniu nie udało się zlokalizować cytowanego fragmentu: J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, przeł. R. Bierzanek, Z. Izdebski, J. Wróblewski, Warszawa 1958].

[12] A.G. Chejne, *Islam and the West: The Moriscos, a Cultural and Social History*, Albany 1983, s. 115–132.

[13] Za najważniejszy dokument dotyczący tolerancji Kościoła wobec wierzeń magicznych uważa się *Canon Episcopi* (X wiek), w którym „niewiernych” określa się jako osoby wierzące w demony i nocne loty i dowodzi, że „iluzje” te są wytworem diabła (J.B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca 1972, s. 76–77). W pracy poświęconej polowaniom w południowo-zachodnich Niemczech Erik Midelfort zakwestionował jednak przekonanie, że Kościół w średniowieczu był zdystansowany i tolerancyjny wobec czarów. Przede wszystkim skrytykował dotychczasowe interpretacje *Canon Episcopi*, twierdząc, że jest on przeciwieństwem tego, co zostało do tej pory o nim powiedziane. Nie powinniśmy utrzymywać, że Kościół akceptował magiczne praktyki tylko dlatego, że autor *Canon Episcopi* zaatakował samą wiarę w czary. Zdaniem Midelforta stanowisko *Canon Episcopi* było porównywalne z tym, które Kościół utrzymywał aż do XVIII wieku. Kościół potępiał wiarę w czary, ponieważ określał je

jako manichejską herezję, która przypisuje czarownicom i diablom boskie moce. Utrzymywał jednak, że ci, którzy praktykowali czary, zostali słusznie ukarani, ponieważ musieli żywić złą wolę i sprzymierzyć się z diabłem (H.C.E. Midelfort, *Witch Hunting in Southwestern Germany*, dz. cyt., s. 16–19).

Midelfort podkreślał, że nawet w szesnastowiecznych Niemczech duchowieństwo naciskało, by odrzucono wiarę w diabelskie moce. Zwraca jednak przy tym uwagę, że: (a) większość procesów wszczęły i prowadziły władze świeckie, które nie były zainteresowane rozprawami teologicznymi; (b) wśród duchowieństwa rozróżnienie między „złą wolą” a „dobrym działaniem” miało niewielkie znaczenie praktyczne, bo w ostatecznym rozrachunku wielu duchownych zalecało, by czarownice karać śmiercią.

[14] E.W. Monter, *Witchcraft in France and Switzerland*, dz. cyt., s. 18. Sabat po raz pierwszy pojawił się w literaturze średniowiecznej w połowie XV wieku. Rossell Hope Robbins pisze: „Do czasu wczesnego demonologa Johannes Niedera (1435) sabat był nieznan, jednak anonimowy francuski traktat *Errores Gazariorum* (1459) zawiera szczegółowe informacje na temat »synagogi«. Nicholas Jacquier około 1458 roku użył słowa »sabat«, choć ma ono u niego niejasne znaczenie. »Sabat« pojawia się także w raporcie z prześladowań czarownic w Lyonie z 1460 roku [...], do XVI wieku sabat został wpisany w ramy praktyk magicznych” (R.H. Robbins, *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*, New York 1959, s. 415).

[15] E.W. Monter, *Witchcraft in France and Switzerland*, dz. cyt., s. 11–17.

[16] Tamże, s. 19.

[17] L. Parinetto, *Streghe e potere. Il capitale e la persecuzione dei diversi*, Milano 1998, s. 29–99.

[18] E.W. Monter, *Witchcraft in France and Switzerland*, dz. cyt., s. 26.

[19] Ch. Lerner, *Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief*, Oxford 1984, s. 1.

[20] Procesy czarownic były drogie i mogły trwać miesiącami, co wiązało się z zatrudnieniem wielu ludzi (R.H. Robbins, *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*, dz. cyt., s. 111). Dokumenty sądowe bez ogródek wyliczają opłaty za „usługi” i zaangażowane osoby (sędziego, chirurga, oprawcę, skrybę, strażnika), łącznie z posiłkami i winem dla nich, obok kosztów egzekucji oraz utrzymania czarownic w więzieniu. Poniżej